

**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural**



**Tese de Doutorado**

**A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES DOS BENZEDORES DE SÃO MIGUEL  
DAS MISSÕES/RS A PARTIR DE SUAS MEMÓRIAS E TRADIÇÕES**

**JULIANI BORCHARDT DA SILVA**

Pelotas/RS, 2021

**JULIANI BORCHARDT DA SILVA**

**A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES DOS BENZEDORES DE SÃO MIGUEL  
DAS MISSÕES/RS A PARTIR DE SUAS MEMÓRIAS E TRADIÇÕES**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Memória Social e Patrimônio Cultural.

Orientador: Dr. Ronaldo Bernardino Colvero.

Co-orientador: Dr. Eduardo Roberto Jordão Knack

Pelotas/RS, 2021



Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas  
Catalogação na Publicação

S111c Silva, Juliani Borchardt da

A construção das identidades dos benzedores de São Miguel das Missões/RS a partir de suas memórias e tradições / Juliani Borchardt da Silva ; Ronaldo Bernadino Colvero, orientador ; Eduardo Roberto Jordão Knack, coorientador. — Pelotas, 2021.

550 f. : il.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2021.

1. Memória. 2. Identidades. 3. Tradição. 4. São Miguel das Missões/RS. 5. Benzimento. I. Colvero, Ronaldo Bernadino, orient. II. Knack, Eduardo Roberto Jordão, coorient. III. Título.

CDD : 363.69

Elaborada por Leda Cristina Peres Lopes CRB: 10/2064

**JULIANI BORCHARDT DA SILVA**

**A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES DOS BENZEDORES DE SÃO MIGUEL  
DAS MISSÕES/RS A PARTIR DE SUAS MEMÓRIAS E TRADIÇÕES**

Texto submetido para banca de Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural - PPGMP, da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Memória Social e Patrimônio Cultural.

Banca Examinadora

---

Professor Dr. Ronaldo Bernardino Colvero (UFPEL - Orientador)

Professora Dra. Carla Rodrigues Gastaud (UFPEL)

Professora Dra. Olívia Silva Nery (UFPEL)

Professor Dr. Edson Romário Monteiro Paniágua (UNIPAMPA)

Professora Dra. Jacqueline Ahlert (UPF)

---

Pelotas/RS, 2021

Dedico este trabalho aos benzedores de São Miguel das Missões/RS, os quais deram vida a esta escrita por meio de suas vozes e memórias. Espero que o ofício de benzer siga sendo luta e resistência, personificado pelo saber-fazer junto à sociedade.

## AGRADECIMENTOS

No contexto atual no qual ciência e educação passam por constantes ataques, seja no âmbito orçamental ou moral, torna-se necessário e urgente o desenvolvimento de ações que resistam ao retrocesso administrativo e político vivido, em especial, na universidade pública. Assim sendo, inicio meus agradecimentos por estas instituições, espaços de resistência e de combate à ignorância. Agradeço aos professores **Ronaldo Bernardino Colvero e Eduardo Roberto Jordão Knack**, orientadores sem os quais a referida pesquisa não se desenvolveria. A confiança desprendida em meu trabalho é fato que levarei para toda vida. Vocês representam o que de melhor existe no ambiente educacional e serei grata, sempre, pelo apoio no decorrer deste trabalho.

Como ato de resistência, cabe-nos, dentre várias ações, trazer à pauta, por meio de pesquisas e vivências acadêmicas, aqueles temas que, até então restritos ao subterrâneo da sociedade e dos espaços científicos, são relevantes na vida e na cultura dos coletivos. É nesta direção que a universidade, como espaço plural, deve pintar-se de povo em todos os seus aspectos, em que se cumpra assim sua função de espaço democrático e de empoderamento dos que a ocupam, bem como daqueles que são objetos centrais no desenvolvimento de suas pesquisas.

Desta forma, a vida de sujeitos que constroem e compõem o cotidiano dos grupos, como aqueles que se colocam à disposição dos demais a fim de suprir suas demandas de cura física e espiritual, são relevantes e merecem espaço de destaque enquanto atores sociais. Estes, identificados como **benzedores**, são personagens que, dentro de sua atuação, determinam elementos simbólicos e materiais essenciais da cultura no contexto em que vivem. Agradeço a estes sujeitos que, de forma aberta e sensível, revelaram um pouco de suas memórias, anseios e desejos, momento em que sem estes, a presente pesquisa não se efetivaria.

Da mesma maneira, agradeço à minha família. Meus pais, **Edison Costa da Silva e Rosani Borchardt da Silva**, que apesar de todas as dificuldades, sempre fizeram o necessário para que seus filhos jamais desistissem de seus sonhos. Com luta, fizeram da vida humilde uma realidade de resistência diante das hostilidades do cotidiano. Devo tudo que faço a vocês.

Com meus irmãos (**Ediani Borchardt da Silva, Thaiany Borchardt da Silva e Bruno Borchardt Costa da Silva**), aprendi a definição de coletivo e de amor incondicional. Vocês são parte de mim! Amo vocês incondicionalmente!

Agradeço, de todo meu coração, à minha companheira de vida, **Lucimary Leiria Fraga**: a ti dedico o que de melhor possuo. Obrigada por ser força e alicerce de todas as horas. Amo-te.

De forma grata, não poderia deixar de citar aqui todas aquelas pessoas que fizeram parte, direta ou indiretamente, de minha vida no decorrer deste estudo: minha sogra, **Lúcia de Fátima Gonçalves Leiria**, tias, primos, colegas e amigos de estudo e trabalho. Obrigada pelo apoio de sempre.

Gratidão ainda aos meus colegas de **UFFS** (Universidade Federal da Fronteira Sul – *Campus Cerro Largo/RS*), pelo incentivo no decorrer destes quatro anos de pesquisa, nos quais, suprimindo minha ausência em muitos dias de trabalho, apoiaram e seguraram as pontas sempre que foi preciso. Obrigada por tudo.

Ainda, não poderia deixar de citar os meus filhos de quatro patas: **Maria Clara e Sansão**, os quais, sempre junto comigo, acompanharam, mais do que ninguém, os momentos vividos ao longo destes últimos anos.

Não são poucas as pessoas importantes em minha vida e, sob perigo de esquecer alguém, agradeço imensamente o apoio recebido. Também, não poderia deixar de ressaltar a atenção das entidades e instituições que, por meio de seus responsáveis e funcionários, fizeram esta pesquisa acontecer: Prefeitura Municipal de São Miguel das Missões/RS, IPHAN, Secretarias de Turismo e Cultura e demais associações culturais que nunca mediram esforços na orientação e prestação de informações pertinentes ao estudo ora apresentado.

Por esse conjunto de indivíduos, hoje, a filha da professora e do motorista se torna doutora, e assim promete ser sempre instrumento para a construção de um mundo melhor!

"(...) os laços fundamentais entre memória e identidade e sobre o fato de que é a memória, faculdade primeira, que alimenta a identidade."

(CANDAU, 2012, p. 16)

## RESUMO

Esta tese busca estudar a construção das identidades dos benzedores atuantes na localidade de São Miguel das Missões/RS a partir de suas memórias e tradições, a fim de demarcar e debater a respeito dos principais elementos que envolvem os processos materiais e imateriais que os compõem. O ofício de benzer, prática popular representada pela busca de cura e proteção por meio da fé, manifesta concepções de mundo característico de seus praticantes. Noções de fé, saúde, vida e morte são construídas e compartilhadas socialmente, sendo que processos memoriais marcam o imaginário e as relações entre os benzedores e a comunidade em que estão inseridos, sendo ambos indissociáveis no que se refere à existência de benzedores e ao reconhecimento destes, por parte da comunidade. Tais relações são sociais e envolvem a prática, o discurso, as crenças e os valores relacionados às experiências que cada benzedor construiu ao longo de sua vida, seja no âmbito familiar ou coletivo, sendo estas determinantes, e também essenciais, para a construção das imagens desses sujeitos perante a sociedade. Nesse sentido, a respectiva pesquisa é direcionada aos benzedores atuantes na localidade de São Miguel das Missões/RS, no que toca à construção de suas identidades a partir de memórias e tradições desenvolvidas e compartilhadas coletivamente. Essas identidades se desenvolvem de forma plural e são diuturnamente influenciadas por distintos fatores, quer sejam: família, religião, patrimônio histórico, governo, natureza, comunidade, medicina, demais benzedores, bem como outros elementos que podem, *a posteriori*, intervir nas expressões corporais, simbólicas e orais do ofício de benzer. Para tanto, utilizou-se como metodologia a pesquisa bibliográfica relacionada aos temas ligados a benzimentos, memória, cultura, tradição, identidade e demais assuntos afins. Da mesma forma, realizou-se o acesso a acervos públicos e particulares, em especial às residências dos benzedores, os quais forneceram elementos importantes no curso da investigação por meio de observação direta e participativa. De maneira predominante, utilizou-se a história oral para o desenvolvimento qualitativo da pesquisa, a partir da qual, por meio de entrevistas realizadas junto a uma parcela destes sujeitos, identificaram-se em suas narrativas os principais elementos que envolvem o ofício, momento de escuta que proporcionou identificar a significação de histórias, a reutilização de objetos, a ressignificação de doenças e a legitimação de suas identidades, manifestando, assim, por intermédio da oralidade, as referências tradicionais desta prática ao longo do tempo. A hipótese, portanto, que demarca os resultados da presente pesquisa, é de que os sujeitos identificados como benzedores, atuantes na comunidade miguelina, possuem sua prática alicerçada, *a priori*, em processos memoriais produzidos socialmente, os quais, transmitidos entre gerações, efetivam um ofício tradicional que demarca as identidades de seus praticantes e da comunidade onde vivem.

Palavras-chave: Memória. Identidades. Tradição. São Miguel das Missões/RS. Benzimento.

## RÉSUMÉ

Cette thèse étudie la construction des identités des guérisseurs travaillant dans la localité de São Miguel das Missões / RS, à partir de leurs mémoires et traditions, pour délimiter et débattre des principaux éléments qui impliquent les processus matériels et immatériels qui les composent. L'art de bénir, une pratique populaire qui cherche à guérir et protéger grâce à la foi, manifeste des conceptions du monde caractéristiques de ses pratiquants. Les notions de foi, de santé, de vie et de mort se construisent et se partagent socialement, et les processus mémoriels marquent l'imaginaire et les relations entre les guérisseurs et la communauté dans laquelle ils sont insérés, tous deux étant inséparables en ce qui concerne l'existence des guérisseurs et la reconnaissance des ceux-ci, par la communauté. Ces relations sont sociales et impliquent des pratiques, des discours, des croyances et des valeurs liées aux expériences que chaque guérisseur a construites tout au long de sa vie, que ce soit dans la sphère familiale ou collective, ces facteurs étant déterminants, et aussi essentiels, pour la construction d'images sujets avant la société. En ce sens, la recherche respective est dirigée vers les guérisseurs travaillant dans la localité de São Miguel das Missões / RS, et porte sur la construction de leurs identités à partir de mémoires et de traditions développées et partagées collectivement. Ces identités se développent de différentes manières et sont quotidiennement influencées par ces différents facteurs : famille, religion, patrimoine historique, gouvernement, nature, communauté, médecine, autres guérisseurs, ainsi que d'autres éléments qui peuvent, a posteriori, intervenir dans expressions corporelles, symboliques et orales de l'art de bénir. Pour cela, la méthodologie utilisée est la recherche bibliographique portant sur les thèmes des guérisseurs, de la mémoire, de la culture, de la tradition, de l'identité et d'autres sujets connexes. Par ailleurs, l'accès aux collections d'ouvrages publiques et privées, notamment au domicile des guérisseurs, a fourni des éléments importants au cours de l'enquête par l'observation directe et participative. L'histoire orale a été surtout utilisée pour le développement qualitatif de la recherche, à partir de laquelle, à travers des entretiens menés avec une partie de ces sujets, les principaux éléments qui impliquent le travail, le moment de l'identification, ont été identifiés dans leurs récits. d'histoires, la réutilisation des objets, un autre sens de comprendre les maladies et la légitimation de leurs identités, manifestant ainsi, par l'oralité, les références traditionnelles de cette pratique au fil du temps. L'hypothèse sur laquelle s'appuie la présente recherche, est que les sujets identifiés comme guérisseurs et qui travaillent dans la communauté miguelina, ont une pratique basée sur des processus mémoriels construits socialement lesquels, transmis entre générations, effectuent une fonction traditionnelle qui délimite l'identité de ses praticiens et de la communauté dans laquelle ils vivent.

**Mots-clés:** Mémoire. Identités. Tradition. São Miguel das Missões / RS. Benzimento.

## LISTA DE FIGURAS

Figura nº 01: Localidade miguelina na década de 60 .....	59
Figura nº 02: Remanescentes da redução de São Miguel Arcanjo antes de seu reconhecimento pelo Estado .....	60
Figura nº 03: Mapa do Rio Grande do Sul e a localização geográfica de São Miguel das Missões/RS .....	61
Figura nº 04: Benzedor Cipriano Dornelles .....	64
Figura nº 05: Benzedeira Laídes Dutra da Silva .....	67
Figura nº 06: Benzedeira Alzira de Oliveira Leite .....	72
Figura nº 07: Benzedeira Maria Luiza Cerpa da Silva .....	77
Figura nº 08: Benzedeira Leonora Brasil dos Santos .....	80
Figura nº 09: Benzedor Aureliano José Jardim .....	83
Figura nº 10: Alzira de Oliveira Leite .....	91
Figura nº 11: Aureliano José Jardim .....	92
Figura nº 12: Laídes Dutra da Silva .....	94
Figura nº 13: Noema Dutra .....	95
Figura nº 14: Elvira Teresinha de Sousa Torres .....	96
Figura nº 15: Joana Damião .....	97
Figura nº 16: Jovencilio do Nascimento .....	98
Figura nº 17: Leonora Brasil dos Santos .....	100
Figura nº 18: Maria Luiza Cerpa da Silva .....	101
Figura nº 19: Marlene Machado Cassiano .....	102
Figura nº 20: Ouriques Gracia de Jesus .....	103
Figura nº 21: Romilda de Moraes .....	104
Figura nº 22: Cipriano Dorneles .....	105
Figura nº 23: Rosa Maria Cortez dos Santos .....	107
Figura nº 24: Ordonesa Antunes Martins .....	108
Figura nº 25: Valter Braga .....	109

Figura nº 26: Mapa de localização dos benzedores em São Miguel das Missões/RS .....	111
Figura nº 27: Mapa de localização dos benzedores .....	112
Figura nº 28: Mapa de localização dos benzedores em São João .....	116
Figura nº 29: Idade média dos participantes da pesquisa .....	142
Figura nº 30: Identificação de cor .....	144
Figura nº 31: Estado Civil .....	146
Figura nº 32: Religião – Naturais de São Miguel das Missões .....	148
Figura nº 33: Religião – Não naturais de São Miguel das Missões/RS .....	149
Figura nº 34: Frequência na Igreja .....	150
Figura nº 35: Como considera sua religiosidade .....	151
Figura nº 36: Contribuições para igreja em 2019 .....	152
Figura nº 37: O que busca na igreja .....	153
Figura nº 38: Hábito de rezar .....	156
Figura nº 39: Quando recorre à religião na solução de problemas .....	157
Figura nº 40: Procura no momento da doença .....	159
Figura nº 41: Quem o levou a benzer na primeira vez? .....	161
Figura nº 42: Motivação do benzer a 1ª vez .....	162
Figura nº 43: Frequência com que se benze .....	163
Figura nº 44: Igreja de São Miguel das Missões antes das intervenções do governo do Estado .....	172
Figura nº 45: Trabalhos de estabilização da Torre .....	177
Figura nº 46: Museu das Missões nos anos 1940 .....	180
Figura nº 47: CTG 20 de Setembro (Santo Ângelo/RS) em 1966 .....	182
Figura nº 48: Capela católica em São Miguel .....	187
Figura nº 49: Ruínas de São Miguel e antigo cemitério .....	197
Figura nº 50: Material promocional dos Benzedores Miguelinos (lado 01-frente) ...	209
Figura nº 51: Material promocional dos Benzedores Miguelinos (lado 02-verso) ...	210

Figura n° 52: Encontro dos Benzedores em 2008 .....	213
Figura n° 53: Peregrinos em visita à Residência de Alzira de Oliveira Leite .....	214
Figura n° 54: Benzedeira Leonora Brasil dos Santos .....	218
Figura n° 55: Divulgação da programação de final de ano 2012 .....	220
Figura n° 56: Divulgação programação virada de ano 2019 .....	221
Figura n° 57: Salão Brasileiro de Turismo. Ano de 2011 .....	222
Figura n° 58: Aureliano durante Festival de Turismo de Gramado/RS, em 2012 ...	225
Figura n° 59: Dorcino da Costa Leite .....	231
Figura n° 60: Residências de Nelcinda Galvão (e) e Alzira de Oliveira Leite (d) ....	234
Figura n° 61: Alzira de Oliveira Leite .....	251
Figura n° 62: Imagens representativas de Iemanjá na residência de Alzira de Oliveira Leite .....	257
Figura n° 63: Cruz Missioneira - Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo .....	295
Figura n° 64: Interior do Ponto de Memória (Manancial Missioneiro) .....	298
Figura n° 65: Fachada da residência da Benzedeira Alzira de Oliveira Leite .....	301
Figura n° 66: Santuário do Caaró, Município de Caibaté/RS .....	303
Figura n° 67: Relíquia do Padre Roque Gonzáles. Cidade de Assunção, no Paraguai .....	305
Figura n° 68: Missa campal para demarcação do local referente ao martírio dos padres .....	306
Figura n° 69: Aureliano José Jardim em sua sala reservada para a realização de benzimentos .....	313
Figura n° 70: Benzedeira Romilda de Moraes .....	314
Figura n° 71: Marlene Machado Cassiano no Encontro de Benzedores em São Miguel das Missões/RS em 31/12/2017 .....	362
Figura n° 72: Benzedor Edwino Golzer à esquerda e com sua família na imagem à direita .....	394
Figura n° 73: Residência de Edwino na localidade de Serra de Baixo, Entre-Ijuís/RS .....	396

Figura nº 74: Benzedeira Gertrudes Maria Moretti .....	397
Figura nº 75: Angelina Alves de Oliveira. Mãe da benzedeira Alzira de Oliveira Leite .....	402
Figura nº 76: Graciana Maria Jardim. Avó de Aureliano José Jardim .....	408
Figura nº 77: Dorotéia Maria Jardim, mãe de Aureliano José Jardim .....	410
Figura nº 78: Benzedor Aureliano José Jardim com fotografia de sua mãe, Dorotéia .....	412
Figura nº 79: Centro Espírita Amor e Caridade – interior de São Miguel das Missões/RS .....	423

## LISTA DE TABELAS

Tabela nº 01: População miguelina .....	57
Tabela nº 02: Religião da População Miguelina .....	70
Tabela nº 03: Fluxo de Visitação e Arrecadação no Parque Histórico Nacional das Missões .....	205
Tabela nº 04: Público do Espetáculo Som e Luz .....	206
Tabela nº 05: Benzedores, doenças e objetos utilizados .....	308

## LISTA DE ABREVIATURAS

**AMM:** Associação Amigos das Missões.

**ARENA:** Aliança Renovadora Nacional.

**CCM:** Centro de Cultura Missioneira.

**GPS:** Sistema de Posicionamento via Satélite.

**IBGE:** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

**IBRAM:** Instituto Brasileiro de Museus.

**IPHAN:** Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

**MDB:** Movimento Democrático Brasileiro.

**OMT:** Organização Mundial do Turismo.

**PDT:** Partido Democrático Trabalhista.

**PDS:** Partido Democrático Nacional.

**PIB:** Produto Interno Bruto.

**RS:** Estado do Rio Grande do Sul.

**SPHAN:** Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

**UNESCO:** *United Nation Educational, Scientific and Cultural Organization*  
(Organização para a Educação, a Ciência e a Cultura das Nações Unidas).

**UBS:** Unidade Básica de Saúde.

**UFFS:** Universidade Federal da Fronteira Sul.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>19</b>
<b>1 SÃO MIGUEL DAS MISSÕES/RS: UMA TERRA DE BENZEDORES</b> .....	<b>40</b>
1.1 São Miguel das Missões: da redução a cidade e seus benzedores .....	41
1.2. “Daí pensei: vou ser benzedor, mas benzedor mesmo!” .....	74
1.3 Uma síntese biográfica dos benzedores miguelinos.....	88
1.3.1 Um mapeamento dos territórios de fé e de cura em São Miguel das Missões/RS .....	110
1.4 Um ofício de família: entre permanências, rupturas e a busca por uma prática “atemporal” .....	119
1.5 Perfil das práticas religiosas em São Miguel das Missões/RS .....	140
<b>2 INFLUÊNCIAS, APROPRIAÇÕES E LEGITIMAÇÕES NA COMUNIDADE DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES/RS</b> .....	<b>168</b>
2.1 O patrimônio material e arqueológico sob o olhar dos benzedores de São Miguel das Missões/RS .....	169
2.1.1 Marcos introdutórios da constituição do patrimônio em São Miguel das Missões .....	170
2.1.2 Relação benzedores e sítio arqueológico .....	185
2.2 Entre o ofício de benzer e o turismo .....	200
<b>3 O OFÍCIO DE BENZER COMO EXPRESSÃO PERFORMÁTICA, DE NEGOCIAÇÕES, RELAÇÕES E CONFLITOS</b> .....	<b>240</b>
3.1 Performance e memória: lugares, corpos e objetos construídos no ofício de benzer .....	240
3.2 Percepções de vida e de morte na prática dos benzimentos: alteridade, significados e imaginários nas relações de cura .....	260
3.2.1 Vida, morte e cura como vivências humanas .....	261
3.2.2 Memórias de cura e fé junto aos benzedores da localidade miguelina .....	266
3.3 Simbologias de fé e de cura .....	281
3.3.1 Simbologias Religiosas e de Cura em São Miguel das Missões/RS .....	290
3.3.2 Simbologias e representações da prática dos benzimentos em São Miguel das Missões .....	308

<b>4 PERSPECTIVAS SOBRE MEMÓRIA, IDENTIDADE E ORALIDADE NO OFÍCIO DE BENZER .....</b>	<b>318</b>
4.1 Memória, Identidade e Representações Sociais .....	319
4.2 Lugar de fala: uma construção identitária e de poder no ofício de benzer .....	340
4.3 Verdade e imaginação em narrativas orais: multivocalidades e construções memoriais no ofício de benzer .....	355
4.4 Relações familiares no ofício de benzer: uma narrativa dos praticantes em São Miguel das Missões .....	372
4.5 Memórias presentes: os benzedores de ontem e suas influências numa narrativa atual .....	386
4.6 Memória e esquecimento como alicerces da prática dos benzimentos .....	415
<b>5. CULTURA, TRADIÇÃO E REIVINDICAÇÕES IDENTITÁRIAS NO OFÍCIO DE BENZER .....</b>	<b>436</b>
5.1 Questões de cultura e reivindicações identitárias no ofício de benzer .....	437
5.2 O ofício de benzer e a passagem do sujeito a ator social .....	456
5.3 O sujeito benzedor e sua representação social diante do outro: uma relação entre narrativas e memórias na comunidade miguelina .....	472
5.4 O benzimento como prática tradicional .....	496
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>516</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>527</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>542</b>

## INTRODUÇÃO

A discussão levantada nesta tese surgiu como possibilidade temática, ainda no ano de 2010, quando, logo após concluir o curso de graduação em Administração, com Habilitação em Projetos e Empreendimentos Turísticos<sup>1</sup>, e iniciar atuação profissional no setor hoteleiro em São Miguel das Missões/RS<sup>2</sup>, tive o primeiro contato com pessoas desta localidade, as quais exerciam uma prática de cura por meio da fé, qual seja o ofício de benzer. Chamou atenção, à época, de forma empírica, a quantidade<sup>3</sup> de sujeitos praticantes deste ofício<sup>4</sup>, bem como as ações políticas locais estimuladas pela Prefeitura Municipal que visavam a promover “os benzedores” e seus respectivos espaços como locais voltados a uma atratividade turística<sup>5</sup>.

Concomitantemente, neste período, iniciei o curso de Especialização *Lato Sensu* em História, Cultura, Memória e Patrimônio Cultural<sup>6</sup>, em cujo trabalho de conclusão busquei realizar uma discussão sobre a identificação do ofício de benzer como prática cultural imaterial daquela localidade<sup>7</sup>. Este período foi fundamental para a realização dos primeiros contatos junto a alguns indivíduos, como, por exemplo, dona Alzira de Oliveira Leite<sup>8</sup> e Aureliano José Jardim<sup>9</sup>, os quais, naquele momento, se dispuseram a narrar as primeiras histórias e características de suas vidas para uma breve pesquisa sobre a temática. Eles foram igualmente importantes na indicação de outros benzedores que proporcionaram a construção de uma rede

---

<sup>1</sup> Curso de Bacharelado ofertado na Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), *Campus* Santo Ângelo/RS.

<sup>2</sup> Cidade localizada no noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, hoje com 7.663 habitantes segundo estimativa do IBGE para o ano de 2018

<sup>3</sup> Inexistiam registros oficiais e pesquisas relacionadas ao tema, especialmente na região Missões/RS.

<sup>4</sup> Segundo informações não oficiais, São Miguel possuiria à época em torno de 70 sujeitos autodenominados de benzedores.

<sup>5</sup> Destacam-se a realização do Encontro de Benzedores e a confecção de material publicitário voltado à promoção do ofício para turistas. Ver Capítulo 02 deste trabalho.

<sup>6</sup> Na Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, *campus* Santo Ângelo/RS.

<sup>7</sup> Trabalho disponível em formato físico no CCM (Centro de Cultura Missioneira) da URI *campus* Santo Ângelo.

<sup>8</sup> Alzira de Oliveira Leite: nascida no “Passo da Guerrera”, interior de São Miguel das Missões, 85 anos de idade, benze desde os seus 16 anos; viúva de Dorcino de Marques de Menezes, com quem teve dez filhos.

<sup>9</sup> Aureliano José Jardim: nascido na comunidade de Coimbra, interior de São Miguel das Missões/RS, 88 anos de idade, benzedor desde os oito anos de idade; casado com Iara da Silva Jardim, com quem teve dois filhos.

de contatos que se estabeleceu, ao longo dos anos, junto a estes sujeitos, os quais, em níveis diversos, forneceram, em períodos distintos, materiais riquíssimos sobre a prática cultural produzida em seus cotidianos. Assim, fiz as primeiras ações visando a um trabalho permeado pela história oral.

A experiência de residir na localidade miguelina<sup>10</sup> por quase um ano permitiu-me inserir, de alguma forma, na realidade produzida pelos benzedores, proporcionando um olhar para suas vivências, seus ritmos e conflitos que, mesmo não sendo analisados naquele momento, jamais deixaram de ser objeto de interesse pela sua compreensão e registro. De igual forma, atuar no segmento turístico me proporcionou vislumbrar a maneira como estes benzedores foram alçados como estratégia para alavancar a visitação local, na tentativa da construção de um “produto” a ser consumido turisticamente por aqueles que visitavam a cidade, reconhecida também por deter o único Patrimônio Cultural da Humanidade, no Sul do Brasil, declarado pela UNESCO<sup>11</sup>, qual seja os remanescentes da antiga redução jesuítica-guarani de São Miguel Arcanjo, com fundação datada de 1687<sup>12</sup>. Neste ensejo, como profissional, já alertava para a necessidade da realização de registros e ações de salvaguarda do ofício, de forma sustentável e participativa, iniciando as primeiras discussões acerca das relações estabelecidas entre turismo e a prática cultural do benzer exercida na comunidade.

A possibilidade de seguir pesquisando a temática foi oportunizada ainda no ano de 2013, quando do ingresso como aluna no Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural<sup>13</sup>, nível de mestrado, ao realizar um estudo sobre a prática dos benzimentos em São Miguel das Missões/RS, identificando suas principais características. Neste contexto, consegui expandir o grupo de entrevistados e participantes da pesquisa, sendo possível, à época, elaborar um trabalho de levantamento dos principais elementos que figuravam o ofício de benzer, na respectiva localidade. Com um público maior e compreendendo melhor as técnicas de entrevistas/história oral, a escuta e a observação dos benzedores

---

<sup>10</sup> Miguelino: como são conhecidos aqueles que residem em São Miguel das Missões/RS. Assim, a comunidade é denominada de “miguelina”.

<sup>11</sup> Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura.

<sup>12</sup> Data relativa à sua fundação no período compreendido como “Segundo Ciclo Missionário”. O primeiro Ciclo é caracterizado entre os anos de 1626 a 1937. Já o segundo Ciclo teve duração entre os anos de 1682 a 1756.

<sup>13</sup> Cursado na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), entre os anos de 2013 e 2014.

avançou significativamente neste período, o que proporcionou, também, a abertura de novos questionamentos sobre seus contextos e praticantes.

Desta forma, a temática permaneceu como pauta em minha atuação acadêmica até o presente momento, em que questionamentos e inquietações, motivados pela vivência e observação, foram constantes e pareciam não findar, visto a gama de possibilidades que os sujeitos ofertavam através de suas práticas, expressadas em seus corpos, palavras e objetos, os quais eram significados e ressignificados de sentidos que, analisados no campo da memória, permitiam compreender a multiplicidade de fatores que compunham e interferiam na construção do ofício ao longo de suas vidas.

Assim, foi se desenvolvendo uma relação de confiança junto aos benzedores, em que a alteridade foi determinante nos laços construídos, bem como no caminho percorrido, até então. Tais indivíduos, além de abrirem suas residências acolhendome, expuseram suas vidas e, de forma generosa, transmitiram-me um pouco de suas memórias, selecionadas e cuidadosamente narradas a fim de construírem as melhores histórias no presente. Desta feita, o fato de ter adentrado como sujeito exógeno nestes ambientes oportunizou-me realizar um trabalho de espectadora, ouvinte e, de alguma forma, como defende Jovchelovitch e Bauer (2002, p. 91), proporcionou que estes colocassem em ordem e sentido suas memórias através de narrativas, algo só possível no momento em que estas podem e são expressadas. Certamente, essas ações, aliadas àquelas políticas promovidas pelo poder público, motivaram o fortalecimento e o compartilhamento de uma memória coletiva<sup>14</sup> na localidade estudada, visto a organização de parte de seus praticantes que, alçados como protagonistas do turismo local, se colocaram à frente das manifestações culturais produzidas na cidade, resultando em eventos na área e na divulgação de suas casas como locais de cura.

Assim se desenha, portanto, o início do contato e de um trabalho construído a muitas mãos, e que, no seu desenrolar, contou com o apoio de pessoas e instituições que, de formas distintas, consideravam relevante a temática para a

---

<sup>14</sup> Termo cunhado por Maurice Halbwachs (1877-1975), autor de “A Memória Coletiva” (1968), segundo o qual os indivíduos, portadores de memórias individuais, produzem igualmente memórias coletivas a partir das relações e negociações estabelecidas e compartilhadas entre os membros de um grupo.

localidade como um todo. Dentro de suas especificidades e seus interesses, cabe ressaltar: Prefeitura Municipal de São Miguel das Missões, Secretaria Municipal de Turismo, Desenvolvimento e Cultura, IPHAN<sup>15</sup> e moradores da comunidade que, sempre solícitos, auxiliaram nas demandas e informações necessárias às pesquisas realizadas até então.

\*\*\*

\*\*\*

\*\*\*

Como tema proposto nesta pesquisa, a prática dos benzimentos continua se apresentando como campo de múltiplas possibilidades de investigação, visto ser produzida no interior de comunidades que, dinamicamente, criam e recriam sentidos de pertencimento através de religiosidades e, nestes processos contínuos, produzem elementos que podem ser objeto de estudo para distintas áreas do conhecimento. Partindo da ideia de que tais manifestações não são produzidas ao acaso e que, da mesma maneira, não resultam em formas culturais padronizadas, as explicações possíveis para sua prática variam conforme as perspectivas de análise a serem realizadas. Assim, olhares distintos podem resultar em análises diferentes, as quais oscilam dependendo das regiões e dos contextos sociais dos sujeitos a serem estudados. Neste aspecto, o ambiente é fundamental na produção dos sentidos desenvolvidos e atribuídos pelos indivíduos a uma prática cultural religiosa que, apenas em sua aparência, é homogênea, mas, em sua dinâmica diária, é envolta de influências e significados característicos daqueles que a produzem.

Deste modo, Gorzoni (2009, p. 17) apresenta como definição de “benzeduras” o “ato de fazer o sinal da cruz sobre uma pessoa ou coisa recitando certas formas litúrgicas que visam abençoar e curar”. De forma simples, a autora sentencia o ofício como a cura do corpo e do espírito através de rezas e orações as quais atingiriam seus efeitos, pois, do ponto de vista simbólico, o ritual exercido auxiliaria na organização do momento de caos provocado pela doença (GORZONI, 2009, p. 15). Denota-se, neste contexto, que o benzimento teria função de bênção não apenas do “ser humano”, mas também de “coisas materiais”, sendo estes igualmente possíveis de proteção divina. Assim, a atribuição de valor ao objeto é, desta forma, relevante, sendo, portanto, provida de sentido a sua bênção como meio de força ou de amuleto

---

<sup>15</sup> IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

em seu uso a *posteriori* pelos indivíduos. É o caso, por exemplo, de pequenos objetos sacros, roupas e fotografias, que ganham outros sentidos em sua utilização, diversos de seu uso original, representando processos de significação e ressignificação pelos quais estes são submetidos, sendo valorados, então, pelo que passam a representar no cotidiano e nos rituais de bênção efetivados junto à comunidade.

Da mesma forma, é preciso considerar que a busca pela cura através da fé é, igualmente, resultado dos ambientes desprovidos de atendimento médico, os quais, historicamente, são recentes<sup>16</sup> e restritos aos grandes centros, sendo geralmente as regiões interioranas destituídas de serviço médico e de hospitais. Ademais, a referência do espaço hospitalar constituído, até poucas décadas atrás, era a de um local exclusivo para a morte e para a exclusão, sendo o processo de cura realizado, em sua grande maioria, no ambiente familiar (WEBER, 1999, p. 150). A necessidade de resolver as demandas relacionadas à saúde resultava em práticas e ofícios que se utilizavam dos recursos ambientais e materiais disponíveis, aliados à religiosidade popular existente nas localidades, geralmente ligadas ao catolicismo.

Weber (1999, p. 182), em suas pesquisas sobre a medicina no Rio Grande do Sul<sup>17</sup>, relata que existiam incentivos e leis que permitiam o exercício profissional de pessoas não formadas que desejassem atuar na área, com exceção das regiões nas quais existissem médicos formados, o que evitaria possíveis concorrências e conflitos. Tais ações visavam, em suma, a que a população não ficasse desassistida, rechaçando, dentre outras consequências, epidemias e o caos na área da saúde. Lidando com as dificuldades, a população, seja ela interiorana ou dos grandes centros urbanos, buscava resolver suas demandas relacionadas à saúde, momento em que se aliavam práticas populares e religiosas na solução destes problemas.

Não se desconsidera ainda, neste cenário, a necessidade dos sujeitos envolvidos em práticas de cura religiosa, em especial as caracterizadas pelo catolicismo, em se constituírem como indivíduos de importância em seu contexto social, dadas, via de regra, suas trajetórias de vida, em que a pobreza e as

---

<sup>16</sup> Weber (1999, p. 182) cita que, em 1803, existiam, por exemplo, apenas 16 médicos registrados na Província do Rio Grande do Sul.

<sup>17</sup> Pesquisa compreendida entre os períodos de 1889 a 1928.

dificuldades denotavam marcas que permeavam a luta diária pela sobrevivência. Assim, a atuação do benzedor surge como tarefa de relevância social junto à comunidade que, carente de atendimento e de referências espirituais em locais onde a igreja também se demonstrava ausente ou pouco atuante, vislumbrava em sua figura a representatividade necessária ao suprimento de respostas aos problemas que o cotidiano lhes apresentava. Os benzedores legitimaram-se, desta forma, como figuras de destaque e de sabedoria, de tal maneira que seus conhecimentos, por serem remetidos a transmissões geracionais passadas ou por estarem relacionadas a um “dom” recebido por meio de entidades divinas, resultavam na credibilidade necessária ao seu compartilhamento social, motivo pelo qual seus praticantes ainda são demasiadamente procurados na atualidade. Assim, ser benzedor num contexto marcado pela dificuldade é dar sentido à sua própria existência enquanto indivíduo.

O conhecimento atribuído ao ofício e sua transmissão são, desta feita, produzidos inicialmente no ambiente familiar e compartilhados dentro da lógica da repetição e do saber-fazer no qual o sujeito mais novo, por observação, detém, ao longo do tempo, as informações necessárias junto àquele que o pratica há mais tempo. O aprendizado direto ocorre, portanto, via oralidade e gestualidade que, reproduzida ao longo das gerações, se reconstrói e perpetua de sentidos diante e pela comunidade. Por outro lado, distintas narrativas constroem a ideia de que a transferência destes saberes estaria relacionada especificamente à constituição de um “dom” ofertado por Deus ou conquistado em meio a episódio sobrenatural, desconsiderando, *a priori*, qualquer aprendizagem e suas influências culturais no processo de produção e transmissão do saber-fazer dos benzimentos. Isso se deve, compreensivelmente, pelo fato de que quanto mais envolta em mistério e subjetividade for a prática referida, mais poder exercerá sobre aqueles que nela depositam crédito.

Como prática popular, o benzimento se torna reflexo das realidades locais da população, sendo os elementos religiosos de distintas matizes, reelaborados e interpretados conforme as necessidades dos sujeitos que ali constroem suas vidas. Os sentidos atribuídos à vida, à morte, assim como concepções de cura e doença passam a representar visões que ganham perspectivas a partir do próprio benzimento, que, plural e diversificado, ganha peculiaridades que variam conforme o ambiente familiar no qual é produzido. Isso reforça a ideia defendida por Weber

(1999, p. 196) de que as práticas espirituais de cura não possuem atribuições apenas de sobrevivência física, mas principalmente de manutenção dos vínculos sociais, tradicionais e, conseqüentemente, identitários das comunidades. Neste contexto, Confortim (2005, p. 17) lembra da característica plural dos rituais de cura produzidos pelos sujeitos em sociedade, sendo estes apoiados em tradições e concepções simbólico-mitológicas que, transmitidas ao longo do tempo, são expressões culturais de distintos povos, dos quais se podem compreender, na atualidade, suas relações com o meio ambiente, com o sagrado, o profano etc.

Cabe aqui destacar, como bem leciona Filho (1993, p. 35), que os processos de cura e magia sempre estiveram historicamente relacionados, sendo ainda seus métodos empregados muitas vezes incertos e especulativos para muitos. Por outro lado, possuem sentido e fundamentação quando considerados e analisados dentro dos contextos socioculturais em que são produzidos. Oportuno neste campo mencionar, ainda, que, dentro dos processos interpretativos da cura mágica, a ritualização é característica básica identificada tanto nos rituais leigos quanto religiosos propriamente dito. Neste cenário, destaca-se, dentre outros aspectos, a noção de eficácia simbólica apresentada por Levi-Strauss (1975) em que diferentes sistemas de crenças resultam na incorporação de procedimentos ritualísticos que funcionalmente efetivam credibilidade, confiança, bem-estar e efeitos positivos diante da doença.

Não obstante, o autor (LEVI-STRAUSS, 1975, p. 215-216) relaciona, neste campo, o uso ainda de componentes materiais no processo ritualístico da cura mágica, como, por exemplo, plantas, fumaças e demais objetos que ganham sentidos e são envolvidos significativamente na relação produzida entre “paciente” e aquele que realiza a ação de cura.

Indubitavelmente, a magia e os elementos simbólicos permeiam intimamente a relação produzida pelos sujeitos no momento da cura, seja ela mágica ou médica. Isso porque se manipulam intencionalmente elementos e discursos que, apesar de parecerem incompreensíveis, ganham *status* e interpretações de valoração no momento da necessidade. Certo é que a ritualização da cura resulta, dentre outros fatores, também na compreensão dos “homens” enquanto seres que socialmente compartilham e significam o mundo, as experiências e necessidades.

\*\*\*

\*\*\*

\*\*\*

São Miguel das Missões/RS<sup>18</sup> é marcada em sua história por fortes influências religiosas e espirituais. Sua formação, que resulta da ocupação indígena em seu território, é assim constituída originalmente, sendo distintos grupos étnicos<sup>19</sup> os primeiros povoadores a habitarem a região. Fundada no ano de 1687, pelo Padre Jesuíta Cristóvam de Mendonza, fazia parte do conjunto de Reduções Espanholas construídas no projeto de Contrarreforma da Igreja Católica, a qual visava à organização do território descoberto através da catequização do nativo<sup>20</sup> convertido ao catolicismo. Os espanhóis possuíam interesse na construção de uma “fronteira limite” que contivesse a invasão portuguesa em seus territórios, definida então pelo Tratado de Tordesilhas<sup>21</sup>. Assim, ocupar e organizar eram objetivos vitais ao projeto de posse das terras pela coroa e para a conquista espiritual pela igreja. Utilizou-se para o desenvolvimento dos trabalhos junto aos “nativos” a ordem religiosa Companhia de Jesus<sup>22</sup>. Desta maneira, a religião e seu aparato ritualístico e simbólico se tornaram instrumento central na constituição territorial e de fronteiras da região, sendo Igreja e Coroa, a partir do processo de conquista, determinantes nos desdobramentos políticos e religiosos decorrentes a partir de então (BAPTISTA, 2010)<sup>23</sup>.

Sabe-se que o processo de conquista espiritual do guarani (MELIÁ, 1985) foi produzido de forma a garantir o projeto missional, sendo fundamental para a expansão e construção das reduções na região e, conseqüentemente, nas delimitações territoriais produzidas a partir daí. Surgem, neste contexto, os conflitos e as negociações, visto a carga simbólica e cultural já produzida pelos nativos no que tangenciava suas concepções espirituais e cosmológicas, serem determinantes no desenvolvimento efetivo do projeto missional. As relações, portando,

---

<sup>18</sup> Emancipa-se de Santo Ângelo/RS, em 29 de abril de 1988, através da Lei número 8854, tendo assim sua autonomia política e administrativa.

<sup>19</sup> Habitavam nesta região três grandes grupos indígenas: os Guarani, os Pampeanos e os Gês.

<sup>20</sup> Segundo Kern (2011, p. 10), em torno de 150.000 indígenas foram "reduzidos" em aproximadamente um século e meio de atuação jesuíta, no sul da América.

<sup>21</sup> O Tratado de Tordesilhas, assinado em 1494, dividia as terras descobertas fora da Europa entre os reinos de Espanha e Portugal.

<sup>22</sup> Ordem criada dentro da Igreja Católica, pelo padre espanhol Ignácio de Loyola, no ano de 1534, e reconhecida pelo Papa Paulo III, no ano de 1540.

<sup>23</sup> No primeiro livro da trilogia escrita por Jean Baptista, no ano de 2010, “O Temporal”, o autor reforça assuntos estruturais dos povoados missionais, seus espaços, formação social, dentre outros aspectos de relevância no debate sobre a historiografia referente às Missões.

desenvolvidas entre Estado, Igreja, nativo e Europeu proporcionaram a composição de experiências que incidiram, direta e indiretamente, nas práticas culturais vividas até a atualidade, bem como na demarcação do território, no vocabulário, na gastronomia e na religiosidade, mesmo depois de decorridos mais de duzentos e setenta anos do Tratado de Madri<sup>24</sup>, momento crucial ao declínio das Missões, localizadas na banda oriental do Rio Uruguai.

Acredita-se, portanto, que as mediações ocorridas no período reducional, assim como as construções simbólicas introduzidas a *posteriori* por afrodescendentes e demais repovoadores imigrantes das mais variadas procedências auxiliaram na produção dos sentidos religiosos e culturais na região, identificadas na atualidade pela diversidade de grupos étnicos existentes, os quais possuem suas peculiaridades e diferenças, dentre elas as práticas de cura através do uso de ervas medicinais ou via benzimentos.

A cura pela fé, na localidade miguelina, portanto, não seria apenas uma expressão da atualidade, mas fruto de uma construção memorial que, desenvolvida e transmitida, ao longo dos anos, no interior dos grupos familiares, é manifestada no presente como elemento necessário à manutenção das próprias identidades que compõem a comunidade. Como efeito, auxilia na organização das representações históricas e memoriais nos grupos familiares de cada benzedor, assim como da própria localidade, detentora de suas lendas, dos mitos e causos que formaram o imaginário, a cultura e a cidade em seu repovoamento.

O fio condutor das informações pertinentes ao ofício está devidamente gravado em múltiplos suportes memoriais, a fim de não padecer no esquecimento. Podemos citar como exemplo alguns destes suportes: **a)** orações religiosas de origem católica utilizadas para benzer; **b)** criação de rezas e orações específicas para determinadas doenças e bênçãos; **c)** utilização de objetos e utensílios domésticos para a realização do benzimento; **d)** utilização de elementos da natureza para o ato do benzimento e; **e)** o corpo do benzedor, que expressa sinais, gestuais e sons que performaticamente produzem o seu ritual de benzimento. Alia-se a estes itens a criação de certos espaços sagrados como altares que, em determinados

---

<sup>24</sup> Tratado assinado no ano de 1750, na cidade espanhola de Madri, entre Portugal e Espanha, visando à troca dos 7 Povos das Missões por Colônia do Sacramento. A partir da resistência do guarani em abandonar seu território, se desenvolve a chamada Guerra Guaranítica.

casos, são criados para o recebimento de pessoas que, em busca de cura e bênçãos, se deslocam para experienciar essa prática em um local envolto de significados, representações e mistérios.

Assim, a presente pesquisa se delimita ao município de São Miguel das Missões/RS, por se tratar de uma localidade que apresenta características e sujeitos possíveis de análise social no que tange à sua construção histórica e cultural, baseada também em memórias e tradições que produzem, assim, identidades alicerçadas, neste caso, em práticas culturais religiosas e de cura, ou seja, o ofício de benzer. Sob esta perspectiva, os benzimentos representam significativamente, neste contexto, o estabelecimento de uma prática do como saber herdado e, em determinados casos, diretamente relacionado aos acontecimentos históricos ali ocorridos, bem como aos remanescentes arquitetônicos e patrimoniais existentes na localidade, conjunto este que denota construções memoriais, as quais ressoam através de seu compartilhamento social. Por estas razões, justifica-se a escolha desta localidade como espaço delimitado para este estudo, pois, pelo seu significativo arcabouço cultural e patrimonial, se faz necessário um olhar atento ao ambiente construído e vivido, compreendendo, deste modo, que os aspectos memoriais dos sujeitos que ali habitam são balizadores das expressões culturais e tradicionais decorrentes deste ambiente.

Para Candau (2012, p. 66), memória significa uma tomada de consciência sobre si mesmo. Assim, considerando que muitas das referências históricas sobre a região produzidas pelos benzedores sejam de caráter ficcional, tais lembranças são, conforme nos cita o autor (CANDAU, 2012, p. 66), algo distinto do passado e do acontecido, sendo, portanto, uma imagem. Lembranças, desta forma, são meios de se produzir e reproduzir aspectos memoriais com os quais os grupos possam conviver na atualidade, construindo, ao mesmo tempo, suas identidades. Neste escopo, o ofício de benzer é o meio pelo qual seus praticantes formulam uma representação do passado e do local onde vivem, possibilitando que a imagem representada seja adequada às suas expectativas enquanto sujeitos detentores de uma prática tradicional, neste contexto, no presente.

O ofício denota-se polissêmico em suas produções simbólicas, religiosas e de aplicabilidade na comunidade miguelina, sendo, portanto, seus sentidos acionados

dentro da lógica de pertencimento e do discurso produzido em seus praticantes e no contexto em que ocorre. Desta feita, os tempos e os sujeitos compreendidos na localidade representam, neste cenário, manifestações do passado no presente, as quais edificam simbolismos e elementos de suporte memorial que referenciam suas identidades. Assim, a compreensão das expressões que se articulam no exercício e na transmissão do benzer é substancialmente importante para o entendimento da prática e de seu lugar nas relações sociais, na atualidade.

Escolha, seleção e classificação são questões inerentes à memória e, portanto, fundamentais para o entendimento dos procedimentos que efetivam a pluralidade de movimentos que compõem a prática do benzimento que, apesar de se assimilarem e dialogarem no que tange a determinados aspectos que se denotam coletivos, reverberam vestígios particulares e peculiares produzidos inicialmente no interior das famílias, grupo principal no qual os sentidos e referências do ofício são formados. Como defende Halbwachs (2003, p. 30), as lembranças são sempre coletivas, pois se alicerçam no outro. Assim, mesmo sós, os indivíduos sustentam suas referências baseando-se no que recordam de outras pessoas. Por consequência, não se podem desvincular os processos memoriais das identidades dos indivíduos em sociedade. Neste tocante, Candau (2012, p. 27) pontua que a definição das identidades pelo coletivo está diretamente relacionada à pertinência das demarcações construídas estrategicamente entre o “nós *versus* os outros”, sendo os jogos, estabelecidos para seu desenvolvimento, sutilmente incorporados através de hábitos, símbolos e práticas mobilizados em detrimento de outros provisoriamente ou definitivamente excluídos pelo grupo.

Assim, o caminhar desta pesquisa baseia-se também na compreensão das diversas memórias apresentadas pelos benzedores miguelinos, sendo tais referências muito peculiares do momento em que foram expostas e compartilhadas. Tem-se esta percepção pelo fato de que, em outros momentos, os interlocutores podem apresentar quadros memoriais distintos daqueles que aqui serão mostrados e debatidos. São justamente as dinâmicas do campo memorial que oportunizam constantemente um trabalho de identificação e compreensão daquelas lembranças que, em determinado momento, impactam e constituem as culturas e as identidades do grupo estudado. Deste modo, o material a ser exposto nesta tese apresenta o momento em que estes foram coletados e analisados, sendo, portanto, reflexo dos

contextos, interesses e influências que, direta ou indiretamente, auxiliaram ou interferiram em sua constituição.

Importa ressaltar que a definição dos elementos a serem abordados como referência para esta pesquisa foi estabelecida mediante o contato e a observação direta produzida desde os anos de 2013 junto aos benzedores, oportunidade em que se identificaram aspectos que permeavam as práticas e os discursos, sendo estes, portanto, relevantes neste contexto atual para um estudo que possibilite a ligação direta do benzer com questões culturais, tradicionais e identitárias de seus praticantes, pois se consideram, neste escopo, aspectos discursivos, materiais, simbólicos, performáticos e religiosos como centrais no ofício exercido.

Desta forma, o trabalho ora referido possui como objetivo central **estudar a construção das identidades dos benzedores da localidade de São Miguel das Missões/RS a partir de suas memórias e tradições** e apresentar, por meio de suas principais características, como manifestam, nos distintos contextos e junto aos grupos com os quais produzem contato, as expressões e os sentidos atribuídos à prática de benzer. Assim, alguns pontos centrais serão necessários para se identificar os processos memoriais e culturais que, trabalhados pelo grupo ora pesquisado, delimitaram as marcas e as trajetórias que cada elemento compõe e recompõe no ofício exercido, na atualidade. Dentre eles, destacam-se: **a)** a utilização de objetos e demais utensílios sacros para o ritual do benzimento; **b)** a criação de espaços e sua relação performática com o ofício de benzer; **c)** a relação do patrimônio histórico, cultural, religioso e suas influências no ofício de benzer; **d)** a relação da oralidade e a transmissão geracional da prática no seio familiar; **e)** a história de vida de cada benzedor e as relações construídas no interior de suas famílias; e **f)** a relação da prática junto aos órgãos governamentais locais e seu processo de turistificação.

Sob estes enfoques, as memórias que permeiam as representações do passado e do saber-fazer exercido pelos benzedores na atualidade, em cada caso analisado, estão sujeitos ainda às histórias individuais de cada indivíduo, visto que a prática em si e as memórias em questão são únicas e sempre difíceis de serem compartilhadas em sua totalidade (CANDAUI, 2012, p. 43). Assim, as dificuldades de se constituir uma pesquisa em um campo onde ocorrem construções,

esquecimentos, acréscimos e eliminação de informações por parte dos entrevistados, ao longo do processo de coleta de material narrativo, possibilitam à experiência proposta neste estudo um grande desafio, conferindo à memória e à identidade destes indivíduos na região Missões a importância que a historiografia oficial não lhes atribui, pois está fora do seu escopo historiográfico que ainda se apresenta dominante.

Ademais, inexistem registros de órgãos oficiais, como Prefeitura Municipal e IPHAN, referente à prática dos benzimentos na localidade de São Miguel das Missões/RS, tampouco se identificam ações da sociedade civil organizada que visem à organização, ao registro e à salvaguarda do ofício junto a seus praticantes. Em termos de pesquisas acadêmicas, as existentes se referem àquelas apresentadas no início desta introdução, as quais não dizem respeito, diretamente e em sua totalidade, aos aspectos relacionados à construção das identidades e tradições destes sujeitos. Desta feita, a constituição identitária, tradicional e memorial dos benzedores da localidade miguelina se apresenta como um problema central estudado nesta pesquisa, dando-se conta, portanto, da importância deste ofício como expressão simbólica para a cultura da região como um todo. Assim, pretende-se suprir a lacuna existente junto a este público e, por meio de sua compreensão, também registrar um pouco de suas expressões e características, manifestadas cotidianamente por meio dos saberes e fazeres que lhes são tradicionais.

Tendo como foco esse questionamento, quer seja como se constroem as identidades dos benzedores de São Miguel das Missões/RS a partir de suas memórias e tradições, pode-se delinear, com mais precisão, a forma como os sujeitos praticantes deste saber-fazer efetivam as suas identidades a partir do ofício que desempenham. Desta forma, elementos que, por eles são criados e recriados para o exercício da prática, são de fundamental interesse no conjunto de fatores a ser observado e compreendido na seara desta pesquisa.

Torna-se imprescindível, neste ensejo, o estudo destes indivíduos e de sua representatividade, visto que, por se tratar de uma prática viva, é dinâmica e construída nas inter-relações familiares e sociais, em que influências e interesses ocasionam ainda alterações resultantes de negociações necessárias à manutenção

e perpetuação de uma cultura. Tais jogos, portanto, igualmente fazem parte do processo de constituição do ofício de benzer e nos interessam na compreensão principalmente no que enseja a suas transmissões e assimilações memoriais desenvolvidas entre os indivíduos que a produzem.

Assim, São Miguel das Missões/RS, historicamente e culturalmente marcada como local referência de um espaço patrimonializado em seu aspecto monumental e arquitetônico, demanda pesquisas que se direcionem para as pessoas que lhe constituíram ao longo do tempo, olhando por intermédio de seus saberes e práticas, que expressam, igualmente, a formação do próprio local e dos sujeitos que ali habitam. Trazer à luz as narrativas destes sujeitos e demonstrar que eles são atores sociais que auxiliaram na elaboração de representações culturais é colocá-los em seu devido lugar de protagonistas na história local. Trazer os benzedores para um ambiente de reconhecimento e visibilidade não é apenas lhes outorgar importância, mas oportunizar que, por si só, se apresentem e se coloquem no lugar e na posição social que desejarem. Deste modo, a presente pesquisa se torna relevante e imprescindível no momento em que coloca o(a) benzedor(a) como sujeito principal, e suas falas, ideias, percepções, visões de mundo, expressões e memórias são vislumbradas como elementos centrais da cultura e da tradição vivida e compartilhada socialmente na comunidade miguelina.

É necessário, ainda, expor que a presente localidade não se constituiu apenas de um catolicismo instituído, ou que, nos dias atuais, não é apenas evangelizada pelas diversas denominações de igrejas pentecostais que se formam diariamente. Esta pesquisa apresentará, também, que existem produções de fé que coexistem, resistem e negociam, na maioria das vezes, as suas pressões, fornecendo à população uma gama de opções para vivências religiosas e de fé. Os benzedores, no entanto, concebem um atendimento de maneira mais livre em sua concepção e atuação, motivo pelo qual ainda são procurados nos dias atuais. Desta feita, sujeitos que existem e exercem uma função que, por muito tempo, foi considerada profana por uns ou uma afronta aos preceitos médicos acadêmicos por outros necessitam, como já dito, sair do olhar clandestino e ganhar o espaço da representatividade cultural que devidamente exercem na sociedade.

Nesta perspectiva, a pergunta principal norteadora desta pesquisa é: **Como são construídas as identidades dos benzedores de São Miguel das Missões/RS a partir de suas memórias e tradições?**

Para responder esta pergunta, utilizou-se, como metodologia predominante ao longo da pesquisa, bibliografia referente aos temas convergentes estudados, como benzimentos, memória, identidade, cultura, tradição, a qual serviu de subsídio e base teórica para a compreensão do objeto estudado. Arquivos públicos e privados, por intermédio de seus acervos, igualmente serviram de suporte para o entendimento da história local e dos sujeitos praticantes do ofício. Ainda, e como suporte central da pesquisa, visto não haver registros ampliados sobre a prática no município, desenvolveu-se um trabalho qualitativo através de narrativas coletadas por meio de entrevistas orais junto à parcela de benzedores identificada e que teve ou possui atuação na localidade de São Miguel das Missões/RS, no que toca, principalmente, à zona urbana e às comunidades interioranas de Esquina Coimbra<sup>25</sup> e São João das Missões<sup>26</sup>. A história oral, desta feita, se coloca neste trabalho como metodologia, ao passo que viabiliza o estudo no qual o único recurso existente para a pesquisa é o próprio homem, suas experiências e memórias, as quais podem preciosamente auxiliar na compreensão de todo um conjunto relacionado ao saber-fazer de um ofício tradicional reproduzido ao longo de gerações, como o caso dos benzedores neste contexto apresentado.

O trabalho com narrativas é, indubitavelmente, fundamental para a captação das histórias de vida e para os processos memoriais produzidos pelos indivíduos envolvidos, a fim de estudá-los e compreendê-los, pois os depoentes, no processo narrativo, colocam suas experiências em ordem, classificando-as e representando-as conforme seus anseios atuais (PORTELLI, 1996, p. 111). Nesta lógica, a narrativa está inevitavelmente, conforme defende Hartmann (2005, p. 126), ligada à experiência, sendo meio dos sujeitos compartilhá-la socialmente através de códigos compreensíveis e inteligíveis ao coletivo. Assim, a oralidade se coloca, como afirma

---

<sup>25</sup> Segundo dados fornecidos pela Prefeitura Municipal, através de agente comunitária de saúde, moram, nesta localidade, aproximadamente 75 famílias, totalizando 211 pessoas.

<sup>26</sup> Segundo dados fornecidos pela Prefeitura Municipal, através de agente comunitária de saúde, moram, nesta localidade, aproximadamente 120 famílias, totalizando 311 pessoas.

Hoius<sup>27</sup> (1942, p. 10), como uma forma privilegiada de percepção da mensagem dentro de um grupo, a qual, em determinadas culturas, é mecanismo de comunicação predominante. Importante aqui apontar ainda que os aspectos orais são centrais no próprio benzimento, seja em sua aplicabilidade ou em seu compartilhamento, sendo, deste modo, o principal meio pelo qual as informações e o saber-fazer são efetivados por seus praticantes na sociedade onde estão inseridos.

Ademais, a coleta de narrativas em grupos de tradição oral, como no caso aqui estudado, em que não se vislumbram registros oficiais, pesquisas ampliadas ou outra forma de escrituração, torna-se o mecanismo principal na obtenção dos objetivos propostos, visto ser determinante à construção de uma pesquisa que possibilite o estudo real das pluralidades e dos contextos em que os discursos, as memórias e as identidades foram desenvolvidas. Assim, como forma de escrituração, também se buscou, no desenvolvimento desta tese, o registro fotográfico de espaços construídos, os quais comunicam, materialmente e simbolicamente, mensagens e discursos produzidos em cada residência visitada.

Referenciam-se as localidades centrais e interioranas como delimitação espacial utilizada nesta pesquisa, visto serem nestes espaços onde se indicaram oralmente pela população e através de informações empíricas coletadas junto a algumas agentes de saúde da família que atuam no município, como indicativo de locais com maior número de benzedores e, portanto, de eventuais participantes para a pesquisa. Não se descartou, porém, a inclusão de dados coletados junto a sujeitos em demais regiões da cidade, visto que, neste contexto, as informações são mais relevantes do que a localização geográfica das residências, considerando que a delimitação espacial da pesquisa considera o município de São Miguel das Missões/RS como um todo.

Ademais, verificou-se que muitos dos participantes da pesquisa não são nativos desta região, tendo em algum momento construído sua vida e seu ofício na cidade e, assim, auxiliado na formação da história do município, que é formada por todos aqueles que vieram com famílias, trabalhos, culturas, expectativas e saberes.

---

<sup>27</sup> Maurice Hoius. *Oralité et scripturalité*, in: *Elements de recherche sur les langues africaines*. Paris: AGECCOOP, 1980, p.12.

Neste escopo, os resultados obtidos no decorrer desta pesquisa são fruto de dados coletados e da observação participativa direta, realizada junto à parcela do grupo de sujeitos que exerce o ofício na localidade miguelina. Entretanto, podem refletir, igualmente, a realidade produzida pelos demais sujeitos que também detêm a prática do benzimento como saber-fazer em seu cotidiano, pois, excluindo as diferenças operacionais de cada um, as quais variam por diversos motivos como influências religiosas, família, dentre outros, a atividade em si possui, em sua estrutura, o objetivo central de curar e abençoar aqueles que necessitam, marcando seu espaço na sociedade e fornecendo uma opção alternativa de atendimento espiritual e de cura à população.

Assim sendo, a referida pesquisa cooptou seus participantes por meio de uma articulação realizada junto aos próprios benzedores, em que um indicava a repassava o contato do outro. A escolha dos sujeitos se deu, utilizando como único critério de inclusão ou exclusão, a atuação como benzedor na cidade miguelina. Aponta-se que muitos deles já haviam participado do estudo realizado ainda no mestrado, conforme já reiterado, e, alguns não foram novamente localizados para contribuir neste momento. Isso se deve a diversos fatores, como óbito, mudança de contato ou de endereço. Neste ínterim, caso estes sujeitos sejam mencionados em algum momento deste trabalho, será por intermédio de dados anteriormente coletados e observados, e não necessariamente por narrativas atuais, o que em nada desabona a contribuição deles na temática e na análise do ofício ora abordado.

Cabe mencionar que esta tese abarca diretamente as narrativas de **16** benzedores atuantes na localidade miguelina, sendo estas utilizadas para a compreensão e o desenvolvimento da temática objeto deste estudo. Por outro lado, importa ainda mencionar que se apresentam informações referentes à identificação de **21** benzedores, sendo tais dados reunidos e catalogados, como já mencionado, por meio de contatos realizados para pesquisas em anos anteriores a 2017.

\*\*\*

\*\*\*

\*\*\*

No **capítulo primeiro**, apresentar-se-á a cidade de São Miguel das Missões/RS como uma "*terra de benzedores*". Isso porque se levantam dois aspectos que justificam a referida abordagem: **a)** inicialmente, porque a cidade empiricamente denota uma grande quantidade de sujeitos que exercem o ofício

espiritual da cura e, *ao mesmo tempo*, **b)** pela autodenominação das gestões municipais em enquadrarem publicitariamente e turisticamente a localidade como um espaço de onde emergem muitas pessoas com a referida prática no interior de suas famílias. Diante destas premissas, abordar-se-ão, então, aspectos históricos da constituição da atual cidade de São Miguel, perpassando por períodos reducionais e de repovoamento, chegando até a sua constituição atual enquanto cidade autônoma em sua gestão administrativa. Ainda, apresentar-se-á uma breve síntese biográfica de alguns dos participantes deste estudo, bem como das principais características sociais e religiosas da população, o que proporciona um panorama dos benzedores enquanto sujeitos neste contexto, bem como daqueles que residem em São Miguel.

Neste momento do estudo, apresentar-se-ão, também, alguns aspectos familiares do ofício de benzer no contexto desta pesquisa, que, como elementos de ruptura ou permanência, desenham a prática como "atemporal", ou seja, de saberes e fazeres que aparentam não ser impactados e modificados pela passagem do tempo. Cabe aqui apontar que, desde o início deste trabalho, o leitor terá contato com as falas e as expressões memoriais dos próprios benzedores, sendo tais características presentes e articuladas em cada aspecto abordado ou discutido, o que tem por intuito contribuir e tornar mais interessante e dinâmica a temática e os sujeitos ora estudados.

O **capítulo segundo** aborda elementos que influenciam diretamente o ofício de benzer exercido no território miguelino, perpassando pelos bens culturais e patrimoniais, os quais, originários de um contexto fortemente determinado por aspectos religiosos, possuem em sua trajetória diferentes significações, que junto aos benzedores, influem no momento em que estes reverberam suas práticas, memórias e sentidos e que influenciam (ou não) seus cotidianos enquanto detentores da prática do benzer. Na mesma direção, e como consequência também de um ambiente patrimonializado, decorrem estratégias e ações direcionadas ao setor turístico, que diretamente negocia e influencia os discursos e a atuação dos benzedores na atualidade.

Já no **terceiro capítulo**, discutir-se-á o ofício de benzer como uma expressão performática, que negocia e possui relações de legitimação e conflito. Por este viés, apresentar-se-ão as percepções a respeito de cura, de vida e de morte, assim como

imaginários e elementos materiais utilizados e significados no transcorrer da ritualização do benzimento.

No **quarto capítulo** abordar-se-á empírica e teoricamente o campo da memória e da identidade no ofício de benzer junto aos seus praticantes na localidade miguelina. Neste ensejo, denotam-se, igualmente, aspectos relacionados às representações sociais, construções memoriais, esquecimentos, narratividades e relações familiares no contexto do benzimento. Assim, a maneira como as memórias são recuperadas e colocadas no presente representam muito a respeito do modo como a prática exercida é ressignificada e apresentada ao longo das gerações como um ofício tradicional.

Por derradeiro, o **quinto e último capítulo** trará a questão da cultura e da tradição como determinantes para a constituição das identidades dos benzedores, momento em que suas reivindicações memoriais e representações diante dos outros balizam e validam a prática como referência no contexto em que é exercida. Deste modo, aponta-se ainda, para a passagem do benzedor de sujeito a ator social, o que corrobora com a ideia central deste estudo de que a constituição identitária do indivíduo benzedor é determinada por inúmeros fatores que, de maneira conjunta, representam tradicionalmente um ofício na comunidade miguelina, *momento que se percebe o rito ora referido como um marcador das memórias e das práticas culturais constituídas e características deste contexto.*

Neste escopo, este trabalho busca apresentar, não de forma linear e padronizada, as diversas interconexões e as características do ofício do benzer na localidade de São Miguel das Missões/RS, bem como seus atores sociais, sendo o diálogo aqui exposto resultado tanto de pesquisa bibliográfica e documental mas, *principalmente*, do contato tido no ambiente no qual o benzimento é exercido, o que possibilitou, além de uma escuta profunda e qualificada, a observação de elementos e vivências representativas na particularidade das expressões manifestadas por cada sujeito. Como consequência, vislumbraram-se espaços plurais em que inúmeros conflitos e negociações ocorrem de modo a possibilitar as dinâmicas socioculturais que compõem a singularidade, as expressões, a ambientação e as narrativas resultantes das relações que, em cada especificidade, almejam

reconhecimento e permanência deste *saber-fazer* naquela localidade, ao longo do tempo.

Compreendendo assim que a sociedade se constrói diante de intensas relações, percebe-se que se estruturam socialmente práticas que, indubitavelmente, costumam diferenças e possibilitam vislumbrar as aderências e as reverberações que se efetivam no ambiente em que os sujeitos se manifestam e vivem. Sendo assim, os benzimentos decorrentes da localidade miguelina, em suas individualidades ou coletividades, são um meio no qual suas expressões tradicionais ligadas à cura e à religiosidade são evocadas permanentemente enquanto memórias e rastros de saberes trazidos ao longo das gerações, perpassando ambientes familiares e adentrando socialmente na vida de uma comunidade que constitui o benzer como forma de obter cura e proteção.

Esta pesquisa traça, portanto, um panorama através da oralidade e da memória a respeito das percepções e representações acerca do ofício de benzer em São Miguel das Missões/RS, não se esgotando, por outro lado, demais abordagens e interpretações que outros campos de estudo possam produzir acerca da temática. Como detentores de saberes e visões de mundo peculiares e dinâmicas, os benzedores são, no contexto ora apresentado, *referências imateriais e materiais* que salvaguardam seus saberes e crenças, em seus cotidianos, através das expressões, símbolos, performances, relações e narrativas. Inegavelmente, seus praticantes marcam a paisagem e o cotidiano da comunidade miguelina, pois estabelecem vínculos e meios de se relacionarem na sociedade, já que atuam e também se associam conforme as necessidades do ofício e dos indivíduos ao seu entorno, dando assim sentido e significado ao mundo e ao local onde vivem.

Espera-se que este estudo preencha uma significativa lacuna existente a respeito da atuação dos benzedores no ambiente miguelino, principalmente na abordagem cultural e identitária deles enquanto sujeitos populares representativos em seus ambientes de vivências. Do mesmo modo, espera-se que as informações e discussões aqui apresentadas sirvam de motivação para ações da sociedade civil, mas, igualmente, para o fomento e a implementação de políticas públicas que visem ao reconhecimento relativo à prática do benzer, especialmente no que tange ao registro do ofício, haja vista *inexistirem, até o presente momento*, instrumentos nesta

direção, o que se identifica, já de antemão, como *necessidade urgente e latente* junto aos seus praticantes em São Miguel das Missões/RS.

## 1 SÃO MIGUEL DAS MISSÕES/RS: UMA TERRA DE BENZEDORES

*“Eu comecei com a minha mãe, que faleceu com 112 anos, ela que me ensinou. Daí nós ia trabalhar como parteira e benzedeira. Não tinha doutor, era só curandor e remédio de ervas.” (Alzira de Oliveira Leite, 2013)*

São Miguel das Missões/RS, desde seus primeiros habitantes, passando pelo processo reducional até sua constituição atual enquanto cidade, foi fortemente influenciada por elementos e manifestações de fé que simbolicamente e materialmente auxiliaram a compor, em distintos momentos, a subjetividade e as expressões resultantes das diferentes relações que, tanto institucionalmente ou informalmente, fundamentaram as práticas e as narrativas que resultaram, dentre outros aspectos, na elaboração e reelaboração das identidades vividas e manifestadas tanto na localidade quanto na região onde está inserida.

Pretende-se, neste capítulo, abordar, em algumas de suas principais características, uma breve trajetória histórica de São Miguel das Missões/RS, indicando desta maneira seu período reducional, a ocupação do território, o repovoamento bem como sua emancipação político-administrativa. Da mesma maneira, busca-se apresentar a relação existente dos benzedores junto a esta localidade, que, nos dias atuais, se auto-intitula como uma “terra de benzedores”, elemento este que narrativamente busca caracterizar e exaltar os aspectos de fé que seriam praticados pela população que neste local habita. Tal característica não seria apenas uma tentativa de rotular os sujeitos que vivem nesta comunidade, mas sim demonstrar que tais expressões estão diretamente relacionadas a um passado que, transmitido e significado no presente, reflete a necessidade de produzir práticas e memórias em comum que forneçam os elementos dos quais precisam no presente para viverem e reafirmarem suas identidades.

Interessa-nos, portanto, identificar, dentre outros elementos, aqueles que: **a)** representam historicamente o desenvolvimento de São Miguel das Missões/RS de redução à cidade atual; **b)** são os sujeitos benzedores que se colocam como meio de fé e de cura; **c)** são os aspectos religiosos que compõem o cenário atual da localidade miguelina; **d)** são as características e práticas religiosas predominantes e

representativas de seus moradores. Neste escopo, pretende-se apresentar São Miguel das Missões/RS como um local que, no decorrer de sua constituição, contou com elementos que auxiliaram na formação de sujeitos que, ao longo do tempo, articularam as relações e as práticas de fé apropriadas, vividas e compartilhadas, fazendo da produção de significados um meio pelo qual se manifestam os aspectos de fé e de cura hoje existentes nesta localidade.

### **1.1 São Miguel das Missões: redução, cidade e benzedores**

Uma região se constitui pela ação dos homens que nela se estabelecem e constroem suas vidas, marcando, a seus modos, o território, a geografia e as relações humanas formadas ao longo do tempo. Sabe-se que nenhuma ação produzida culturalmente é neutra, sendo sua criação diretamente relacionada aos interesses e contextos dos sujeitos envolvidos. Desta forma, atribuem-se sentidos, significados e lógicas às estruturas sociais criadas para justificarem, em determinadas situações, a vida e a morte do homem, como é o caso das práticas de cura constituídas historicamente nas comunidades, as quais caracterizam as permanências e as ausências religiosas e médicas em cada região, reverberando, assim, as concepções elaboradas e tidas popularmente ao longo das gerações a respeito desta temática.

As práticas de cura populares, em suas diferentes manifestações, já foram perseguidas e desvalorizadas, tanto por entidades de classe, profissionais médicos, religiosos bem como pelo próprio governo, o que, nas palavras de Weber (1999, p. 115), buscava descaracterizar e “desautorizar concepções e práticas alternativas de curas existentes em sociedade” a fim de garantir certa autoridade e monopólio diante da população. Fato é que, na clandestinidade ou no reconhecimento, os praticantes daquilo denominado como cura através da fé jamais deixaram de existir no seio das comunidades para aqueles que acreditam e buscam alento físico e espiritual nos momentos de precisão.

É também neste contexto que se destaca São Miguel das Missões/RS, localidade historicamente alicerçada pela fé, marca expressiva da proposta

missional e da organização social introduzida pelos jesuítas<sup>28</sup> na região platina, o que possibilitou uma dinâmica de aproximação entre europeu e indígena, bem como a ocupação dos espaços físicos e espirituais necessários ao desenvolvimento do projeto de ocupação e organização do território através da fé. Aliam-se às concepções de fé e crença, introduzidas pelos jesuítas, as práticas simbólicas dos nativos habitantes da região, que como resultado estabeleceram as marcas que delimitaram, *a posteriori*, os parâmetros espirituais e sociais constituidores tanto da população que diretamente fez parte do projeto missional quanto daqueles que lhes sucederam na região ao longo do tempo.

Erroneamente, desenvolveu-se a ideia de que, pós-guerra Guaranítica<sup>29</sup>, as Missões e seu território foram abandonados. Tal pensamento se consolida em muitos indivíduos pela imagem e pelos discursos de abandono, por exemplo, dos remanescentes arquitetônicos das antigas Reduções (BAPTISTA, 2015c, p. 132). Contrariando tais pensamentos, Baptista preleciona que o antigo território missional permanentemente foi ocupado por sujeitos resultantes das mobilidades das fronteiras das coroas ibéricas e do gado criado nas estâncias, o que, diretamente, acabou por influenciar no fluxo de pessoas e por impactar a economia de toda região.

Esses fatos, portanto, proporcionaram as permanências e a circulação pelo território, em especial a partir do século XVIII, de diversos grupos étnicos, desenvolvendo, por exemplo, dinâmicas e sentidos para o patrimônio e as práticas culturais já existentes na região. Essa ideia é corroborada em pesquisa de doutoramento realizada por Darlan De Mamann Marchi (2018), que trata, dentre outras questões, da relação do patrimônio histórico localizado na região de São Miguel das Missões/RS pela população antes de seu reconhecimento pelo Estado<sup>30</sup>. O autor chama a atenção para o fato do local jamais ter sido abandonado completamente, como já citado anteriormente, argumentando ainda que:

---

<sup>28</sup> Segundo Pinto (2002, p. 15), no ano de 1640, registraram-se, na Província Jesuítica do Paraguai, em torno de 394 religiosos atuando na região, dos quais 114 eram nascidos na América e conhecedores de hábitos e linguagens utilizados pelos nativos.

<sup>29</sup> Nome como ficou conhecido o conflito em que índios guarani das Missões Orientais fizeram guerra ao exército espanhol/português diante da inconformidade em relação aos termos do Tratado de Madri (1750). (PINTO, 2002, p. 109)

<sup>30</sup> Tombadas em 1938 a nível nacional e, em 1983, reconhecidas pela UNESCO como Patrimônio Mundial.

Essa descrição das Missões, enquanto projeto interrompido, sonho inacabado ou território de injustiças e lutas, foi outra retórica permanentemente acionada para tratar dos acontecimentos do passado colonial, ao longo do século XX. (MARCHI, 2018, p. 65)

Desta feita, desenvolve-se um discurso necessário que busca definir os acontecimentos produzidos na região, no qual retóricas relativas a injustiças e ao fim de um “grande projeto” que se concretizava na região ganham sentido na construção narrativa, memorial e identitária. Os acontecimentos recordados aparecem de maneira isolada, desconsiderando as continuidades e o desenvolvimento de novos elementos que, igualmente, se relacionaram às produções, referências e sujeitos que de forma contínua, existindo e resistindo, no mesmo lugar em que sempre estiveram, auxiliaram na construção social e cultural da região missioneira.

São Miguel Arcanjo<sup>31</sup>, enquanto redução, compôs um conjunto de povoados fundados no intuito de desenvolver e organizar territorialmente a região através do trabalho missional introduzido pelos jesuítas. Insere-se diante do contato entre nativo e europeu uma gama de ações, como o trabalho e o cristianismo, os quais passam a permear as relações, a economia e as práticas sociais existentes na região. Como defende Bruxel (1978, p. 124-125), elementos relativos à propriedade, família e economia são destacados, organizados ou introduzidos nas vivências dos guarani. Têm-se aí um conjunto de fatores que passam a influenciar diretamente nas ações desenvolvidas e vividas pelos sujeitos na região, nas quais se pode incluir, de modo significativo, as práticas religiosas que, norteadoras do trabalho missional, estabelece segundo Baptista (2009, p. 47), um importante debate sobre os elementos que envolvem, por exemplo, as concepções a respeito da morte, o destino dos mortos, a materialização da fé e os rituais efetivados no cotidiano da redução.

Nutre-se assim um ambiente no qual as negociações entre nativo e padre são necessárias para que as convivências e as peculiaridades sejam trabalhadas a fim de que as reduções como um todo prosperem. Como bem lembra ainda Baptista

---

<sup>31</sup> A redução de São Miguel Arcanjo foi fundada na primeira fase reducional no hoje Estado do Rio Grande do Sul, no ano de 1623, pelos Jesuítas Cristóvão de Mendonça e Paulo Benavides. Acredita-se que se localizava em território próximo ao que hoje corresponde ao município de Santa Maria, no centro do Estado (MUMBACH, 2018, p. 37). A segunda redução de São Miguel Arcanjo teria sido fundada em 1687, pelo Padre Antônio Sepp, no local onde se encontra atualmente a cidade de São Miguel das Missões/RS.

(2009b, p. 50), “relações sociais não implicavam necessariamente relações harmoniosas ou amigáveis”. Quevedo (2000, p. 80) reforça também esta ideia, ao defender que, muitas vezes, o índio resistia ao próprio processo reducional dificultando em muitos momentos o trabalho dos jesuítas. Eram, portanto, diversos aspectos que corriqueiramente conflituavam o cotidiano nas missões; aqueles relacionados à fé estavam sempre em evidência visto a gama de práticas e concepções espirituais e místicas trazidas e vivenciadas ancestralmente pelos nativos. É neste cenário que concepções consideradas mágicas e de feitiçaria eram objeto de atenção e de monitoramento no espaço missional, no qual a figura do padre buscava competir com todo e qualquer sujeito ou elemento que desvirtuasse do trabalho e do cotidiano proposto para o coletivo.

Neste entendimento ações voltadas à música, aos ritos, ao batismo e às esculturas são mecanismos dos quais os jesuítas se utilizam para a introdução e a manutenção do catolicismo como alicerce de vivências e relações no interior das reduções. Para isso, operam-se transformações e atualizações nos mitos até então consagrados pelos nativos, oportunidade em que o pajé, segundo Wilde (2011, p. 23), representava uma figura que determina “dimensiones espacio-temporales distintas y simultáneas”, cuja atuação significa resistência às estruturas incorporadas no campo religioso nas reduções. Em vista desta resistência, os próprios padres, conforme ainda nos traz Wilde (2011, p. 23), buscaram inserir alguns valores indígenas no cotidiano reducional em que “los religiosos, supieron aprovechar politicamente en su favor las significaciones (...)”, almejando, assim, um controle dos valores espirituais. Por outro lado, os indígenas reelaboram, a partir dos elementos disponíveis, e efetivam um discurso de resistência a fim de afirmarem, mesmo que indiretamente, um espaço de autonomia de duas crenças e percepções simbólicas.

Pode-se citar como exemplo deste processo de negociação a manutenção, adaptação e ressignificação de “ciertos instrumentos musicales y sonoridades nativos (...) en la liturgia cristiana” (WILDE, 2011, p. 15). O espaço reducional, estrategicamente controlado em seu campo espiritual, é ao mesmo tempo o local onde o guarani produz e pratica, de maneira ambígua, práticas e representações que sustentam um modo de vida permeado de fatores e influências tanto do europeu quanto da própria cultura indígena pré redução.

Diante das relações estabelecidas entre nativo e europeu, desenham-se práticas e costumes que mutuamente se associam a fim de tornar viável a existência do próprio projeto missional. Cabe aqui reforçar que, na cultura guarani, as crenças eram transmitidas entre gerações e as cerimônias decorrentes de suas cosmologias integravam de maneira costumeira e ritualística o cotidiano e a vida dos nativos (QUADROS, 2017, p. 17). Não é à toa que a igreja se preocupava em propagar sua doutrina a fim de orientar a monopolizar um campo espiritual junto aos nativos, introduzindo determinados padrões de comportamento para, de maneira especial, concretizar seu objetivo de organização do território através do desenvolvimento das reduções. Nestas circunstâncias, as negociações entre jesuítas e indígenas proporcionaram a condição necessária para a organização, a construção e a manutenção do cotidiano reducional.

Pode-se citar, a título de exemplo, e como elemento que descreve o resultado da relação espiritual e de trabalho efetivadas entre padres e nativos, a construção da própria igreja da redução de São Miguel Arcanjo, a qual teria contato, segundo Baptista (2009a, p. 45), com mais de mil índios envolvidos em sua edificação ao longo de dez anos, sendo esta edificação considerada um “verdadeiro tesouro pelos missionais”. Em contraponto, sabe-se que, por outro lado, a resistência dos guarani que se negavam a aderir ao sistema reducional potencializa com força seus próprios templos sagrados, denominados de *opys*, os quais, segundo ainda cita o autor, “materializavam certas percepções indígenas quanto a espaços sagrados devido à demanda colonial” (BAPTISTA, 2009a, p. 47).

Como experiência, o empreendimento missional é permeado de conflitos, resistências e negociações que resultam fundamentalmente num conjunto de estratégias, ações, expressões e materiais que exercem sentidos diante dos atores envolvidos em sua constituição, não excluindo aqui aqueles nativos opositores a este processo, sendo estes igualmente relevantes no próprio desenvolver dos espaços reducionais, isso porque, através de suas resistências, proporcionaram também a existência de práticas que, além de comporem os enredos culturais do período, influenciaram toda a gama de sujeitos que circulavam por distintos espaços, sejam o reducional ou aqueles mantidos tradicionalmente pelos nativos.

É num cenário de fronteiras e disputas, tanto culturais quanto territoriais, que a região missioneira, da qual São Miguel Arcanjo faz parte, fica condicionada a inúmeros aspectos históricos que a constituem como tal. Da relação de adesão e resistência indígena, do ataque dos bandeirantes e da tentativa de desenvolvimento novamente do projeto reducional<sup>32</sup> da região ao tratado de Madri, a região se vê do apogeu ao declínio, realidade que compõe tanto as identidades dos sujeitos envolvidos quanto a paisagem que decorre das ações humanas e do tempo diante dos espaços e dos lugares ligados ao período.

As Missões, como resultado de um trabalho social e cultural produzido por diferentes agentes, reflete em sua gênese interesses e necessidades de um período em que a busca por novos fiéis, decorrente do movimento da Contra-Reforma, bem como a ocupação e organização de novos territórios (SILVA, 2014, p. 24-25) eram temas e ações estratégicas para a política do período. A figura do índio guarani, envolto num contexto em que demandava, dentre outras coisas, segurança, vislumbra na redução um meio de sobrevivência e manutenção de sua própria existência, haja vista os constantes conflitos com tribos inimigas bem como os ataques dos bandeirantes que vislumbravam nos nativos a mão de obra escrava desejada pelo mercado da época. Assim sendo, são vários os fatores que influenciam e proporcionam o desenvolvimento e a organização da região cujos personagens envolvidos contribuem diretamente marcando, deste modo, material e culturalmente, as práticas e as vivências efetivadas neste ambiente.

Aponta-se, portanto, que São Miguel Arcanjo, inserida num contexto de cidades-redução, se destaca pela produção de gado<sup>33</sup>, produto este que se torna fundamental na própria manutenção das Missões, seja pelo valor monetário, seja enquanto alimento, necessário num ambiente com considerável número de pessoas para alimentar, como as reduções, espaço distinto dos aldeamentos tidos, até então, como espaços de moradia pelos nativos, os quais reuniam menos pessoas e eram migrados de local sempre que houvesse necessidade.

---

<sup>32</sup> O que se convencionou chamar de Segundo Ciclo Missioneiro, no qual se fundam os denominados Sete Povos das Missões.

<sup>33</sup> Do gado se extraíam, além da carne, o couro, o sebo e o chifre, todos produtos para manutenção econômica da redução, bem como de exportação para demais localidades. (SILVA, 2014, p. 27)

Cabe aqui destacar, ainda, que os locais escolhidos para a fundação das cidades (redução) eram, conforme argumenta Baioto e Quevedo (1997, p. 12), ambientes altos e com abundância de matas e água. Tais elementos eram imprescindíveis para o abastecimento da redução em suas necessidades, bem como para a segurança do grupo. Destaca-se que a estrutura edificada para a missão de São Miguel Arcanjo é considerada, como frisa Custódio (2002, p. 24), como pioneira em aspectos arquitetônicos que inserem, no contexto regional, elementos eruditos na constituição urbana desenvolvida, que, de maneira funcional e também influenciada por elementos locais e culturais do guarani, constitui uma estrutura que se pode chamar “missioneira”. Por ter sido edificada basicamente toda em pedra, a igreja da antiga missão é testemunho, na atualidade, tanto do trabalho dos arquitetos europeus que circularam pela região no período quanto do trabalho indígena em sua edificação.

São justamente os remanescentes deste período que, na atualidade, servem como meio de ativação de memórias e da constituição de identidades daqueles que ocupam e vivem na região, servindo e estabelecendo relações subjetivas e simbólicas que perpassam a materialidade dos objetos e dos vestígios arquitetônicos. As chamadas ruínas conectam socialmente os sujeitos, servindo de terreno fértil para os discursos e as interpretações que dizem respeito ao espaço, às imagens e às práticas produzidas e vivenciadas neste contexto. Neste cenário, indica-se, como defende Prats (1998, p. 69), que um bem cultural, como elemento simbólico, além de manter um *status*, pode também efetivar discursos os quais legitimam escolhas e identidades que caracterizam determinada região. Deste modo, pode-se, por exemplo, compreender, no caso de São Miguel, os processos de constituição dos sujeitos e dos discursos por meio da própria formação do lugar, o qual, vislumbrado hoje como monumento, orienta a paisagem e o imaginário local.

Dentro deste contexto, cabe destacar ainda que a base do processo organizacional dos povoados é também alicerçada no aspecto familiar, o qual, como lembra Custódio (2002, p. 76), se constituía de maneira extensa e agrupada em torno da figura do pai e do avô, o que determinava ainda força, poder econômico e político nos processos decisórios do grupo. Esta referência tida na organização social é um dos elementos que o processo reducional não conseguiu alterar, sendo portanto um aspecto significativo no modo de viver do guarani até os dias atuais. Tal

característica é vislumbrada assim tanto na organização social quanto no trabalho e nas decisões, que comunitárias são baseadas na reciprocidade e no espírito comunal, inexistindo, ainda na concepção do autor, o conceito de propriedade privada e de individualidade. Nesta seara que se desenha a organização espacial e social nas reduções missioneiras, onde as experiências e vivências de cada ator envolvido efetiva simbolicamente e materialmente as práticas e representações decorrentes neste e deste período.

Após o declínio dos povoados missioneiros, localizados na banda oriental do Rio Uruguai, os quais hoje se denominam de Sete Povos das Missões, as reduções passam por um processo que vai do abandono, circulação de diferentes sujeitos ao repovoamento e à reorganização social, já como um território definitivamente português. Destaca-se neste cenário a circulação dos próprios guarani pela região, bem como de portugueses e imigrantes objetivando a posse e um novo povoamento do território, o que, como lembra Baptista (2009, p. 133, Vol III), foi um processo desafiador pelo fato dos sujeitos estarem em permanente movimento e terem dificuldades de se fixarem num único local. O autor lembra que, por meio do relato de viajantes que passaram pela região ao longo do século XIX, vários eram os perfis daqueles que pelas antigas missões habitavam e passavam, indo desde os próprios indígenas até “pardos e negros livres ou libertos”. Mumbach (2018, p. 19) complementa ainda que, no período pós-reducional, a região foi povoada também por estancieiros-militares luso-brasileiros e de afrodescendentes escravizados que passaram a trabalhar nas grandes propriedades que se constituíram neste contexto.

É importante frisar que a motivação daqueles que passaram pela região, no decorrer do século XVIII, como Saint Hilaire (1799-1853), Arsène Isabelle (1794-1879), Nicolau Dreus (1781-1843) e Robert Avé-Lallemant (1812-1884), era botânica, entretanto, suas percepções e descrições sociais tornaram-se, hoje, recursos valiosos na compreensão das características daqueles que habitavam os locais onde antes existiam e se organizavam, as reduções jesuíticas-guarani. Vale afirmar ainda que estes viajantes não foram os únicos a passarem pelas localidades missioneiras, porém foram aqueles que de maneira mais significativa registraram e apontaram aspectos que, no transcorrer do tempo, serviram de registro sobre este contexto. Saint-Hilaire relata, após visita à região, no ano de 1820, que:

(...) S. Miguel é a mais conservada de todas as aldeias que hei visitado até agora. Além das casas constitutivas da praça vêem-se várias ruas. O Curralão apresenta bom estado. A casa do cabildo necessita reparação, mas subsiste ainda. A igreja, construída pelos jesuítas, é toda de pedra e possui uma torre que servia de campanário, mas, há vários anos, um raio caindo sobre ela destruiu-o completamente. (SANT-HILAIRE, 1974, p. 152 – depoimento-relato de 19 de março de 1820)

No fluxo de forasteiros que passaram pela região, identificam-se aspectos da vida e dos elementos materiais ainda existentes, os quais, em seus distintos usos, compuseram a paisagem que, formada, transformada e transmitida no decorrer dos dois últimos séculos, guarda e carrega consigo práticas, representações e discursos acerca de um território, o qual, apesar da imagem construída ao longo do tempo ser de abandono, jamais deixou de ser palco de vivências e interações sociais de diferentes sujeitos. Os viajantes lançam um olhar de destaque ao espaço reducional ainda existente na região, oportunidade em que detalham o que ainda subsiste, bem como os usos e a gestão efetivada sobre os espaços. Em contraponto, ao olhar de destaque direcionado às edificações, viajantes como Saint Hilaire destacam percepções condenatórias às pessoas que habitam os espaços das antigas reduções, indicando que os mesmos teriam características infantis, agindo de maneira desleixada, insolente e muito suscetível à bebida.

A presença indígena ao redor e no interior das ruínas dos antigos povoados missionários é percebida pelos viajantes de modo a indicar também que os mesmos, segundo preluza Baptista (2009c, p. 140), refletem heranças que foram “apropriadas, re-significadas ou, até mesmo, profundamente alteradas pelas populações indígenas remanescentes”, indicando que, apesar de um decréscimo populacional pós-guerra Guaranítica, a presença indígena na região se concretiza, com distanciamento e familiaridades, no cenário cultural do século XIX. Importante aqui destacar que o gradual afastamento dos indígenas das antigas ruínas foi vislumbrado como situação de “bom grado à medida que afluía a população branca” pelo território, sendo que, até o final do século XIX, eles foram praticamente banidos do território. Tal prática se justifica, dentre outras questões, segundo relatou Cônego Gay, pelo fato de que “com índios puros nunca há de se conseguir a prosperidade das missões, nem de nenhum estabelecimento de alguma importância”. Tal citação expõe claramente os interesses no cruzamento de raças a fim de disseminar aquelas características (e sujeitos) considerados, naquele momento, indesejáveis ao

desenvolvimento da região, o que faz, segundo relata Bescho-Ren ([1875-1887], 1989, p. 149), as populações indígenas desaparecem em 1887 (BAPTISTA, 2009c, p. 153).

Mediante as mudanças produzidas na região, cabe apontar ainda que tanto elementos religiosos bem como ritualísticos ainda permaneceram por muito tempo no ambiente social da região. As imagens sacras se espalharam de maneira considerável, sendo utilizadas e deslocadas conforme as necessidades dos habitantes das localidades. O autor supracitado lembra que, longe dos indígenas, a estatuária era também constantemente saqueada, vendida<sup>34</sup>, alterada e destruída, o que atesta uma “desconexão entre as novas levas de ocupação e o passado histórico da região” (BAPTISTA, 2009c, p. 161). Diante disso, pode-se apontar para a efetivação de novas significações para os materiais, objetos e espaços circunscritos ao contexto das localidades reducionais, o que faz, para o autor, com que a ideia de ruína, no caso das missões, signifique transformação constante.

Os relatos sobre o período pós-reducional foram basicamente produzidos por europeus que, de maneira eurocêntrica, manifestaram percepções preconceituosas e desmoralizantes sobre os indígenas, fundamentando uma imagem que se arrasta com o passar do tempo, a qual, muitas vezes, não considera o trabalho dos indígenas na efetivação do projeto missional tampouco suas contribuições culturais no decorrer de todo processo reducional, bem como após seu declínio. Reforça-se aqui também a afirmação de que a região se constituiu, no período pós-reducional, utilizando-se do mesmo espaço e de materiais construtivos que antes formavam as cidades missioneiras e suas edificações, seja com a permanência de nativos pela região, pela vinda de portugueses, negros, escravos ou ainda, no final do século XIX e início do XX, com a chegada de considerável número de imigrantes (italianos, alemães, poloneses), os quais passam a compor a diversidade étnica de toda a região (MUMBACH, 2018, p. 19). Neste prisma, Mumbach reforça ainda a ocorrência de três fases específicas de ocupação do território, sendo:

(...) a primeira fase, até o século XVI, quando o território era ocupado pelos grupos étnicos nativos Guarani, Kaingang e Charrua. A segunda, no século

---

<sup>34</sup> Além da venda da estatuária, há registros de uma política clara de comercialização, principalmente de pedras e materiais construtivos das antigas reduções, pelo próprio governo local (Prefeitura de Santo Ângelo/RS – Município do qual São Miguel fazia parte até sua emancipação). Esta prática parece corriqueira também nas demais localidades onde existiam tais remanescentes.

XVII, quando se dá início a inserção espanhola e, posteriormente, a portuguesa e afrodescendente. Por último, a terceira fase iniciou-se a partir do final do século XIX e início do século XX, com a chegada de diversos grupos étnicos europeus (alemães, italianos, poloneses). (MUMBACH, 2018, p. 22)

A região se constituiu desta feita pluralmente em suas características étnicas e culturais, pois, além daqueles elementos remanescentes da cultura guarani já existentes, passam a ser edificadas, na paisagem local, referências materiais representativas de cada grupo que ocupa o território em questão, o que auxilia na composição de um conjunto de referências, expressões, imaginários e discursos que implicam nos processos de comemoração e esquecimento vividos no presente, sendo estes suportes para as identidades, os quais, para Candau (2012, p. 19), não podem ser desvinculados da memória, combustível que não existiria sem uma relação mutável com o outro. Neste escopo, o espaço missioneiro é, portanto, local de rememoração e de afirmação das identidades dos grupos, atendendo deste modo os anseios e às necessidades daqueles que os compõem.

Certo é que a antiga redução de São Miguel Arcanjo dá origem a um distrito que se emancipa de Santo Ângelo, no ano de 1988, o que proporciona à localidade a gestão própria de seu território, oportunidade em que passa a buscar seu desenvolvimento econômico e turístico também através dos remanescentes provenientes de seu passado. Destaca-se, neste cenário, que as décadas de 1970 e 1980 foram cruciais na produção e ativação de um passado colonial, o que se comprova diante da quantidade de bens considerados como patrimônio cultural, contexto em que, no ano de 1983, os antigos remanescentes da antiga redução de São Miguel Arcanjo são declarados pela UNESCO Patrimônio Cultural da Humanidade, sendo até os dias atuais o único nesta categoria no sul do Brasil.

Cabe ainda destacar que aqueles grupos provenientes de outros contextos que ocuparam a região, desde o século XIX especificamente, passaram a incorporar aspectos do período reducional ainda presentes e marcados na região, empreendendo um processo de negociação junto a um passado que diretamente não lhes pertencia diretamente. Evidencia-se como efeito, neste cenário, um processo de afirmação identitária que, longe de se apresentar rígido, é flexível e fluído na maneira de produzir e ativar um passado que se estabeleça junto aos

sujeitos no presente. Neste debate insere-se, dentre outras questões, a constituição de uma “identidade regional” que, cercada de jogos de poder, negociações e conflitos, produziu esquecimentos e silenciamentos, os quais ainda precisarão de atenção nos mais diversos campos do conhecimento. Aponta-se aqui que a decisão de se emancipar não agradava a todos os moradores do distrito de São Miguel, pois, na consulta realizada para este fim, 638 moradores votaram contra a emancipação e outros 2480 opinaram a favor<sup>35</sup>.

São Miguel das Missões, então distrito de Santo Ângelo, inicia seu processo<sup>36</sup> emancipatório, no ano de 1978, junto à Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul. A comissão responsável se utiliza, desde o início dos trabalhos, de aspectos históricos e culturais da localidade buscando, desta forma, o “retorno de um progresso que o lugar já tivera em outros tempos”, e referindo-se claramente ao passado, o qual, neste momento, é evocado na tentativa de constituir um discurso legitimador para o desmembramento em questão.

A COMISSÃO EMANCIPACIONISTA DO FUTURO MUNICÍPIO DE SÃO MIGUEL, por seus membros que no fim assinam, pedem vênias para expor e solicitar o seguinte:

1.-Encontra-se na Comissão de Constituição e Justiça dessa Egrégia Assembleia Legislativa, o Processo de Emancipação de São Miguel, desde 29 de maio de 1978;

2.-Passados vários anos não diminuiu o ardente desejo de emancipação, ao contrário, mais se avoluma a certeza da necessidade dessa providencia, como imperativo até de ordem internacional, pois, como é público, O MUNDO PROCLAMOU SÃO MIGUEL COMO UM DOS SEUS MONUMENTOS CULTURAIS, não faz muito.

Esse fato relevantíssimo, PATRIMÔNIO CULTURAL DA HUMANIDADE, com justiça e merecimento, carregou sobre todos nós a responsabilidade de responder positivamente a tão nobre e significativo gesto internacional. Não podemos, de modo algum, permitir que a área historicamente vinculada à Redução seja comprometida em seu mínimo necessário visando a nossa Emancipação. Seria extremamente lamentável que outras pretensões emancipacionistas, ainda que merecidas, viessem a frustrar SÃO MIGUEL das suas condições mínimas naturais, que a própria história lhe reservou. [...] <sup>37</sup> (ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO RIO GRANDE DO SUL - Processo 2258/88-9. 21 de Abril de 1988)

<sup>35</sup> Aliam-se a estes números: 33 votos em branco e 27 nulos. (MUMBACH, 2018, p. 78)

<sup>36</sup> Toda a documentação do processo emancipatório de São Miguel das Missões, expedida desde o ano de 1978, encontra-se na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre. O mesmo está dividido em dois volumes, totalizando 431 páginas. Está disponível também na plataforma digital, em: <http://www2.al.rs.gov.br/memorial/>.

<sup>37</sup> SOLICITA CREDENCIAMENTO para a emancipação de São Miguel. Processo 4677/85-4, 07/06/1985. Folha 02. IN: ASSEMBLÉIA Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul. Comissão de

Tamanho era o desejo das lideranças locais para a emancipação que até mesmo as custas processuais foram, segundo argumenta Mumbach (2018, p. 51), arcadas pela própria comunidade. A autora relembra ainda que o processo ficou aberto até seu desfecho final, no ano de 1988. É importante ressaltar a evocação dos aspectos históricos, principalmente aqueles relacionados ao período colonial, como elemento balizador da solicitação da população de São Miguel, o que também é exaltado pelo fato de, no ano de 1982, ter ocorrido a solicitação para o reconhecimento do Sítio Arqueológico da antiga redução como patrimônio da humanidade, o que efetiva, por consequência, maior visibilidade do local tanto politicamente quanto economicamente em virtude de seu potencial turístico. Cabe aqui ponderar que, neste contexto, não era do interesse de Santo Ângelo perder seu distrito, visto que, dentre outros fatores, o mesmo foi declarado patrimônio da humanidade pela UNESCO, no ano de 1983, sendo então o terceiro desta categoria no Brasil e o primeiro no Rio Grande do Sul. Os reflexos do tombamento foram intensamente colocados na imprensa local, o que se vislumbra, por exemplo, na mídia que amplamente noticiava os impactos para a região:

O reconhecimento das Ruínas de São Miguel como Patrimônio da Humanidade, já está tendo reflexos diretos na economia de Santo Ângelo. Acontece que desde a própria semana em que foi anunciada oficialmente a decisão da UNESCO, aumentou de maneira significativa o movimento nos hotéis da cidade. Em toda semana passada e no decorrer desta destacou-se a presença de professores, pesquisadores e jornalistas provenientes das mais diversas regiões do Rio Grande do Sul e também de outros estados, que aqui ocorreram em busca de informações e fotografias sobre história e condições atuais das Ruínas Miguelinas. Infra-estruturalmente preparados para esta situação, os empresários do setor fazem um balanço da realidade (A Tribuna Regional, 15 dez. 1983).

O resultado da visibilidade de São Miguel emerge, nas lideranças locais, a possibilidade de desenvolver economicamente Santo Ângelo por meio do setor turístico, oportunidade em que a própria localidade miguelina passa a receber maior atenção e investimentos por parte da prefeitura, o que aponta para as expectativas atribuídas ao local pelas lideranças que, por um lado, buscavam manter o distrito pertencente a Santo Ângelo e, por outro, almejavam sua independência administrativa. Produzem-se, neste contexto, embates políticos que, em suas diversas esferas, fazem do patrimônio histórico um elemento ora de reivindicação,

ora de barganha política (MUMBACH, 2018, p. 54). Neste cenário, as décadas de 70 e 80 se denotam relevantes em seus campos políticos e patrimoniais, oportunidade em que se acirram localmente as disputas entre os dois principais grupos políticos de Santo Ângelo, que, no período, compreendiam as siglas ARENA e MDB, as quais, na década de 80, com a possibilidade do multipartidarismo, passaram a figurar também com outras nomenclaturas. Em São Miguel das Missões, pode-se citar, conforme nos traz ainda a autora, que partidos como PDT, PDS e PMDB foram os primeiros a comporem diretórios, comissões provisórias e a se estruturarem localmente, o que estimula e proporciona espaços de articulação e organização política pelos sujeitos da localidade (MUMBACH, 2018, p. 58).

Num cenário de disputas e reconhecimentos, a então comunidade de São Miguel, detentora das popularmente conhecidas “ruínas”, se coloca como espaço que se insere regionalmente como relevante em seus aspectos históricos e patrimoniais, resultado de articulações políticas e sociais que colocam em evidência os remanescentes ali existentes, resultando na formação de discursos legitimadores que se perpetuam ainda na atualidade. Tal pensamento pode ser comprovado pelo fato de que, por exemplo, na localidade de Entre-Ijuís, também pertencente a Santo Ângelo, onde estão localizados os remanescentes da antiga redução de São João Batista, não se vislumbrou, pelo menos na mesma intensidade, a produção reivindicatória histórica e patrimonial daquela produzida então em São Miguel das Missões.

Como um local de destaque histórico e econômico para a região, São Miguel das Missões se constrói como objeto de interesse no decorrer de diferentes momentos, destacando-se tanto seu reconhecimento como detentora de considerável patrimônio cultural e arqueológico como o movimento que diz respeito ao seu processo de emancipação e desenvolvimento enquanto município. Um aspecto, no entanto, é perceptível em ambas as oportunidades: a evocação de um passado que, construído narrativamente, simbolicamente e materialmente diante dos remanescentes arquitetônicos existentes, busca consagrar uma identidade comum entre os sujeitos que neste contexto vivem, refletindo-se como consequência no modo como esses vislumbram seu espaço bem como o apresentam diante dos demais. Marca-se, deste modo, o olhar sobre os elementos reducionais existentes na localidade, que, empreendidos de valor e significado, suprem as necessidades do

momento vivido e os quais, reflexo também de um processo seletivo diretamente ligado às escolhas sociais e políticas, são também fruto de embates decorrentes deste contexto.

Certo é que o território e o patrimônio manipulado no decorrer do desenvolvimento de São Miguel como município diz muito a respeito do imaginário e dos discursos efetivados no - e sobre o - local. Concebe-se, deste modo, a própria formulação e caracterização da história atribuída ao espaço, que, creditada veridicamente por seus habitantes, forma suas opiniões e identidades, fazendo dos espaços e elementos fonte legitimadora de práticas. Há, portanto, uma considerável articulação para a emancipação de São Miguel das Missões que se alicerça consideravelmente nos fatos históricos e nos elementos materiais a estes relacionados, o que estrutura fortemente o processo reivindicatório como município e a consequente autonomia política e administrativa. Por outro lado, a possibilidade das “ruínas” projetarem a região turisticamente, trazendo, desta forma, divisas aos empreendedores e ao comércio, era fator que vislumbrava tanto os grupos políticos de Santo Ângelo quanto aqueles da localidade miguelina.

Cabe aqui destacar que a escolha pela valorização do período reducional como passado comum e reconhecido como relevante localmente é elemento que, intencionalmente, está ligado a episódios e sujeitos longínquos, os quais, por consequência, não poderiam ser alterados ou serem reivindicados por outros grupos, na atualidade, o que se denota pelo atraso institucional no acolhimento dos guarani que, já na década de 80, voltam a circular e buscar um espaço neste contexto de reconhecimento do patrimônio arqueológico e histórico local. A consolidação de um aldeamento próprio para esta comunidade indígena só se efetiva no ano de 2001, com a aquisição de uma faixa de terra pelo governo do Estado do Rio Grande do Sul, na qual se instala de maneira definitiva a aldeia Tekoá Koenju. Não nos interessa aqui adentrar na constituição deste espaço, apenas indicar que o mesmo se efetivou tardiamente em relação aos demais reconhecimentos decorrentes das reivindicações patrimoniais locais e que os discursos utilizados, via de regra, diziam respeito aos guarani do período reducional, excluindo deste modo os que, na atualidade, perambulavam e viviam no território. A exaltação de um passado glorioso, manipulado, é assim excludente, em grande

sentido, em relação àqueles que, no contexto atual, são também (e legitimamente) herdeiros diretos deste local e seu patrimônio.

A ideia apresentada anteriormente destoa da narrativa produzida por aqueles que desejam a emancipação, argumentando com isso a necessidade de evocar um passado e uma sociedade perdida. Como isso seria possível num contexto e com sujeitos completamente diferentes? Desta maneira, reforçam-se localmente os arquétipos tidos em relação aos sujeitos que lutam e defendem seu território, elementos estes referência à constituição dos discursos que sustentam a própria identidade característica da fronteira em que a região está localizada. Apesar disso, tais indivíduos imprimem, na paisagem local, elementos que, estrategicamente, rememoram aquilo que consagram como relevante para a formação do local que também auxiliam a constituir. A memória da comunidade miguelina é produzida em seus jogos políticos, de conflitos e interesses, em que a questão não apenas do patrimônio, mas da terra e da economia de que o setor agrícola e pecuário resulta, faz a localidade se apropriar de um passado, que é utilizado até a atualidade retoricamente, como meio de afirmação de tudo que se efetivou e construiu em seus diferentes momentos históricos.

É importante ressaltar que o discurso missional não é o único a representar a região, em virtude da mesma ter em sua formação a participação de distintos grupos étnicos que lhe povoaram, após o fim do século XIX. Entretanto, a retórica do período reducional é intencionalmente evocada quando se necessita legitimar certa origem em comum do local. De qualquer modo, a região em si, em meio a pluralidade de memórias e representações culturais manifestadas, pode ser descrita como um mosaico em que se configuram diferentes expressões que se encaixam, em suas negociações e conflitos, constituindo assim localidades com características plurais, que ora evocam o patrimônio cultural como elemento para uma identidade “missioneira”, ora se diferenciam deste em prol de uma etnia específica e suas peculiaridades. Desta maneira, forjam-se relações com o passado e a constituição de uma memória regional que, diversa, atua de maneira a afirmar as identidades e as necessidades daqueles grupos que compõem a região no presente.

São Miguel das Missões, em seus diferentes momentos históricos, foi palco de distintas construções *memmônicas* que, evocadas ou silenciadas, foram

representativas na ressignificação dos bens culturais e nas práticas vividas e consagradas socialmente. As manifestações e interlocuções dos sujeitos envolvidos em seu processo de desenvolvimento vinculam o trabalho tanto da história quanto das memórias que ditam as representações que vinculam diferentes sujeitos em coletivo. Os elementos do passado, ora barganhados, ora reconhecidos, são, na respectiva localidade, objetos tanto de disputas quanto de suporte para as identidades vividas, seja por meio das práticas ou pelos discursos de pertença que evocam.

É neste cenário que São Miguel das Missões/RS se constituiu, tendo, nos dias atuais, segundo dados do IBGE<sup>38</sup>, uma população estimada em 7.663<sup>39</sup> habitantes, distribuídos basicamente da seguinte forma:

Tabela nº 01: População Miguelina

Homens	3.880
Mulheres	3.541
<b>Total</b>	<b>7.421<sup>40</sup></b>

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2010.

Possui, conforme dados estimados, uma população paritária entre homens e mulheres. Com renda média *per capita* de 2,4 salários mínimos<sup>41</sup>, apresenta uma estimativa de 949 pessoas ocupadas, ou seja, trabalhando na formalidade com carteira de trabalho registrada. Apesar de a renda *per capita* ser superior à média nacional, a qual, no ano de 2017, segundo o IBGE, era de R\$ 1.268,00, os dados apontam os baixos índices de indivíduos atuando na formalidade, isto, provavelmente, pelo fato de possuir vocação no setor primário, sendo agricultura e pecuária responsáveis por grandes latifúndios no município, que possui uma extensão territorial produtiva de aproximadamente 110.033,145 hectares. Estes números podem indicar para o fato de a cidade possuir uma vocação no setor

<sup>38</sup> IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

<sup>39</sup> Estimativa de habitantes segundo o IBGE para o ano de 2018. O número difere do censo de 2010, o qual indicava, à época, 7.421 habitantes.

<sup>40</sup> Dados referentes ao Censo Demográfico referente ao ano de 2010.

<sup>41</sup> Dados do IBGE. Estimativa do ano de 2016.

primário, o que faz com que se tenha um alto índice de PIB<sup>42</sup> e, conseqüentemente, dos cálculos de renda *per capita*<sup>43</sup> estimados para sua população. Entretanto, na realidade, a formalidade do mercado de trabalho aponta para uma sociedade provavelmente divergente das condições financeiras manifestadas pelas estimativas do IBGE.

São Miguel das Missões está localizada na região noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, e desenvolve-se no mesmo espaço da antiga Redução de São Miguel Arcanjo. Até então distrito do Município de Santo Ângelo/RS<sup>44</sup>, se emancipa no ano de 1988, constituindo-se independentemente com sua própria estrutura administrativa a qual, a partir de então, proporciona significativas transformações à localidade e a seus moradores, transformando um espaço predominantemente rural em urbano (SILVEIRA, 2004, p. 66). Desta feita, sugere-se uma mudança iminente nas dinâmicas e nos estilos de vida da população, seja pela instalação de locais comerciais, órgãos públicos ou pela organização do espaço que passa a ser redimensionado à esfera urbano-coletiva, redefinindo assim alguns padrões e hábitos de relações e comportamentos sociais, muitos ainda desconhecidos por parte de seus habitantes. Ainda, conforme nos apresenta a figura a seguir, a comunidade se organiza a partir do local onde se localiza os remanescentes da então Redução Jesuítica, expandindo-se e tendo como referência tal ponto.

---

<sup>42</sup> PIB: Produto Interno Bruto.

<sup>43</sup> O PIB per capita da população Miguelina, segundo o IBGE, no ano de 2015, equivalia a R\$ 49.139,41.

<sup>44</sup> Cidade com suas origens na antiga Redução Jesuítica de *San Angel Custódio*, fundada entre os anos de 1706 e 1707, pelo Padre Jesuíta Diogo Haze. Distante a 58 km de São Miguel das Missões.



Figura nº 01: Localidade miguelina na década de 60.

Fonte: Escritório do IPHAN de São Miguel das Missões/RS.

Silveira traz um pouco do contexto de São Miguel enquanto distrito rural em sua pesquisa antropológica, produzida no ano de 2004, junto a moradores locais:

(...) Inúmeras pessoas afirmaram que, antigamente, a área que hoje é o centro da cidade e, inclusive o Sítio Arqueológico, estavam tomados por vegetação espinhenta como a unha-de-gato, além das capoeiras. Era uma região que misturava campos e matos. (SILVEIRA, 2004, p. 67)

Esta ideia é corroborada quando se vislumbram imagens dos remanescentes da antiga redução, momento em que se denota, em período anterior ao processo de reconhecimento, a paisagem representada até os dias atuais de local considerado abandonado. Tal percepção é controversa e, abordada na pesquisa de Marchi (2018), apresenta assim a efetivação patrimonial e memorial deste espaço em períodos anteriores à atuação do Estado na proteção do local. Isso demonstra, portanto, que tanto o uso quanto o reconhecimento dos remanescentes, que hoje

integram a cidade de São Miguel das Missões/RS, eram efetivados independentemente dos processos de valoração realizados pelos órgãos competentes.

Desta maneira, mesmo a imagem evocada de local ruído e abandonado, sabe-se que o uso e as referências culturais são caracterizadas pela vivência, direta e indireta, do espaço, dos remanescentes, das práticas ali exercidas e dos discursos que estes evocavam na população regional, ao longo dos dois últimos séculos.



Figura nº 02: Remanescentes<sup>45</sup> da redução de São Miguel Arcanjo antes de seu reconhecimento pelo Estado

Fonte: Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul

É neste escopo que São Miguel, então emancipada, passa a se desenvolver, trazendo assim a experiência da urbanidade, apesar de hoje, 3.694<sup>46</sup> pessoas ainda residirem na zona rural do município, ou seja, quase metade de sua população, o que aponta dois contrastes experimentados nestas duas realidades, as quais, em

<sup>45</sup> Imagem anterior à década de 1920.

<sup>46</sup> Dados do IBGE. Estimativa no ano de 2005.

seus ritmos interligados, constituem as paisagens e os espaços humanos vividos em uma mesma localidade ao longo do tempo.

Neste cenário, São Miguel se coloca como cidade que, desmembrada de Santo Ângelo/RS, busca se referenciar como polo da região Missões, vislumbrando, nos setores primário<sup>47</sup> e turístico, a possibilidade de se projetar regionalmente enquanto espaço de referência para a história do próprio Estado do Rio Grande do Sul. Situada geograficamente entre os municípios de Caibaté, Vitória das Missões e Bossoroca, destaca-se, atualmente, como centro de visitas turísticas por deter em seu território vastos remanescentes materiais do período jesuítico-guarani, motivo pelo qual tais segmentos se destacam socialmente e monetariamente na cidade. No mapa da Figura 3, pode-se visualizar a localização de São Miguel, distante 476 quilômetros da capital do Estado, Porto Alegre:

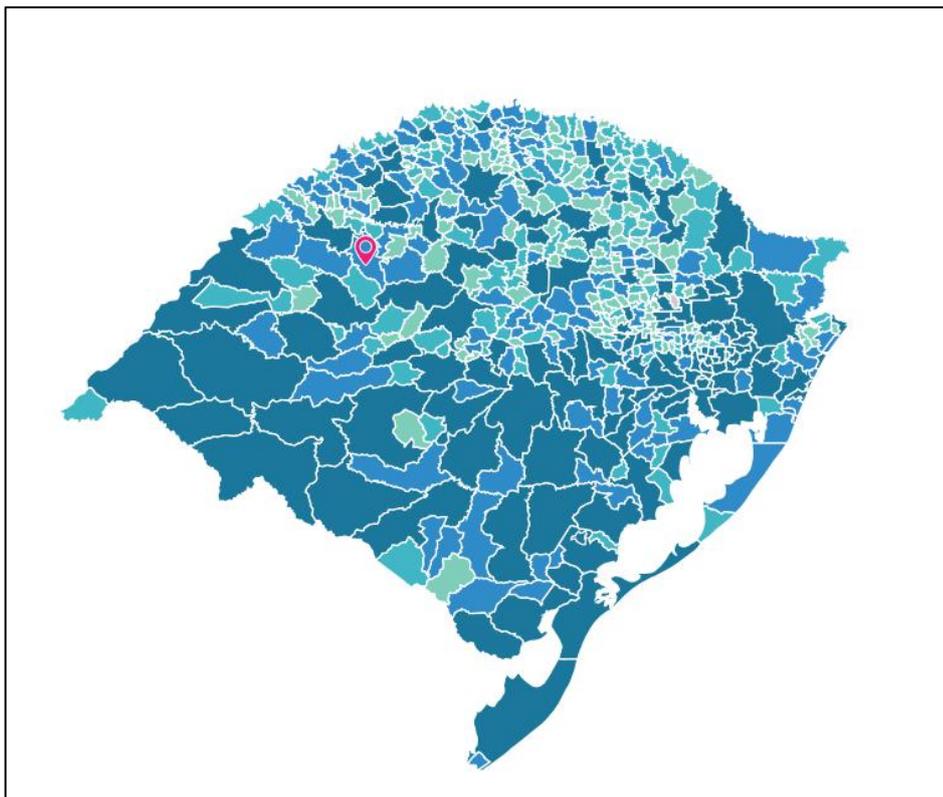


Figura nº 03: Mapa do Rio Grande do Sul e a localização geográfica de São Miguel das Missões/RS

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2018.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Segundo o IBGE, São Miguel das Missões produz grande quantidade de plantações de soja, milho e trigo, bem como de cultivo de equinos, bovinos e ovinos.

<sup>48</sup> Informações coletadas no banco de dados do IBGE, disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/sao-miguel-das-missoes/panorama>. Acessado em 19 de outubro 2018 às 09h e 50 min.

Os levantamentos oficiais mostram ainda que a composição de cor ou raça<sup>49</sup> da população miguelina seria: amarela 0,5%, branca 75%, indígena 2,2%, parda 21% e preta 0%. Os números se referem aos dados produzidos na amostragem realizada durante o Censo Demográfico do ano de 2010 e reproduzem o contexto do período em questão. Muito embora a predominância branca seja visível junto aos dados, observa-se *in loco* uma realidade distinta visto se identificar a grande presença de pardos e pretos na localidade ora estudada. Isso ocorre, em um primeiro momento, pela auto identificação de cada sujeito, que, por vezes, se intitula de uma maneira a ser cultural e socialmente aceito, fato este manifestado pelo alto índice de pessoas que se consideram brancas no levantamento oficial, o que não necessariamente indica a cor predominante nesta sociedade.

Certo é que São Miguel, assim como a região, foi constituída pela miscigenação de culturas que, ao longo de sua história, a fizeram plural, como lembra o historiador Tau Golin (2014, p. 165-166), ao referir que o processo de mestiçagem era um projeto português que representava a efetiva extinção da cultura indígena, ao passo que concretizava a ocupação do território e a defesa das fronteiras. Assim, Golin reforça ainda a ideia do surgimento do “missioneiro” como novo indivíduo étnico originário da região; ideia igualmente compartilhada por Silveira (2004, p. 08), ao defender que a “aderência e a colagem do contrário” disseminaram e resignificaram as formas culturais plurais marcadas por distintos grupos na região, definindo um novo contexto sócio-cultural-ambiental: o missioneiro. Caracteriza-se, assim, uma relação profícua que postula simbolicamente as características experienciadas e sacralizadas como balizadoras da identidade e da cultura local, memorialmente transmitidas, as quais desenvolveram as relações dos indivíduos que formaram e que habitam a região atualmente.

Isso se demonstra, grosso modo, na explicação fornecida pelo benzedor Cipriano Dornelles<sup>50</sup>, ao narrar, em sua concepção, como teriam se efetivado as “misturas” entre as raças na localidade miguelina:

---

<sup>49</sup> Termos definidos pelo IBGE para seu estudo de recenseamento da população.

<sup>50</sup> Cipriano Dornelles, benzedor, 68 anos, nasceu em São Miguel das Missões/RS. Entrevista realizada em 27/12/2017, na residência de Cipriano, localizada em São Miguel das Missões/RS.

Cipriano: O bugre é de sangue e o charrua já é mestiço, brasileiro com outras cruzas já, por isso que ficam charrua. Charrua é mistura já. Os velhos mesmo da semente velha eram bugre e daí com o decorrer do tempo o charrua já casa com uma brasileira ou gringa ou outras raças e já sai bem diferente do que era os tronco velho. (CIPRIANO DORNELLES, 2017)

As entrevistas com Cipriano, realizadas entre os anos de 2013 e 2017, expuseram alguns aspectos interessantes dos contextos vividos pelo mesmo. Na passagem, fica nítido, em sua concepção, que os “troncos” seriam os originários da região, o que ele próprio denomina como “bugre”<sup>51</sup>. Como termo popularmente utilizado para caracterizar a figura do indígena, inclusive em muitos casos de forma pejorativa, tal expressão denota, para Cipriano, a permanência destes indivíduos na região, sendo o entrevistado nascido e criado em São Miguel das Missões/RS, assim como sua mãe, a qual cita que “era paraguaia com bugre”<sup>52</sup>, nascida também no interior de São Miguel, ou seja, índia conforme narra o entrevistado. As características da ascendência de Cipriano são perceptíveis em sua fisionomia, conforme pode-se verificar na Figura 4:

---

<sup>51</sup> Atualmente considerado termo pejorativo utilizado para designar o nativo indígena, dando-o uma conotação de inferioridade diante de outras etnias.

<sup>52</sup> Cipriano Dornelles (2017). Entrevista realizada em 27/12/2019 em sua residência na localidade de São Miguel das Missões/RS.



Figura n° 04: Benzedor Cipriano Dornelles.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2017.

O pensamento exposto demonstra, na perspectiva de Cipriano, o fato da “mistura gerada pelas cruzas” produzir algo diferente do que seria originário de sua raça, caracterizando, desta feita, mesmo que indiretamente, um sentimento de perda e de mudanças ocasionadas neste contexto ao longo do tempo. Gera-se, assim, um discurso de que as coisas não são mais como eram antes, não percebendo ele, no entanto, que tais mudanças foram necessárias à constituição de sua própria existência enquanto indivíduo detentor das características que possui na atualidade,

sendo ele mesmo resultado dos contatos e dos processos de miscigenação ocorridos na região, ao longo dos dois últimos séculos.

Cipriano, que "vive junto"<sup>53</sup>, há mais de vinte anos, com Romilda de Moraes, também benzedeira, quando questionado sobre seus parentes maternos, conta que:

Cipriano: Quase estão no final. Nasceram aqui mesmo. Os parente mais distanciado nasceram em Santo Ângelo.

Juliani: Eram índios também?

Cipriano: Tudo mestiço já. A descendência deles eram com índio né, brasileiro. (CIPRIANO DORNELLES, 2017)

Indubitavelmente, Cipriano é reflexo dos arranjos sociais delineados ao longo do tempo no território miguelino, em especial no pós Guerra Guaranítica, quando os encontros e deslocamentos dos sujeitos resultam na reorganização do território e da gente que nele permanecem, constituindo e reconstruindo suas vivências de modo que a mestiçagem se apresenta como fruto do sincretismo de distintas culturas, que, de forma dinâmica, projetaram o universo missionário significado, vivido, narrado e imaginado pelos indivíduos que pela região circulavam. Revela-se, aí, a riqueza que tais interações resultam, hoje, em conhecimentos e fazeres que, como legados humanos, trazem em si as transformações vividas na paisagem de toda uma região. Ainda, cabe reforçar que a definição de tudo aquilo que é referência para um grupo é fruto de uma sobreposição trabalhada e negociada por diferentes tecidos memoriais, sejam eles individuais, sociais e coletivos, os quais definem as estruturas culturais predominantes no presente.

A partir da fala de Cipriano, pode-se perceber que, apesar do mesmo referenciar que sua família materna possui origem indígena, ele não define especificamente a etnia característica da mesma, elemento desconsiderado em suas especificidades narrativas, visto que o principal elemento destacado seria o fato de "serem índios", os quais após o contato teriam se misturado virando, assim, mestiços, sendo estes, para ele, os brasileiros. Ainda, fica evidente na fala que sua família seria da "região", sendo os parentes maternos nascidos em Santo Ângelo, ou seja, no mesmo território que então compreendia São Miguel das Missões como distrito. Importante ressaltar que, segundo Cipriano, sua mãe era benzedeira, o que

---

<sup>53</sup> Referência ao fato de Cipriano não ter se casado oficialmente com Romilda de Moraes.

aponta, então, para possíveis influências advindas de sua família para o exercício de benzedor que exerce na atualidade.

Outra narrativa que expõe a pluralidade racial que formou a região é a da benzedeira Laídes Dutra da Silva<sup>54</sup>, a qual narra que sua família sempre residiu no Rincão dos Moraes, localidade interiorana de São Miguel das Missões/RS, onde viveu junto com seus dez irmãos, sendo seis mulheres e quatro homens:

Juliani: A sua família sempre morou lá?

Laídes: Sempre. O meu pai ele é daqui, a família dele tudo é daqui e a minha mãe veio por aquele mar, os pais dela, os avôs dela era de (*silêncio*), como é que é nome? Eu sei que eles vieram pelo mar, pela água. Ela era alemoa baixinha dos olhos azuis coisa mais bonitinha. Morreu novinha. Meu pai morreu com cinquenta e dois anos e minha mãe morreu com sessenta e dois. (LAÍDES DUTRA DA SILVA, 2017<sup>55</sup>)

Assim como no caso de Cipriano, Laídes reflete uma possível realidade das famílias constituídas no contexto miguelino, no qual a hibridização de raças acontece como fenômeno que passa a redefinir as características da região, reconfigurando as identidades locais. Importante ressaltar que o resultado do contato de diferentes culturas geralmente é fruto de um vínculo que se estabelece de encontros desiguais e de relações de poder, em que, segundo Burke (2006, p. 77), aceitação, apropriação, negociação, assim como rejeição são consequências possíveis e estratégicas das trocas, não sendo estas sempre tolerantes e aceitas nos processos de interação cultural. A memória de Laídes não é capaz de lembrar muitos detalhes de seus avós; ela apenas expõe aspectos que ressaltam a diferença fisionômica de sua avó com os demais sujeitos habitantes da localidade e o processo de vinda da mesma para a região, a qual precisou “atravessar o mar”, não dando, no entanto, maiores detalhes sobre esse fato.

Tal memória é trazida por Laídes (representada na figura nº 05), provavelmente, por ter ouvido e convivido com histórias e informações que a auxiliaram a formar a imagem de sua avó desta maneira, sendo, como defende Pollak (1992, p. 02), vividas por tabela e, posteriormente, representadas e

<sup>54</sup> Laídes Dutra da Silva é benzedeira, tem 65 anos, divorciada, e nascida no Rincão dos Moraes, interior de São Miguel das Missões/RS.

<sup>55</sup> Entrevista realizada com Laídes Dutra da Silva, em 19 de junho de 2017, na cidade de São Miguel das Missões/RS.

compartilhadas como suas. Desta forma, a entrevistada consegue constituir uma própria história de origem, necessária à sua memória e identidade na atualidade, apesar de demonstrar saber pouco historicamente sobre seus antepassados, o que parece comum entre os sujeitos entrevistados nesta pesquisa.



Figura nº 05: Benzedeira Laídes Dutra da Silva.<sup>56</sup>

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2013.

É perceptível, ainda, na fala de Laídes, a presença da morte como elemento marcante, fazendo-a registrar em sua memória as idades que possuíam sua mãe, seu pai e sua avó quando faleceram. A morte se torna, como fato trágico, uma marca na memória da entrevistada, ponto de referência, portanto, para outros episódios e/ou características de sua vida em relação a outras pessoas. É o que Candau (2012, p. 23) caracteriza como sendo aqueles fatos que, de alto nível e por

<sup>56</sup> Na imagem, Laídes realiza um benzimento utilizando copo com água, colher e brasa. Tal procedimento visa a identificar se uma pessoa está ou não "carregada" com algum problema ou doença, o que é diagnosticado pela benzedeira conforme a posição da brasa no copo: se a mesma baixar, a pessoa tem algum problema; caso contrário, está bem. Esta ação é realizada antes do sujeito se benzer, sendo o benzer efetivado com as mãos, orações e ramos verdes. Fonte: Laídes Dutra da Silva, 2013.

sua força, são capazes de registrar e marcar a realidade social vivida pelos sujeitos. Justifica-se, assim, a pertinência de determinadas recordações e representações das quais os indivíduos se valem para sustentar suas próprias histórias e identidades no presente.

Neste escopo de elementos memoriais relevantes para a formação cultural da região, Laídes conta ainda que sua mãe benzia para tormenta<sup>57</sup>:

Laídes: Quando eu comecei a benzer eu não sabia benzer e eu comecei a benzer pra tormenta por causa da minha mãe, eu saía nas costas dela quando se armava o tempo e ela pegava o machado e eu benzo até hoje, tenho o machadinho certinho ali nos fundos de casa. (LAÍDES DUTRA DA SILVA, 2013<sup>58</sup>)

A entrevistada caracteriza, por meio de sua fala, memórias da prática de benzer vividas junto à sua mãe. Emergem desta feita contextos, locais e objetos que eram utilizados quando necessitavam benzer tormenta, algo que a depoente reproduz ainda nos dias atuais. Apesar de ter, no seio familiar, a influência da mãe, que realizava alguns benzimentos, Laídes narra também o episódio sobrenatural que a teria iniciado na "missão" de benzer, fato que se relaciona à visão do menino Jesus no céu diante das nuvens, tendo como testemunhas seu filho e marido. Tal episódio, conforme explicou, durante uma das entrevistas cedidas para esta pesquisa, mesmo havendo outras pessoas no local, apenas ela conseguiu visualizar a imagem do menino Jesus projetada no céu, o que a fez benzer a partir daquele dia.

Episódios sobrenaturais permeiam as narrativas, que, motivadas também pelas vivências, apontam para aspectos direcionados à vida, à morte e à religiosidade. Como já dito, a presença da morte esteve presente em boa parte das experiências vividas por Laídes, fato comprovado quando ela conta que seu tio possuía um centro espírita na localidade onde residiam e que presenciou, quando adolescente, uma situação que “dá medo em quem não entende”. Sobre isso, explica que:

---

<sup>57</sup> Temporal; tempestade.

<sup>58</sup> Entrevista realizada com Laídes Dutra da Silva, em 21/07/2013, na localidade de São Miguel das Missões/RS.

Laídes: Aí esse meu tio que tinha esse centro que tinha os médium deles tipo doutor Manoel Fernandes, Bezerra de Menezes, a mãe Jurema, tudo eram os espíritos que vinham neles pra eles salvar os outros, entendeu? Está entendendo? (LAÍDES DUTRA DA SILVA, 2013)

Laídes referencia os médiuns que vislumbrava nos trabalhos do centro espírita que frequentava. Apesar de se dizer espírita, em entrevista realizada em 2013, e de afirmar que toda sua família é “espiritista”, em relato no ano de 2017, cita que “paga o dízimo na igreja católica e que já teve também algumas experiências em igrejas evangélicas e que na atualidade não frequenta nenhum espaço religioso”, pois considera o melhor lugar para estar, sua própria casa onde pode realizar suas orações sem necessitar de intermediários junto a Deus. Assim sendo, as falas de Laídes e Cipriano dão conta de indicar determinados aspectos acerca da formação local e cultural dos que constituíram a localidade miguelina, expondo desta feita a pluralidade étnica e religiosa vivida pelos sujeitos ali inseridos.

Ainda sobre a constituição da população local, Baptista lembra alguns relatos de viajantes que, por exemplo, no decorrer do século XIX, registraram suas percepções acerca da população e das características da região:

Ainda que menos observado pela maioria dos viajantes quando em solo missional, a região também conta com “os pardos, negros livres ou libertos”, afetados, ao ver do cônego João Pedro Gay, pelas “más qualidades características dos índios: o orgulho, a insolência e o cinismo” (GAY: [1861]1942, p. 51). (BAPTISTA, 2015, p. 134)

No juízo produzido por viajantes, como João Pedro Gay, o território era diversamente ocupado por índios, negros e pardos, o que por si já denota certa diversidade racial produzida na região, sendo a figura do índio considerado, em sua concepção, de má qualidade, insolente e cínico. Tal referência faz contraponto aos dados apresentados pelo IBGE, nos quais não consta, atualmente, a autoidentificação do negro na localidade. Ficaria então a pergunta: onde está a figura do negro em São Miguel das Missões? Poder-se-ia responder que os negros inexistem atualmente em território miguelino. Entretanto, a resposta mais apropriada seria a de que estes permanecem na localidade e de que as estatísticas refletem o processo de invisibilidade histórica e estrutural produzida, que faz com que os negros permaneçam, apesar disso, com suas práticas, expressões e religiosidades compondo, junto a todos os outros, o mosaico cultural e identitário da região.

Neste escopo, Baptista cita ainda que, para europeizar a região, são destinados, para a então localidade de São João<sup>59</sup>, na região das Missões, no ano de 1824, cerca de 67 alemães “indesejados” provenientes da Colônia de São Leopoldo (BAPTISTA, 2015, p. 135-136). Ações como esta eram comuns e visavam à europeização do território, o que em boa parte não funcionou; promessas não cumpridas e falta de apoio governamental amarguraram o projeto dos homens que foram trazidos para a região. Ademais, Baptista lembra que muitos dos grupos enviados eram considerados “arruaceiros, bêbados e vagabundos”, em suas Colônias de origem, sendo então remetidos a outras regiões como estratégia de ocupação do território como meio de desenvolver novas colônias. Certo é que este contato se torna também fundamental na formação étnica, cultural e territorial constituída pela circularidade e diversidade decorrente dos diferentes grupos que circulam e se fixam no território missioneiro.

Assim sendo, a sociedade miguelina, formada dinamicamente nas negociações sociais dos grupos que a formaram, apresenta na atualidade identificações no campo religioso que remetem ao catolicismo tradicional, apresentando, assim, forte influência nas práticas religiosas da população conforme apontam os dados do IBGE referentes ao censo demográfico de 2010 (Tabela nº 02).

Tabela nº 02: Religião da População Miguelina

<b>Religião</b>	<b>Quantidade</b>
Sem religião	299
Católica Apostólica Romana	5.410
Católica Ortodoxa	03
Espírita	195
Evangélica	1.513

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2010.

<sup>59</sup> Hoje, distrito do Município de Entre-Ijuis/RS.

Como demonstrado na tabela, os dados então coletados, no censo demográfico de 2010, indicam um expressivo número de praticantes do Catolicismo Apostólico Romano, com 5.410 adeptos, seguido dos evangélicos, com 1.513 praticantes. Apesar dos dados serem relativos ao ano de 2010, visto que o censo geral é produzido a cada dez anos, eles apontam para as possíveis características religiosas mais expressivas para a população quando da pesquisa institucional produzida pelo governo por meio do IBGE. Isso não desconsidera, no entanto, que a comunidade miguelina possua outras práticas, ações religiosas e espirituais as quais não foram contempladas diretamente pelo censo.

Mesmo assim, os indicativos da pesquisa são importantes, pois, igualmente, expressam possibilidades de interpretação quando observados com atenção, indicando, por exemplo, que o catolicismo pode ser uma das vertentes de outras práticas espirituais, sendo “base” para a produção de novos significados religiosos como a dos benzimentos, objeto desta pesquisa e ofício característico junto ao contexto estudado. Desta feita, a fala da benzedeira Alzira de Oliveira Leite<sup>60</sup> expõe sua percepção sobre a presença das igrejas na cidade, dando em contraponto uma ideia das relações estabelecidas informalmente entre os praticantes do benzimento e aqueles que divergem espiritualmente do ofício:

Alzira: Aqui em São Miguel tem 2 igrejas católicas só, a daqui do bairro e a matriz, e as evangélicas deve ter umas 10 ou 12 e eles acreditam muito na igreja deles. Eu não digo que é ruim porque se não eu vou ser contra, eu não sou contra igreja, eles é que são contra nós. Com nós eles não têm fé. Cada um vive sua parte. Só que se benzer e remédio de ervas eles não têm, só fazem oração. Eles desfazem muito de nós, os pastores e a igreja dos outros lados que são, porque aqui tem bastante igreja do outro lado e que não acreditam em nós. Mas aqui na nossa cidade temos muita gente, a maioria, que acredita em nós. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2013)

Alzira reforça que, antigamente, existia apenas uma igreja católica, sendo que, na atualidade, existiriam umas “10 ou 12 evangélicas”. Assim, denota-se que, muito embora a prática evangélica tenha ganhado espaço na sociedade miguelina, difundindo-se em distintas denominações, há, segundo os dados do IBGE, uma predominância católica na auto identificação da comunidade local. Entretanto, a narrativa de Alzira destaca o fato “deles” não possuírem fé nos praticantes do

---

<sup>60</sup> Alzira de Oliveira Leite. Entrevista realizada em 21 de julho de 2013 em São Miguel das Missões/RS.

benzimento, caracterizando a negação e a contrariedade destes em relação ao ofício de benzer, produzindo como resultado ações e discursos de resistência ao exercício e às manifestações da prática. Na figura a seguir pode-se vislumbrar um pouco das características da entrevistada, que ambienta sua residência de modo a melhor compor os elementos por ela elencados como necessários à sua prática como benzedeira, destacando-se, deste modo, o uso de flores e santos. Vislumbrase a intenção de Alzira em tornar aquele ambiente, acolhedor ao público que busca os benzimentos.



Figura nº 06: Benzedeira Alzira de Oliveira Leite.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2018.

Alzira, mulher negra, se diz “católica de cruz na testa”, característica esta que tenta reafirmar ao longo de todas as entrevistas realizadas no decorrer desta pesquisa. Neste sentido, busca reafirmar sua fé como uma continuidade da religiosidade exercida pela sua mãe e por todos os demais membros de sua família:

Juliani: Qual era a religião da sua mãe?

Alzira: Minha mãe era católica. Todos na minha família são católicos, nenhum é evangélico. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2013)

Quando questionada sobre a religião de sua mãe, faz questão de delimitar que não apenas esta era católica, remetendo-se ao passado, mas também que todos os demais membros de sua família o são, na atualidade, produzindo uma conexão entre os valores do passado, os quais seriam mantidos no presente, diferenciando-os assim daqueles que são evangélicos, grupo oposto ao de sua religiosidade e da prática de benzer que exerce atualmente. Para Alzira, ser católica é sinônimo de ter fé e de estar no caminho certo. É, portanto, o atestado de que precisa, na atualidade, para justificar suas ações e expressões como benzedeira, apesar de manifestar aspectos que podem remeter a práticas religiosas distintas, como a de origem afro, mesmo que, em suas narrativas memoradas, não manifeste diretamente tais influências.

Alzira é, portanto, exemplo também de (r)existência negra em sua localidade, onde, ainda que subliminarmente, mantém certos elementos e expressões ligados à cultura afro de forma viva junto ao ofício que exerce. Tal característica pode ser identificada na quantidade de imagens sacras que possui em seu altar pessoal, tais como Iemanjá, que representa, dentro do candomblé, uma das mais significativas orixás, indicando deste modo que, dentro de sua prática como benzedeira, há diferentes representações que, significadas de distintas formas tanto por ela quanto por seu público, são elementos que servem para a consolidação do ofício e das práticas de fé que exerce socialmente, as quais compõem o campo religioso e simbólico vivido no decorrer de sua vida e reproduzido socialmente nos dias atuais. Assim como outros benzedores, a entrevistada demonstra em sua fala elementos que indicam o desejo pessoal e os processos constitutivos necessários para ser benzedor, sendo importante um olhar detalhado acerca destes processos.

## 1.2. “Daí pensei: vou ser benzedor, mas benzedor mesmo!”<sup>61</sup>”

Em observações e contatos realizados ao longo dos anos, junto à comunidade miguelina, muitas foram as pessoas e residências adentradas em busca de indivíduos que exercem a prática da cura por meio da fé, ou seja, os chamados benzedores. Esta busca, nem sempre fácil e acessível, apontou que praticantes do benzimento se colocam de maneira diversa perante a sociedade; eles divergem em aspectos religiosos, de ambiente, bem como de visibilidade diante do público. Por outro lado, parece notório que emergem, através dos depoentes, narrativas que colocam o ofício como prática desejada em ser exercida socialmente. Isso porque, até mesmo aqueles que indicaram episódios sobrenaturais como demarcadores do início de sua atividade como benzedor, possuíam no âmbito familiar sujeitos que já praticavam em seus cotidianos a cura através da fé, o que denota o contato tido e a reprodução de elementos que se compartilham, direta e indiretamente, entre as pessoas de uma família ao longo das gerações.

Nos contatos efetivados no decorrer desta pesquisa, foi possível verificar que alguns exerciam o ofício do benzimento, outros, o de “mateiro”<sup>62</sup> ou rezador<sup>63</sup>, sendo alguns praticantes de ambas as atividades. Apesar dos limites entre os ofícios serem tênues, as implicações práticas e lógicas constituídas pelos detentores destes conhecimentos parecem significativas, em especial no que tange à sua construção enquanto sujeito em sociedade. Isso porque a figura do mateiro, assim como a do benzedor, se torna representativa e singular no seio social, entretanto, sua atuação, salvo exceções, está desvinculada de um mundo sobrenatural e fantástico, sendo assim considerado mais objetivo e palpável. Em suma, benzedores e rezadores estariam mais relacionados a um campo espiritual e religioso, enquanto o mateiro representaria os saberes referentes à natureza e ao manejo de ervas como medicamento. Todos, no entanto, possuem a finalidade de cura, seja através da fé ou da materialidade e do uso de plantas.

Não se desconsideram, portanto, em nenhuma das atividades, os saberes e as percepções imagéticas que ambas podem denotar em seus praticantes. Isso

<sup>61</sup> Trecho de entrevista com o benzedor Aureliano José Jardim, benzedor na localidade de São Miguel das Missões/RS desde os seus 08 anos de idade. Entrevista concedida em 19 de julho de 2017.

<sup>62</sup> Nome dado popularmente àqueles que dominam os usos de ervas e plantas medicinais.

<sup>63</sup> Rezador: aquele que apenas exerce o exercício de reza, almejando abençoar o próximo; é considerado sinônimo de benzedor.

porque, no caso dos mateiros, por exemplo, podem existir concepções de natureza e de universo que indiquem e reverberem no cotidiano daqueles que o exercem como ofício socialmente, não cabendo aqui uma desvinculação total da cosmologia e das vivências familiares e sociais, sendo necessário, para melhor compreensão, um estudo específico e detalhado a respeito desta temática, o que não é o caso desta pesquisa em questão.

É numa perspectiva de produção simbólica num campo religioso que Alves e Minayo (1994, p. 60) defendem que o desenvolvimento dos espaços sagrados, de forma geral, é produção dos indivíduos, os quais expressam suas visões cosmológicas, que, em partes, tentam se aproximar de poderes excepcionais, a fim de ter experiências que super excitem suas sensações. Reforça-se que os espaços aos quais os autores se referem não se relacionam apenas ao material/físico, mas principalmente ao simbólico, que, no caso de algumas práticas, como a dos benzedores, é necessariamente dependente da figura e do saber-fazer de seu detentor. Isso porque de nada adiantaria a existência de um espaço sagrado sem a mediação de um benzedor que signifique seus elementos e objetos dando-lhes sentido diante do público.

É neste mesmo entendimento que Oliveira (1995, p. 14) destaca ainda que, em cada ato de benzimento produzido, existem noções de mistério, milagre e poder, que, reinventadas, geralmente do catolicismo trazido do ambiente rural (GORZONI, 2009, p. 20), alimentam o que se denomina de religiões populares, as quais se reproduzem e manifestam socialmente também nas zonas urbanas, fato este potencializado nos grandes centros e proporcionado, dentre outros fatores, pelo êxodo rural e pelas mudanças ocorridas nas paisagens urbanas no último século. Weber (1999, p. 182) vai além nas análises em relação às práticas produzidas popularmente, alertando que a produção de rituais não se restringe para questões de saúde, abrangendo, em muitos casos, temas como dinheiro, felicidade e amor, englobando um leque de possibilidades de atendimentos, o que possibilita também maior público e mais adeptos.

Tem-se o caso, por exemplo, da benzedeira Maria Luiza Cerpa da Silva<sup>64</sup>. Com setenta e cinco anos de idade, nascida em São Lourenço das Missões, ao lado

---

<sup>64</sup> Entrevista realizada em 26 de março de 2018, em São Miguel das Missões/RS.

das antigas ruínas desta redução jesuítica<sup>65</sup>, hoje localidade interiorana do município de São Luiz Gonzaga/RS, proveniente de uma família de oito irmãos, inicia sua carreira de benzedeira aos vinte e sete anos, após se casar com Turíbio Cortez, viúvo e com quem teve oito filhos: três homens e cinco mulheres. A respeito de sua atuação como benzedeira, conta que iniciou motivada pelo marido e que o atendimento que efetiva atualmente é "para tudo que é coisa que precisam". Sobre este contexto, lembra que:

    Maria Luiza: (...) Eu benzia junto com o meu marido pra acompanhar ele. Depois que eu fiquei viúva eu ia parar, mas não pude. Eu ia ficar ruim, tudo difícil parece e continuei benzer quando me procuram. (...) (MARIA LUIZA CERPA DA SILVA, 2018)

Maria, de família predominantemente católica, depois de casada, passa a auxiliar o marido em seu centro de umbanda, localizado na comunidade de São Lourenço, e, segundo suas narrativas, tinha como características ser "mista do preto velho e do caboclo". Ambos atendiam pessoas que buscavam soluções para saúde, "abrir" os caminhos, relacionamentos e tudo mais que fosse preciso, o que denota, como já dito, que a busca por atendimentos espirituais se caracteriza diversa em suas motivações, as quais nem sempre estão diretamente ligadas a aspectos de saúde.

---

<sup>65</sup> A Missão de São Lourenço Mártir foi fundada em 1690, pelo padre Jesuíta Bernardo de La Veja. Localizada entre as reduções de São Luiz Gonzaga e São Miguel das Missões, teve mais de dois mil índios aldeados, e o local se destacou na pecuária, produzindo gado, cavalo e ovelha, além do plantio de erva-mate. Sua população chegou a ultrapassar 6.400 habitantes. (Fonte <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/766/> - acessado em 12 de novembro de 2018 às 13h 40min.).



Figura nº 07: Benzedeira Maria Luiza Cerpa da Silva.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2018.

A entrevistada narra ainda que, em sua família, não havia ninguém que praticasse o ofício do benzimento, sendo ela a primeira a trabalhar junto a um campo espiritual. Maria, após casada, se torna "braço direito" do marido, ocupando seu lugar no centro de umbanda após a morte dele. A respeito do ofício que exerce, justifica-o como "um dom recebido", relatando que:

Maria: Não. É Deus que promete.

Juliani: Mas é a pessoa que escolhe seguir?

Maria: É uma missão, não é a pessoa querer. Não adianta ter aquela vontade e não ter o dom. (MARIA LUIZA CERPA DA SILVA, 2018)

Em sua fala, reforça que a atribuição do ofício é designada por Deus como uma promessa, não sendo possível uma simples escolha do indivíduo para o exercício da prática espiritual em questão. Em contraponto, a realidade de Maria denota, *a priori*, o fato de ter acompanhado o marido nos afazeres do Centro, referência religiosa e de cura na comunidade de São Lourenço, sucedendo Turíbio após sua morte. Portanto, a escolha e o aprendizado fazem o processo de formação

identitária da entrevistada, que, assim como outros benzedores, atribui ao campo místico a lógica de suas habilidades na atualidade, mesmo havendo influências no ambiente familiar em que viviam. Esta característica permeia, portanto, o discurso produzido pelos entrevistados, que constituem suas características e identidades, também, através do que narram a respeito de suas vidas. Esta característica, ao mesmo tempo em que corrobora na consolidação da auto-imagem dos benzedores, contribui ainda, na atualidade, para a construção de um *status* de São Miguel como localidade referência no ofício de benzer.

Cabe aqui apontar a respeito das imagens sacras e do ambiente produzido por Luiza, conforme nos indica a Figura nº 07. A entrevistada apresenta inúmeras representações, como São Jorge, que é santo na Igreja Católica ao mesmo tempo em que também é orixá na umbanda, denotando assim um sincretismo de divindades africanas e figuras do catolicismo que permeiam o cenário que compõe para realizar seus rituais. Do mesmo modo, a imagem de Buda emerge com as de Iemanjá, Nossa Senhora Aparecida e do preto velho, o que configura uma mediação e harmonização de diferentes divindades em um mesmo espaço, característica de ambientes populares e oriundos de um universo plural em representações e práticas de fé. Observando Maria em um atendimento, visualizou-se que ela mantém-se de pés descalços em frente ao altar, enquanto sussurra certos "pontos" diante do benzido. Ainda, identificou-se o uso de uma folha de árvore costurada com linha, onde uma agulha cravada nesta folha significa o "cozer" de alguma doença, sendo esta ação uma prática exercida na tentativa de solucionar especialmente rendidura ou problemas musculares. Chama a atenção o fato destes elementos permanecerem expostos no altar, de forma permanente, sendo utilizados várias vezes para o atendimento de diferentes pessoas que ali buscam atendimento. Maria, para todos os rituais que realiza, acende uma vela que é colocada em posição central no ambiente de atendimento e de realização dos rituais.

Voltando à questão da formação no ofício, em seus estudos sobre a prática do benzimento, Quintana reforça a ideia da construção do benzedor por meio da aprendizagem ao afirmar que:

Em todos os casos estudados, a formação da benzedeira depende de uma aprendizagem assistemática, mas que, a rigor, pode ser dividida em dois tipos: aquela que é resultado de uma experiência sobrenatural e a que é

conseqüência de um processo imitativo em relação a um mestre. (QUINTANA, 1999, p. 53)

Para o autor, não há a existência de uma metodologia específica nos casos de aprendizagem por imitação. Nestas situações, a mesma se desenvolveria pela observação e pelo interesse em repetir as habilidades de determinado mestre. Desta forma, pode-se concluir que, apesar do benzedor indicar que suas habilidades são resultado de um dom atribuído, há a transmissão de determinados códigos que são reconhecidos e absorvidos pelos sujeitos como relevantes, passando a integrar as experiências e o conhecimento quando do exercício de certa atividade. Caso oposto se apresenta com Leonora Brasil dos Santos<sup>66</sup>, quarenta e nove anos de idade e benzedeira desde os seus quinze anos. Casada há dezessete e mãe de um casal, ela narra seu processo de constituição enquanto benzedeira assim como as dificuldades que vivenciou para ser aceita como tal:

Leonora: Falavam “Ah, lá vem a fulana feiticeirinha”. Mas não tem nada a ver com isso! (*impositiva*) Eu sempre tô dizendo pras pessoas façam o bem e não olhem a quem. É uma coisa muito boa. Eu depois que comecei vou te dizer, o que eu passei por não assumir (...). (LEONORA BRASIL DOS SANTOS, 2018)

Leonora expõe, em sua narrativa, o preconceito vivido por iniciar seu ofício ainda adolescente, o que a fez abrir sua atividade para o público apenas depois de adulta e casada, tendo o apoio do marido e da sogra, quem também era benzedeira, no interior de São Miguel das Missões/RS. Apesar de sua mãe, Docelina Teixeira Brasil dos Santos, e de sua avó também atuarem no ofício, o apoio, segundo a entrevistada, teria partido da sogra e do marido, após o casamento, e não de sua família materna.

---

<sup>66</sup> Entrevista realizada em 26 de março de 2018, em São Miguel das Missões/RS.



Figura nº 08: Benzedeira Leonora Brasil dos Santos.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2018.

O apoio recebido se deve, provavelmente, ao fato da prática ser aceita e legitimada diante da experiência acumulada em decorrência da idade, sendo que indivíduos novos, vistos como principiantes, não obtêm o devido crédito no ofício e, por consequência, não têm reconhecimento social enquanto benzedores. Sendo os benzedores caracterizados como pessoas mais experientes, forja-se concretamente um dos aspectos reproduzidos à imagem que se possui destes, a qual é validada, na

maioria dos casos, pela idade, pelo desprendimento do material e pela fé demonstrada junto a um campo sagrado. Outra possibilidade, no caso de Leonora, é a legitimação produzida pelo casamento, momento pelo qual se ritualiza a experiência da vida adulta, da maturidade proporcionada pelo cuidado dos filhos, da casa, do marido, pensamentos estes, subjetivamente, introjetados socialmente nas práticas culturais e nas relações humanas, as quais se apresentam tradicionais no cotidiano vivido pelos benzedores. A respeito do casamento como um rito de passagem, Genep (2013) aborda, em seus estudos, a relevância dada socialmente ao matrimônio, sendo este momento, além de um ato social, uma expressão de fecundidade, honra e de continuidade. A formação de uma nova família impacta diretamente no contexto de parentescos, de amigos e de vizinhança, reorganizando, deste modo, relações que serão projetadas publicamente ao coletivo.

Leonora narra ainda que é benzedeira pelo "dom" recebido quando tinha apenas três meses de idade. Estando doente, foi levada a um centro espírita pelos pais, onde teria sido curada, oportunidade em que lhe entregaram "como presente" o "dom" do benzimento, fato este revelado à Leonora em seus quinze anos de idade. Assim sendo, ela se reconhece como benzedeira aos quinze anos após a revelação de ter sido curada aos três meses de vida, e é por meio da declaração oral de uma terceira pessoa que Leonora se identifica enquanto sujeito detentor da capacidade de curar através da fé, desconsiderando o fato de possuir na família pessoas que já atuavam neste ofício.

Chama ainda a atenção o fato de seus pais serem católicos e, ao mesmo tempo, frequentarem, mesmo que em menor frequência, cultos espíritas, o que demonstra uma flexibilização nas práticas espirituais da população, a qual circulava em distintos espaços de fé mediante seus interesses e necessidades. Após a revelação aos quinze anos, Leonora teria tentado iniciar suas atividades como benzedeira e, como já mencionado, ter sofrido preconceito. Questionam-se, neste sentido, as influências de sua mãe e avó até este momento em sua vida, pois ambas exerciam o benzimento e, provavelmente, foram determinantes em sua formação, haja vista Leonora ter se assumido como benzedeira católica e não espírita, doutrina esta que a teria proporcionado o dom necessário à prática. Isto é perceptível pelo fato da entrevistada não ter seguido o espiritismo – fato sobrenatural gerador do seu "dom" – e sim o catolicismo, religião de sua mãe e da sua avó. Mesmo na

atualidade, não sendo praticante assídua da igreja católica, reproduz seus símbolos, orações e imagens conforme se pode identificar na figura nº 08. Em seu altar, apresenta imagens de cristo e de santos católicos, além de expor e utilizar a Bíblia e demais símbolos, como velas, galhos verdes e terços, os quais compõem a estética para a ritualização do benzer.

Outro benzedor que relata episódio que legitima seu ofício é Aureliano José Jardim<sup>67</sup>, ao narrar que:

Aureliano: Benzia. Eu falei pra ela me ensina? Eu tinha oito anos. Sentei perto dela, ela começou a olhar pra mim e disse 'não, não posso ensinar porque isso é um dom que Deus dá e eu não posso e se eu te ensinar nada vai adiantar, vai só perder tempo! Agora, se Deus quiser que tu seja ele vai te invocar um dia'. Um dia eu encontrei uma velhinha que me benzeu e disse se eu queria ser benzedor que ela ia me dar, mas não era pra cobrar nada.

Juliani: Quem era essa mulher?

Aureliano: Mas não conheço. Ela desapareceu.

Juliani: Como aconteceu isso?

Aureliano: Era uma velhinha bem velha e magrinha e daí estava debaixo de umas laranjeiras, apareceu e disse assim 'vou te benzer e vou te dar esse dom, e tu vai cumprir ele, não vai guardar esse dom que eu vou te dar. Cumpra e não cobra!' Se alguém te der alguma coisa tu recebe, porque daí ele que te deu e não tu que está cobrando preço. Daí no outro dia já começou uma reação forte dentro de mim. (AURELIANO JOSÉ JARDIM, 2017<sup>68</sup>)

Casado há cinquenta e sete anos, com Lara da Silva Jardim<sup>69</sup>, e pai de dois filhos, Aureliano traz em sua fala o desejo inicial de ser benzedor e a negativa de sua avó em lhe ensinar o ofício sob o pretexto de o mesmo ser um "dom" que só poderia ser compartilhado por Deus. Sua avó, falecida então com 115 anos de idade, à qual se refere como "a maior benzedeira da região da Coimbra"<sup>70</sup>, se torna referência do ofício para o entrevistado, mesmo tendo sua iniciação, segundo suas palavras, se constituído a partir de episódio sobrenatural, em que teria recebido a

---

<sup>67</sup> Aureliano José Jardim nasceu na comunidade de Coimbra, interior de São Miguel das Missões/RS; é benzedor desde os oito anos de idade.

<sup>68</sup> Entrevista realizada em 19 de junho de 2017, em São Miguel das Missões/RS.

<sup>69</sup> Lara da Silva Jardim é esposa do benzedor, Aureliano José Jardim, evangélica, tem setenta e cinco anos e nasceu na comunidade de Coimbra, interior de São Miguel das Missões/RS.

<sup>70</sup> Aureliano José Jardim. Entrevista realizada em 21 de julho de 2013, em São Miguel das Missões/RS.

missão divina de curar as pessoas e, através disso, todos os conhecimentos necessários para tal.

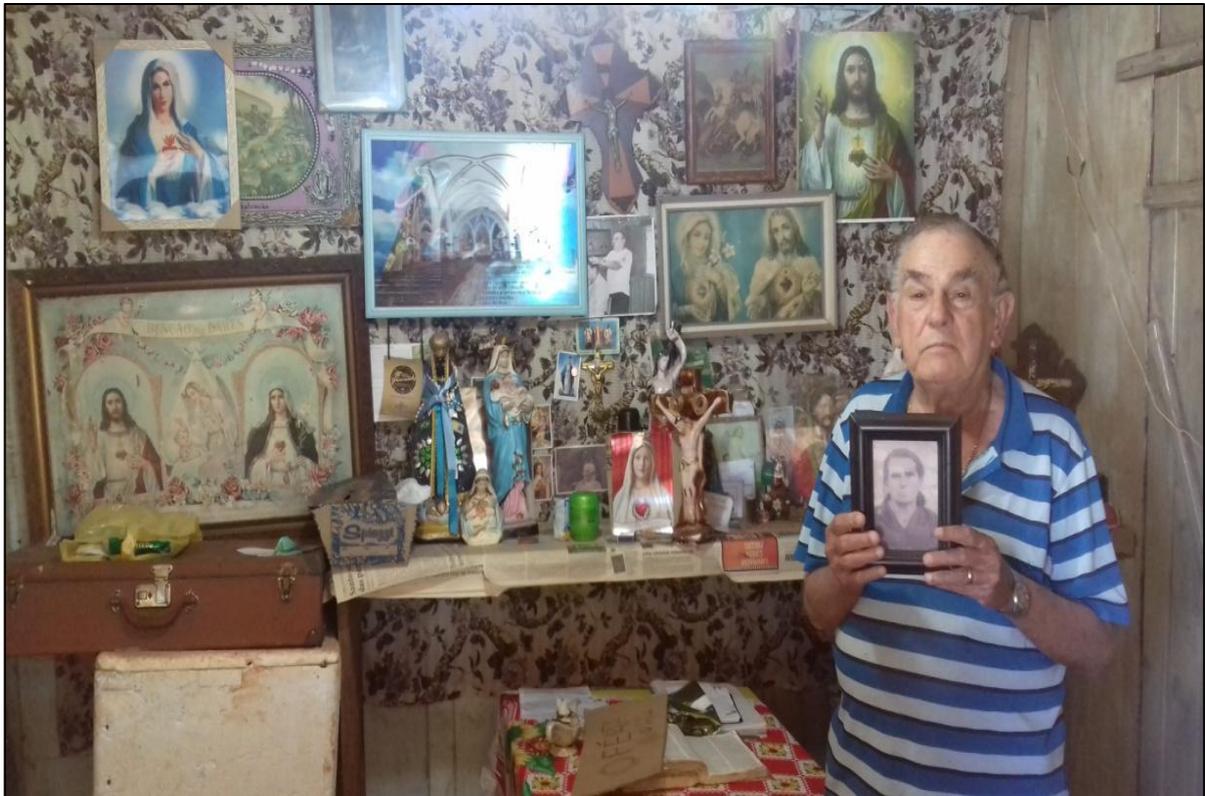


Figura nº 09: Benzedor Aureliano José Jardim.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2019.

Sua avó, Graciana Maria Jardim<sup>71</sup>, única pessoa a benzer em sua família, é aquela que desenvolve em Aureliano o desejo em ser benzedor. Assim como no caso de Leonora e Laídes, há na família a presença de parentes que exercem o ofício, entretanto, a narrativa produzida, como ponto ensejador de suas práticas, se refere a episódio fantástico/sobrenatural, o que aponta para as concepções entre sagrado/profano criados e recorrentes entre os entrevistados. Isso é presente também junto a outros sujeitos na localidade miguelina, com os quais se teve contato no decorrer desta pesquisa, caracterizando deste modo a permanência de uma prática cultural advinda da ressignificação tanto da religião católica quanto das experiências populares vividas e transmitidas pelos sujeitos nesta localidade. É

<sup>71</sup> Graciana Maria Jardim é avó de Aureliano; nasceu na província de Corrientes, Argentina, e faleceu aos 115 anos.

neste escopo que, quando questionado sobre suas vivências e sentimentos a respeito do início de sua atuação, Aureliano rememora ainda que:

Aureliano: Eu sentia uma vontade de curar as pessoas, uma força que eu ia benzer e aquela pessoa ia resolver o problema.

Juliani: E o senhor lembra como foi o seu primeiro benzimento?

Aureliano: Me lembro. Benzi uma criança.

Juliani: O que a criança tinha, o senhor lembra?

Aureliano: Era nervosa, só chorava e não dormia. Depois de benzer essa criança dormiu. Eu comecei assim a invoca, só sei que entrou dentro de mim assim uma força pra curar essas coisas espirituais. Depois disso tive diversas visões, diversas mesmo vizinha. (AURELIANO JOSÉ JARDIM, 2017)

Fica claro, em suas memórias, o desejo em desempenhar a atividade de benzedor e em reproduzir as ações realizadas por sua avó, a qual via como uma mulher importante para a família e a comunidade, provavelmente pela procura que tinha, em sua casa, por parte de pessoas em busca de atendimento. Destaca em sua fala que ele é consagrado benzedor quando realiza sua primeira cura, momento em que teria recebido forças espirituais que o auxiliaram a atingir o objetivo de ajudar as pessoas, o que comprovaria assim seu "dom", sucedido posteriormente de diversas visões que passa a ter ao longo da vida, desenvolvendo também a habilidade de vidente. Deste modo, Aureliano segue os caminhos de sua avó, continuando como seu sucessor no auxílio à população que busca atendimento espiritual em sua residência. É perceptível, em sua narrativa, que, apesar das influências de sua avó, ele transcende a atuação dela, quando passa a se designar também como vidente, exercício que ela não exercia. Isso demonstra o aprimoramento da prática cultural em si, momento em que a mesma, além de se transformar, agrega novos elementos, expressões e narrativas que mostram mudanças quanto àquilo antes praticado, de maneira que coloca o ofício de Aureliano como melhor, mais abrangente e mais elaborado do que aquele efetivado no passado por seus antecessores. É o que Baumann (2005, p. 18) vai justificar como sendo a necessidade dos sujeitos em ajustar um local para acomodarem suas identidades.

Na figura número 09, pode-se visualizar o espaço desenvolvido por Aureliano para efetivar seus atendimentos, no qual são expostas imagens sacras de cunho

católico, especialmente de Nossa senhora e Jesus Cristo. De igual modo, fotografias da mãe e da avó compõem um cenário que exalta e reconhece-as como relevantes ao benzer. Evidencia-se, portanto, que a apresentação destas fotografias são para o entrevistado um meio de manter suas memórias e a presença destas mulheres até os dias atuais, de modo a colocá-las em local de destaque durante e para sua atuação. Demonstra-se, assim, que esta ação não distingue hierarquicamente todos os elementos expostos, sendo a representação da mãe e da avó tão importantes quanto as imagens sacras naquilo que o constitui enquanto benzedor.

Neste prisma, a localidade miguelina se apresenta como espaço de indivíduos que se intitulam portadores de habilidades e de “dons” para a cura de pessoas por intermédio da fé. Como domadores da morte, como cita Philippe Aries, em “O Homem Perante a Morte” (1977), os benzedores parecem agir na fronteira entre o natural e o sobrenatural, em que os homens buscam a morte digna e eterna através da fé (1977, p. 22). Assim, concretizam-se ritos que permeiam as percepções espirituais do grupo, as quais ganham sentido, por exemplo, em sua prática ou no momento de desespero quando da procura por ajuda na hora da doença. Portanto, a temática da morte, como bem lembra o autor, permanece nas crenças e nas relações do homem durante toda sua vida. Compreende-se, assim, a necessidade que estes possuem de buscar compreender e controlar tanto aqueles aspectos que dizem respeito à saúde quanto aos circunscritos da morte, produzindo, como efeito, configurações religiosas e práticas que supram, diante da doença e dos problemas, as necessidades de codificação e explicação que estes momentos efetivam.

Deste modo, expõe-se uma realidade social que se configura na comunidade miguelina como persistente e diversa, ao passo que os praticantes do benzimento, protagonistas no atendimento espiritual de homens e mulheres na região, são marcas vivas da trajetória histórica e da paisagem cultural da localidade, impossível de serem dissociados do cotidiano e das relações sociais estabelecidas e mantidas ao longo do tempo por aqueles que circularam, construíram e, na atualidade, habitam este local. Neste escopo, como representação da vida e das necessidades (OLIVEIRA, 1985, p. 12), expõem-se os quadros comuns e diversos vividos na comunidade ora estudada, na qual a vida cotidiana, o desenvolvimento tecnológico, a produção, as relações, o meio ambiente e a educação são elementos estruturais

que convergem entre si e fazem compreender os sentidos atribuídos às suas representações e ao espaço habitado, oportunidade em que constituem memórias que, individuais ou coletivas, compõem as identidades dos diferentes grupos que ali vivem.

Ser benzedor se apresenta como o momento de reproduzir as ações exercidas no seio familiar, em decisão que, nem sempre manifestada e repassada diretamente, se reveste de sobrenaturalidade e ganha sentido na objetividade do próprio ofício: a cura através da fé. Significa, em alguns casos, sofrer preconceito e resistir às interposições da idade e da competência; em outros, a possibilidade de construir um repertório e uma performance particular, a qual fecundamente recria noções de fé e espiritualidade em sua manifestação. Considerados invisíveis por uns e essenciais para outros, o certo é que ocupam posição estratégica na sociedade, o que se deve aos processos de sincretismo, o que, para Canclini (2008), deixa claro o mundo fragmentado e contraditório das misturas interculturais, e se pode descrever como característica da região ora pesquisada. Deste modo, em sua pluralidade, o ofício de benzer se coloca estrategicamente como prática fluída no cotidiano da comunidade miguelina e, apesar da existência de algumas ações de resistência, é expressão que denota em grande parte a identidade local, oportunidade através da qual se pode identificar e compreender as percepções que os sujeitos (tanto praticantes quanto os do entorno) possuem do local onde habitam, de sua religiosidade e das manifestações de fé, bem como da maneira como se articulam socialmente na tentativa de manifestar materialmente e simbolicamente aquilo que são. Em suma, por meio da existência do ofício de benzer, pode-se produzir um panorama social dos indivíduos que dele fazem parte e daqueles que se relacionam, direta ou indiretamente, com as expressões simbólicas que envolvem as práticas de fé no contexto ora estudado, sendo a aderência ao exercício determinado pelo envolvimento, pelas concepções religiosas e de mundo que os sujeitos tenham.

Cabe aqui reforçar que a escolha pelo exercício da prática de benzer pode ser vista como uma imposição, se observada pelo viés social vivenciado pelos pais e avós, que por necessidade tinham de resolver demandas de saúde, as quais aí se aliam também à prática e à realização de partos e ao manejo de ervas e plantas nativas. Portanto, muitos, por desejo em auxiliar o próximo e ser sujeito representativo em seu grupo social, chamam também para si a responsabilidade de

seguir o ofício. O sentimento de pertença manifestado pela prática conecta-os coletivamente enquanto sujeitos, criando seu lugar de identificação, compartilhado e reconhecido socialmente por aqueles que compartilham de sua eficácia como meio de proteção e cura.

A oferta de benzimentos vista como prática de cura e proteção é, tanto no campo da fé quanto no cultural, ofício característico entre seus moradores e, diante de suas especificidades, assume local de destaque na configuração identitária produzida e vivenciada neste contexto. Os benzimentos podem, portanto, de maneira sistemática, orientar o posicionamento do próprio município de São Miguel como local que possui, em sua ancestralidade até os dias atuais, o exercício da cura e da proteção por meio da fé dos chamados benzedores. Invocam-se, deste modo, aspectos históricos, memoriais e familiares que são geridos em direção à caracterização da comunidade como espaço no qual há sujeitos dotados da capacidade de benzer. Importante destacar ainda que o exercício é, no contexto aqui apresentado, meio de recuperação e manutenção da criatividade e das características da população, sendo instrumento para a compreensão das relações entre os sujeitos, bem como dos elementos a estes relacionados; é, ainda, segundo Oliveira (1985, p. 52), uma prática comprometida com as necessidades da população, seja em seu campo social, simbólico ou naquele que diz respeito à fé e à saúde, porque reconhece e atua diretamente na realidade social e econômica da qual os sujeitos compactuam e fazem parte, fornecendo, deste modo, o exercício lógico e compreendido pelos sujeitos diante da fé e da doença, e o entendimento do qual precisam diante de situações limites e problemáticas.

Assim, evidencia-se a localidade miguelina como um território em que inúmeros sujeitos se forjam nas vivências e nas relações sociais, ao longo do tempo, como agentes da cura através da fé, em que criam e reproduzem práticas e discursos na direção de manter e garantir a existência do ofício de benzer em meio a tantas outras formas e representações da fé e da cura. Os benzedores são, enquanto agentes de memória, sujeitos que criam e recriam identidades e relações que caracterizam, para além das necessidades populares, a própria existência do local em que habitam, atribuindo, assim, sentido por meio de suas práticas, que são expressões de resistência e permanências populares e de cultura.

Cabe e interessa-nos aqui, portanto, realizar uma breve apresentação daqueles principais sujeitos participantes desta pesquisa e constituidores do ofício no local ora estudado. No próximo subcapítulo, destacam-se as histórias individuais de cada um dos benzedores, oportunidade em que aponta-se certas características pessoais e de vivência que de maneira peculiar constituem memórias da prática por cada um exercida.

### **1.3 Uma síntese biográfica dos benzedores miguelinos**

Diante do contato realizado junto à comunidade miguelina, desde meados dos anos 2013 e, de maneira mais efetiva, a partir de 2017, quando do início deste estudo, intensificou-se o trabalho junto àqueles benzedores com os quais já se tinha certa familiaridade, bem como se identificaram outros que, mesmo não tendo sido efetivadas entrevistas diretas, podem-se observar referências que os colocam como detentores do ofício de benzer. Pode-se, aqui, indicar que o levantamento<sup>72</sup> efetivado possibilitou, para além dos objetos materiais utilizados, as referências orais e memoriais que compõem um conjunto de elementos que constitui a prática dentro dos ambientes formados por cada sujeito. Ainda, proporcionou a localização geográfica dos benzedores no território miguelino, resultando assim numa localização deles no espaço, o que constitui uma geografia referente à própria existência destes no contexto urbanístico e rural nesta localidade, o que possibilita, em primeira análise, um significativo mapeamento do ofício de benzer em São Miguel das Missões/RS.

Neste escopo, cabe ainda realizar uma breve apresentação dos sujeitos que participaram diretamente desta pesquisa, a fim de apontar alguns aspectos biográficos para que se identifiquem e compreendam os principais elementos históricos e pessoais que compuseram a realidade daqueles que, na atualidade, exercem o ofício de benzer na localidade ora pesquisada. De maneira objetiva, tais informações possibilitam apontar referências que influenciaram diretamente a vida

---

<sup>72</sup> Reforça-se que, em virtude da pandemia da Covid-19, os trabalhos de campo, que envolviam tanto a realização de entrevistas, acesso à residência dos benzedores, bem como o mapeamento das mesmas, foram interrompidos por motivo de precaução a fim de se evitar um possível contágio do referido vírus à população pesquisada neste trabalho, ou seja, os benzedores que, em sua maioria, são pessoas idosas e que compõem o grupo de risco, além de garantir a integridade física da pesquisadora.

destes indivíduos, oportunizando, ainda, a compreensão, no presente, daquilo que no passado marcou e ainda marca os comportamentos e as crenças dos benzedores em suas práticas de fé.

Nesta perspectiva, haja vista que esta pesquisa possui caráter empírico, as técnicas utilizadas para seu desenvolvimento se deram de maneira qualitativa por meio de diferentes estratégias<sup>73</sup>, no intuito de se coletar dados e informações imperativas para o entendimento dos aspectos abordados em seu caminhar. Para isso, foram realizadas entrevistas não-diretivas<sup>74</sup>, as quais têm por finalidade captar e identificar tanto os elementos pessoais, históricos, de memória, bem como as possíveis referências tidas em cada entrevistado, no que tange ao ofício de benzedor(a). Ao mesmo tempo, empregou-se a observação participante junto aos entrevistados, a fim de que se pudesse visualizar, *in loco*, a atuação dos mesmos em suas residências, ou nos locais constituídos para a finalidade do benzer. Estas ferramentas auxiliam, de forma conjunta, a constituição de breves biografias de cada benzedor, as quais são relevantes na compreensão da própria prática manifestada, mas, igualmente, da auto imagem que possuem sobre si, no contexto onde vivem. Não será aqui produzida uma relação entre cada sujeito em seus aspectos comuns, visto que foram abordados em distintos momentos desta pesquisa, como, por exemplo, questões de fé, familiares, de utilização de objetos e demais espaços simbólicos. Neste momento, apenas é efetivada uma apresentação sintetizada dos principais sujeitos participantes deste trabalho. Sendo assim, passa-se a apresentar de maneira breve, a biografia de alguns benzedores que ilustram esta pesquisa, bem como demonstra-se, por meio do mapeamento<sup>75</sup> realizado, a localização onde habitam na cidade de São Miguel das Missões/RS.

---

<sup>73</sup> As estratégias metodológicas se referem aos meios pelos quais esta pesquisa foi desenvolvida, por exemplo: revisão bibliográfica, entrevistas, pesquisa em acervos públicos e privados, registros fotográficos, observação e o mapeamento do público abordado.

<sup>74</sup> A **entrevista não diretiva** é uma técnica desenvolvida para obter informações baseadas no discurso livre do entrevistado, e pressupõe que o informante é competente para exprimir com clareza sua experiência; é uma maneira de receber informações do entrevistado da maneira que ele desejar, manifestar em seus atos o significado que têm no contexto em que eles se realizam, podendo revelar tanto a singularidade quanto a historicidade de atos, concepções e ideias (HOFFMANN; OLIVEIRA, 2009, p. 928, grifo da autora).

<sup>75</sup> Ressalta-se que nem todos os benzedores entrevistados foram mapeados por meio de GPS, haja vista as dificuldades técnicas e de acesso aos mesmos, sendo, portanto, o mapeamento resultado daqueles dos quais se apresentou viável o registro de sua localização.

### **Alzira de Oliveira Leite**

Alzira de Oliveira Leite nasceu na comunidade de Pasta Guerrera, interior do município de São Miguel das Missões/RS, tem 85 anos de idade, é filha de Angelina Alves de Oliveira e Bernardino Camargo de Oliveira. Tanto sua mãe, quanto sua avó Ernestina Alves, eram benzedeadas e parteiras; seu pai era natural de São Miguel das Missões e sua mãe do município de Jaguari/RS. Bernardino Camargo de Oliveira faleceu aos 50 anos de idade, em um acidente de trabalho, enquanto domava um cavalo; já sua mãe trabalhou ao longo da vida como agricultora e dona de casa, vindo a falecer aos 112 anos de idade.

Alzira é católica praticante e devota de Nossa Senhora Aparecida, São Miguel Arcanjo e Sepé Tiarajú. Quando criança e adolescente, auxiliava sua mãe nos atendimentos que realizava como benzedeadora e parteira por toda a região. Estudou até a quarta série (leia-se, hoje, ensino fundamental), tendo dificuldades de ler e escrever. Ela casou aos 16 anos de idade, com Dorcino da Costa Leite (*in memoriam*), com quem teve dez filhos, sendo oito homens e duas mulheres.

Começou a atuar como benzedeadora aos 16 anos de idade, sendo, na atualidade, uma das benzedeadoras que mais se envolve em atividades e estratégias de difusão e reconhecimento do benzer como prática relevante na localidade miguelina. Pode-se citar, por exemplo, sua participação em eventos regionais e nacionais no segmento turístico, bem como o encontro dos benzedores e demais ações de promoção de São Miguel como atrativo místico e religioso, sendo, portanto, uma das pessoas mais procuradas quando da realização de eventos, entrevistas e reportagens sobre o benzer na cidade, o que está em evidência em todas as suas falas de maneira positiva.

Sua residência possui inúmeros elementos materiais e simbólicos que indicam a existência de uma benzedeadora naquele espaço. Na parte externa, há referências indicativas com sinalização por meio de uma placa, bem como um altar com flores e demais objetos que se destacam na rua onde mora. Internamente, a residência contempla uma sala específica para atendimentos, na qual há um altar com diversas e imponentes imagens sacras, fotografias de seu público, e demais objetos que Alzira utiliza no momento da ritualização do benzer.

Ela acredita que o ofício que exerce é um "dom" dado por Deus, mas aponta, no entanto, que nenhum dos seus filhos deseja seguir como benzedor, o que lhe

causa certa preocupação com o futuro da prática em sua família e na localidade onde está inserida. Alzira, atualmente, é aposentada.



Figura nº 10: Alzira de Oliveira Leite.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2019.

### **Aureliano José Jardim**

Aureliano José Jardim, 88 anos de idade, nasceu na comunidade de Coimbra, interior de São Miguel das Missões/RS. Ele é filho de João Jardim e Dorotéia Maria Jardim, ambos nascidos na localidade de Coimbra, onde atuaram por muitos anos como pequenos agricultores e comerciantes e tiveram, ao todo, nove filhos, sendo seis homens e três mulheres.

Na família, apenas a avó, Graciana Maria Jardim, benzia, sendo então sua principal influência, motivando-o a ser benzedor, ainda que Aureliano justifique seu "dom" por meio de um episódio sobrenatural no qual a própria Nossa Senhora Aparecida, da qual é devoto, teria lhe concedido a capacidade de curar as pessoas por meio da fé. Sua avó faleceu com 115 anos de idade e a respeito de suas origens, Aureliano não possui lembranças exatas, apontando apenas que acredita

que ela possa ter vindo da Argentina. Ressalta que ela teria sido a "maior" benzedeira da Coimbra, sendo procurada por muitas pessoas de toda região.

Aureliano estudou até a oitava série (leia-se, hoje, ensino fundamental), tendo realizado, ainda, um curso por correspondência na área de atendimento em farmácia. Ele se casou com Iara da Silva Jardim, com quem teve dois filhos, e passou a residir na cidade de São Miguel após os 60 anos de idade. Possui, em sua atual residência, uma sala separada da casa, onde atende ao público que lhe procura. Neste espaço, há imagens sacras, ramos verdes e plantas que utiliza nos rituais, a partir dos quais o público busca cura e/ou proteção. Ele diz ser vidente, tendo a capacidade de enxergar coisas e fatos da vida das pessoas. Assim como Alzira, Aureliano já participou de inúmeros eventos e atividades a nível regional e estadual, a fim de promover São Miguel como local turístico e *referência no ofício de benzer*, sendo um dos benzedores mais requisitados na localidade. Hoje, Aureliano é aposentado como agricultor.



Figura nº 11: Aureliano José Jardim

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2019.

### **Laídes Dutra de Oliveira**

Laídes Dutra da Silva, 68 anos, nasceu no Rincão dos Moraes, comunidade interiorana de São Miguel das Missões/RS. É filha de Dileta Alves Marciano Dutra e Sebastião Rodrigues Dutra, ambos também nascidos na localidade e que tiveram, ao todo, dez filhos. Sua mãe faleceu com 63 anos e seu pai com 53 anos de idade.

Laídes não frequentou a escola regular, considerando-se, portanto, analfabeta, mesmo tendo a capacidade de fazer contas e criar letras de músicas. Ela não possui muitas informações a respeito de seus avós, sendo suas lembranças basicamente direcionadas ao avô materno, o qual teria "atravessado o mar" para chegar à região.

De família espírita, sua mãe benzia principalmente "tormentas", não sendo sua atuação muito aberta ao público no contexto onde residiam. Logo, Laídes atribui o seu benzer a um "dom" dado por Deus por meio de um episódio sobrenatural quando teria avistado no céu, a imagem de Jesus. Hoje, é divorciada e aposentada, tem um filho que, segundo suas narrativas, não manifesta interesse em atuar como benzedor, tampouco se importa diretamente com aspectos religiosos.

Não possui um espaço específico para benzer em sua residência, porém distribui, por vários cômodos da casa, imagens sacras que representam um pouco da fé que procura manter no dia a dia, bem como a que passa a seu público. Esse elemento pode ser justificado pelo fato da entrevistada possuir forte influência espírita em sua formação religiosa, a qual sabe-se que não significa e utiliza materialmente, símbolos ou santos. Da mesma forma, ao longo de sua trajetória, já circulou por outras religiões, como a católica e a evangélica. No entanto, atualmente, argumenta que prefere manter sua prática de fé de maneira isolada, sem necessitar de uma instituição religiosa para tal vivência.



Figura nº 12: Laídes Dutra da Silva

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2019

## Noema Dutra

Noema Dutra, 73 anos, casada e mãe de dois filhos, nasceu no Rincão dos Moraes, interior de São Miguel das Missões/RS, local onde reside até os dias atuais. Filha de Dileta Alves Marciano Dutra e Sebastião Rodrigues Dutra, pequenos agricultores desta localidade, é irmã da também benzedeira Laídes Dutra da Silva.

Noema estudou até a quarta série e começou a benzer desde jovem, não sabendo precisar exatamente a idade. Denomina-se católica e espírita; possui, em sua residência, um pequeno altar que utiliza para rezar e atender ao público que lhe procura; possui, também, o desejo de que uma neta siga benzendo. Ela é devota de Santo Expedito e já atuou em diversos eventos, no Estado do Rio Grande do Sul, divulgando os benzedores que atuam na comunidade miguelina.



Figura nº 13: Noema Dutra.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2019

### Elvira Teresinha de Sousa Torres

Elvira Teresinha de Sousa Torres, 53 anos de idade, nasceu na comunidade de São João das Missões, interior de São Miguel das Missões/RS. É filha de Américo Correia Torres e Maria Santa Torres (*in memoriam*), ambos também nascidos nesta localidade, onde tiveram dois filhos.

Elvira é solteira, nunca casou nem teve filhos. Hoje, reside junto com o pai, o qual cuida em virtude da idade avançada e dos problemas de saúde que possui. Devota de Nossa Senhora Aparecida, benze desde os seus 13 anos de idade, motivada pela avó, que também era benzedeira nesta mesma comunidade. Não possui, em sua casa, nenhum espaço reservado para benzer, nem faz questão de realizar uma promoção de seu ofício tampouco de participar das ações coletivas junto a outros benzedores.



Figura nº 14: Elvira Teresinha de Sousa Torres.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2018.

## Joana Damião

Joana Damião, 76 anos de idade, nasceu na localidade de Esquina Konrad, interior do município de Entre-Ijuís/RS. Seus pais vieram da região metropolitana de Porto Alegre para residir em São Miguel das Missões/RS. De família católica, sua mãe era benzedeira e faleceu aos 90 anos de idade. Casou-se com Ataídes e é mãe de quatro filhos. Começou a benzer depois de adulta para resolver problemas familiares; de seus irmãos, apenas uma benzia. Hoje, divide sua residência entre São Miguel das Missões e Santo Ângelo. É aposentada como agricultora. Mesmo se denominando católica, cita que frequenta, de maneira esporádica, espaços referentes ao espiritismo.

Segundo conta, não busca dar visibilidade a seu ofício, em virtude de que gosta de viajar e não deseja assumir um compromisso permanente com o público, o que lhe deixaria apenas em casa à disposição para atendimento. Diz que se utiliza mais de orações para efetivar o benzimento, não necessitando materializar seu ritual através de objetos ou imagens de santos.



Figura nº 15: Joana Damião.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2017

## Jovencilio do Nascimento

Jovencilio do Nascimento, 82 anos de idade, católico, nasceu na localidade de Quarto Distrito, hoje interior de São Miguel das Missões/RS. Estudou até o terceiro ano. De sua família, apenas a mãe benzia, quem, antes de falecer aos cinquenta anos de idade, em decorrência de um câncer, repassou para Jovencilio o que sabia sobre o benzer, tendo ele iniciado suas atividades no ofício na faixa dos 15 anos de idade.

Segundo conta, seu pai era de origem negra e sua mãe de descendência portuguesa. Depois de perder a mãe, saiu de casa para trabalhar em fazendas e galpões para sobreviver, visto que seu pai casou novamente e constituiu nova família. Jovencilio é casado e pai de sete filhos (cinco homens e duas mulheres), sendo que nenhum deles demonstra querer ser benzedor na atualidade. Devoto de Nossa Senhora Aparecida, atualmente não benze mais, em virtude de problemas de saúde, e é aposentado como agricultor.



Figura nº 16: Jovencilio do Nascimento.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2018.

### **Leonora Brasil dos Santos**

Leonora Brasil dos Santos, 47 anos, nasceu no Rincão dos Cavalheiro, interior de São Miguel das Missões/RS. É filha de Osair Neto dos Santos e Docelina Teixeira Brasil dos Santos, os quais tiveram cinco filhos, três homens e duas mulheres. Seu pai era natural de Caibaté/RS e sua mãe de São Miguel. Estudou até o terceiro ano. É casada e mãe de dois filhos, Airton Santos do Nascimento e Leonara Santos do Nascimento.

Católica praticante, montou em uma das peças de sua residência um espaço onde recebe as pessoas que lhe procuram em busca de atendimento. Neste local, expõe imagens sacras e demais objetos simbólicos que utiliza em seus rituais. Sua mãe e avó eram benzedoras. Esta última, falecida aos 98 anos de idade, foi uma das principais referências de Leonora em sua prática de benzer, a qual exerce desde os seus 35 anos de idade. Acredita que seu filho será benzedor. Atualmente, trabalha na agricultura junto ao marido.



Figura nº 17: Leonora Brasil dos Santos.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2018.

### **Maria Luiza Cerpa da Silva**

Maria Luiza Cerpa da Silva, 76 anos de idade, nasceu na localidade de São Lourenço das Missões, interior do município de São Luiz Gonzaga/RS. De uma família de oito irmãos, não sabe precisar muitas informações sobre as origens de seus pais. Começou a benzer aos 27 anos de idade, por incentivo do marido, Turíbio Cortez (*in memoriam*), com quem teve oito filhos. De família católica, sua mãe benzia, porém, é junto ao marido que Maria se assume como benzedeira e passa a exercer atividades religiosas em um centro de umbanda auxiliando Turíbio.

Efetivou, em uma das peças de sua residência, no interior de São Miguel das Missões, um espaço com elementos simbólicos e de fé que utiliza como fonte de sua prática religiosa junto ao público que a procura. Acredita que seu ofício é uma missão que deve realizar em prol daqueles que precisam. Hoje, é aposentada e mora junto de uma filha, do genro e dos netos.



Figura nº 18: Maria Luiza Cerpa da Silva.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2018.

### **Marlene Machado Cassiano**

Marlene Machado Cassiano, 60 anos, nasceu na comunidade de São João das Missões, interior de São Miguel, em uma família de dez irmãos. Filha de um

francês com uma brasileira, estudou até o quinto ano. É casada há quarenta anos, com Adão Martins Machado, com quem teve duas filhas.

Católica praticante, Marlene aprendeu a benzer aos treze anos de idade com sua avó. Devota de Nossa senhora Aparecida, espalhou várias imagens da santa pela residência, além de um pequeno altar que possui em seu quarto. Destaca, em suas falas, que nenhum de seus irmãos é benzedor, tendo ainda esperança que algum neto possa seguir seus caminhos de fé, já que suas filhas não demonstram interesse no ofício. Atualmente, reside na zona urbana de São Miguel das Missões e trabalha como agricultora junto ao marido.



Figura nº 19: Marlene Machado Cassiano.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2017.

### **Ouriques Garcia de Jesus**

Ouriques Garcia de Jesus, 71 anos de idade, nasceu na comunidade de Coimbra, interior de São Miguel das Missões/RS. É o mais novo de quatro irmãos. Casado há quarenta anos e pai de dois filhos, não sabe informações a respeito dos avós. Trabalhou na agricultura desde os seis anos de idade, auxiliando os pais e irmãos na subsistência da família, motivo que lhe impediu de frequentar a escola. Benze desde os seus dez anos de idade. Seus pais eram católicos e benzedores.

Ouriques, atualmente, não frequenta nenhuma igreja e é aposentado. Possui um espaço em sua residência onde atende ao público, em determinados dias da semana (segunda, quarta e sexta). Atribui seu saber a um "dom" dado por Deus e que não pode ser ensinado. Utiliza-se basicamente de ramos verdes e água para benzer. Acredita que seu filho mais novo possa ser benzedor, algum dia, e seguir o caminho da cura através da fé.



Figura nº 20: Ouriques Gracia de Jesus.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2017.

### **Romilda de Moraes**

Romilda de Moraes, 68 anos de idade, nasceu no município de Caibaté/RS. Veio a residir em São Miguel das Missões/RS há 23 anos para cuidar da filha, de seu primeiro casamento, e da neta. É mãe de três filhos, todos do primeiro casamento. Depois, conhece e casa-se com Cipriano Dornelles, também benzedor.

Romilda é de uma família com três irmãos, que perderam a mãe com quarenta anos de idade, tendo sido criados pelo pai que os ensina a trabalhar, desde cedo, na lavoura. Seus pais eram nascidos em Caibaté e se consideravam espíritas, atuando como benzedores nesta localidade onde residiam. Em suas falas, cita que já frequentou espaços espíritas, mas se considera católica não praticante, tendo, porém, em sua residência, algumas imagens sacras que utiliza em momentos de fé e oração. Ela não frequentou a escola, e se considera analfabeta. Atua como benzedora desde que passou a residir em São Miguel, momento em que teve um problema de saúde grave, tendo se curado de um câncer e decidindo assim ajudar os outros a partir daquele momento.



Figura nº 21: Romilda de Moraes.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2013.

### **Cipriano Dornelles**

Cipriano Dornelles, 67 anos de idade, nasceu na comunidade de Mato Grande, interior de São Miguel das Missões/RS. Sua mãe, que era benzedeira, também era natural de São Miguel, sendo seu pai originário do município de Santiago/RS. De uma família de nove irmãos, sendo quatro homens e cinco mulheres, Cipriano não frequentou a escola por precisar ajudar o pai no trabalho na lavoura. De família católica, começou a benzer com dez anos de idade. Atualmente, considera-se católico não praticante. É pai de cinco filhos de seu primeiro casamento, sendo que nenhum deles demonstra interesse em ser benzedor.



Figura nº 22: Cipriano Dorneles.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2013.

**Rosa Maria Cortez dos Santos**

Rosa Maria Cortez dos Santos, 69 anos, nasceu na comunidade de São Lourenço, interior do município de São Luiz Gonzaga/RS, numa família de doze irmãos. Filha de Turíbio Cortez e Doralina Ferralina Cortez, ambos benzedores e responsáveis por centro espírita e de umbanda na comunidade onde residiam, foi residir em São Miguel no início dos anos 2000, não sabendo precisar exatamente a data. Atualmente, ela se diz espírita e umbandista e se apresenta como vidente; é viúva e mãe de seis filhos. Narrou que nenhum de seus filhos ou netos deseja ser benzedor. Além disso, não possui um espaço específico para alocar imagens ou proceder atendimentos.



Figura nº 23: Rosa Maria Cortez dos Santos

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2017.

### **Ordonesa Antunes Martins**

Ordonesa Antunes Martins, 81 anos de idade, nasceu no município de Bossoroca/RS, em uma família com doze irmãos. Moradora de São Miguel das Missões há mais de quarenta anos, lugar para onde veio com seu marido, Olavo Bonfim da Silva (*in memoriam*), para trabalhar em uma granja. Não tiveram filhos. Frequentou a escola por apenas um ano, visto não existir estrutura educacional

próxima à sua residência, bem como ter que ajudar na criação dos irmãos e no trabalho para subsistência.

Sua mãe era benzedeira, com quem aprendeu o que sabe. Ela faleceu aos quarenta anos de idade, em decorrência de um câncer, sendo então os filhos criados apenas pelo pai. Atualmente, Ordonesa frequenta esporadicamente uma igreja evangélica na localidade onde mora, no interior de São Miguel das Missões; é aposentada por idade e reside junto com um neto de criação. Ninguém em sua família demonstrou interesse em benzer, sendo a única a exercer tal atividade depois de sua mãe.



Figura nº 24: Ordonesa Antunes Martins.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2018.

## Valter Braga

Valter Braga, 55 anos de idade, nasceu em São Miguel das Missões/RS, numa família de sete irmãos. Ele estudou até a sétima série, e benze desde os quatorze anos de idade, motivado, segundo cita, pelas atividades místicas e de campo praticadas por seus parentes e antepassados, tendo aprendido a prática com tios e familiares. Diz-se católico não praticante, é divorciado e não tem filhos.

Funcionário público municipal da prefeitura de São Miguel das Missões, desde o início dos anos 90, Valter é Idealizador e mantenedor no Ponto de Memória Missioneiro, hoje denominado de Manancial Missioneiro, espaço pensado desde os anos 90 e que reúne objetos e referências da história local.

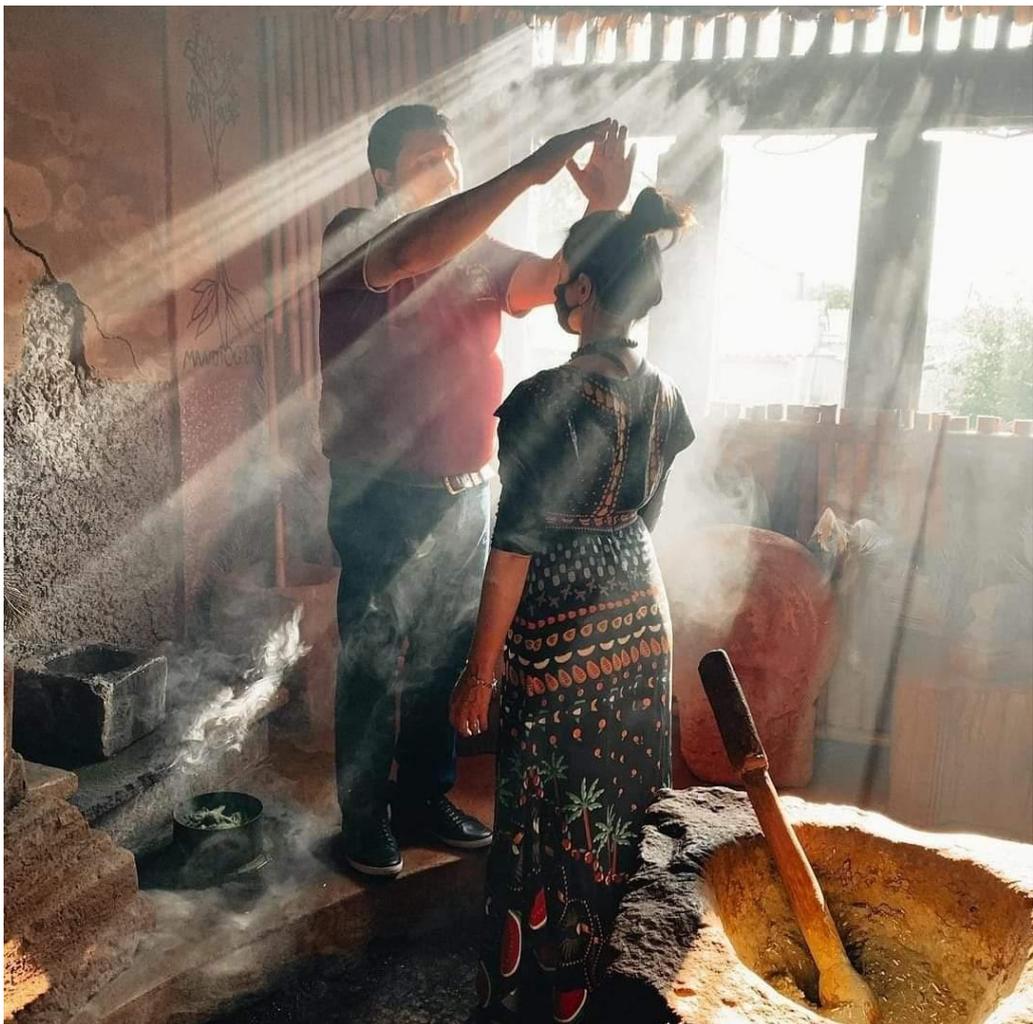


Figura nº 25: Valter Braga.

Fonte: Acervo da Agência Missões Turismo, 2020.

### **1.3.1 Um mapeamento dos territórios de fé e de cura em São Miguel das Missões/RS**

Como já dito, o contato junto aos benzedores atuantes na localidade miguelina possibilitou, dentre outros aspectos, a identificação do local criado e habitado por seus praticantes na atualidade. Deste modo, por meio do registro via GPS<sup>76</sup> destes espaços, pode-se mapear a localização das residências, bem como dos locais religiosos compostos por igrejas e ainda de hospitais, postos de saúde e atrativos turísticos existentes na localidade, conforme nos apresenta o mapa a seguir:

---

<sup>76</sup> GPS: Sistema de Posicionamento Global. É um sistema de navegação por satélite que permite, por meio de um aparelho, a identificação da localização exata de determinado ponto, muito utilizado no mapeamento de espaços.

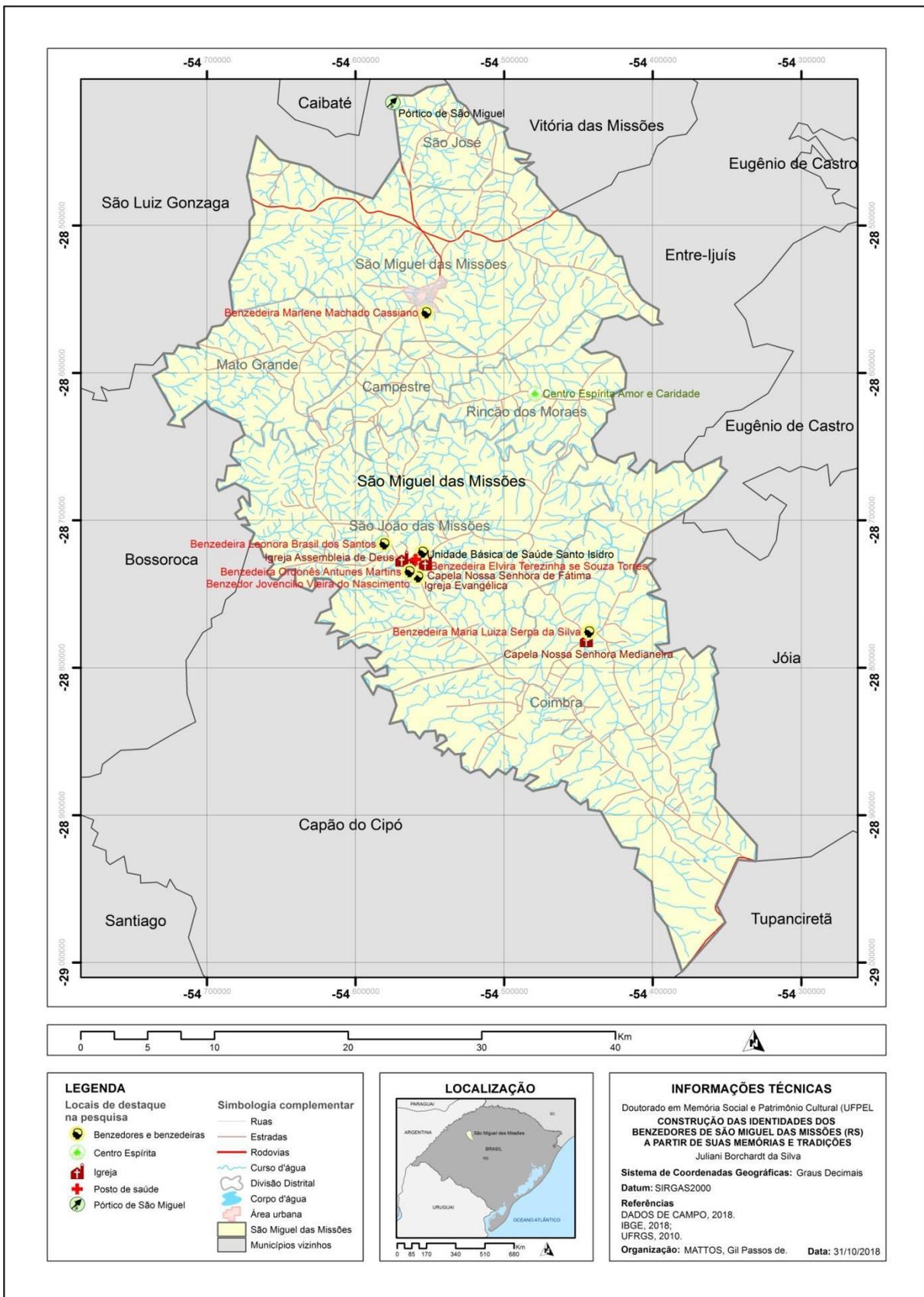


Figura nº 26: Mapa de localização dos benzedores em São Miguel das Missões/RS  
 Fonte: Juliani Borchardt, 2018.

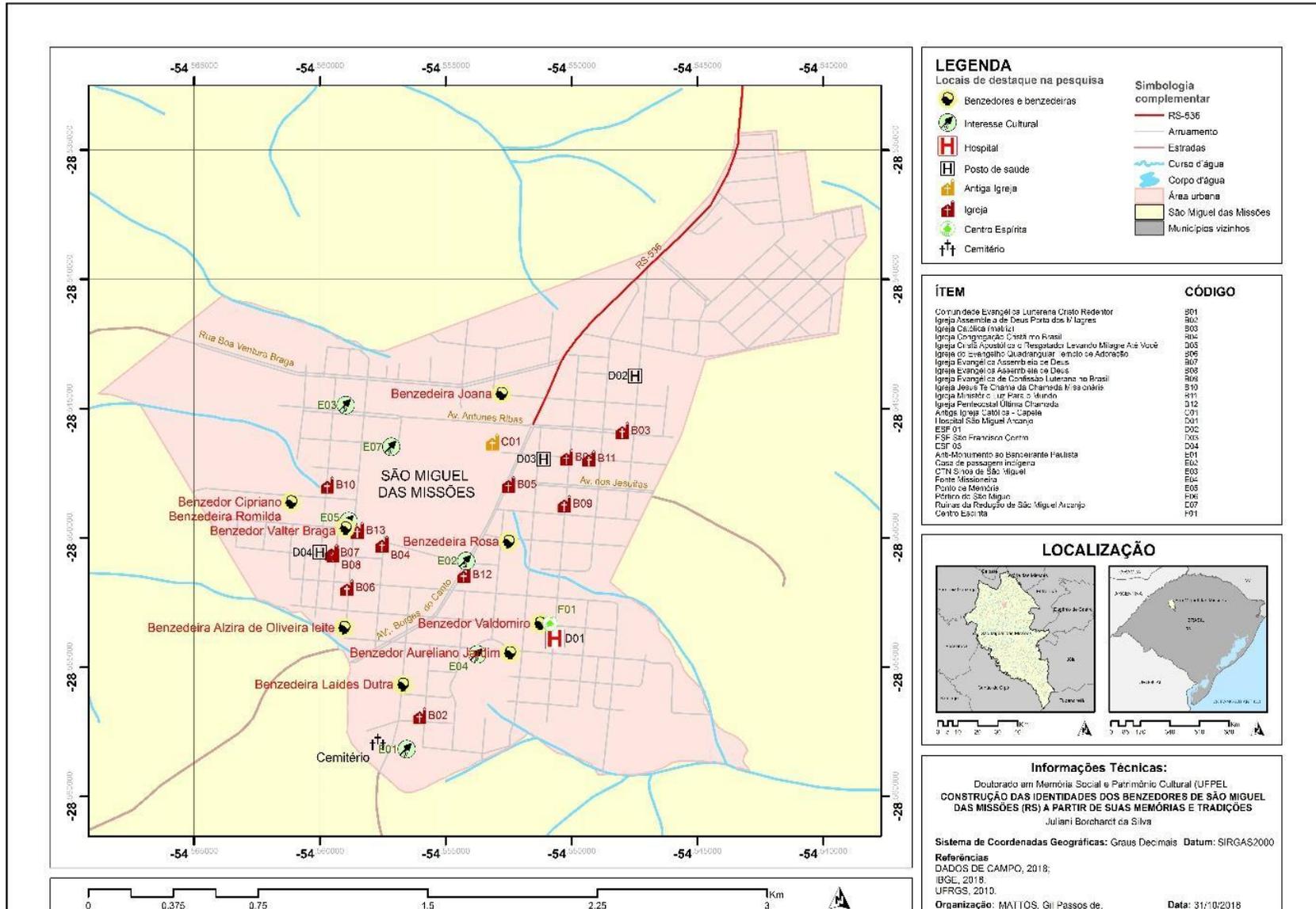


Figura nº 27: Mapa de localização dos benzedores

Fonte: Juliani Borchardt, 2018.

Como exposto, pode-se evidenciar que há, na localidade miguelina, uma relação geográfica muito próxima das residências dos benzedores com aqueles ambientes que dizem respeito a demais espaços religiosos, por exemplo. Identificaram-se, ao todo, dez Igrejas evangélicas apenas na zona urbana da cidade, sendo que, em contraponto, apenas uma diz respeito à religião católica. Tal característica foi apontada em narrativa exposta pela benzedeira Alzira de Oliveira Leite, já no ano de 2013, a qual referenciava que, na atualidade, haveria um grande movimento de igrejas distintas ao catolicismo, estando estas se aderindo socialmente e conseguindo se expandir na localidade, o que em sua concepção seria prejudicial aos benzedores, visto que os evangélicos, em sua grande maioria, não acreditam nos benzimentos como meio de cura e proteção, o que poderia, como consequência, causar uma diminuição tanto dos benzedores quanto de seu público em decorrência das ações de perseguição e retaliação, efetivadas contra aqueles que exercem práticas distintas daquelas exercidas em espaços formais de fé, como as igrejas evangélicas.

Conforme se pode verificar no mapa da Figura 26, muitas residências de benzedores estão geograficamente próximas às igrejas evangélicas, o que caracteriza o espaço miguelino como plural, em seus aspectos religiosos, no qual coexistem simbolicamente diferentes ambientes e indivíduos que representam socialmente a pluralidade a que os sujeitos possuem acesso quando desejam consumir ou manifestar simbolicamente suas crenças de fé e de mundo. Deste modo, não se pode dizer que a comunidade de São Miguel está envolta de um dualismo religioso em que imperam apenas espaços católicos ou evangélicos, mas, sim, emergem, significativamente, locais alternativos, como a moradia de benzedores que disputam territorialmente a preferência da comunidade em um campo tanto de fé quanto de cura.

A presença de diferentes estruturas de fé em um mesmo ambiente proporciona que os sujeitos que ali habitam se identifiquem com aquelas que mais possam suprir suas expectativas em determinado momento. Esta é uma oportunidade que pode induzir relações, conflitos ou negociações, na mesma intensidade, em prol da adesão do público a estes espaços. Assim, necessita-se de um alto grau de investimento simbólico e discursivo de cada indivíduo que representa cada igreja e/ou local, levando até o público uma gama de significados

que buscam, de maneira constante, se posicionar diante da população, introduzindo, deste modo, práticas e representações que permeiam as identidades vividas e reproduzidas socialmente. Pode-se indicar que tais elementos sejam relevantes para a compreensão das dinâmicas sociais efetivadas, em que, por meio das concepções religiosas e de fé, se estabeleçam posturas e ações que orientam e ditam diretamente os rumos da própria localidade e assim efetivem mudanças sociais, culturais, ambientais e políticas que influenciam a vida de todos.

Por São Miguel das Missões possuir uma zona urbana relativamente condensada, é plausível que muitos elementos religiosos estejam localizados de maneira próxima. Esta característica também ocorre junto àqueles elementos culturais e patrimoniais existentes, tais como museus, sítios arqueológicos, fontes e monumentos que, da mesma maneira, integram a paisagem e as relações dos que ali habitam<sup>77</sup>. Estes bens condicionam, como defende Lemos (2010, p. 09), as percepções e os comportamentos dos sujeitos em sociedade, orientando usos e costumes que efetivam a própria capacidade do homem de viver em determinado local. Há, portanto, uma relação que se efetiva necessária entre artefatos, elementos materiais, natureza e espaços que proporcionam condições de os sujeitos codificarem suas relações e vidas em sociedade. Neste escopo, de maneira ampla, a estrutura patrimonial trabalha dinamicamente na efetivação de sentidos que, apropriados e vividos, indicam um inter-relacionamento que cada grupo efetiva com o espaço no qual está inserido, oportunidade ainda em que as referências patrimoniais edificadas trabalham para a produção de novas percepções e entendimentos que passam, ao longo do tempo, a também compor o cotidiano e as identidades dos que ali habitam.

Deste modo, delineiam-se as memórias e as identidades de um grupo, em que os sincretismos efetivados diversamente no meio onde vivem dão o contorno dos significados e das alterações que a própria cultura sofre ao longo do tempo, bem como do entendimento que os sujeitos possuem dos referenciais patrimoniais existentes em seu entorno. Têm-se, assim, construções e espaços que, dotados de sentido, servem às relações sociais bem como à evocação de memórias que

---

<sup>77</sup> Isso porque a cidade de São Miguel das Missões se desenvolve enquanto ocupação urbanística em torno dos remanescentes do antigo povoado jesuítico-guarani de São Miguel Arcanjo, atualmente considerado patrimônio cultural da humanidade pela UNESCO.

auxiliam na constituição identitária em seus mais variados escopos de vivências e manifestações. Por isso, não se pode desconsiderar a relação direta que se estabelece entre o patrimônio material e as vivências desenvolvidas por seus detentores. É o que defende Prats (1998, p. 64), ao argumentar que há uma utilização social do patrimônio cultural que, por seu uso ou desuso, obedece a interesses distintos através da construção e legitimação de discursos que proporcionam sentidos e significados aos elementos patrimoniais, os quais necessitam, ainda, ser constantemente ativados a fim de responderem identitariamente aos anseios sociais. Para o autor, as diversas ativações de diferentes referências patrimoniais são representações simbólicas das próprias identidades, que, em suas diferentes versões, refletem política, econômica e culturalmente as articulações e os repertórios produzidos intencionalmente em prol de marcas que referenciem o passado no presente.

Assim sendo, a localidade miguelina é, desde sua constituição, desenvolvida e alicerçada num ambiente patrimonializado, no qual a presença de elementos consagrados por órgãos governamentais introduz, de algum modo, discursos e usos do espaço em que estes bens se localizam, fazendo com que a própria noção de cultura dos sujeitos, que desde sempre compuseram o território, fosse sendo desenhada de modo a representar a identidade local baseada justamente no patrimônio edificado ali existente. A relação dos benzedores junto ao sítio arqueológico será abordada em outro momento nesta pesquisa, haja vista a compreensão de que este espaço e sua representação reverberam na percepção e na prática do benzer exercida na atualidade por estes sujeitos, o que Prats (2005, p. 26) defende como um dos sentidos do patrimônio cultural, ou seja, "construir discursos na comunidade sobre a comunidade", oportunizando ainda que a população exponha perante os outros como ela se reconhece.

De igual maneira, no transcorrer deste estudo, podem-se vislumbrar, além da localização dos benzedores, os postos de saúde e as igrejas existentes também junto à comunidade de São João, interior de São Miguel e local onde se identificou uma considerável representatividade do ofício de benzer, conforme apresenta o mapa

abaixo:

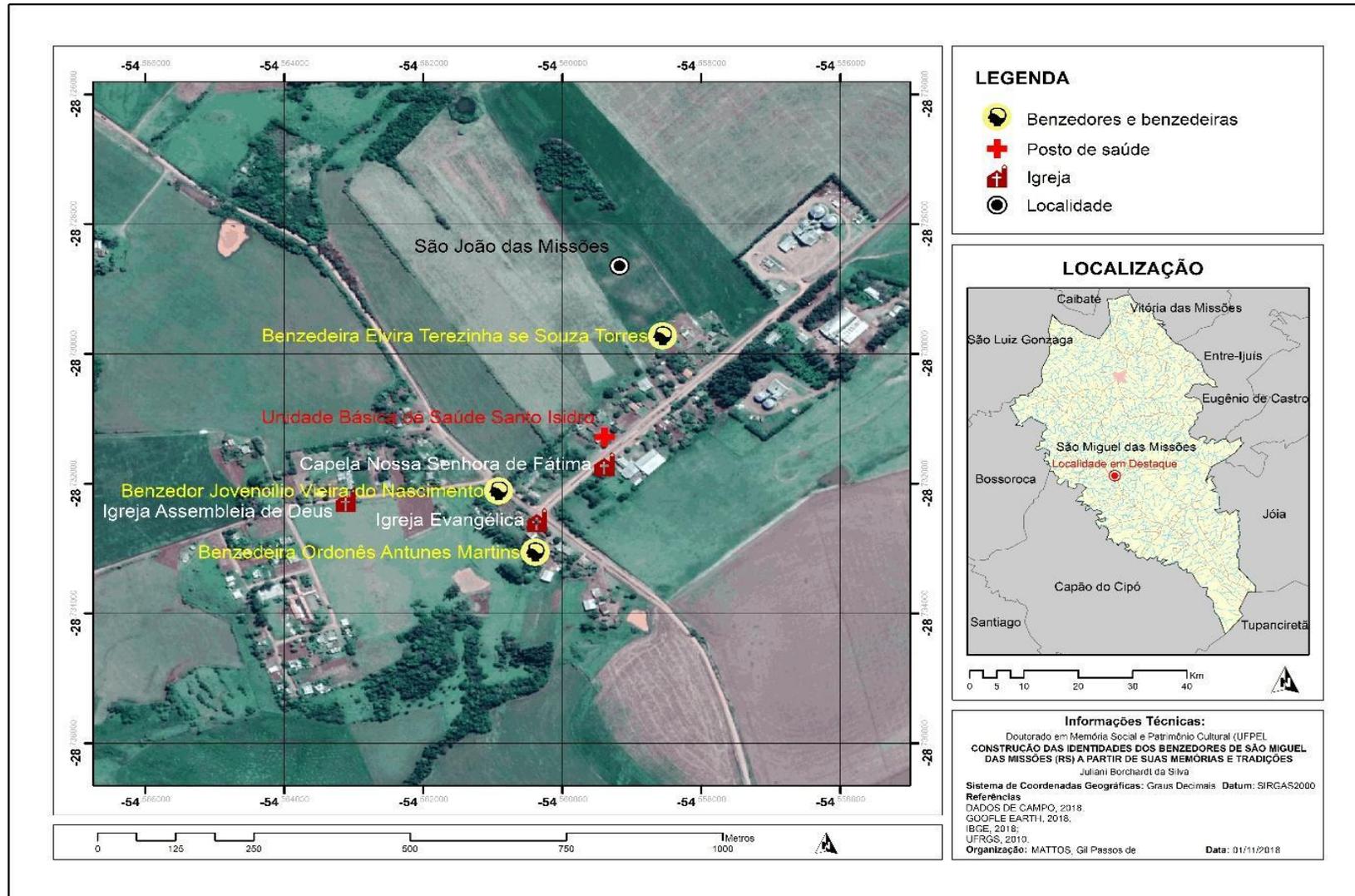


Figura nº 28: Mapa de localização dos benzedores em São João

Fonte: Juliani Borchardt, 2018.

A comunidade de São João possui, assim como a zona urbana de São Miguel, elementos religiosos que compõem a paisagem local, estando estes disponíveis ao uso para seus moradores. Assim, dialogam num mesmo contexto uma capela católica (Nossa Senhora de Fátima) e duas igrejas evangélicas de distintas denominações. Há, ainda, a presença de um espaço de saúde (UBS<sup>78</sup>), no qual atendem profissionais médicos especializados. Ofertam-se, para a população, diferentes estruturas e espaços, tanto no campo religioso quanto médico, oportunizando, assim, opções de atendimento aos indivíduos que nesta localidade habitam, em que todas estas estruturas posicionam socialmente seus códigos, discursos e expressões na tentativa de atender e suprir às demandas daqueles que por ali circulam. Este cenário é igualmente vislumbrado no contexto urbano miguelino, onde se identifica, conforme mapa anterior, que há na territorialidade local uma vasta quantidade de postos de saúde que, juntamente com o hospital, atendem à população por meio de um campo médico formal e científico que, juntamente com os espaços religiosos, efetiva uma rede de apoio aos sujeitos que necessitam tanto de suporte médico quanto espiritual.

Reforça-se aqui que a existência de uma vasta rede religiosa, espiritual e médica representa os ambientes aos quais a comunidade tem acesso e de que usufrui em distintas situações e para os mais variados objetivos. Deste modo, oportuniza-se que os sujeitos codifiquem e atribuam significados, sejam eles manifestados por meio de símbolos ou narrativas, diante de todo o aparato material, técnico, humano, estético e ritualístico produzido neste espaço e apresentado ao público. É possível, portanto, ainda apontar que a comunidade miguelina possui, na atualidade, grupos religiosos opostos que, de maneira ampla, fornecem um equipamento estrutural formal em que os sujeitos manifestam suas práticas de fé, ao mesmo tempo em que também estão acessíveis à população locais constituídos por benzedores que sustentam, ao longo de suas vidas, um ofício que se alimenta das concepções de fé e vivências da população. Há, no meio deste cenário, interconexões que fazem os indivíduos circularem, muitas vezes, pelo mesmo motivo, por diferentes espaços como estes aqui citados. Assim sendo, percebeu-se, no contato junto aos benzedores e à população miguelina, que o exercício de uma atividade num local não exclui a utilização de outro, o que faz os processos de fé e

---

<sup>78</sup> UBS: Unidade Básica de Saúde.

de cura serem dinâmicos, plurais e acessíveis aos mais variados grupos e moradores desta comunidade.

Lança-se luz, assim, a uma realidade social que perpassa pela produção e pelo uso de espaços que, em conjunto, compõem um território que dá sentido de pertença identitária por meio daquilo que, edificado, representa e congrega os sujeitos na comunidade ora pesquisada, em prol de um objetivo em comum, ou seja, ser local utilizado e consagrado pela população como referência de fé e de cura. Como já dito, estes espaços religiosos não estão sozinhos e negociam diuturnamente com concepções médicas formais e estruturas patrimoniais que estão no mesmo ambiente e que igualmente compõem as percepções e os sentidos identitários dos indivíduos que ali circulam.

Ressalta-se aqui que, em relação à residência dos benzedores, podem haver alterações em sua localização e constituição ao longo do tempo, visto que aqueles que exercem o ofício levam consigo, toda vez que se movimentam geograficamente, seus elementos materiais e simbólicos, constituindo, a cada vez em que se mudam, um novo ambiente para exercerem sua prática. Isso faz com que a espacialidade hoje identificada seja modificada conforme a movimentação efetivada no decorrer da vida de cada benzedor, podendo-se assim concluir que o ofício de benzer está diretamente relacionado ao saber e ao fazer de seu praticante, estando refletido no tempo e no espaço em que este está. Deste modo, indica-se que é por meio da atuação do próprio benzedor que se desenvolve o ambiente necessário ao ofício de benzer, sendo, portanto, suscetível às alterações espaciais e geográficas decorrentes da movimentação de seus praticantes, ao longo do tempo. De qualquer modo, a identificação dos benzedores serve para que se documente e assim permaneça em registro como se desenham espacialmente suas localizações, o que pode servir de subsídio a futuras pesquisas sobre o tema, bem como para a elaboração de projetos e políticas públicas direcionadas ao reconhecimento dos benzedores como agentes tradicionais de uma cultura que perpassa gerações e significa, de grande modo, a identidade local.

Em suma, mesmo esta pesquisa tendo registrado e mapeado um número limitado de benzedores na localidade miguelina, haja vista o contexto de pandemia iniciado ainda no início do ano de 2020, o que impossibilitou um avanço no registro e

mapeamento dos benzedores, pode-se afirmar que os mesmos estão presentes e distribuídos por todo o território do município, compondo assim a paisagem, resistindo e dialogando com demais estruturas de fé e produzindo e compartilhando uma prática cultural que, acima de qualquer outra questão, fornece aos indivíduos uma sensação de pertença e o entendimento sobre suas vidas no contexto e na realidade em que vivem.

#### **1.4 Um ofício de família: entre permanências, rupturas e a busca por uma prática “atemporal”**

A localidade miguelina, como já mencionado, se constituiu ao longo de sua história por influências religiosas, dentre as quais ganha destaque o catolicismo que, introduzido inicialmente pelos padres jesuítas da Companhia de Jesus, marca substancialmente as referências de fé vividas e compartilhadas na região ao longo do tempo. Desta feita, a presença institucional da igreja transformou as paisagens físicas e as relações humanas dos grupos na região Missões (MARCHI, 2018, p. 41), expressando assim materialmente e simbolicamente as ligações estabelecidas pelo homem junto à natureza e ao local habitado, representando ainda as interpretações advindas do contato e das experiências ali construídas. Pode-se citar como exemplo da importância dos elementos de fé que não é a toa que comunidades e cidades se desenvolviam, como no caso das Reduções Jesuíticas, tendo a estrutura da igreja como centro de uma organização social que compunha um modelo introduzido na constituição destes espaços, na região platina como um todo. Assim, a estrutura referente à religião deveria, no contexto missional, ser uma das primeiras edificações a serem construídas, tamanha sua importância no processo de consolidação do projeto missional. Cabe aqui lembrar que espaços de fé não estavam limitados apenas ao espaço reducional em si, mas também a todo o território que ela compreendia, visto saber-se da existência, por exemplo, de capelas nas estâncias e nos trajetos percorridos pelos indígenas em seu cotidiano por toda a abrangência das missões.

Também, dentro desta lógica, os povoados missionais são representados, segundo argumenta Baptista (2009, p. 18-19), como local seguro e confortável aos indígenas, graças a um conjunto de “benesses urbanísticos e tecnológicos”

apresentados pelos jesuítas. As estruturas construídas nas reduções não são aqui entendidas como resultados unilaterais, mas sim reflexo dos contatos e dos empreendimentos significados coletivamente entre europeu e nativo. Compõem-se, assim, elementos que espacialmente representam os redimensionamentos dos novos espaços propostos pelo mundo colonial. Baptista (2009, p. 23) lembra que nesta nova área é que emanava, de forma coletiva, a ordem, as crenças e a identidade local efetivada também através das próprias estruturas desenvolvidas com forte participação indígena.

Nesta mesma premissa, Kern (1994, p. 36) lembra que a estrutura reducional, por exemplo, refletia dialeticamente o modelo europeu para o desenvolvimento de uma cidade com as adaptações pertinentes às necessidades apresentadas pelos indígenas, o que possibilitou a fluidez do projeto missional, visto que os nativos demandavam a efetivação de determinados ajustes que, de forma cultural e negociada, fez parte da construção das cidades-redução. Este modelo permitia, dentre outras coisas, moradias coletivas nas quais habitavam famílias extensas, em moldes muito semelhantes às das aldeias tradicionais dos guarani. Desta forma, portanto, Marchi (2018, p. 56) argumenta que “as Missões provocaram profundas mudanças nas estruturas das sociedades indígenas da época e foram a base da introdução do cristianismo”. Assim sendo, não há como dissociar as influências e os processos religiosos introduzidos na região, em especial no movimento de organização missional, como fator relevante de introdução e de negociação de elementos, discursos e práticas que dizem respeito diretamente a um campo de fé. Esta influência é identificada, por exemplo, nas cidades de Santo Ângelo/RS, São Borja/RS e São Luiz Gonzaga/RS, nos quais a atual estrutura urbanística está exatamente sobreposta às antigas reduções jesuíticas-guarani antes existentes nestes espaços, oportunidade em que os repovoadores destes locais se utilizam da mesma estrutura espacial da antiga missão para desenvolverem as novas cidades e, inclusive, de materiais e pedras remanescentes e existentes no território para a edificação de novos prédios funcionais, dentre eles a igreja, que em todos estes casos é construída no mesmo local do antigo templo reducional.

Tamanho foi o impacto das ações religiosas entre nativo e europeu que, segundo Baptista (2009, p. 37), antes mesmo da efetivação das estruturas da cidade, já se realizavam cerimônias junto ao acampamento, sendo os primeiros

recursos disponíveis geralmente empregados na construção de uma igreja, a qual serviria de elemento de congregação dos indígenas junto ao projeto missional, mobilizando-os por meio do trabalho, da música e dos rituais para a adesão ao catolicismo e, conseqüentemente, à abolição das práticas adversas consideradas profanas e diabólicas ao olhar dos padres. Não obstante, portanto, teve-se o papel da família em todo o processo de organização da redução, seja em seu aspecto arquitetônico, econômico, social e cultural, sendo assim núcleo fundamental à construção e ao compartilhamento de práticas que auxiliaram na manutenção de toda estrutura missional como núcleo urbano. A sociedade guarani se efetivou a partir dos grupos familiares que empregaram, diante do modelo proposto pelos jesuítas, a estrutura que alicerçava os povoados, dando, deste modo, condições estruturais e políticas para a própria manutenção do projeto missional. Pode-se afirmar, então, que o ambiente familiar representou significativamente a construção do espaço enquanto território vivido e compartilhado socialmente e de onde se produziram também rituais, sentidos e referências experimentadas no decorrer do regime reducional, bem como após seu declínio. É o que defende Wilde (2011, p. 19), ao lecionar que o espaço desenvolvido produz afetos e apropriações que, simbolicamente, são incorporados e absorvidos, como a religiosidade, por exemplo. Deste modo, não se pode desconsiderar o trabalho produzido nos povoados missioneiros, visto estes terem efetivado significados e práticas que circularam como valores ao longo das gerações, sendo o espaço familiar o meio pelo qual as relações se estabeleciam e se reelaboravam na direção de operar como um dos alicerces da cultura guarani.

É nesta seara que se formam também as subjetividades dos sujeitos, o que permite, dentre outras questões, apontarmos para as conexões efetivadas no campo familiar e religioso, dos quais, indiretamente, a população do território missioneiro é herdeira. Cabem aqui as colocações de Pommer (2009, p. 65), ao defender a ideia de que a região não se constitui apenas nas referências históricas que seus habitantes possuem sobre seu passado, mas, também, e de forma muito significativa, da utilização das representações efetivadas e baseadas neste passado. Assim, a população é estimulada a “reconhecer-se como elemento integrante de uma espacialidade regional particularizada” a partir de algumas ações socioculturais. Busca, assim, legitimação de uma identidade, que, “forjada a partir de um conjunto

de tradições”, conduz o imaginário social em que os sujeitos são chamados a dialogar sobre suas práticas culturais e a respeito de seu passado. Neste tocante, a instituição familiar efetiva determinadas ações, discursos e linguagens que se definem, na atualidade, como elementos balizadores da identidade coletiva. Sendo assim, uma das instâncias em que o exercício religioso é denotado diz respeito aos grupos familiares, que, como espaço também cultural, é responsável tanto pela manutenção quanto pelas rupturas que podem advir e/ou impactar distintas práticas e representações sociais no presente.

Como instituição que detém poder e influência sobre os indivíduos que dela fazem parte, a família se caracteriza como ponto central no exercício do ofício de benzer. Nas palavras de Canclini (2003, p. 288-289), as primeiras informações recebidas possuem como palco a família, sendo este um espaço de sociabilidade e de reflexão diante do “outro”. Desta maneira, a atividade de benzer tenta, dentro de suas premissas, resolver os problemas físicos e espirituais no que tange às concepções advindas das crenças e da religiosidade dos sujeitos que creditam sentido ao ato de benzer, sendo o espaço familiar o primeiro ambiente de experiências e de problemas a serem resolvidos, oportunidade em que meios, discursos e práticas são socializados e consagrados dentro da lógica vivida e acreditada pelos seus integrantes.

Como criação humana, o benzimento desenvolve as percepções que os sujeitos possuem acerca do sobrenatural e de sua relação tanto com as doenças quanto com os processos de cura que as envolvem. É deste processo dialógico que se estabelece, como nas famílias, o local em que se determina aquilo a ser considerado como doença e cura num campo diferente daquele ditado pela medicina, por exemplo. Para Weber (1999, p. 186), a maioria das pessoas não entende a forma como funciona a “química dos medicamentos no corpo humano”, o que faz com que a utilização de elementos e práticas acessíveis à sua compreensão, como os benzimentos, tornem-se fatores preponderantes no acesso e compartilhamento de discursos e mecanismos *distintos* da própria medicina. Nesta seara, a família assume papel relevante como terreno fértil na consagração e no compartilhamento de noções a respeito do benzimento, decodificando e tornando inteligível aos seus membros os processos que envolvem a doença e sua cura. Para isso, utilizam-se premissas religiosas e de conhecimentos provenientes de saberes e

experiências populares para se compreender o universo da doença e a realidade vivida.

É o que Laplantine (1991, p. 90-91) define como sendo abstrações e representações advindas de uma concepção não-científica, tornando-se difícil, num campo médico, a explicação racional para a causa de determinada doença pelo viés popular e religioso. Para o autor, é preciso não caracterizar os sujeitos como seres ignorantes, haja vista a necessidade de compreensão das doenças de forma bipolar, podendo estas serem pensadas e exemplificadas simultaneamente de duas ou mais maneiras, dependendo assim do sujeito, do seu contexto de vida e da perspectiva de análise a ser utilizada para seu entendimento. Podem coexistir, nas realidades sociais, diferentes maneiras de se compreender os processos de doença e cura, sendo estas alçadas pelos indivíduos toda vez que necessário na solução de determinada demanda, uma não excluindo a outra.

O benzimento torna-se, assim, uma prática exercida no ritmo e nos arranjos apreendidos, sendo, em um primeiro momento, na esfera familiar, na qual a criação e os processos de assimilação se denotam como traços característicos dos distintos espaços em que o ofício é exercido. Nele, constituem-se expressões e recursos que, advindos e reelaborados no próprio meio em que são produzidos, constroem e compõem as interpretações que os sujeitos possuem sobre suas vidas, bem como da realidade em que vivem socialmente. O benzimento marca, portanto, as referências das quais se legitimam tanto as ações exercidas para a efetivação do benzimento quanto daquelas narrativas necessárias à evocação e ao registro memorial do ofício praticado dentro da família e para a comunidade.

A família, como núcleo social, é espaço também de circulação daquilo tido como necessário às relações e ao desenvolvimento dos elementos consagrados materialmente e simbolicamente como relevantes dentro do contexto vivido pelos seus membros. Os benzedores se auto afirmam, portanto, junto às referências compartilhadas culturalmente, o que significa a mediação e a escolha, direta e indireta, dos padrões a serem referenciados como pilares dos sujeitos integrantes do grupo. Abrem-se, assim, diferentes possibilidades de análise daquelas expressões e influências que compõem as relações familiares no caso dos sujeitos praticantes do ofício de benzer. É nesta premissa que os meios pelos quais os benzimentos são

realizados são, em determinados casos, tão diferentes, isso porque certas vivências, experiências, influências e significados variam de ambiente para ambiente, estando os elementos envolvidos na prática, na maioria das vezes, diretamente relacionados às especificidades de cada grupo familiar que as exerce. Isso não quer dizer que não haja pontos de contato e de assimilação que são compartilhados e consagrados socialmente como padrões do benzer, como, por exemplo, a imposição das mãos sobre a pessoa ou coisa benzida, bem como o uso de falas e orações que são sussurradas no decorrer do rito. Demonstra-se, assim, que, apesar do âmbito familiar, se constitui culturalmente de maneira coletiva uma prática significada, compreendida e inteligível ao coletivo.

Verifica-se a transmissão de cultura, dentre outras influências, por meio da educação tida dentro do grupo familiar, o que, para Morgado (2014, p. 02), é efetivada de forma sistemática e que, apesar de não ser institucionalizada, é organizada e obedece a determinadas condições previamente estabelecidas socialmente por seus integrantes. Proceder-se-ia, assim, a passagem de conhecimentos, técnicas, representações, modos de viver e demais informações que compõem o que se denomina de cultura de um grupo, cultura essa que, para Bauman (2012), é efetivada pela mediação humana, o que caracteriza, *a priori*, certa liberdade diante das criações e necessidades dos sujeitos. Há, portanto, deslocamentos que alocam discursos e diferenças sobre o mesmo ponto abordado, o que, para o autor, significa, dentre outras coisas, a reflexão e a busca pela igualdade diante de objetivos e práticas divergentes. Camargo (1991, p. 62) também aborda esta questão, momento em que defende que, no âmbito familiar, se socializam “valores materiais, culturais, morais e religiosos”, os quais nem sempre ocorrem pelo ensino, mas sim pelas vivências, que, num ambiente de liberdade, criam condições para as escolhas e/ou rejeições que proporcionam um *status* de “realização da própria pessoa”, introduzido nos diversos setores da sociedade, como escola, trabalho, lazer, religião, dentre outros.

É o resultado das relações que, para Bauman, em seu livro “A Cultura no mundo líquido e moderno” (2013), produz o interesse pelo consumo daquilo tido como cultura. Como fenômeno social, teria o poder de intensificar diferenças, desigualdades, discriminações e deficiências que constantemente permeiam as relações entre sujeitos e grupos. Nesta seara, portanto, efetiva-se o conflito

existencial dos homens, que, ao mesmo tempo em que desejam ser o outro, possuem também o desejo de serem singulares e diferentes diante dele. Tal movimento, na concepção do autor, reforça a ideia da importância da diversidade cultural em um mundo cada vez mais globalizado, apesar das classes sociais mais influentes politicamente buscarem determinar os rumos daquilo a ser cultivado e consumido socialmente. Nesta premissa, o ofício de benzer se coloca para além do ambiente familiar como prática de resistência e de permanência das expressões simbólicas e da identidade do grupo perante o restante da sociedade. É no momento do reconhecimento que o benzer deixa de ser algo apenas ligado à família e passa a importar como prática exercida por um conjunto de pessoas, de distintas famílias e religiões, que vislumbram em seus afazeres os elementos balizadores e necessários de sua própria existência.

Então, por meio da possibilidade de liberdade, os indivíduos podem colocar e reafirmar suas principais características. Assim, o grupo familiar, por exemplo, possui a condição de ser espaço tanto desta liberdade quanto da obrigatoriedade de fazer ou reproduzir determinada prática social. Desta feita, Augé (1994, p. 53) afirma que podem coexistir, num mesmo lugar, elementos distintos e singulares, os quais igualmente fazem pensar nas relações e nas identidades dele advindas, que, compartilhadas em suas negociações ou conflitos, dão sentido ao lugar de ocupação comum aos sujeitos.

A cultura como processo de transformação social se configura, portanto, de forma paradoxal na medida em que, apesar de campo fluído, também é local para a definição de identidades que estruturam as relações vividas pelos sujeitos em seus grupos de pertencimento. Nesta seara, estabelecem-se, ainda, disputas entre o determinado socialmente pelos indivíduos e aquilo de interesse do Estado, por exemplo, que por meio de suas “políticas culturais” busca gerenciar e mediar a pauta das produções culturais, materiais e simbólicas chegadas até a população. Ou seja, embora a cultura não seja engessada, em qualquer tempo, as identidades podem ser construídas e realocadas conforme as demandas e necessidades do grupo.

Desta maneira, os praticantes do benzimento precisam mediar e negociar suas relações junto a outros benzedores, bem como perante seu público e órgãos governamentais. É neste ensejo, portanto, que se estruturam referências e

posicionamentos que, segundo Bauman (2005, p. 33), acomodam as identidades de maneira a proporcionar e oferecer benefícios àqueles que os reivindicam e utilizam como seus. Tais características, ainda na concepção do autor (BAUMAN, 2005, p. 35), são fruto do anseio que os sujeitos possuem pela identidade, elemento este que proporcionaria segurança e apoio diante das experiências vividas. A identificação com algo parece, deste modo, condição para a constituição dos sentimentos de pertença e de reconhecimento que se produz deste modo sobre a própria existência enquanto sujeito. O autor, no entanto, reforça a ideia de que haveria, "em nossa época líquido-moderna", uma forte liberdade e um desimpedimento que faz, ao mesmo tempo, os sujeitos não se fixarem e assim flutuarem por diferentes alternativas e identidades, conforme se relacionam e se sentem pertencentes ao longo das experiências vividas.

Por outro lado, cabe expor que, no campo das identidades, projetar-se-ia uma espécie de hierarquização da cultura, reflexo também das fragmentações resultantes dos diferentes grupos que, organizados ou não e direta ou indiretamente, reivindicam o direito de se manifestarem conforme aquilo que caracterizam como relevantes identitariamente. Levando tal premissa em consideração, afirma-se que as reivindicações se ancoram no desejo de uma identidade comum, a qual se pode aqui chamar de "meta identidade" (BAUMAN, 2005, p. 42), como um conjunto de elementos e práticas das quais se reivindica, de maneira livre, como recurso fundamental para a constituição do sujeito ou de determinado grupo. Pode-se aqui dizer, portanto, que a família se coloca como o espaço inicial de afirmações, compartilhamentos e conflitos, que se denotam no ofício de benzer, e é também por si só um ambiente que arbitrariamente estratifica e orienta seus integrantes a viverem e reproduzirem determinadas práticas. Neste contexto, Bauman (2005) considera paradoxal para as identidades como supra referido, haja vista existirem estes processos de compartilhamento, mas, ao mesmo tempo, de arbitramento daquilo que seria o ideal para se expressar no campo das identidades. Assim, em sua concepção, a liberdade de reivindicação na escolha das referências identitárias é fundamental para as próprias relações, o *status* social e a identificação dos sujeitos diante das manifestações culturais e das identidades.

Diante desta premissa, o ofício de benzer pode ser vislumbrado ainda como prática fruto de uma variedade de deslocamentos, ansiedades, conflitos e também

de reivindicações que estrategicamente se colocam necessárias à sua própria existência. Isso porque, como uma estrutura que fixa certos elementos na esfera familiar, é ao mesmo tempo absorvida como prática por sujeitos exógenos a este ambiente, tornando-se, assim, pertencente identitariamente a eles, de modo a reproduzir comportamentos, discursos e até mesmo reivindicações numa esfera para além da família. Loyola (1984, p. 25) defende, neste universo, que as representações produzidas no campo das doenças pela população dizem respeito ainda ao entendimento que os sujeitos possuem acerca de seus corpos, momento também que nomeiam doenças e meios de cura conforme suas considerações práticas e de experiências vividas e transmitidas entre gerações. Este conhecimento popular é tido perante as classes médicas como um atraso diante de técnicas e saberes que, em sua visão, seriam as únicas capazes de auxiliar as pessoas no momento de uma doença. Assim, afirma-se que o exercício do benzer é instrumento não apenas reservado aos seus praticantes, mas sim prática que dita percepções e influencia ações e narrativas em outras esferas.

Nesta seara, os benzimentos seriam, como argumenta Silva (2014, p. 21), expressão do contexto, dos significados e das ligações sociais e humanas produzidas por seus praticantes e, longe de serem, como muitos acreditam, mero reflexo ingênuo e indefeso destas pessoas, constituem na verdade resistência cultural diante de determinadas concepções religiosas e da medicina, as quais não atendem, pelo menos de forma direta e completa, os anseios e as experiências vividas em seus distintos contextos. Neste campo, Laplantine (1991, p. 97) defende que, em diversas culturas, a doença se caracteriza como representação popular que, longe de ser vista como elemento negativo a ser expurgado, é imagem justamente das estreitas ligações sociais, econômicas e de natureza efetivadas e expressadas de forma complexa e também contraditória dentro dos coletivos. Seria o meio destes justificarem e compreenderem a própria existência humana, dando sentido a suas vidas e ao mundo como um todo.

Assim, é a família que possui o papel de efetivação daquelas práticas que norteiam o cotidiano de fé e de saúde vividos socialmente. É a partir da família que se reverberam expressões e práticas que passam a integrar de maneira coletiva a vida dos sujeitos. Isso não quer dizer que os grupos familiares não sejam influenciados; pelo contrário, é neste ambiente em que ocorrem trocas,

assimilações, negociações e conflitos que, marcados neste contexto, são reproduzidos e compartilhados também com o coletivo. Fatores econômicos, morais, de saúde e religiosos são algumas das temáticas que diretamente podem conduzir e induzir as práticas consagradas na esfera doméstica. Narrativas desta feita dão conta, por exemplo, da frequência e da atuação de padres na localidade ora estudada, sendo que os interlocutores, Aureliano José Jardim (2017), Laídes de Oliveira Dutra (2017) e Jovencilio do Nascimento (2018), apresentam falas que remetem a uma periodicidade longa entre uma visita e outra do padre na comunidade miguelina<sup>79</sup>, momento este em que se realizavam missas e demais ações pertinentes ao catolicismo, como batizados, casamentos e cursos de formação. No restante do tempo, as práticas de cunho religioso se restringiam às orações e demais expressões de fé realizadas dentro da própria família, como lembra Jovencilio do Nascimento:

Jovencilio: Naquele tempo não existia igreja aqui. Levavam os santos nas casas e passavam a noite rezando com aqueles divino que existia. Rezavam com os santo e com bastante vela, faziam oração pros santos. Era isso que eles praticavam, era desse jeito. (JOVENCILIO DO NASCIMENTO, 2018)

Neste sentido, identifica-se a necessidade das pessoas em consagrarem e comporem um campo de fé que forneça sentido às suas vidas, definindo significados e elementos à subjetividade de suas experiências (SANCHIS, 2001, p. 36). Justifica-se, deste modo, o anseio que os indivíduos possuem em compor um campo religioso que supra expectativas, independente da atuação de instituições religiosas formais. Tal característica tem como resultado a produção e a apresentação de práticas e linguagens significadas popularmente, as quais ganham aderência em suas expressões justamente pelo fato de serem acessíveis, compreensíveis e identificáveis diante das percepções e realidades vividas. Assim, as orações e determinadas práticas são efetivadas e transmitidas de forma oral, momento em que objetos, como terço, velas e imagens sacras, são colocados como ferramenta de educação e transmissão memorial do catolicismo, que da mesma maneira impacta e auxilia na produção de expressões de fé advindas da própria comunidade através do catolicismo popular.

---

<sup>79</sup> Remetendo ao período de suas infâncias e juventudes, quando São Miguel ainda era distrito de Santo Ângelo/RS.

Justamente na tentativa de introdução e manutenção de determinada prática cultural, Birman (2001, p. 61) traz uma das características do indivíduo contemporâneo, que possui a liberdade para transgredir dogmas e ultrapassar fronteiras, situação em que “desobedeceria” às ortodoxias desrespeitando as divisórias entre uma prática e outra. Assim sendo, apesar das tentativas de se colocar determinada religiosidade como central nas preferências sociais, há a possibilidade de seus praticantes adentrarem em diferentes práticas de fé, frequentando e reproduzindo aquela que lhe conviesse em termos de aceitação e compreensão, diante de suas demandas em determinado momento. Tal ação faz com que os sujeitos circulem de maneira racional e proposital pelas manifestações religiosas e de cura que bem desejarem, sem que para isso abram mão ou excluam uma em detrimento da outra.

A fala exposta por Jovencilio representa justamente a introdução de elementos advindos do catolicismo que, na ausência da figura do padre, deveriam continuar sendo reproduzidos e vividos pela comunidade. No entanto, a utilização e a leitura destes sofre diretamente a influência das percepções culturais advindas tanto do interior das famílias quanto dos grupos existentes na comunidade. A realidade da localidade miguelina era a da ausência do padre e da igreja de forma contínua na maioria das ocasiões, oportunidade em que cabia à própria população representar e desenvolver os símbolos de fé relevantes em suas concepções míticas e religiosas, as quais, como já dito, estavam diretamente sujeitas às influências das experiências trazidas do próprio contexto vivido pelos sujeitos, dentre eles os benzedores, a percepção da natureza, dentre outros.

Vislumbrou-se, nas falas do benzedor Jovencilio do Nascimento<sup>80</sup>, que, mesmo a igreja não se fazendo presente de forma constante na comunidade, busca deixar determinados elementos e regramentos práticos que deveriam ser seguidos em sua ausência. Entretanto, sem a vigia e o controle institucional, as práticas católicas não deixam de ser influenciadas por aquelas igualmente exercidas de maneira autônoma e dentro das lógicas sociais e culturais já vividas na própria família e diante do restante da comunidade. Loyola (1984, p. 82) lembra que os sujeitos, *a priori*, se identificam como agentes de cura e não representantes de

---

<sup>80</sup> Entrevista realizada em 26 de março de 2018, na residência de Jovencilio do Nascimento, localizada em São Miguel das Missões/RS.

determinada igreja, mesmo seu ofício estando estreitamente relacionado a uma religião, sendo a repressão, sofrida historicamente, o motivo por se enquadrarem em alguma prática institucionalizada de fé. Entretanto, buscam se autodesignar de maneira que possam ser reconhecidos justamente pelas peculiaridades de seus saberes, resultando, assim, em algo diferente daquilo então imposto pelas distintas instituições religiosas existentes e atuantes na localidade onde estão inseridos.

Fato este também é identificado na trajetória do benzedor Aureliano José Jardim<sup>81</sup>, que, mesmo narrando episódio sobrenatural para justificar seu “dom” como benzedor, conta que sua mãe lhe presenteou, quando criança, com um livro que continha orações e demais informações sobre o terço. Isso denota alguns aspectos importantes de sua realidade religiosa familiar: **1)** o incentivo direto que possuiu ao ter contato com material religioso quando criança, o que vem ao encontro de sua avó, que era benzedeira e atuava na região onde moravam, caracterizando distintas influências em sua educação religiosa informal; e **2)** o material produzido pela igreja, artifício utilizado de maneira institucional para que as pessoas, mesmo sem uma presença frequente do padre, pudessem nortear suas práticas de fé, numa tentativa de evitar expressões fora do contexto católico.

Estas ações serviriam para manter, mesmo que de forma básica, a presença institucional do catolicismo em comunidades longínquas de centros urbanos mais populosos, pois objetivavam, além da permanência da igreja, uma ação estratégica contra práticas divergentes, delimitando assim seu território e limites de atuação. Aliam-se, neste cenário, outros meios de reprodução religiosa, como a oralidade e a gestualidade dos rituais, que igualmente faziam parte dos meios para a conversão e manutenção de fiéis e praticantes do catolicismo. Desta maneira, identifica-se, por exemplo, que todos os benzedores entrevistados no decorrer desta pesquisa se utilizam do “sinal da cruz” e de orações, como o “Pai nosso”, durante seus atendimentos. É certo, portanto, que tal simbologia é assimilada e introduzida nos rituais praticados, denotando, deste modo, além de um processo de assimilação, a continuidade destes que, apesar de deslocados do ambiente oficial católico, continuam servindo simbolicamente como elemento de fé para a população, só que por meio de outros sujeitos e espaços.

---

<sup>81</sup> Segundo dados coletados em entrevistas realizadas nos anos de 2013, 2017 e 2019.

É assim que determinados objetos, como santos, terços e altares, são reproduzidos pelos benzedores em suas residências a fim de alicerçarem a religiosidade e as expressões de fé que, utilizadas também para o benzer, são funcionais e influenciadas pela simbologia ditada pela igreja. O mesmo se identifica no gestual e em determinadas orações, que, advindas também do catolicismo, constituem elementos e práticas utilizadas no benzimento. Cabe ressaltar que tais expressões são, dentro de cada contexto, ressignificadas e re-elaboradas livremente nos rituais expressos por cada benzedor, levando em conta suas percepções de mundo, as experiências e os interesses.

É a relação paradoxal entre o institucional e o popular que proporciona um terreno fértil para a expansão das práticas religiosas e de cura produzidas por pessoas consideradas “comuns” na localidade miguelina, onde a ação simbólica constitui-se no “jogo social” que, segundo Geertz (1997, p. 45), resulta da interação estratégica entre os sujeitos que, através de seus rituais, se sentem envolvidos e, por meio deles, contêm crises, buscando determinada ordem diante dos problemas e dos colapsos advindos justamente das relações humanas.

É o ambiente familiar, em primeira instância, que proporciona determinadas condições para que se produzam e se retroalimentem práticas religiosas ou de solução para problemas de saúde. Isso porque, em especial para as mulheres, pelo lugar que historicamente lhes foi designado quanto ao cuidado da casa e dos filhos, tais práticas podem se apresentar de maneira mais latente. Sobre isso Weber destaca que:

Nesse campo, as mulheres exerciam um papel fundamental em relação aos cuidados com a saúde, tanto na família como na vizinhança, surgindo como as figuras mais atuantes. Isso pode ser remetido à situação das comunidades mais carentes, no início do século, em que haveria um espaço de atuação tipicamente feminino, principalmente vinculado às curas. (WEBER, 1999, p. 190)

Neste contexto, identifica-se uma aderência da população como um todo diante da utilização e do interesse por formas caseiras de cura, as quais, segundo a autora, eram procuradas tanto por pessoas do interior quanto da cidade, pobres e ricos (WEBER, 1999, p. 190), o que agrega sujeitos sociais que atuam, em distintas escalas, no controle de doenças e na saúde pública de suas localidades. Nesta

perspectiva, vislumbram-se, no ofício de benzer, elementos de poder e de conhecimento, que, como defende Foucault (1987, p. 27), ilustram ao mesmo tempo os processos e as lutas que constituem os sujeitos, delimitando e constituindo campos e territórios para seus conhecimentos e representações. É assim que os sujeitos que se colocam diante da sociedade como benzedores se legitimam e se reconhecem como pessoas importantes e necessárias. Afirmar, portanto, seu ofício de maneira pública é alimentar suas identidades, momento em que consolidam, além da própria prática exercida, suas percepções de mundo e suas formas de se relacionar em sociedade.

Diante da sociabilidade vislumbrada nos contextos em que os benzedores atuam é que estes afirmam as referências memoriais latentes ao trabalho de cura diante do restante da sociedade. Como recorda Alzira de Oliveira Leite (2019), elemento marcante em sua trajetória de vida e enquanto indivíduo necessário diz respeito à relação junto à sua mãe:

Alzira: Minha mãe é natural de Jaguari<sup>82</sup>. Ela veio bem nova. Ela casou com o namorado dela lá em Jaguari e ficaram depois morando aqui, compraram propriedade. Ele era tropeiro, domador e tropeiro e ela ficava trabalhando em casa, parterriava e criava as crianças. Ele levava às vezes até trinta dias pra voltar pra casa. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2019)

O trabalho doméstico, aliado à necessidade de “parteriar”<sup>83</sup>, apresenta a realidade não apenas de Alzira, mas, sim, da comunidade na qual estava inserida, que demandava por sujeitos que atuassem como parteiras quando do nascimento de crianças. Cria-se, assim, num contexto de ausência de profissionais formados em medicina, a emergência de indivíduos advindos da própria localidade que se colocassem à disposição do coletivo a fim de suprir a mão de obra neste campo, só que por um viés popular e religioso. Alzira reforça ainda o cotidiano vivido ao rememorar que:

Alzira: (...) porque a minha mãe tinha muito freguês, muita gente, naquele tempo não tinha médico. Tinha, mas era muito difícil. E daí pra mim ajuda ela, ela me ensino. E daí eu saía com ela, depois de casada eu era parteira, ajuda ela, tudo. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2017)

---

<sup>82</sup> Município localizado na região central do Estado do Rio Grande do Sul, distante cerca de 192 km de São Miguel das Missões/RS.

<sup>83</sup> Termo utilizado para designar aquele que serve de parteiro (a).

Misturam-se, assim, noções de fé diante da necessidade de solucionar problemas de saúde que se apresentavam inevitáveis ao contexto vivido. Impunha-se, desta maneira, uma realidade que tornava os moradores da localidade miguelina sujeitos invisíveis pela sua condição de renda e, conseqüentemente, de acesso a recursos médicos caros<sup>84</sup>, situação que os faz produzir ações que busquem solucionar seus problemas médicos. Identificam-se, portanto, na realidade apresentada por Alzira, além do seu desejo em atuar como benzedeira e parteira, a influência e o estímulo advindo de seu meio familiar através da mãe, que fez da necessidade coletiva uma atuação profissional e de prestígio diante da comunidade. É assim que se instaura, nas definições de Geertz (1991, p. 50), a periodicidade dos eventos que caracterizam os comportamentos inscritos na cultura de determinado grupo. São estas permanências que efetivam, *a priori*, a transmissão e as marcas memoriais que se constroem ao longo das gerações.

A reprodução das tarefas do cuidado, as quais envolvem concepções de doença, de fé, discursos e rituais específicos para cada doença, compõe mecanismo em que estas são compartilhadas entre os sujeitos, inicialmente na esfera familiar e, na sequência, junto ao restante dos membros da sociedade que a utilizam como meio de cura ou de alento religioso. Costa (1986, p. 38) justifica tal característica como resultado da ausência de médicos formados, ao que aponta a criação de certas fórmulas mágicas de cura, já que os chamados “curandeiros” receitavam remédios vegetais e orientavam a população em busca de saúde e bem estar, sendo tal ação reproduzida pelo homem ao longo do tempo. A procura por este tipo de atendimento seria rotineira e, sendo identificada doença mais grave, se buscava, geralmente em centros urbanos maiores, o atendimento médico especializado.

Os benzedores Aureliano José Jardim (2019) e Laídes Dutra da Silva (2017) transparecem também a convivência tida em família quando da prática de benzer, momento em que expõem que o ofício, apesar de suas variações ao longo do tempo, se denota presente e estimulado no espaço familiar, ainda na atualidade:

Aureliano: (...) Pra mim foi porque me deu o dom. Eu olhei pra ela e vi que aquele dom ia ser meu. Então isso me encaixou muito. (*silêncio*)  
(AURELIANO JOSÉ JARDIM, 2019)

---

<sup>84</sup> Weber, em sua obra **As artes de curar: Medicina, Religião, Magia e Positivismo na República Rio-Grandense – 1889-1928**, de 1999, traz a informação de que, nos anos 1806, existiam, no Rio Grande do Sul, apenas 16 médicos formados.

....

Laídes: (...) É bem assustadorzinho, mas é boa. Eu me criei lá no centro. E quando eu tinha uma irmã minha que estava com um espírito mal que pegava ela eu ajudava meu tio e nunca tive medo.

Juliani: Ajudava o que?

Laídes: Ajudava a fazer prece e oração pro espírito sair dali porque chegava e tomava conta. O espírito chega e o teu sai, fica ele de dono do teu corpo. (LAÍDES DE OLIVEIRA DUTRA, 2017)

Está marcada, na fala de Aureliano, por exemplo, a reprodução de uma prática que vislumbrava em sua própria família, o que caracteriza, dentre outras coisas, além do ensinamento indireto do ofício, a consolidação de um trabalho que não necessitava, em primeira instância, da igreja para ocorrer. É o que Augé (1994, p. 53) caracteriza como o lugar que conjuga suas relações de identidade, definindo marcos que possibilitam, além de determinada estabilidade, o reconhecimento daquilo que fornece sentido à sua cultura. Ainda, para o autor (1994, p. 23), as representações efetivadas dentro de uma alteridade coletiva não podem ser dissociadas da identidade individual dos sujeitos, estabelecendo como efeito a coexistência de culturas num espaço que é também compartilhado por outros sujeitos e representações, organizando socialmente as comunidades que buscam se apresentar por meio de suas culturas próprias. É na família que Aureliano visualiza e recebe as influências e a motivação para atuar como benzedor. O compartilhamento de vivências coloca o ofício de benzer no cerne das práticas simbólicas vivenciadas pelo entrevistado, oportunidade em que, no seu caso específico, o exercício da religiosidade católica se denota marcante nas expressões relevantes em sua família.

Laídes também discorre acerca da influência vivenciada dentro de sua família, sendo que episódios sobrenaturais permeiam suas memórias até os dias atuais. Assim, concretiza as referências de fé vividas juntamente e por incentivo de membros familiares, momento em que aprende por meio da observação e da repetição daquilo tido como referência de pensamento, de fé e de noção de mundo a ser vivido e compartilhado perante o grupo de que faz parte.

Desta forma, circulam, na comunidade miguelina, diferentes expressões que, no trabalho de significação e reapropriação, resultam nas práticas religiosas que sustentam as crenças tradicionais vividas coletivamente. Certeau (1998, p. 40) alerta

que é nessa produção de representações que se devem observar as manipulações, semelhanças e diferenças que dela advêm, porque os processos de utilização e de significação dos elementos geralmente é distinta de sujeito para sujeito, especialmente quando vislumbrados por aqueles que não a produzem de forma direta.

Relações econômicas, sociais e de poder são, na concepção do autor (CERTEAU, 1998, p. 39), maneiras de se empregar e impor, mesmo que de maneira silenciosa, padrões de comportamento e de consumo das expressões produzidas e correspondentes a cada grupo. Desta forma, o ofício de benzer se coloca como prática que, apesar de vislumbrada como advinda de um meio popular, é fluída socialmente por diversos setores e grupos que compõem a comunidade miguelina, atualmente. É assim que se reconhece como manifestação plural que representa, ao mesmo tempo, os anseios de diferentes sujeitos.

Ocorrem, portanto, como questão de sobrevivência, processos dinâmicos de transformações nos próprios ambientes familiares que dão suporte a estes anseios, bem como as permanências dos praticantes como representantes legítimos do ofício de benzer. Neste tocante, os termos dos discursos apresentados pelos benzedores evocam características que apontam para uma interpretação de que os mesmos são reflexo, além das realidades vividas, de um conjunto de representações que se moldam diante dos contextos e das necessidades. O que importa é marcado nas diferenciações das identidades que se colocam de maneira independente diante de cada situação. É assim, por exemplo, que se podem caracterizar os benzimentos praticados entre os entrevistados daqueles exercidos por seus antepassados, porque, como prática viva e dinâmica, assumem, na atualidade, contornos que representam as características atuais de seus praticantes e não necessariamente daqueles de quem se teve, no passado, determinada influência no meio familiar. Visualiza-se tal característica na fala do benzedor Ouriques Garcia de Jesus<sup>85</sup>:

Ouriques: Os dois benziam, mas coisinhas assim. Já eu benzo pra tudo! O que pensar que uma pessoa tem no corpo, uma dor, existe benzimento!

Juliani: Mas o senhor via eles benzendo?

---

<sup>85</sup> Entrevista realizada em 31 de dezembro de 2017, nas dependências da secretaria municipal de turismo de São Miguel das Missões/RS.

Ouriques: Eu cansei de ver. Mas o meu benzimento não tem nada a ver com o deles. É diferente.

Juliani: E porque é diferente?

Ouriques: O deles é pra ar, cobreiro, eles pegavam um pedacinho de grama e dizia que cortava, eu não, eu benzo! Benzo com meus galinhos. Pra onde eu vou eu levo os meus raminhos.(OURIQUES GARCIA DE JESUS, 2017)

Aí se define um paradoxo do ofício: ao mesmo tempo em que seus praticantes buscam apresentar elementos e características próprias, possuem diretamente a influência de membros familiares que exerciam a prática de benzer, trazendo em suas memórias rastros daquilo que visualizaram, acompanharam e aprenderam no seio familiar. Não se desconsideram, portanto, as diferenças e as influências no ensinamento do ofício.

Nesta lógica, Gorzoni (2009, p. 16) reforça a ideia de que o benzimento é técnica ensinada por alguém do círculo familiar, sendo o aprendizado efetivado basicamente pela oralidade e gestualidade, transmitida assim entre gerações, e as relações de reciprocidade se efetivam e são reconhecidas no seio do grupo do qual fazem parte. Geertz (1997, p. 42-43) justifica, numa visão antropológica, o desenvolvimento de concepções que orientam e induzem os homens a agirem de determinada maneira, como uma estratégia que permite, diante da vida social, viver e proceder da forma necessária à própria existência do grupo. Para o autor, tal ação reforça o pensamento de que os homens não passam toda sua vida obedecendo regras, mas agindo para adequar suas necessidades a fim de possibilitar valorizar e potencializar suas qualidades. É aí que o desejo de desenvolver e apresentar ao coletivo algo “próprio” faz com que os benzedores caracterizem seus elementos de maneira livre e diversa daqueles praticados por seus antepassados. Nesta lógica, portanto, Ouriques busca, por meio de sua fala, apresentar uma diferenciação do benzimento que exerce daquele praticado por seus antepassados. O entrevistado, apesar de, certamente, ter tido influência daquilo que viu e ouviu no ambiente familiar, busca se colocar na atualidade de forma distinta e melhor do que aqueles que o antecederam. Isso se deve, também, pela necessidade de provar, por meio da palavra, sua capacidade e qualidade enquanto benzedor, reconhecendo assim sua existência e ordenando uma autoimagem no presente.

Em contraponto à ideia de que os ensinamentos são passados de forma simples no ambiente familiar, emergem também narrativas que expõem, na atualidade, uma percepção um pouco mais difícil no que se refere à continuidade do ofício entre os membros de uma mesma família. É o que manifestam as falas das benzedoras Ordonesa Antunes Martins<sup>86</sup> e Alzira de Oliveira Leite<sup>87</sup>, ao mencionarem que:

Juliani: E esse rapaz que mora com a senhora não tem interesse de ser benzedor?

Ordonesa: Não.

Juliani: E nenhum outro dos novo tem interesse?

Ordonesa: Também não. Acho que não. Eles moram em outro lugar, Bossoroca, São Borja (...) (ORDONESA ANTUNES MARTINS, 2018)

(...)

Alzira: Cada um tem um dom e das minhas filhas nenhuma vai ficar com o dom. Ela não tem força. Elas não tem força pra seguir. Tu tem que ter força pra ti benzer, pra ti rezar e tirar o mal dos outros, e pra ti se defender também. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2019)

Segundo Ordonesa, nenhum de seus filhos<sup>88</sup> demonstra o desejo de atuar como benzedor. Tal postura, na realidade da entrevista, apresenta um processo de liberdade que, apesar da convivência e da experiência que estes tiveram ao longo de suas vidas vendo a mãe benzer, lhes permite não manifestar iniciativa em dar seguimento ao ofício da mãe. Evidenciam-se, desta forma, diferentes níveis de reconhecimento e de conversão decorrentes do contato no ambiente familiar quando considerados o exemplo e a rotina como fatores de ensino e motivação de sucessores do fazer benzer. Nesta mesma linha, a narrativa de Laídes Dutra da Silva<sup>89</sup> reforça a ideia do incentivo atribuído no âmbito familiar para a sequência do ofício:

---

<sup>86</sup> Entrevista realizada em 26 de março de 2018, na residência de Ordonesa, localizada em São Miguel das Missões/RS.

<sup>87</sup> Entrevista realizada em 10 de outubro de 2019, na Residência de Alzira de Oliveira Leite, em São Miguel das Missões/RS.

<sup>88</sup> Segundo entrevista, realizada em 26 de março de 2018, Ordonesa relata que foi mãe de dois filhos, os quais “pegou para criar”, não tendo tido filhos biológicos no decorrer de sua vida.

<sup>89</sup> Entrevista realizada em 19 de junho de 2017, na residência de Laídes Dutra da Silva, em São Miguel das Missões/RS.

Laídes: Não. Eu digo pra ele “de tanto que tu não gostava tu vai ser benzedor” e ele diz “eu não!” daí eu respondo “tu acha que tu se manda? Quem manda em você é Jesus! Você não se manda. Ele faz de nós o que ele quiser e não adianta teimar”. (LAÍDES DUTRA DA SILVA, 2017)

Como já mencionado anteriormente, o ambiente familiar é também opressor e indutor na constituição forçada de práticas sociais. Como bem defende Baumann (2005, p. 11), os sujeitos necessitam de liberdade e autonomia na escolha e nos encaminhamentos de suas identidades e diante daquilo que consideram enquanto cultura; caso contrário, pode haver manifestações contraditórias e esvaziamento de características e das condições necessárias à sua própria execução. Laídes, assim sendo, diante da negativa do filho em ser benzedor, coloca de maneira impositiva ao mesmo a necessidade deste em ser e agir conforme o que determina como sendo uma "vontade superior de Jesus". Desta maneira, a entrevistada deixa claro o desejo de que, dentro de sua família, se exerça o ofício de benzer através do filho, dando sequência ao trabalho que exerce desde jovem, o que garantiria a existência e a permanência de sua prática cultural ao longo do tempo.

Nesta seara, Hall (2006, p. 13) argumenta que as significações culturais, além de se multiplicarem, se confrontam com a multiplicidade de possibilidades que cambiam no processo de identidades possíveis dos sujeitos. Por isso, a identidade é concebida como aquilo que define o sujeito em determinado momento, expressada e (re)construída nos contextos sociais que a modificam. Neste compasso, as identidades podem, como bem lembra Castro (2015, p. 39), funcionar de maneira a buscar o controle sobre aspectos morais dos grupos, ditando e aconselhando experiências e práticas a serem adotadas coletivamente como certas. É aí que, segundo a autora, as práticas sociais manifestadas nos corpos dos indivíduos necessitam se destituir de determinadas regras a fim de poder viver e existir de fato como sujeito histórico e político.

Cabe, portanto, indicar que o ambiente familiar é o local onde a tradição do ofício de benzer se constitui e se atualiza ancorada em lembranças e aprendizados, que, por meio da memória, dão continuidade a uma cultura local. A transmissão no seio familiar possibilita ainda a produção de sentidos e o compartilhamento daquilo que faz os sujeitos se sentirem pertencentes a uma cultura humana. Apesar de ser ofício iniciado na esfera familiar, representa valores e trocas de saberes que são

coletivos, reverberando simbolicamente os processos memoriais produzidos culturalmente dentro desta dinâmica social. As relações intersociais proporcionam o suporte para que se estabeleçam os laços afetivos necessários ao registro e às recordações das lembranças que dão, além de consciência do espaço, as ligações entre os sujeitos ao longo do tempo.

Considerando as características do ofício, especialmente em seus elementos de permanência e atualidade dos símbolos, narrativas e expressões utilizadas, pode-se, também, considerar, em primeira instância, a atividade desenvolvida pelos benzedores ora apresentados como uma tentativa de consolidar uma prática atemporalmente identificada com o presente e, acima de tudo, com aquele sujeito que a exerce na atualidade. Desta forma, apesar de toda a gama de referências compartilhadas e estimuladas no ambiente familiar, os interlocutores buscam uma imagem que os caracterize como sujeitos distintos e peculiares no ofício que exercem, criando uma situação paradoxal, pois, ao mesmo tempo em que assim procedem, evocam, quando necessário, em especial no reconhecimento e na valoração do ofício, narrativas e memórias que exaltam seus antepassados que igualmente reproduziam o benzimento diante da comunidade no passado.

Neste tocante, consideram-se os benzimentos como uma expressão sempre atualizada das memórias e das influências decorrentes do local em que são exercidos. De maneira dinâmica, retroalimentam-se no seio familiar e no contato efetivado junto a outros benzedores e do público que nestes produzem confiança. Segundo esta lógica observada, concretizam-se as posições ocupadas pelos praticantes do benzimento em sociedade, marcando seu campo de atuação de maneira a tentar produzir condições para que o ofício tenha continuidade, de preferência, dentro da própria família. Apesar de, em contraponto, se identificarem elementos que apontam para o não interesse de filhos ou netos dos interlocutores em seguirem a profissão dos pais, a transmissão se denota gradual e efetiva, já que, em algumas famílias, ainda assim, ocorrerá determinado compartilhamento dos saberes envolvidos, podendo o exercício efetivo ser publicizado pelos sujeitos em determinado momento de suas vidas no futuro.

Não obstante, o ofício se coloca socialmente de forma que se adapta diante das realidades, correspondendo, assim, às necessidades atuais da população que o

prática. Assim sendo, mesmo na concepção popular os benzimentos serem caracterizados como uma prática antiga e do passado, reverberam-se, cotidianamente, elementos que dizem respeito ao presente. Desenvolve-se, portanto, como estratégia de permanência no interior dos grupos, reafirmando códigos já utilizados e introduzindo aqueles que, porventura, sejam necessários ao contexto vivido. Efetiva-se, assim, a construção social de um campo que contém referências que trabalham no sentido de reafirmar aquelas identidades que convêm, num primeiro momento, à família e, a *posteriori*, ao grupo de que fazem parte. Constrói-se, desta forma, um universo capaz de definir os princípios e as percepções das representações efetivadas no ato de benzer. É, portanto, de forma particular, expressão que proporciona um alto grau de auto-identificação por seus praticantes, sendo elemento que justifica para estes a própria existência humana, a vida e a morte que circundam o cotidiano vivido.

A família, como instituição de valor, assegura a transmissão daquela produção simbólica exercida na atualidade e carregada pelos sujeitos entre gerações; não possui o monopólio dos saberes, mas se coloca como espaço no qual se concretizam as necessidades e as soluções dos problemas que a vida apresenta aos grupos, dentre elas, as doenças e a necessidade de um campo espiritual que responda às inquietações vividas. Da mesma forma, incide significativamente nas expressões que são absorvidas e compartilhadas socialmente como fundamentais para a identidade dos benzedores, bem como nos papéis que cada um ocupa diante do grupo a qual se pertence.

Deste modo, apresenta-se como importante a identificação das principais práticas religiosas exercidas e significadas na comunidade miguelina, na atualidade, pois se consideram as mesmas como relevantes ao entendimento do ofício de benzer exercido neste contexto.

### **1.5 Perfil das práticas religiosas em São Miguel das Missões/RS**

As expressões religiosas manifestadas na comunidade miguelina podem ser consideradas relevantes quando de sua relação com práticas de fé populares, como a dos benzimentos. As diferentes possibilidades ofertadas e disponíveis para as

vivências religiosas dão conta da pluralidade de expressões das quais as pessoas podem se valer para manifestarem suas percepções de fé, tanto em um campo espiritual quanto na solução de determinado problema de saúde.

É num campo plural que, indubitavelmente, a população habitante de São Miguel das Missões/RS se constitui identitariamente como sujeitos que necessitam exercer determinada prática religiosa como elemento necessário às suas próprias vidas. Em questionário<sup>90</sup> estruturado e aplicado virtualmente, buscou-se identificar os principais aspectos referentes às manifestações religiosas praticadas e reconhecidas no contexto local, bem como a relação da população junto aos benzedores que atuam no contexto ora estudado.

A aplicação de instrumento estruturado oportunizou a coleta de dados e, assim, a identificação de elementos diretamente relacionados à aderência da população no exercício do benzimento e suas percepções acerca das representações simbólicas e materiais que envolvem diferentes crenças e manifestações de fé, oportunidade em que se obteve o número total de 115 pessoas entrevistadas, entre os meses de abril e junho do ano de 2020, as quais ficaram divididas num universo de 32 homens (27,8%) e 83 mulheres (72,2%). Nesta perspectiva, pode-se indicar que, de maneira geral, as respostas e, por consequência, as conclusões delas advindas dizem respeito, grosso modo, às percepções referentes ao universo feminino, o qual se pode supor ser mais suscetível a práticas religiosas, de fé e de cura em suas mais variadas formas. Esta perspectiva está de acordo com os estudos de Almeida (2010), os quais apontam que, no Brasil, o exercício religioso é mais frequente entre mulheres e em pessoas com maior idade. O envolvimento religioso das populações associa-se diretamente a distintas variáveis sociodemográficas que influenciam, em maior ou menor escala, as preferências dos indivíduos em um campo de fé. Nas pesquisas do autor, o mesmo aponta para altos índices de religiosidade da população brasileira, em que 95%

---

<sup>90</sup> Questionário disponibilizado virtualmente por meio da plataforma Google docs. Optou-se pela coleta digital de dados em virtude das restrições de contato decorrentes da pandemia da Covid-19, iniciadas ainda no mês de março de 2020. Neste cenário, articulou-se a divulgação do questionário junto a órgãos públicos, como IPHAN (escritório de São Miguel), Prefeitura Municipal e Secretaria de Turismo. De igual maneira, entidades de classe e da sociedade civil organizada auxiliaram na difusão do instrumento junto à comunidade, momento em que as mídias sociais, como *Facebook* e *WhatsApp*, foram meios pelos quais se promoveu a distribuição da pesquisa junto aos moradores de São Miguel das Missões. Ao todo, 115 pessoas participaram desta etapa da pesquisa respondendo ao questionário proposto (ver anexo), entre os meses de abril e junho de 2020.

teriam uma religião, 83% consideram religião algo muito importante na vida como um todo e 31% costumam frequentar algum espaço religioso pelo menos uma vez por semana. Tem-se, assim, um parâmetro geral acerca da religiosidade da população brasileira, que, mesmo ainda estando fortemente ligada ao catolicismo, ainda é plural nas expressões de fé existentes e disponíveis à população, fruto também de um sincretismo cultural que efetivou a existência de inúmeras formas de praticar e manifestar a fé.

Nos dados coletados junto à população miguelina, percebeu-se que a maior incidência de participantes se deu junto ao público adulto, que, compreendido entre 19 e 59 anos, representa 88% daqueles que participaram desta pesquisa, conforme ilustra o gráfico da Figura 29:

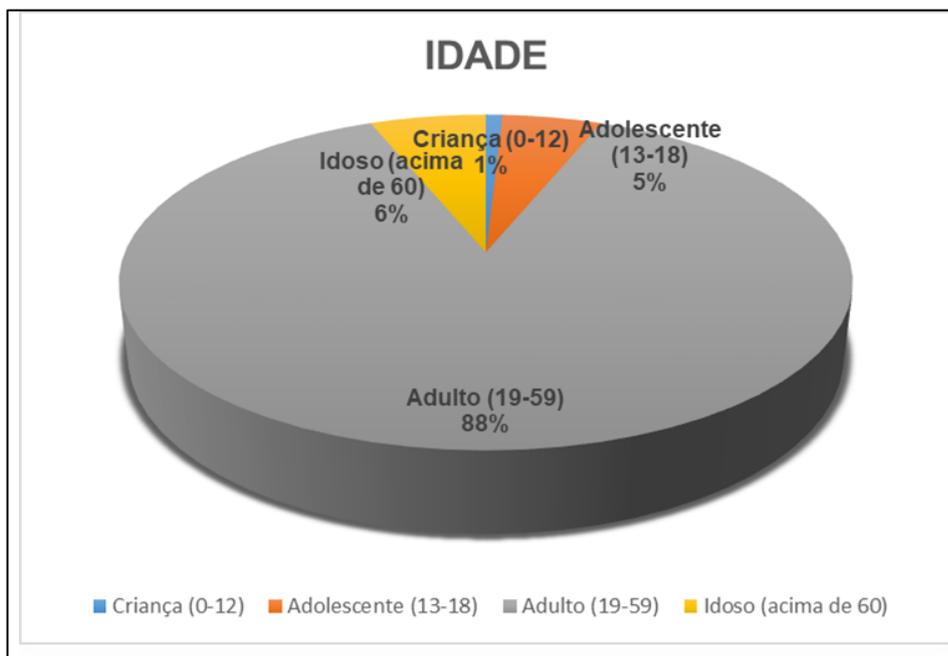


Figura nº 29: Idade média dos participantes da pesquisa

Fonte: Questionário aplicado por Juliani Borchardt da Silva, 2020.

Por outro lado, ainda que em menor quantidade, observa-se também a participação de adolescentes, crianças e idosos. Tais dados vão ao encontro do levantamento demográfico produzido pelo IBGE<sup>91</sup>, que apresenta a faixa etária adulta como a predominante na localidade miguelina, refletindo assim a mesma

<sup>91</sup> Dados do IBGE. Site: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/sao-miguel-das-missoes/pesquisa/23/25888?detalhes=true>. Acessado em 06/07/2020 às 13:00h.

predominância junto ao público participante do levantamento efetuado através da aplicação de questionário referente a esta pesquisa. Cabe aqui observar ainda que, pelo fato das perguntas terem sido aplicadas de maneira virtual, pode-se ter excluído, mesmo que não intencionalmente, um considerável número de idosos, bem como aqueles que não possuem condições técnicas e instrumentais de acesso a computador e internet, por exemplo. Tais exclusões podem representar, em menor ou maior escala, uma variável significativa nos resultados advindos dos dados coletados, visto se considerarem, *a priori*, idosos como sujeitos que possuam práticas religiosas e de fé mais duradouras e permanentes em seus cotidianos do que pessoas advindas de outras faixas etárias.

De igual sorte, apesar da dificuldade ora apresentada, acredita-se que os dados coletados possam indicar as principais percepções e expressões religiosas dos sujeitos que habitam São Miguel das Missões/RS, na atualidade, dando, assim, certo panorama de como a religiosidade se alicerça entre estes sujeitos e como ela dialoga junto aos benzedores. Isso porque, como abordagem qualitativa das informações adquiridas, se pode, de maneira consistente, identificar, apesar das dificuldades<sup>92</sup> operacionais da pesquisa, o envolvimento religioso e as associações produzidas acerca da fé junto à população miguelina, aqui representada, como já indicado, por 115 de seus habitantes.

Deste modo, podemos caracterizar a coleta destes dados como "não-probabilístico", ou seja, aquele em que, diante das dificuldades de acesso às informações, não se pode generalizar os resultados com precisão estatística, sendo, portanto, a aplicação do questionário realizada por conveniência, já que apenas aqueles que possuíam disponibilidade e acesso conseguiram participar e preencher as perguntas da pesquisa. Apesar das limitações operacionais, os dados coletados fornecem bons indicativos sobre os contextos e as práticas religiosas da localidade estudada, pois expressam informações diretas sobre seus respondentes, o que expõe características similares e igualmente compartilhadas por outros segmentos e sujeitos desta sociedade. Assim, a relação das perguntas realizadas dizem respeito, num primeiro momento, aos aspectos de idade, cor, sexo, estado civil, ou seja, informações socioculturais dos sujeitos, sendo, posteriormente, realizadas questões

---

<sup>92</sup> Tais dificuldades dizem respeito à impossibilidade de aplicar questionário em virtude das restrições impostas pela Covid-19.

específicas referentes às práticas e preferências religiosas, bem como da relação efetivada junto aos benzedores atuantes no município.

Nesta perspectiva, identificou-se a autodeclaração apresentada pelos respondentes, cujos dados se colocam também de maneira relacionada com as informações indicadas pelo IBGE, conforme gráfico da Figura 30:

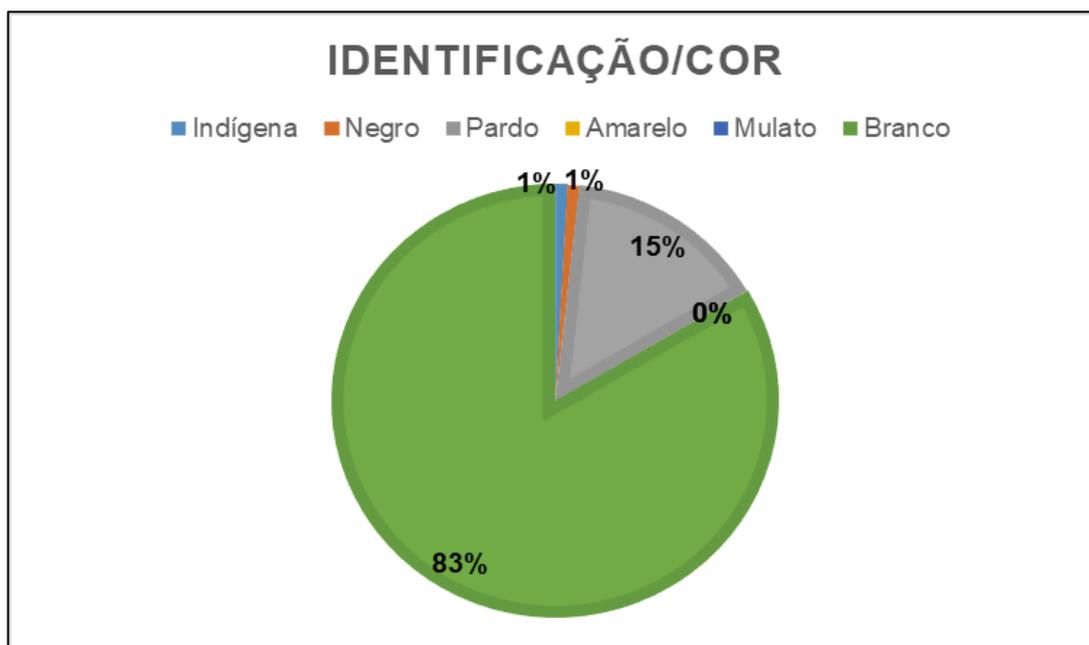


Figura nº 30: Identificação de cor

Fonte: Questionário aplicado por Juliani Borchardt da Silva, 2020.

A identificação pela cor branca, tanto nos dados expostos pelo IBGE quanto na presente pesquisa, está em consonância, demonstrando assim um perfil de auto identificação da população em relação à sua cor. Do universo total de sujeitos participantes desta pesquisa, 83%, ou seja, 96 pessoas se declararam brancas, sendo a minoria autodeclarada indígena ou negra. Importante ressaltar que a maneira como as pessoas se estabelecem enquanto detentoras de determinada cor diz muito sobre suas identidades, já que aspectos simbólicos e narrativos podem constituir as referências tidas como centrais socialmente na comunidade em que habitam. Desta forma, elementos podem ser exaltados ou excluídos das práticas sociais vividas pelo coletivo, num processo que efetiva determinadas representações e discursos em detrimento de outros. A cor, deste modo, pode representar elementos que são exaltados ou silenciados ao passo que legitima tanto as relações

sociais quanto o acesso e a democratização dos bens culturais produzidos e reconhecidos numa sociedade, o que pode influenciar, ainda, diretamente, na efetivação de ações governamentais e de políticas públicas direcionadas ao campo cultural, patrimonial, de saúde, segurança, entre outros, impactando, de modo geral, na vida dos sujeitos em seus grupos sociais. Desta maneira, a auto identificação é tão importante enquanto meio pelo qual os indivíduos se posicionam identitariamente na sociedade da qual fazem parte, influenciando em seus aspectos identitários, narrativos, simbólicos e culturais.

Da mesma maneira, o nível de escolarização predominante do grupo estudado se apresenta como dado importante, pois pode estar relacionado a outras variáveis que indicarão, ou não, influências e conexões a respeito da temática abordada. Portanto, cabe uma atenção a respeito destes dados, visto dizerem muito sobre os sujeitos que compõem certo local. Assim sendo, na presente pesquisa, identificou-se que 52,2%, ou seja, 60 pessoas possuem curso de graduação completo. Tal característica é contrária quando vislumbrados os dados daqueles que se denominam negros ou pardos, ficando para estes níveis de escolaridade enquadrados no ensino médio ou fundamental (completo e incompleto). Essas informações dizem muito, em uma sociedade, a respeito da realidade e do local de fala dos sujeitos que nela habitam, os quais compõem também, identitariamente, a localidade ora estudada. A exemplo de outras variáveis, o nível escolar pode, dentro de um contexto social, influenciar como os indivíduos se posicionam diante de algo, demonstrando, assim, por exemplo, a disposição e o entendimento que determinados sujeitos possuem acerca de um assunto ou prática, como a religião. Diante disso, pode-se verificar, nos dados coletados, que a maioria dos entrevistados, ou seja, mais de 50% possuem formação superior completa e que, nesta mesma direção, ou seja, 45,2% se considera moderadamente religiosa, o que nos indica certa sincronia entre as questões abordadas e faz apontar que o aspecto referente ao grau de formação não é, *a priori*, fator determinante nas escolhas e nas práticas religiosas dos moradores miguelinos. Significa, portanto, que percepções advindas do campo religioso estão presentes no cotidiano do grupo ora analisado, independente do nível de formação que estes tenham. Esta característica pode dizer muito a respeito da maneira como os indivíduos visualizam o ambiente e as relações vividas, e não se podem desconectar as referências simbólicas que o campo de fé

introduz e coloca como alicerce social, e que direta e indiretamente influenciam e impactam as demais áreas do cotidiano social.

O campo religioso pode ser vislumbrado, portanto, como um fenômeno social do qual provém o desenvolvimento de percepções e argumentos que, formulados coletivamente, dão conta de mediar e organizar as relações humanas, provendo, assim, diante de todos os segmentos que compõem a sociedade, meios simbólicos e ritualísticos que instrumentalizam tanto a fé quanto às posturas adotadas pelos indivíduos junto ao próximo. Assim sendo, e ao que tudo indica, a religiosidade está mais relacionada às concepções de mundo e de fé, ambiente este distinto do campo científico e acadêmico, sendo, deste modo, sua aplicabilidade, muitas vezes, não influenciada diretamente pela escolarização do público em si. Isso porque o ambiente narrativo e simbólico desenvolvido religiosamente acaba por fornecer aos sujeitos, de maneira geral, respostas aos questionamentos filosóficos e existenciais que permeiam a vida do homem desde sempre. É o que defende Sales (2017, p. 33-34), ao aludir que os sujeitos, independente de classe social e grau de instrução, possuem anseios e buscam satisfazê-los por meio do "auxílio divino" no qual acreditam, sendo a religião acessada sempre que necessário.

Outro elemento considerado no levantamento realizado diz respeito ao estado civil dos participantes da pesquisa, momento em que se identificaram os seguintes dados de referência:

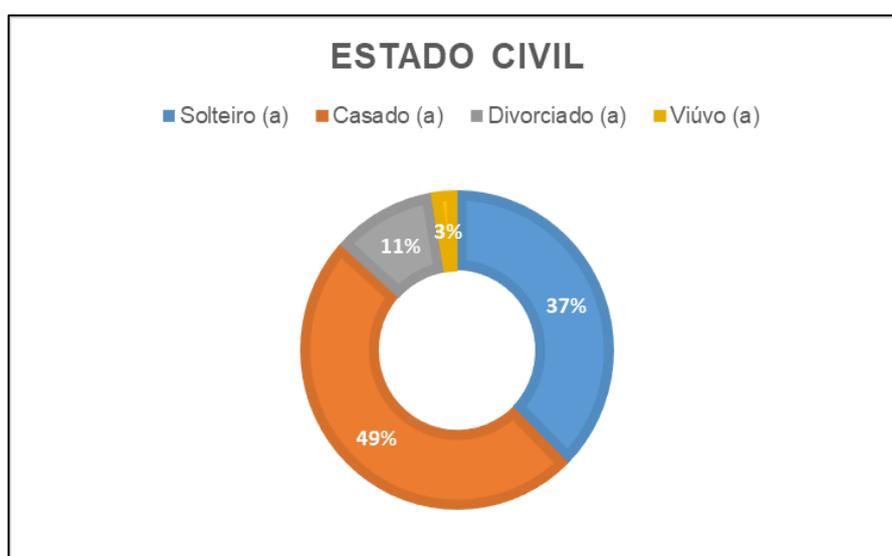


Figura nº 31: Estado Civil

Fonte: Questionário aplicado por Juliani Borchardt da Silva, 2020.

Identifica-se que a predominância se dá entre os casados(as) e solteiros(as), com 49% e 37% respectivamente, seguidos dos divorciados(as), com 11%, e viúvos(as), com 3%. Assim sendo, é neste contexto que também se dão as vivências sociais e de relações da comunidade pesquisada, já que se identifica que a maioria, ou seja, 76,5% desempenham alguma atividade laboral remunerada, seguido de 9,6% que trabalham em atividades domésticas (do lar), 3,5% que são aposentados ou pensionistas, 3,5% que estavam desempregados no momento da pesquisa e, ainda, 7,8% que são estudantes. Descreve-se, assim, um conjunto de elementos que valorizam o perfil dos sujeitos que compõem a comunidade miguelina, os quais constituem, *a priori*, características identitárias e de sociabilidade que definem, dentre outros elementos, os sentidos e as vivências destes perante a religiosidade e as práticas de cura dela advindas. Isso porque os aspectos de ocupação e do contexto familiar podem, indiretamente, produzir e efetivar determinados conceitos e exercícios de sociabilidade que podem induzir àquilo vivenciado socialmente no campo religioso.

Outra questão relevante apresentada nos resultados diz respeito à naturalidade daqueles que responderam ao questionário. Identificou-se que 56,5%, ou seja, 65 pessoas não eram naturais<sup>93</sup> de São Miguel das Missões/RS, sendo 44,3% (50 pessoas) nascidas na localidade. Tais dados apontam para uma das características vislumbradas junto aos benzedores, pois muitos são nascidos em outros municípios<sup>94</sup> e, em algum momento da vida, mudaram e passaram a residir em São Miguel, oportunidade em que aderiram e influenciaram, em diferentes níveis, as práticas e expressões culturais exercidas na cidade, compondo assim as rotinas e vivências simbólicas ali manifestadas e compartilhadas ao longo do tempo. De outro modo, aponta-se que o benzimento é prática exercida também em outras localidades, não sendo desta forma expressão genuína de São Miguel. No entanto, o que pode ocorrer é que, na comunidade miguelina, se efetivem condições mais propícias para o exercício de benzer, mostrando que, por todo seu contexto histórico, religioso, popular e na atualidade pela valorização de seus praticantes, o benzer possui terreno fértil para existir, resistir e se efetivar como elemento simbólico e de fé relevante socialmente.

---

<sup>93</sup> Não são naturais de São Miguel das Missões/RS, mas residem na localidade, atualmente.

<sup>94</sup> A maioria em municípios da própria região de abrangência de São Miguel das Missões/RS.

Nesta seara, ainda se observaram as características decorrentes dos sujeitos que, nascidos ou não em São Miguel das Missões/RS, possuem similaridades e diferenças quanto à temática de manifestação de suas religiosidades. Tal afirmação pode ser identificada junto à religião principal exercida por cada sujeito:

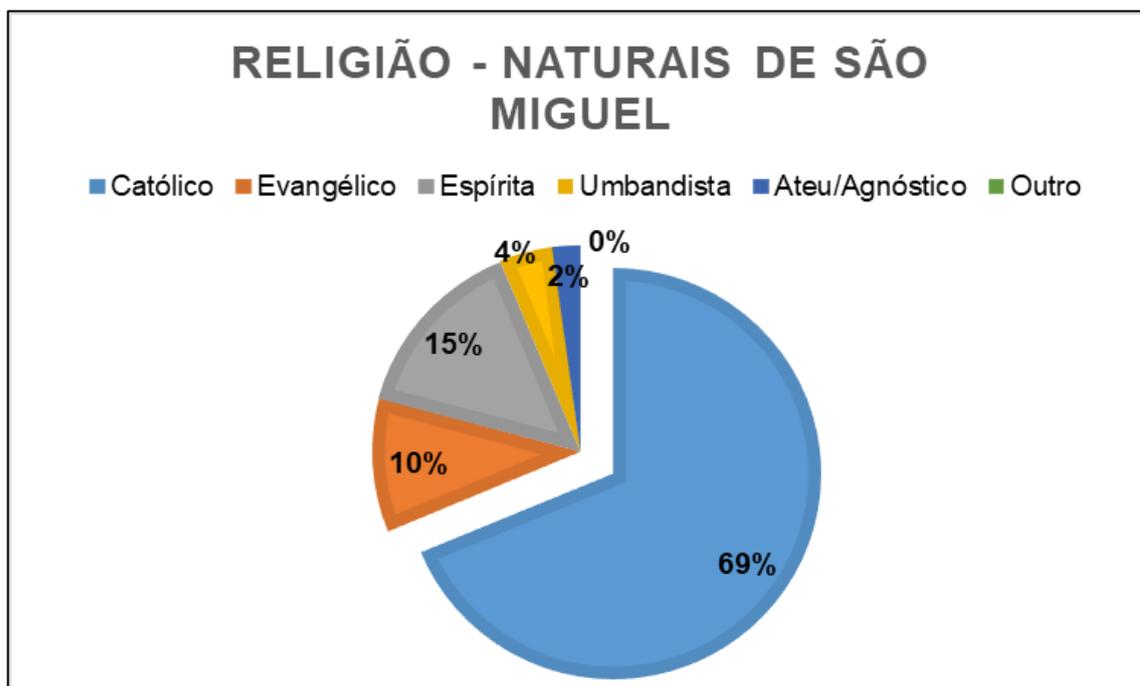


Figura nº 32: Religião – Naturais de São Miguel das Missões

Fonte: Questionário aplicado por Juliani Borchardt da Silva, 2020.

Entre aqueles que nasceram na própria localidade miguelina, a predominância pela igreja católica se manifesta de maneira destacada na preferência deste grupo, chamando atenção, no entanto, aos espíritas, que superam os evangélicos, os quais, nos dados oficiais do IBGE<sup>95</sup>, são considerados a segunda religião mais praticada entre os moradores da cidade. Tal indicativo pode representar a aderência de parte da população ao espiritismo, prática esta que tradicionalmente é manifestada na cidade, entretanto, se denota em determinados aspectos que não possui a visibilidade proporcional àqueles que a exercem efetivamente.

Justifica-se tal perspectiva pelo fato do catolicismo ter se colocado historicamente como representação religiosa principal e predominante e, em

<sup>95</sup> Conforme censo realizado no ano de 2010, produzido pelo IBGE.

localidades pequenas e interioranas, a resistência em práticas e à denominações diferentes ao catolicismo se caracterizava ação difícil e controversa às expressões tidas socialmente como aceitas e corretas. Isso não quer dizer que religiosidades distintas não existissem, mas, sim, que estas se colocavam sem determinada divulgação e promoção, restritas, em muitos casos, a pequenos grupos e famílias, bem como vividas e manifestadas em certa clandestinidade daquilo posto como moralmente aceito pela sociedade. Os espíritas, por exemplo, se colocaram de maneira resistente ao longo do tempo a fim de manterem o exercício de sua fé, fato que se comprova visto estes terem expressado e difundido seus preceitos entre as gerações, na própria comunidade miguelina, com a existência de espaços destinados ao espiritismo, como aquele efetivado pela família da benzedeira Laídes Dutra da Silva, já no ano de 1955, no interior de São Miguel, o qual existe até os dias atuais como espaço de fé.

Já entre aqueles que não são naturais de São Miguel das Missões/RS, identificou-se uma predominância ao catolicismo, conforme gráfico a seguir:

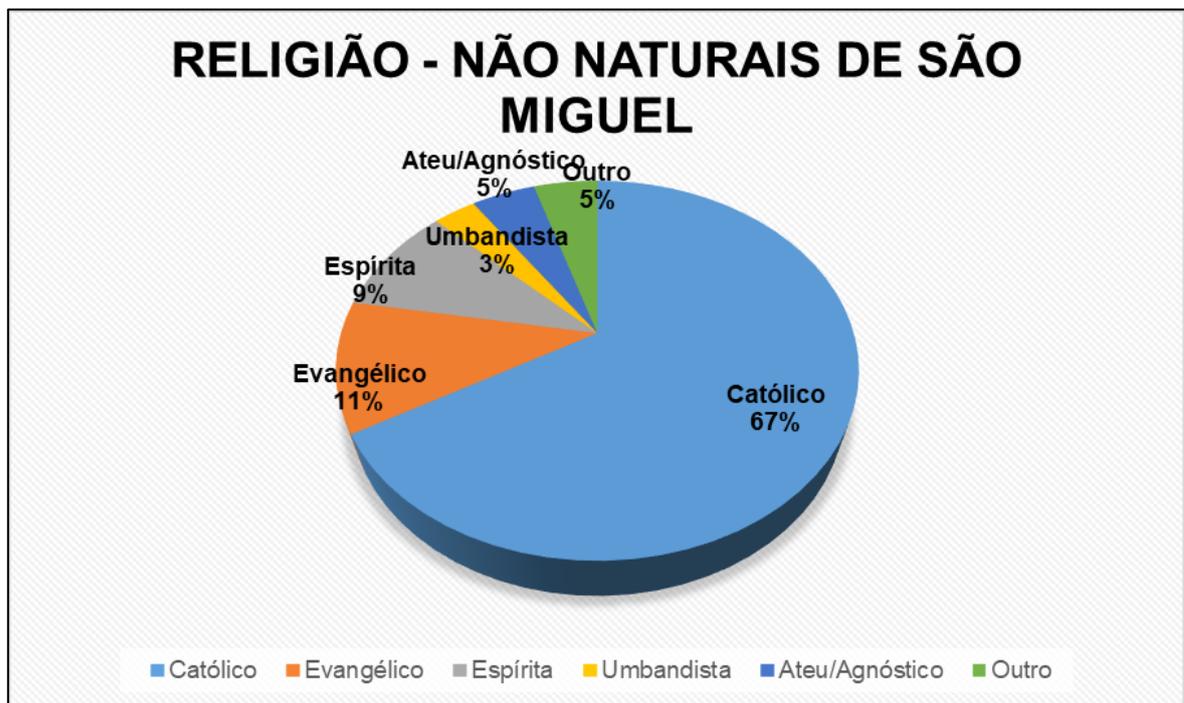


Figura nº 33: Religião – Não naturais de São Miguel das Missões/RS

Fonte: Questionário aplicado por Juliani Borchardt da Silva, 2020.

No que se refere à preferência, o catolicismo se manteve, como naqueles que nasceram em São Miguel, como a religião predominante, apresentando dados muito similares entre os dois grupos, assim como os evangélicos, que, vislumbrados de maneira individual, também aparecem como a segunda religião mais praticada. Chama a atenção, nos dois grupos analisados, aqueles que se identificam e praticam a umbanda ou os que não acreditam em nenhuma religião, os quais igualmente compõem, de maneira significativa, a comunidade ora pesquisada, chegando a 10% do total dos participantes analisados.

De igual sorte, a comunidade ora pesquisada pode ser considerada com forte influência católica, já que os sujeitos, além de assim se autodeclararem, frequentam periodicamente espaços relacionados a esta religião. Deste modo, não bastaria para estes sujeitos se denominarem fiéis de determinada ordem religiosa, mas, sim, com alguma frequência, manifestarem em seu espaço institucional os elementos simbólicos e de fé que a mesma produz e compartilha socialmente. Nesta lógica, verificou-se ainda que, de maneira geral, 75,7% frequentam alguma igreja (espaço religioso) com a seguinte periodicidade:

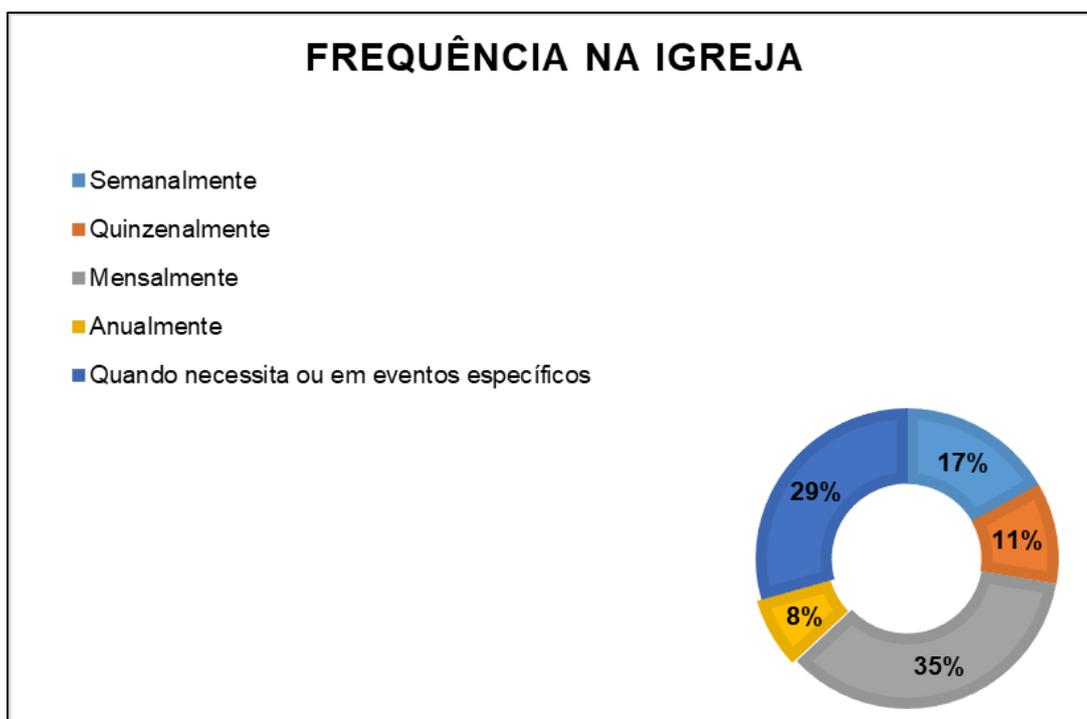


Figura nº 34: Frequência na Igreja

Fonte: Questionário aplicado por Juliani Borchardt da Silva, 2020.

Como se pode verificar, a maioria dos participantes da pesquisa, ou seja, 42 pessoas, costumam frequentar determinada igreja “apenas uma vez ao mês”, seguido daqueles que vão até o espaço religioso apenas “quando necessitam” ou em “eventos religiosos específicos” (29%), como casamentos, batizados, dentre outros. Assim sendo, aponta-se, no respectivo levantamento, que, apesar de 75,7% frequentarem alguma igreja, a frequência com que esta ação ocorre se denota de maneira não tão assídua, oportunidade em que os mesmos indicam irem até o espaço religioso em média uma vez ao mês apenas, em contraponto aos 17% que buscam estar nesses espaços e participar de seus rituais semanalmente.

Cabe reforçar que a utilização de espaços religiosos formais não efetiva, *a priori*, a religiosidade de um sujeito, sendo esta, como no caso de vários benzedores, caracterizada de maneira mais latente em suas próprias residências e junto aos objetos e locais por eles produzidos. Efeito similar pode então ocorrer junto à parte significativa da população, que constitui suas manifestações de fé independente da permanência e frequência em determinado espaço institucional religioso. Contribui para tal afirmativa a manifestação dos entrevistados a respeito da intensidade de sua religiosidade:



Figura nº 35: Como considera sua religiosidade

Fonte: Questionário aplicado por Juliani Borchardt da Silva, 2020.

O cenário apresentado aponta então para uma localidade que se apresenta moderadamente religiosa (45,2%), na qual aqueles que não sabem e os que não se consideram religiosos somam 8,7%, ou seja, 10 pessoas na totalidade dos respondentes do questionário. De maneira oposta, 24 pessoas (20,9%) se consideram muito religiosas. Neste escopo, a comunidade miguelina se coloca religiosamente diversa em suas crenças, oportunidade em que se configura, em inúmeros aspectos, a fé que é expressada entre seus moradores. Traduzindo esta realidade, verificou-se, ainda, que 87,8% (101 pessoas) contribuíram financeiramente com alguma instituição religiosa no decorrer do ano de 2019, sendo tais contribuições distribuídas basicamente da seguinte maneira:

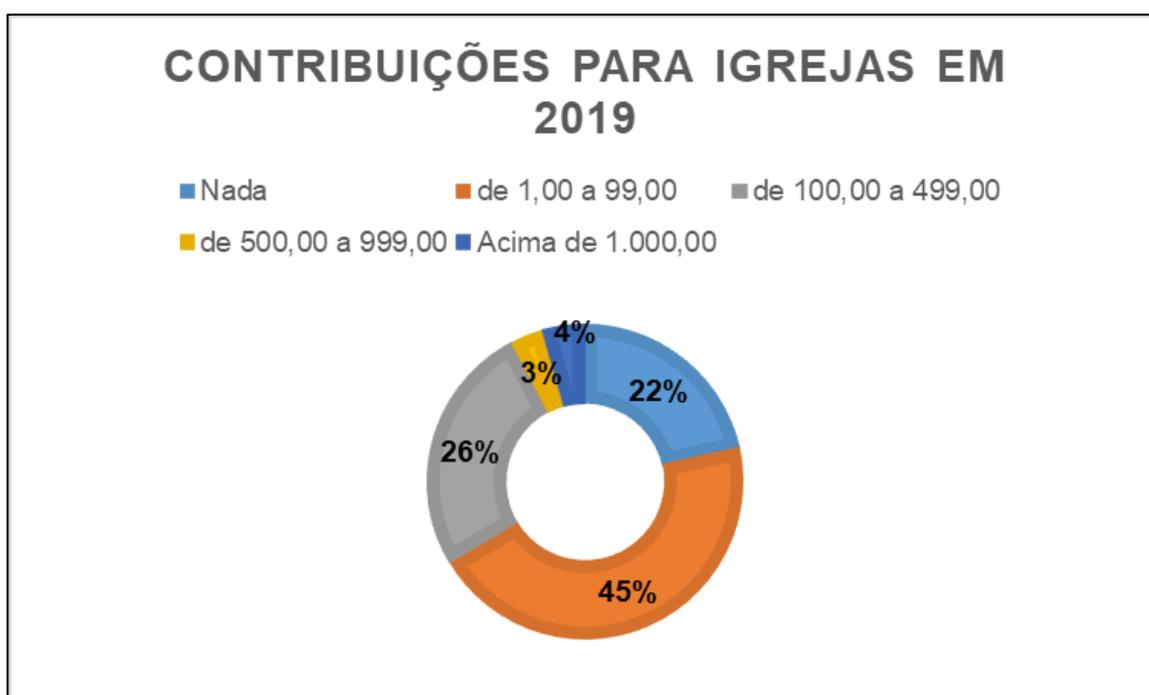


Figura nº 36: Contribuições para igreja em 2019

Fonte: Questionário aplicado por Juliani Borchardt da Silva, 2020.

Assim sendo, percebe-se que a maioria dos entrevistados doaram, em média, até R\$ 99,00 reais para alguma instituição religiosa no decorrer do ano de 2019, seguido daqueles que doaram entre R\$ 100,00 a R\$ 499,00 (26%). A minoria, ou seja, 4 pessoas, doaram de R\$ 500,00 a R\$ 999,00. Chama a atenção neste contexto que 4% dos entrevistados doaram acima de R\$ 1.000,00, neste período, o

que representa o mínimo de R\$ 83,34 reais ao mês<sup>96</sup>. Em contraponto, há ainda uma parcela significativa que não procedeu com nenhuma doação financeira no período considerado, representando 22% dos participantes da pesquisa, ou seja, 25 pessoas. Assim sendo, se excluída a porcentagem daqueles que se consideram ateus/agnósticos, os quais pela lógica não frequentam espaços religiosos e tampouco doam recursos a estes espaços, ainda se teria um grupo de 18% que frequenta alguma igreja sem, no entanto, contribuir monetariamente com a mesma.

Pode-se indicar, neste cenário apresentado, determinado envolvimento religioso da população miguelina junto a espaços e congregações religiosas, o que, com suas variáveis, demonstra uma relação constante e considerável com um campo de fé que, em primeira análise dos dados, busca oportunizar a manifestação da religiosidade destas pessoas, bem como a busca por algo, conforme dados abaixo:

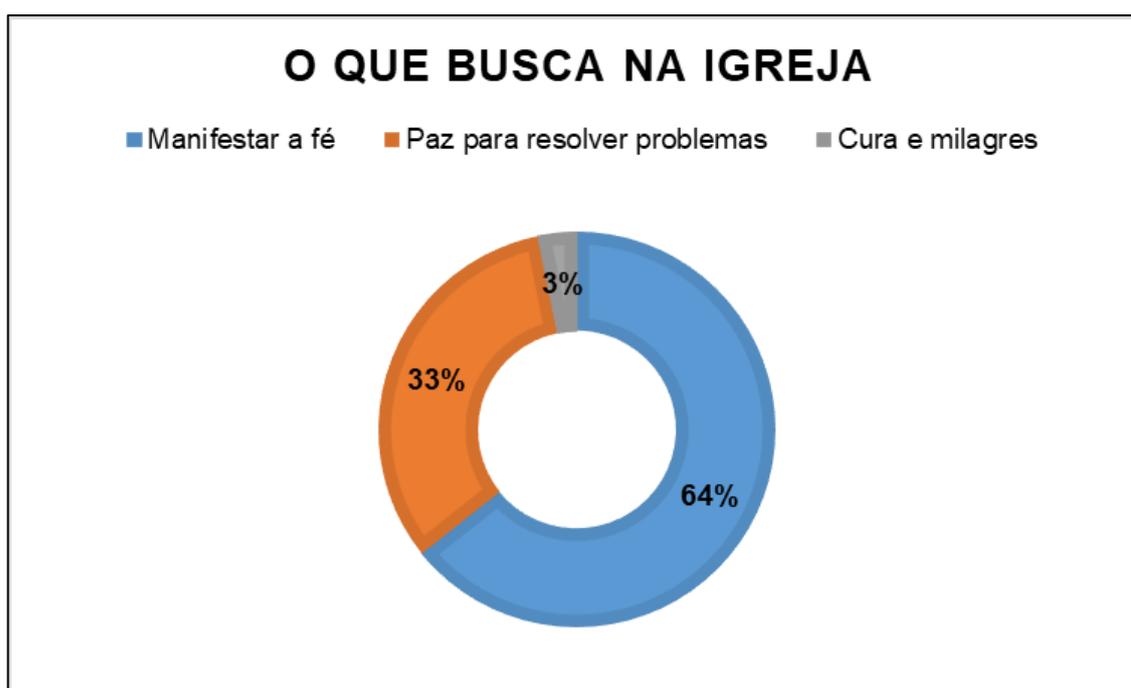


Figura nº 37: O que busca na igreja

Fonte: Questionário aplicado por Juliani Borchardt da Silva, 2020.

Conforme os dados coletados, a maioria das pessoas (64%) busca, ao frequentar um espaço religioso, uma oportunidade para manifestarem sua fé, sendo

<sup>96</sup> Média mensal considerando 12 meses ao ano, de janeiro a dezembro.

que 33% buscam, nestes locais, paz para resolver problemas decorrentes da vida cotidiana. Apenas 3% almejam cura para doenças ou a obtenção de milagres através da fé. Observando este cenário, estima-se, portanto, que o vínculo estabelecido entre a comunidade e o ambiente formal religioso está diretamente relacionado, *a priori*, com a necessidade de expressar a fé existente em cada sujeito, a qual precisaria, neste contexto, de um espaço apropriado e de elementos que oportunizem às pessoas se sentirem pertencentes e em condições de manifestar seus desejos e vontades referentes à sua religiosidade.

Considera-se, assim, neste contexto, uma quantidade mínima de indivíduos que frequentam espaços religiosos formais em busca de cura ou milagres para possíveis doenças. Esta característica pode ser justificada, em primeira análise, pelo fato dos sujeitos atribuírem um sentido de cura ou milagre aos ambientes religiosos apenas no momento em que estes problemas se manifestam, ou seja, apenas quando precisam, permanecendo a relação junto a tais locais apenas como espaços de manifestação cotidiana da fé e das crenças. Não obstante, as instituições religiosas, das mais variadas procedências e expressões, possuem em suas liturgias e narrativas os efeitos da fé diante de doenças, fazendo seus espaços serem relacionados também a milagres, sendo, desta maneira, procurados pelos indivíduos em momentos de precisão ou desengano. Por outro lado, pode-se indicar como outra alternativa possível para tais dados que o espaço formal religioso está diretamente ligado às manifestações de fé dos sujeitos, ao passo que o ambiente produzido pelos benzedores estaria relacionado à busca por cura de algum problema de saúde. Seriam, assim, sentidos diferentes atribuídos a cada espaço, os quais, apesar de se cruzarem e dialogarem em alguns aspectos, podem ser acessados pela comunidade em momentos e com finalidades distintas.

No que se refere ao uso de objetos, 82,6%, ou seja, 95 entrevistados, não fazem uso de nenhum material quando frequentam a igreja, denotando-se assim que o modo de utilizar tais espaços está mais relacionado ao simbólico, ao gestual e aos discursos produzidos, ficando o uso de objetos e demais elementos mais a cargo daqueles que executam os rituais nas igrejas do que ao público em questão. Apenas 17,4% dos entrevistados se utilizam de objetos quando frequentam a igreja, sendo tais elementos mais direcionados ao uso da Bíblia, de cruces, terços e folhetos litúrgicos. Para estas pessoas, acredita-se que estes materiais sirvam de suporte no

momento da expressão da fé, sendo necessários e indispensáveis na ritualização e no elo produzido entre sujeito e igreja.

Relevante ainda destacar que, do grupo que participou da referida pesquisa, 71% não costuma frequentar duas igrejas diferentes de maneira concomitante. Já 29% indica que costuma manifestar sua fé em espaços religiosos institucionais distintos ao mesmo tempo. Tal afirmativa faz crer que as relações efetivadas entre comunidade e igrejas não são totalmente fixas, já que os indivíduos circulam por diferentes espaços almejando aquele que melhor atenda suas expectativas em determinado momento e situação.

Há, portanto, certa articulação entre os sujeitos e os espaços religiosos, pois, independentemente de padres e pastores buscarem uma relação de fidelidade e exclusividade junto a seus fiéis, esta ação denota decisão e postura particular que foge, em primeira análise, às determinações institucionais das igrejas. Desta forma, parte dos entrevistados circula por distintos espaços de fé, absorvendo, vivendo e compartilhando elementos religiosos conforme seus interesses nos rituais e em narrativas e simbologias decorrentes de cada ambiente. Tais dados coletados apontam apenas para a frequência concomitante em igrejas, não considerando a utilização de locais e sujeitos alternativos ao mesmo tempo, como as residências de benzedores, podendo, assim, tal relação ser muito mais significativa do que os dados apontam, tendo em vista que 100% dos entrevistados já se benzeu alguma vez na vida e 77,4% vislumbram nos benzedores pessoas que possuem "um dom" para exercerem a cura através da fé.

Outro dado que chama a atenção diz respeito à crença das pessoas na cura através da fé. Como já dito antes, apenas 3% dos sujeitos frequentam a igreja em busca da obtenção de milagres diante de doenças. No entanto, 94,8% diz que acredita na cura por meio da fé, ao contrário de 5,2% que desconsideram a possibilidade de se obter determinada cura por meios que não os científicos e médicos. Tais dados indicam, portanto, que tal crença está presente nas relações e no imaginário da comunidade miguelina, não estando, no entanto, diretamente ligada a espaços religiosos consagrados, demonstrando assim que os aspectos de fé estão também relacionados mais à própria pessoa do que na institucionalização de igrejas. Prova disso é a existência de sujeitos como os benzedores que, assim

como alguns líderes religiosos, se colocam diante da população como meio de obtenção da cura pela fé, oportunidade em que o público denota a tais indivíduos a condição para se chegar ao resultado esperado e não à religiosidade formal que este benzedor tenha ou exerça junto a alguma igreja.

Pode-se considerar que este pensamento potencialize o desenvolvimento de distintos ambientes e sujeitos que se colocam socialmente de forma paralela como capazes de curar doenças e solucionar problemas de saúde através da fé, oportunidade em que a figura do benzedor emerge como opção a ser fluída culturalmente e religiosamente por aqueles que denotam sentido à sua atuação. Essa afirmativa pode ser identificada, dentre outros elementos, pela frequência, por exemplo, com que os entrevistados rezam sozinhos, conforme gráfico abaixo:



Figura nº 38: Hábito de rezar

Fonte: Questionário aplicado por Juliani Borchardt da Silva, 2020.

Como se pode perceber, o ato de rezar, para os entrevistados, se manifesta, em sua grande maioria (33%<sup>97</sup>), como hábito diário, o qual inclusive é praticado “mais de uma vez ao dia” por 20% do público, que, somados, chega ao montante de

<sup>97</sup> 33% diz que reza pelo menos uma vez ao dia.

53% do total, ou seja, 62 pessoas. Em contraponto, 4% indica que “nunca reza”, não fazendo desta prática um hábito em seus cotidianos, e 13% apenas o fazem quando “sentem necessidade”. Tal perspectiva aponta que, em primeira análise, o exercício de rezar individualmente faz parte das manifestações de fé praticadas pela população miguélica, oportunidade em que 60% dizem recorrer “sempre” ou “frequentemente” à religião para solucionar problemas em suas vidas.

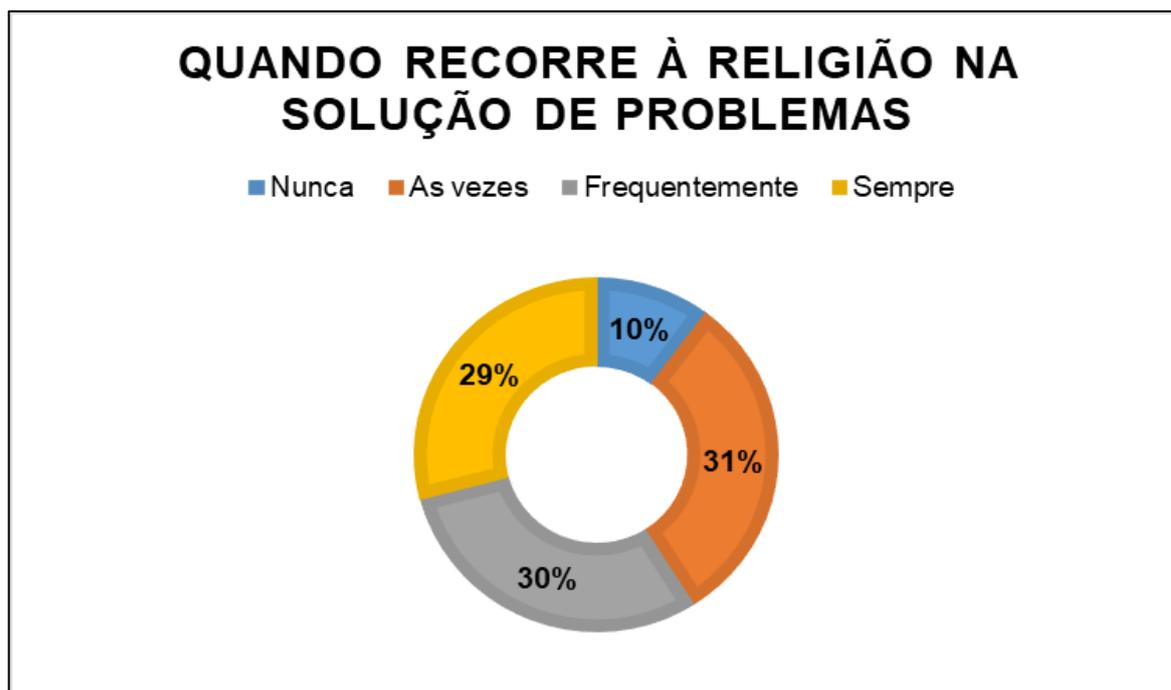


Figura nº 39: Quando recorre à religião na solução de problemas

Fonte: Questionário aplicado por Juliani Borchardt da Silva, 2020.

O exercício de manifestar a fé de maneira individualizada, rezando, se alia com a atribuição de valor dado à religião e à fé dela decorrente, no momento de solucionar os problemas cotidianos. Em suma, apenas 10% dos entrevistados alegam “nunca” recorrerem à religião para solucionar alguma necessidade, sendo estes aqueles, em sua grande maioria, que se denominam “ateus/agnósticos” (4%) e “outros” (7%). De igual sorte, a recorrência dos entrevistados em alicerçar suas expectativas e desejos na solução dos problemas cotidianos se denota considerável, fazendo, tanto das instituições religiosas bem como das demais expressões que proporcionem a manifestação das crenças, um meio utilizado nos momentos de precisão para a comunidade.

É desta maneira, por exemplo, que indivíduos representantes de religiões bem como os próprios benzedores exercem papel de influência e representatividade, ao passo que igualmente ganham espaço e poder nas decisões e demais ações de cunho pessoal que os indivíduos exercem, momento em que se consagram como agentes sociais que também canalizam e direcionam posturas e discursos a serem utilizados e reproduzidos, tanto na esfera íntima quanto perante o restante da sociedade. Deste modo, os benzedores podem ser considerados como agentes de fé e também da memória social, pois, através destes, se perpetuam e consagram noções de religiosidade e de cura que, ressignificados e compartilhados socialmente ao longo das gerações, constituem a maneira como os sujeitos se relacionam tanto com elementos consagrados de fé quanto a respeito de concepções e meios de se obter a cura de maneira alternativa e popular.

Questionados ainda sobre a relação estabelecida junto aos benzedores, em São Miguel das Missões/RS, 94,8% declararam que “conhecem pelo menos um benzedor” atuante na cidade, 2,6% conhece “apenas de nome” e 2,6% “não conhece nenhum benzedor”. Assim sendo, a sociedade, conhecendo o ofício e a atuação destes sujeitos, indica, de maneira direta, o reconhecimento dos benzedores como sujeitos que, com suas práticas, circulam pela localidade e, ao mesmo tempo, compõem a paisagem religiosa, simbólica e cultural que circunda, direta ou indiretamente, a vida e o cotidiano das pessoas que ali habitam. Isso quer dizer que, mesmo a população não se utilizando dos serviços prestados pelos benzedores, há a percepção de sua existência e presença no interior da sociedade, o que por si só indica que há um entendimento de que o ofício de benzer está presente no território miguelino e que, disponível ao público, faz parte das práticas culturais e de fé exercidas por parte da população.

É ainda a possibilidade de acesso a meios alternativos de cura, em momentos de precisão, que faz também os benzedores serem reconhecidos e vislumbrados em sua área de atuação. Essa característica é identificada quando os entrevistados são questionados sobre como procedem quando estão com algum problema de saúde:

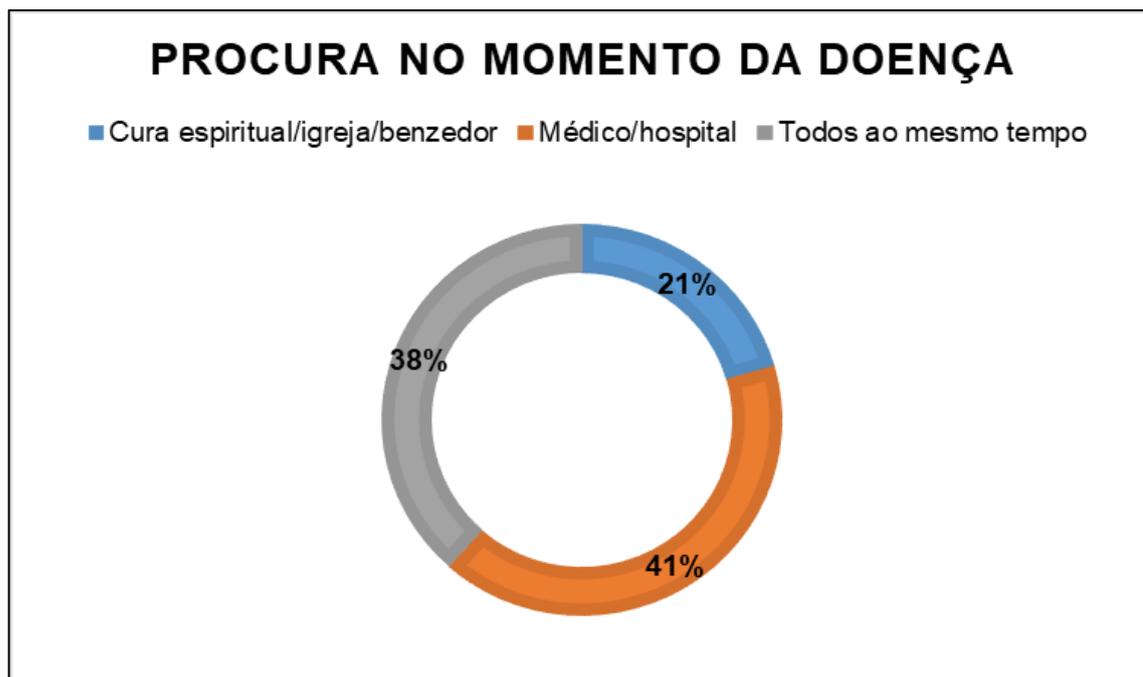


Figura nº 40: Procura no momento da doença

Fonte: Questionário aplicado por Juliani Borchardt da Silva, 2020.

Apesar da maioria (41%) citar que procura, preliminarmente, um médico ou hospital quando necessitam, 21% indica que busca o apoio inicial junto a uma igreja ou benzedor; já 38% afirmam que se valem tanto dos recursos médicos oficiais quanto religiosos, chegando, assim, ao número de 59%, ou seja, 69 pessoas circulam em distintos espaços, com diferentes profissionais, quando necessitam de ajuda. Desta forma, pode-se afirmar que os sujeitos da localidade miguelina, ouvidos nesta pesquisa, se valem de locais e estruturas tanto formais relacionados à medicina quanto daqueles ambientes e representantes de um campo espiritual e místico popular, ou seja, igrejas ou benzedores. Essa característica demonstra, ao mesmo tempo, a aderência dos indivíduos em seus cotidianos quando frequentam e consomem diferentes referências que, embora distintas, fornecem, dentro de cada caso, as condições esperadas para a solução de doenças e moléstias que, no momento do atendimento, lhe afligem, sem que para isso se sintam obrigados a ter fidelidade a apenas um destes recursos. Nesta perspectiva, pode-se indicar que os sujeitos fazem, também, diante da necessidade, diferentes leituras dos espaços em que circulam ao buscar ajuda. Medem-se, desta maneira, as convenções referentes ao uso das regras, dos códigos e dos objetos relacionados tanto aos ambientes

médicos quanto aos religiosos. Assim sendo, as vivências e as representações produzidas e significadas diante de cada contexto fazem das relações desenvolvidas reflexo dos interesses e do trabalho da própria cultura e de seus significados diante dos espaços estabelecidos como médicos ou religiosos.

Ainda, têm-se, como um dado interessante identificado, o fato de que a totalidade dos entrevistados, ou seja, 100%, em algum momento da vida já se benzeu, experienciando, assim, uma prática que, distinta de uma igreja formal, foi alçada na solução de alguma demanda física ou espiritual para estes sujeitos. Isso aponta que, independente de religião, classe social, cor e gênero, todos estes indivíduos já reconheceram, em algum momento, o ofício de benzer como uma ferramenta de auxílio em seu cotidiano, mesmo tendo sido levados a se benzer por algum parente quando criança, por exemplo. Isso denota que a prática do benzimento esteve presente na vida de todos em pelo menos um momento e, desta forma, se coloca como expressão permanente no cotidiano da população miguelina, apontando para sua relevância nas práticas sociais, religiosas e culturais vivenciadas em distintos momentos e contextos, pelos sujeitos habitantes da localidade.

Chama a atenção, neste cenário, que até mesmo aqueles adeptos a religiões consideradas conflitantes ao benzimento e seus rituais, como algumas vertentes evangélicas, por exemplo, já buscaram a figura do benzedor em algum momento de suas vidas. De igual forma, aqueles que se consideram ateus/agnósticos também já recorreram ao ofício de benzer pelo menos uma vez. Tal perspectiva se justifica, provavelmente, pelo fato destes terem sido levados a se benzer quando crianças ou jovens por algum parente, atitude esta que se denota corriqueira nas relações sociais quando do exercício e da prática de fé e cura alternativas. Deve-se considerar, ainda, que aqueles que hoje se denominam evangélicos ou ateus, no passado ou no momento de se benzer, poderiam fazer parte de um contexto familiar católico, por exemplo, justificando assim uma utilização social e pessoal do benzedor naquela circunstância. Tal perspectiva corrobora com a ideia de que o benzimento é expressão tradicional vivida no interior da comunidade miguelina, onde, apesar de suas variações, transformações e negociações ao longo do tempo ou em relação ao público, resiste e permanece nas práticas sociais da população.

Pode-se compreender os dados coletados, portanto, quando vislumbrada a motivação em buscar o benzimento como meio de cura e proteção, conforme demonstra o gráfico a seguir, que identifica quem foi o sujeito que levou os entrevistados a se benzerem pela primeira vez:

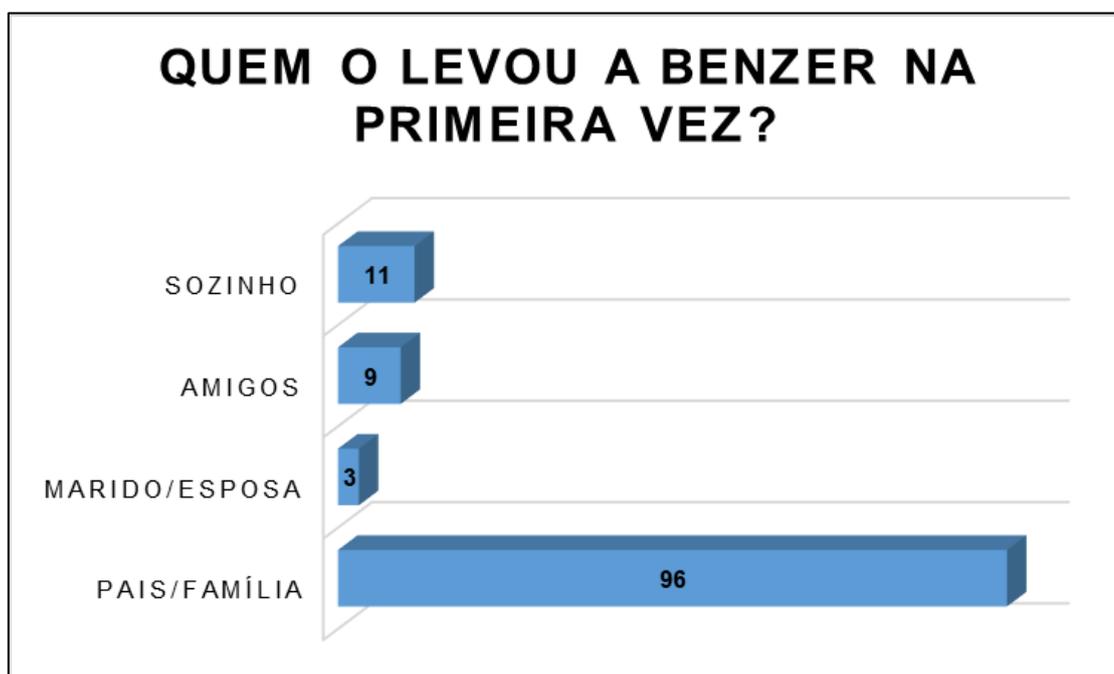


Figura nº 41: Quem o levou a benzer na primeira vez?

Fonte: Questionário aplicado por Juliani Borchardt da Silva, 2020.

Como já citado anteriormente, a relação produzida junto aos benzedores está diretamente relacionada aos vínculos produzidos no interior das famílias, sendo que, para 96 entrevistados (83,5%), a figura do pai ou da mãe foi aquela que o levou a benzer pela primeira vez, confirmando a influência e o hábito familiar que se estabelece junto ao benzimento. Neste quesito, apenas 20 pessoas (17,4%) foram levadas a benzer por amigos ou por iniciativa própria. É nesta seara que o benzer se compartilha e sustenta socialmente, pois as relações mais próximas, do âmbito familiar, são responsáveis pela iniciação na prática, o que resulta na constituição de um hábito tradicional levado por toda a vida para algumas pessoas. Outras, no entanto, pelas circunstâncias da vida e alterações na percepção religiosa, passam, como já visto, a pensar e agir de maneira diferente no campo religioso, como os ateus e agnósticos, por exemplo.

Questionados ainda sobre o que teria motivado o benzimento, os respondentes informaram que:

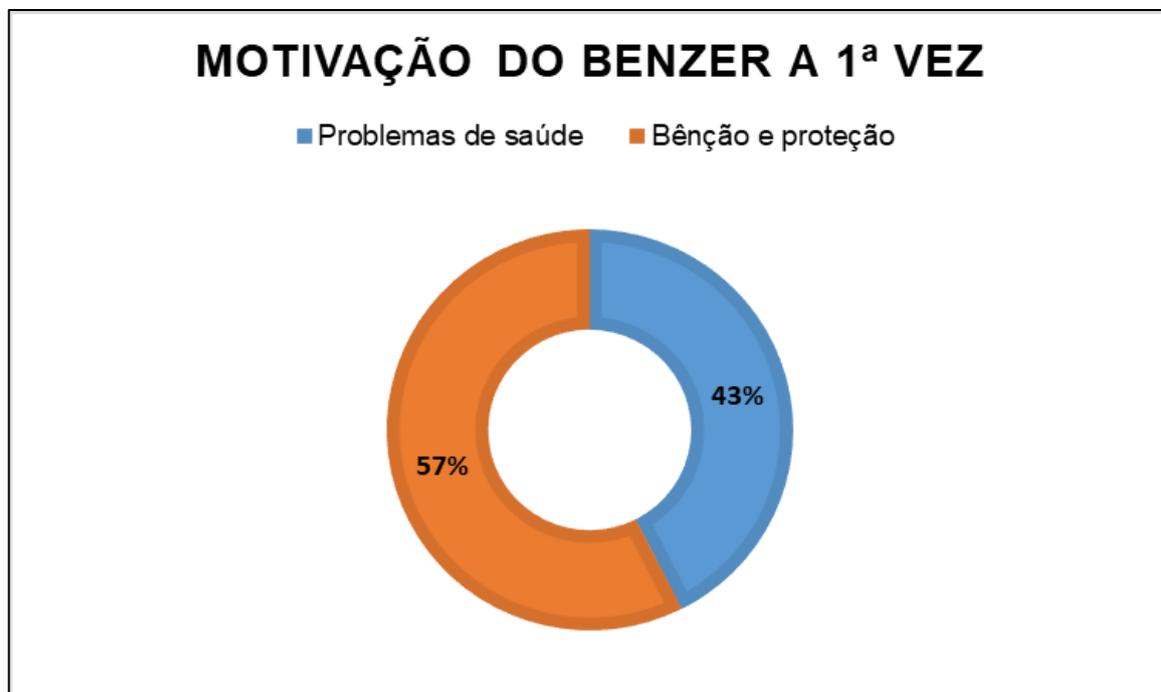


Figura nº 42: Motivação do benzer a 1ª vez

Fonte: Questionário aplicado por Juliani Borchardt da Silva, 2020.

Assim sendo, parece equilibrada a relação existente entre aqueles que foram inicialmente se benzer em busca de bênção e proteção (57%), assim como os que almejavam a solução de algum problema de saúde (43%). Desta maneira, estas duas variáveis estão intrinsecamente ligadas, ao passo que se pode considerar a própria busca de proteção um elemento que, na concepção dos entrevistados, possa evitar a ocorrência de problemas de saúde. Cabe reforçar que o benzer, muitas vezes efetivado individualmente no momento de uma oração, por exemplo, ganha um apoio quando tal ação é produzida por outra pessoa - como um benzedor - considerado sujeito detentor de uma fé que produziria efeitos protetivos, milagrosos e de cura. Justifica-se, assim, o fato de, além dos indivíduos rezarem sozinhos, necessitarem, em algum momento, do apoio espiritual advindo de outra pessoa, considerada capaz e mais dotada de condições para abençoar.

Conforme já ilustrado, o primeiro contato produzido junto ao benzimento, *a priori*, ocorre por intermédio das relações familiares, o que justifica, dentre outras

questões, o fato de 100% daqueles que se benzeram tê-lo feito quando crianças ou jovens. Nesta mesma direção, quando questionados se na atualidade ainda procedem à busca por benzedores, 68,7% dizem que costumam se “benzer periodicamente” e 31,3% dizem que “não se benzem”. Estes dados indicam, por exemplo, que o compartilhamento do hábito de se benzer não ocorre de maneira integral entre os participantes da pesquisa, já que se estima que demais influências direcionem e constituam as práticas simbólicas e de fé para estes indivíduos, momento em que a maioria parece, de alguma maneira, reproduzir e seguir efetivando a tradição do benzer principalmente no ambiente familiar. Assim sendo, apesar das alterações no âmbito religioso, exercidas pelos entrevistados, pode-se identificar mesmo assim que o ofício de benzer continua sendo praticado por uma considerável quantidade de sujeitos, o que reforça, como já apontado, que o benzer se mantém como expressão de fé e de cura na comunidade miguelina, sendo, deste modo, uma das expressões culturais efetivadas, ressignificadas, vividas e compartilhadas por aqueles que ali habitam.

Nesta perspectiva, os entrevistados apresentam a frequência com que costumam se benzer:

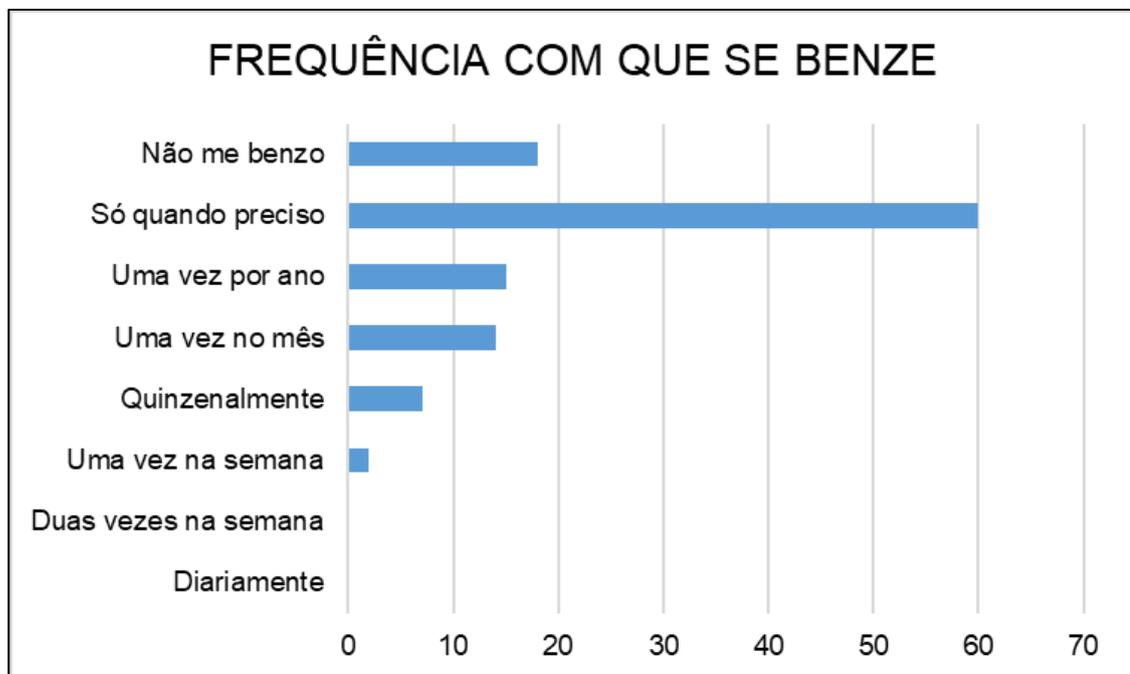


Figura nº 43: Frequência com que se benze

Fonte: Questionário aplicado por Juliani Borchardt da Silva, 2020.

Chama a atenção que, entre os participantes da pesquisa, a maioria, 52,2% (60 pessoas), apenas busca o trabalho de um benzedor quando necessita, ou seja, quando demanda de algum problema de saúde ou quando necessita de um instrumento que lhe proporcione um sentimento de proteção e de bênção. Apresentam-se, assim, índices representativos quando a frequência predominante dos entrevistados é de “uma vez ao mês” (12,2%) e “uma vez ao ano” (13%). As variáveis “diariamente” e “duas vezes na semana” não tiveram nenhuma indicação pelo público que respondeu ao questionário, indicando, para este grupo, uma não aderência permanente e constante do ofício de benzer, em seus cotidianos.

A perspectiva ora apresentada sugere que, para a população em si, a utilização dos benzimentos como meio de cura ou proteção representa apenas mais uma opção a ser utilizada no cotidiano das famílias, oportunidade em que se alia a outras manifestações de fé e religiosidade, bem como a outros meios de obtenção de cura, como a medicina, por exemplo. Pode-se considerar que um meio de cura e/ou proteção não inviabilize o consumo de diversos outros conforme as percepções sociais, de fé e de necessidade de cada sujeito; constitui-se, assim, uma rede plural de mecanismos que servem de maneira individual e coletiva nas relações e vivências dos homens em sociedade.

As representações efetivadas neste campo simbólico, que envolve aspectos de fé e cura, é o ambiente no qual se produzem elementos, referências e narrativas que compõem culturalmente e tradicionalmente, neste caso, a sociedade miguelina. Tal perspectiva é vislumbrada no momento em que 77,4% dos entrevistados acreditam que os benzedores são “pessoas que possuem um dom divino para ajudar ao próximo”, e 26,1% indicam que estes são apenas “pessoas comuns que possuem determinado conhecimento”. Essa atribuição de sentido da população perante os sujeitos que fazem o benzer reflete a maneira como a sociedade em si percebe e se utiliza da atuação dos indivíduos colocados coletivamente como capazes de suprir determinadas demandas, quando, de forma coletiva, produzem tradicionalmente um ofício que se reverbera e possui aderência cultural em parcela significativa da população. Estes dados apontam ainda para a possibilidade dos sujeitos, mesmo não frequentando de maneira contínua e permanente a residência de um benzedor, atribuírem um sentido para eles enquanto agentes de fé e de cura, o que caracteriza a percepção do grupo a respeito daqueles que atuam como

benzedores, auxiliando, deste modo, na contribuição de uma imagem significativa deles enquanto sujeitos dotados tanto de um "dom" quanto de sabedoria.

Nesta seara, ainda, quando questionados a respeito das percepções que a igreja teria sobre a atuação dos benzedores, 18% alegam que frequentar a casa de um benzedor não substituiria a benção dada pelo representante da igreja institucionalizada (padre, pastor), ao passo que 82,9% destes representantes não se importariam em seus fiéis frequentarem práticas alternativas de fé e de cura junto a outros locais ou sujeitos. Tais dados podem ser considerados relativos, ao passo que, na maioria dos casos, padres ou pastores não saberiam, de maneira direta, se os integrantes de suas igrejas frequentam (ou não) a residência de benzedores em busca de apoio espiritual ou para cura. Esta perspectiva, como já citado, oportuniza, por parte da comunidade, uma circulação em diversos espaços, mesmo que informalmente, os quais em cada momento proporcionam aos sujeitos determinada referência necessária e almejada, oportunidade em que identificam a possibilidade de consumir simbolicamente e materialmente os recursos disponíveis por cada ambiente.

Diante dos dados expostos, pode-se considerar que a percepção geral da comunidade miguelina, diante de elementos religiosos, de fé e dos benzedores, de maneira significativa representa, em sua grande maioria, uma população que: *a)* é católica; *b)* frequenta espaços religiosos mensalmente ou quando precisa; *c)* se considera moderadamente religiosa; *d)* busca em espaços religiosos formais manifestar sua fé; *e)* contribui financeiramente para alguma igreja; *f)* quando frequenta espaços formais, não se utiliza de objetos nos rituais; *g)* não costuma frequentar mais de um espaço religioso formal ao mesmo tempo; *h)* acredita na cura através da fé; *i)* costuma rezar sozinha pelo menos uma vez ao dia; *j)* acredita que a fé auxilia na solução de problemas apresentados pelo cotidiano; *k)* já se benzeu pelo menos uma vez na vida; *l)* foi levada a benzer por algum familiar (pai ou mãe); *m)* conhece pelo menos um benzedor que atua em São Miguel das Missões/RS; *n)* quando está com problemas de saúde busca tanto profissionais de saúde quanto benzedores; *o)* quando se benze, a motivação primeira é a busca por bênção e proteção, ficando num segundo plano os aspectos de cura ou milagre; *p)* se benze apenas quando sente necessidade; e *q)* considera os benzedores sujeitos que possuem poder divino.

Tais dados apresentados apontam para uma realidade que, de maneira estimada, caracteriza determinado perfil dos sujeitos, que hoje residem em São Miguel das Missões/RS, e suas relações no campo de fé, bem como junto aos benzedores atuantes na referida localidade. Vislumbram-se elementos que constituem os cotidianos vivenciados e tidos como representativos socialmente para os entrevistados, destacando-se, por exemplo, a circulação da comunidade por diferentes espaços e sujeitos em busca de paz, apoio e alento nos momentos de precisão.

Vistos por uma perspectiva social das representações culturais na respectiva comunidade, pode-se afirmar ainda que as mesmas não são fixas, sendo exercidas e praticadas de acordo com variáveis a partir das quais cada sujeito a efetiva à sua maneira, tempo e local, demonstrando, assim, que as relações advindas dos diferentes meios nos quais os sujeitos circulam (igrejas ou residência de um benzedor) proporcionam, em determinado tempo e espaço, os elementos necessários à manutenção das percepções simbólicas e de fé tidas tanto no interior das famílias quanto diante da sociedade como um todo.

Conclui-se, desta feita, que as práticas religiosas exercidas em São Miguel das Missões/RS estão aderidas a diferentes sujeitos, espaços e objetivos que, não sobrepostos e excludentes, formam os meios e as relações das expressões simbólicas, de fé e de cura manifestadas pela comunidade, fazendo deste conjunto de elementos alicerce essencial da cultura e das representações vividas e compartilhadas socialmente. Assim sendo, pode-se indicar ao mesmo tempo que, assim como os benzedores constituem a paisagem e as práticas sociais religiosas exercidas, os sujeitos que habitam na cidade igualmente formam e influenciam as dinâmicas culturais manifestadas, já que, de maneira conjunta, se alicerçam, negociam e compõem aquilo tido como representativo e relevante no campo das práticas religiosas, de fé e cura.

Expressam-se, assim, como efeito, dentro deste cenário apresentado, diferentes possibilidades de vivências e alterações que, no decorrer do tempo, podem passar a constituir as práticas religiosas do ambiente ora pesquisado, pois, de forma dinâmica, novas alterações e direções podem ser igualmente tomadas pelos sujeitos que, conforme suas demandas e interesses, formarão as

representações que melhor atendam às suas necessidades em determinado momento, sendo a fé um campo dinâmico que proporciona, como elemento cultural, diferentes possibilidades para se fazer valer e viver socialmente.

Diante do material e das discussões realizadas, cabe considerar, ainda, os aspectos referentes a algumas influências, apropriações e legitimações produzidas nas relações entre benzedores, comunidade, órgãos públicos, patrimônio histórico e setor turístico, pois estas resultam em diferentes narrativas e percepções acerca do modo como o benzer se coloca diante destes distintos contextos e espaços, sendo, portanto, determinantes para melhor compreensão de como se produz e se compartilha estrategicamente esta prática cultural no contexto estudado. Ainda, para a compreensão das referências patrimoniais existentes, cabe uma breve retrospectiva da constituição das mesmas enquanto marcos que introduzem referências, percepções e discursos que reverberam no cotidiano dos benzedores. Acredita-se que, a partir de um olhar e de uma escuta atenta junto aos sujeitos detentores do ofício, pode-se apresentar, por meio das memórias individuais, a constituição de um local estrategicamente constituído como ambiente em que aspectos patrimoniais e turísticos influenciam no presente a forma como se autorreconhecem e atuam como praticantes do benzer.

## 2 INFLUÊNCIAS, APROPRIAÇÕES E LEGITIMAÇÕES NA COMUNIDADE DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES/RS

*“(...) é porque eu viajo, daí eles me deram aquela oportunidade pra nós, de dar abertura lá no Reveillon. Sempre é nós. E eles queriam sempre que a gente fosse lá.” (Alzira de Oliveira Leite, 2018)*

O patrimônio histórico e cultural representa um significativo marco na constituição narrativa e identitária na região missioneira, efetivando, ainda, influências, apropriações e legitimações que, com o passar do tempo, serviram de suporte para distintas memórias e expressões acerca da formação cultural e das práticas a estes bens relacionados. Como evocador de diferentes sentidos, o patrimônio consagrado pode ser considerado e utilizado na atualidade de maneiras múltiplas pelos sujeitos e grupos que ali habitam e/ou frequentam.

Neste sentido, este capítulo apresenta uma síntese a respeito da constituição do patrimônio cultural material em São Miguel das Missões/RS, apontando, por meio das narrativas dos benzedores que hoje atuam neste espaço, as distintas percepções que possuem acerca destas referências em sua prática cotidiana, enquanto sujeitos que atuam num campo de fé. O ofício exercido é, em boa parte, influenciado pelas representações coletivas produzidas acerca do local patrimonializado, *ao mesmo tempo* em que também reverbera discursos de contrariedade a respeito de sua constituição ou uso no presente. Assim sendo, apresenta-se como o espaço referente ao sítio arqueológico, existente nesta comunidade, influencia diretamente na manifestação cultural exercida por meio do ofício de benzer.

Como efeito, ainda, a atividade turística se apresenta como reflexo tanto a respeito dos bens patrimoniais existentes neste contexto, bem como ao próprio benzimento, que, na atualidade, é vislumbrado como prática a ser consumida em sua potencialidade mercadológica junto ao público e, motivado por suas características, serve de suporte e incremento ao setor que tem desenvolvido, nos últimos anos, ações que objetivam potencializar o fluxo de visitantes e os ganhos financeiros também através de políticas baseadas na própria prática do benzer enquanto indutor deste segmento. Também como um reflexo, discutir-se-á, neste momento, o suporte que o ofício exercido produziu acerca do turismo como meio de

se inserir em um espaço público diverso daquele então ocupado, bem como garantir certo respaldo e alguma visibilidade diante das ações contrárias à própria existência do benzer como forma religiosa na comunidade ora pesquisada, visto se denotarem ações de contrariedade e de disputas entre diferentes espaços e representantes de instituições religiosas. Neste escopo, apresenta-se, para este capítulo, uma discussão que permeia a constituição do patrimônio histórico na localidade miguelina, sua relação com os benzedores, bem como os efeitos articulados da atividade turística junto ao ofício e seus praticantes.

## **2.1 O patrimônio material e arqueológico sob o olhar dos benzedores de São Miguel das Missões/RS**

A paisagem urbana se configura nos traços materializados e nas vivências decorrentes das relações estabelecidas entre os sujeitos que habitam no local. O passado, marcado em distintos espaços, representações e edificações, possibilita a modelagem de diferentes percepções e usos, produzidos pela sociedade no cotidiano. Estabelece-se uma dimensão cultural cujo significado e cujos sentidos atribuídos reverberam no coletivo aquilo que caracteriza como própria sociedade, em que se produzem e se apropriam de valores dos quais resultam sentimentos de pertença ou de repulsa diante do patrimônio exposto.

Ademais, as impressões dos sujeitos acerca da atividade turística, decorrente do processo de patrimonialização e reconhecimento de bens culturais, reverbera reflexos no cotidiano de toda a comunidade, visto o mesmo remeter a diferentes memórias, discursos e usos a respeito dos valores e das identidades decorrentes na atualidade. Ainda, podem-se considerar os usos políticos e sociais do passado que efetivam movimentos em que a monumentalização, ritualização e musealização ativam e marcam as identidades daqueles que o constituem e utilizam em suas vivências no dia a dia.

Pode-se indicar, nesta seara, que a prática tradicional do benzimento, na comunidade miguelina, é também engendrada por meio dos dispositivos de valoração, reconhecimento ou contrariedade que os remanescentes arquitetônicos e patrimoniais evocam em seus detentores. As reivindicações sociais a respeito do lugar e do discurso efetivado acerca dos elementos consagrados são, em suma, a

necessidade de conviver e ressignificar seus aspectos constitutivos a fim de atender, no presente, aos anseios identitários decorrentes do saber local dos diferentes sujeitos que compõem o ambiente em que estes se inserem. Deste modo, colocam-se os elementos patrimoniais localizados em território miguelino como relevantes ao saber local exercido pelos benzedores, bem como centrais na elaboração e caracterização do ambiente constituído como referência, direta e indiretamente, à cultura de todos.

### **2.1.1 Marcos introdutórios da constituição do patrimônio em São Miguel das Missões/RS**

O processo missional foi resultado de grandes investidas religiosas e educacionais junto a populações indígenas, numa tentativa de expansão da fé católica e, conseqüentemente, da conquista de territórios após o Concílio de Trento (1545-1563), a partir do qual ações para unir a Igreja se faziam necessárias em um contexto em que a Reforma Protestante se difundia pela Europa. Novos fiéis e territórios eram fundamentais para a manutenção do poder e da influência do catolicismo, sendo necessário, portanto, lançar-se à conquista por meio da fé, em que, dentre outras ordens religiosas, a Companhia de Jesus caracteriza papel fundamental nas ações junto aos nativos no Sul da América, em especial os guarani, que, segundo Kern (2011, p. 10), chegaram a um número de 150.000 indígenas “conquistados através da cruz”, em um período de aproximadamente um século e meio. Essa conquista não implicou, necessariamente, para os nativos, no abandono de suas percepções territoriais e de vida, conforme aduz Wilde ao afirmar que:

(...) La adopción indígena del modo de vida cristiano no conllevó el abandono completo del espacio y el tiempo de los antepasados pré jesuíticos. Implicó más bien una superposicion, una duplicidad, que presentaba múltiples ambivalências y ambigüidades. (WILDE, 2011, p. 23)

Os indígenas, através de suas práticas culturais, foram ativos nos processos que envolveram a consolidação das Reduções, sendo equivocado qualquer pensamento que lhes atribua apenas um papel de “sujeitos aculturados”. Pode-se afirmar que as ambivalências sugeridas pelo autor significam, dentre outras questões, que o contato entre culturas distintas, índio e europeu, resulta em

adaptações e negociações necessárias às práticas sociais exercidas neste contexto por estes sujeitos, no qual o pensamento cristão foi introduzido e adaptado às realidades culturais e simbólicas já desenvolvidas pelos guarani.

Certo é que o processo reducional produziu, além de influências culturais, delimitações territoriais e uma cultura material referência para as identidades de regiões de Brasil, Argentina e Paraguai. Na região das Missões, do Estado do Rio Grande do Sul<sup>98</sup>, são hoje reflexos da ação do tempo e dos homens sobre estes espaços quatro sítios arqueológicos<sup>99</sup>: São Miguel Arcanjo, São João Batista, São Lourenço Mártir e São Nicolau. Como cenário representativo de um passado em que processos culturais integram indígena e europeu, hoje os remanescentes arquitetônicos em São Miguel evocam histórias, reflexões e contemplação por meio de sua materialidade em ruínas. Representa, estética e paisagisticamente, um sentimento de passado que produz imaginários que revelam, no presente, as ações do tempo que, como arquivo, carrega a imagem fecunda que lhe produz significado.

---

<sup>98</sup> Assim como nos territórios hoje pertence a Argentina e Paraguai.

<sup>99</sup> Santo Ângelo, São Luiz Gonzaga e São Borja atualmente não possuem ruínas do período pois as cidades foram desenvolvidas utilizando o mesmo plano urbanístico das antigas reduções.



Figura nº 44: Igreja de São Miguel das Missões antes das intervenções do governo do Estado.

Fonte: Arquivo Escritório Técnico Missões – IPHAN. Sem data.

Tais locais são marcos da materialidade pensada e produzida dentro da lógica funcional das demandas de uma cidade dos séculos XVII e XVIII. Possuem, na atualidade, a capacidade de evocar sentidos históricos e de pertencimento aos distintos grupos que a compõem, criando bases para a legitimação de discursos fundadores do que hoje se denomina Rio Grande do Sul (RS).

Desta maneira, cabe lembrar que a constituição do patrimônio cultural em São Miguel das Missões/RS, bem como o desenvolvimento de uma política de salvaguarda em seu território esteve, desde o século XX, alicerçada em pressupostos de um período influenciado por ideias nacionalistas e do reconhecimento de bens que, de forma coletiva, formariam intencionalmente a identidade brasileira. Entretanto, é impossível relatar, mesmo que brevemente, qualquer ação de proteção aos bens edificados nesta localidade, sem contextualizar, mesmo que sucintamente, a realidade das políticas existentes neste campo no país, sendo São Miguel das Missões objeto, juntamente com outros bens culturais, do

início das ações referentes à proteção do patrimônio histórico brasileiro por meio do Estado.

Possui papel importante neste cenário o Movimento Modernista, que, na década de 1920, se preocupava com aspectos culturais do país, impulsionando as discussões referentes à identidade nacional e ao reconhecimento dos elementos constitutivos da nação, a partir das quais incentivou o surgimento das primeiras tentativas de leis e órgãos responsáveis por salvaguardar o que se considerava, naquele momento, excepcional a esta identidade nacional na concepção de intelectuais que do movimento faziam parte. Criou-se, em 1936, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, órgão ligado ao Ministério da Educação, sendo um dos principais nomes, convidados por Gustavo Capanema<sup>100</sup>, Rodrigo Melo Franco de Andrade, vindo este a ser diretor do Serviço recém-criado (SPHAN, 1980, p. 19).

Uma das primeiras ações foi a de esboçar legislação federal relacionada ao tema, sendo, em 1937, publicado o Decreto Lei Nº 25, que definia aspectos referentes à Proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, estabelecendo o mecanismo do Tombamento e seus respectivos registros nos Livros Tombo correspondentes, definindo parâmetros classificatórios a serem utilizados, servindo estes, ainda na atualidade, para o Estado. Denota-se, historicamente, que o decreto em questão é produto de uma decisão governamental verticalizada, visto que a tentativa anterior de aprovar uma legislação fracassa devido ao contexto político da época, resultando, como característico nos governos Getúlio Vargas, numa gestão centralizadora e baseada na emissão de decretos.

Importante ressaltar que, a nível local, já no ano de 1923, o Rio Grande do Sul, através de seu Regulamento de Terras, institucionalizou os seus “lugares históricos”, dentre eles as Ruínas de São Miguel das Missões, sendo considerada o primeiro patrimônio do Estado (MEIRA, 2007). A partir deste reconhecimento institucional, iniciam-se as primeiras obras de reparo, conforme lembra Pippi (2005, p. 41):

De 1925 a 1928, ocorreram as primeiras intervenções que iniciaram o ciclo de trabalhos visando deter o acelerado processo de deterioração que

---

<sup>100</sup> Ministro da Educação, no Governo de Getúlio Vargas, entre 1934 a 1945.

sofriam os antigos remanescentes do povo de São Miguel. O governo do Estado do Rio Grande do Sul (sob a presidência de Borges de Medeiros) através da comissão de Divisão de Terras, com sede no município de Santa Rosa, promoveu a limpeza da igreja, demonstrando pela primeira vez o interesse e a preocupação do poder público com o abandono ao qual o monumento estava entregue. As obras efetuadas estiveram a cargo do engenheiro João Dahne. Foi retirada a vegetação de médio e grande porte e introduzidos trilhos para o escoamento das arcadas da nave e das vergas das aberturas da fachada principal.

De ruína a monumento, a mudança de *status* que ocasiona o reconhecimento de São Miguel como local histórico iniciou um processo que marcaria para sempre a paisagem, o uso e a memória da população residente naquela região. As primeiras ações se relacionam à limpeza referente à grande vegetação que dominava os antigos remanescentes da igreja, assim como a consolidação de estruturas visando a que a mesma não caísse em determinados pontos.

A iniciativa do Estado revela um local até então esquecido por muitos em sua importância histórica, desvendando à própria população regional os sentidos que ali poderiam existir. É importante lembrar que o interesse de valorização de bens culturais, tanto a nível local quanto federal, fazia parte de um projeto político de exaltação para um espírito nacionalista que se utilizava de identidades e culturas regionais para legitimar um projeto de nação dentro do contexto do Estado Novo. A fase heróica do Sphan, decorrente dos trinta primeiros anos do órgão, é marcada, como narra Luís Saia, um de seus diretores regionais, como:

(...) Tão grande foi esse trabalho e tão pouca era a gente disponível que não poderia ser levado a cabo sem a ajuda de amadores da velha guarda que desde a primeira hora se acostaram ao Sphan e aí acolhera nova orientação, prestando um serviço admirável e insubstituível:

- a) Inventariar o que existia de amostragem mais significativa da formação brasileira;
- b) Socorrer urgente, e salvar alguns monumentos que estavam profundamente atingidos pela ruína e ameaçavam perecimento completo;
- c) Introduzir a normalidade nacional, inclusive e principalmente no campo jurídico, não apenas a figura do “tombamento” e suas consequências, especialmente aquelas que representavam um gravame caindo sobre a propriedade privada. (SAIA, 1980, p. 17<sup>101</sup>)

---

<sup>101</sup> Trecho transcrito da Revista Arquitetura, Nº 17 de 1977.

Denota-se que a atuação do Serviço em seus primeiros anos de existência baseou-se na urgência em proteger aqueles elementos que a elite intelectual do período, a qual ocupou a gestão do órgão, considerava de extrema relevância para a cultura do país. A preocupação na identificação do que se consistia em patrimônio era latente no trabalho das equipes do Sphan, sendo o primeiro momento de levantamento e catalogação dos bens existentes, como obras de arte, imaginária, mobiliária, bem como edificações religiosas inseridas em complexos urbanos representativos da formação histórica brasileira, principalmente a colonial portuguesa, excluindo-se exemplares arquitetônicos que não se enquadrassem neste estilo, como o eclético, por exemplo. A visão excepcional e monumental norteava a escolha dos bens culturais a serem referenciados como patrimônio, permanecendo a imaterialidade e as práticas populares para uma discussão posterior e tardia nas políticas de Estado. Percebe-se, ainda, a seleção existente por exemplares em urgência de proteção, carentes de uma intervenção sob o risco de desaparecimento, acarretando em vasta quantidade de atos administrativos de tombamento neste período.

Em expedição realizada ao Rio Grande do Sul, no ano de 1937, Lúcio Costa<sup>102</sup> relata as primeiras ações institucionais de nível federal tomadas em São Miguel das Missões:

A primeira incumbência, em 1937, foi de hidroavião ao Rio Grande a fim de examinar in loco e decidir o que fazer com as ruínas dos chamados Sete Povos da província jesuítica espanhola, que ficavam encravados do lado de cá. Projetei o pequeno museu, construído por Lucas Mayerhofer, que também realizou a tarefa de desmontar e reconstruir a torre arruinada. (LUCIO COSTA, 1997, p. 18)

A necessidade diagnosticada remonta à consolidação de uma estrutura bastante danificada pela ação do tempo, conforme se verifica na imagem anterior. Sabe-se que o arruinamento foi reflexo, além do abandono, dos saques e roubos que, ao longo de décadas, se sucederam e que auxiliaram no processo de perda de muitos remanescentes e imagens do período, sendo o tombamento visto como um mecanismo de contenção destas ações depredatórias, as quais pareciam também

---

<sup>102</sup> Formado em arquitetura pela Escola Nacional de Belas Artes (ENBA), em 1922, Lucio Costa atuou primeiramente no âmbito da arquitetura neocolonial (NOBRE, 2004). Teve atuação política na Divisão de Estudos e Tombamentos do Sphan, sendo responsável pela elaboração de critérios, normas e intervenções em sítios históricos (NATAL, 2010).

urgentes no cenário nacional. No ano de 1938, as Ruínas da antiga Redução de São Miguel são declaradas como Patrimônio Histórico Nacional, mesmo ano em que são também protegidos 200 bens culturais por meio do tombamento (IPHAN, 2006, p. 18).

Lúcio Costa registra em seu relatório que São Miguel das Missões é “marca espanhola encravada em território brasileiro”. Logicamente, o reconhecimento deste espaço como símbolo nacional não estaria, *a priori*, dentro de um modelo discursivo nacionalista. Entretanto, cabe reforçar que, no período, a Presidência da República era ocupada pelo gaúcho Getúlio Vargas<sup>103</sup> e suas influências podem ser consideradas no processo de escolha e legitimação de São Miguel das Missões como referência cultural naquele contexto, conforme trecho de matéria jornalística da época:

O chefe do Governo brasileiro, filho daquela região, interessou-se pessoalmente pela organização do Museu das Missões, que, salvando da inclemência do tempo e reconstituindo, ainda, o que fôr possível, os restos das obras missionárias, virá constituir, sem duvida alguma, um novo e precioso arquivo de tradições artísticas e históricas do Brasil. (...) Desde 1937 que, com o prestigioso apoio do ministro Gustavo Capanema e sob o alto patrocínio pessoal do presidente da Republica, foi elaborado pelo architecto Lucio Costa o projecto daquelas obras, bem como o da criação do Museu das Missões.<sup>104</sup> (CORREIO DA NOITE, 27/03/1940)

A definição dos elementos reconhecidos partia do próprio Estado, sendo estes influenciados por interesses que deveriam estar de acordo com o discurso e a política do governo, servindo o patrimônio aos interesses do poder. Não se pode descartar as influências que Getúlio Vargas teve no processo de consolidação, tanto dos remanescentes arquitetônicos de São Miguel das Missões quanto da imaginária existente e espalhada pela região missioneira. Marchi (2018, p. 220-224) reforça esta ideia ao argumentar que tal influência denotava os interesses do então governo no discurso nacionalista empreendido, também, por meio de intelectuais que atuavam de maneira a consagrar politicamente o reconhecimento de elementos que

---

<sup>103</sup> Getúlio Vargas: figura política marcante no Brasil do século XX; líder da revolução de 30, chefe do governo provisório, ditador no Estado Novo e presidente eleito. Seu governo foi marcado por populismo, personalista e autoritarista, momento em que o nacionalismo norteia as decisões políticas e os discursos de nação (MARCHI, 2018, p. 220).

<sup>104</sup> Mais um relicario dos tesouros históricos e artísticos da civilização brasileira. **Correio do Noite**, Rio de Janeiro, 27 de março de 1940.

cumprissem função de instituir locais históricos que corroborassem com os objetivos patrióticos do período.

Vargas, como governador estadista que efetiva distintas transformações sociais, não deixaria, segundo Marchi (2018, p. 228-229), de afetar o imaginário da população regional, trazendo as Missões para dentro de uma narrativa histórica nacional, a qual passa a fazer parte da retórica que inclusive Getúlio lança mão ao evocar suas origens e tradições.



Figura nº 45: Trabalhos de estabilização da Torre

Fonte: Noronha Santos, 1925.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Stello, Vladimir Fernando. Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo: avaliação conceitual das intervenções 1925-1927 e 1938-1940/ Vladimir Fernando Stello. – 2005.

Lúcio Costa também se depara com a necessidade de um espaço adequado para a guarda da vasta quantidade de material sacro disponível na região, demonstrando que os mesmos eram significativos e em conjunto representavam também o patrimônio ali existente. Sobre o trabalho de coleta das imagens, destaca-se a figura de João Hugo Machado<sup>106</sup>, então zelador do espaço:

Grande parte do acervo do Museu das Missões, constituído pelas peças de arte sacras e fragmentos do cotidiano, foi recolhido por seu primeiro zelador. Desde 1938, João Hugo Machado retirava da guarda de comunidades e famílias da região peças que mantivessem relação com a história de ocupação missional. Ele agia amparado legalmente pelo decreto-lei nº 2.077, do ano de 1940, que criava o Museu das Missões e definia como sua finalidade "(...) reunir e conservar as obras de arte ou de valor histórico relacionadas com os Sete Povos das Missões Orientais, fundados pela Companhia de Jesus naquela região do País". Por vezes, o zelador amparava-se na legislação que fundava o museu para "tirar", segundo seus termos, peças que já tinham sido integradas ao cotidiano de comunidades e particulares que as guardavam e valorizavam. Em razão disso, houve conflitos entre o zelador e membros da comunidade local. Parte da população da região ainda se ressentia da maneira pela qual foram recolhidas as peças que constituíram o acervo do museu. (MUSEU DAS MISSÕES, 2015, p. 50)

A atuação do zelador foi fundamental para a constituição de um acervo, sendo Hugo personagem emblemático na história da proteção deste patrimônio em São Miguel, utilizando-se tanto do poder lhe conferido quanto de artimanhas para capturar a estatuária então dispersa na localidade e pela região, a qual deveria, a partir daquele momento, ser direcionada para o Museu. Denota-se, na relação inicial de desenvolvimento do espaço museal, a verticalização das ações do Estado, causando, assim, desde sua constituição, uma desconexão junto à população, que parece longe da lógica patrimonial pensada para a localidade neste período, causando conflitos e distanciamentos entre aqueles que detinham imagens sacras e o local constituído como histórico e legítimo para abrigá-las.

Se com a fundação do Museu das Missões, Lúcio Costa pretendia restaurar a coerência narrativa das ruínas que encontrara, o zelador foi aquele que recorreu à população local, "herdeira" do patrimônio histórico e artístico missionário, para reunir fragmentos materiais da história das Missões. (MUSEU DAS MISSÕES, 2015, p. 52)

---

<sup>106</sup> Zelador do espaço. Anteriormente, atuou nas obras do Museu e se dedicou a recolher as imagens espalhadas em propriedades privadas e capelas particulares na região (BAUER, 2006).

Hugo tomou para si a responsabilidade de salvar as imagens do período reducional ainda existentes na região, dentro do processo de patrimonialização que se instaurava na localidade miguelina. O museu é um dos equipamentos oficiais constituidores da história e da narrativa a serem instituídos como porta vozes do Estado, em que a comunidade, que utilizava tais espaços e objetos de forma distinta, parece ignorada e marginalizada neste processo, o que, segundo Custódio, acarreta também na construção identitária e simbólica local:

Neste processo de afirmação são feitas novas construções, simbólicas, destacando-se a do Museu das Missões, em São Miguel. A coleta de imagens missioneiras que se encontravam espalhadas em fazendas e capelas na região, onde ainda desempenhavam funções vinculadas ao sagrado. Sua transferência para o museu, onde adquirem nova função de representação: a artístico-documental. Tensões e rupturas. Novas situações. (CUSTÓDIO, 2007, p. 74)

A estatuária, imagens remanescentes construídas pelas mãos de padres e índios, a partir do desenvolvimento do Museu das Missões, ganha *status* distinto daquele até então de uso, o qual a comunidade lhe atribuía, quer seja, de objeto sagrado e de âmbito religioso familiar, marcando assim um sentido de patrimônio, permanências e rupturas na história da localidade, discurso esse que o Estado buscou criar por meio das políticas memoriais de constituição e salvaguarda do sítio e do museu, desconsiderando a afetividade já existente junto à maioria desses objetos.



Figura nº 46: Museu das Missões nos anos 1940

Fonte: BAUER, 2006, p. 114.

As obras espalhadas na região, símbolos de fé reapropriados pelos seus habitantes, motivam a construção de um espaço na tentativa de salvaguardar o que viria a representar um dos elementos materiais mais importantes e significativos deixados por indígenas e padres. O desenvolvimento do Museu e seu autoritarismo diante da população representaram a mudança de *status* do objeto que possuía um caráter afetivo e religioso, passando este a possuir um valor histórico, nem sempre apropriado coletivamente e compreendido como tal.

O olhar patrimonializado para São Miguel das Missões fez com que também se desenvolvessem pesquisas, em que, num primeiro momento, aspectos arquitetônicos e históricos foram evidenciados. Neste campo, Pippi preleciona que:

Com o início das atividades arqueológicas na década de 1960, teve início também a produção de uma pesquisa elaborada sobre a documentação arqueológica em conjunto com a histórica, com explicações teóricas pertinentes a evidenciação dos novos documentos recuperados, com as novas hipóteses e problemáticas sobre o passado missioneiro. Várias outras medidas de proteção aos remanescentes arquitetônicos do antigo

povo de São Miguel, São João Batista, São Lourenço e São Nicolau foram executadas ao longo das décadas do século XX, culminando com a projeção e valorização internacionais, consolidadas com o título de Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO, através do ICOMOS. (PIPII, 2005, p. 44)

O conhecimento da região no âmbito científico, ao longo das décadas do século XX, projetou São Miguel das Missões, vindo a ser reconhecida, no ano de 1983, como Patrimônio da Humanidade pela UNESCO. Neste sentido, Meira reforça que:

Do ponto de vista da representatividade, as ruínas do antigo povo de São Miguel Arcanjo passaram de lugar histórico com caráter regional a Patrimônio Mundial; na preocupação exclusiva com o patrimônio imaterial, ou seja, da conservação das pedras passou-se à preocupação com os seres humanos; ao olhar dos engenheiros e arquitetos foram se agregando o dos arqueólogos, historiadores, historiadores da arte, antropólogos, museólogos, etno-musicólogos, comunicadores, jornalistas. (MEIRA, 2007, p. 79)

Assim, o interesse produzido pela evocação patrimonial agregou, com o passar do tempo, um olhar multiprofissional aos materiais ali existentes, ao passo que inseriu, em suas análises e discussões, as pessoas e a imaterialidade dos processos envolvidos na constituição da sociedade e elementos por eles produzidos, herdados ou apropriados, tendo em vista a formação de suas identidades. Podem-se citar, como reflexo deste olhar, pesquisas realizadas junto (e pela) comunidade indígena Guarani M'byá, residente em São Miguel, na qual se produziu o Inventário da "Tava Miri"<sup>107</sup>, registrado no Livro de Registro de Lugares, no ano de 2014. Os significados atribuídos por este grupo ao espaço, considerado vivo e necessário, marcam temporalidades e dinâmicas para permanências das práticas culturais e de suas memórias coletivas.

Importante lembrar ainda que o processo de patrimonialização em São Miguel despertou também o turismo, motivando o deslocamento de visitantes que, curiosos em conhecer o atrativo "monumental", passam a procurar a localidade em busca de maiores informações e dados sobre a história do local e da região. Aliado a esta procura, a promoção da região foi potencializada por meio dos órgãos competentes

---

<sup>107</sup> Mais informações sobre o Tava Miri: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/507/>. Acessado em 21 dez. 2017.

do Estado, transformando o sentido do patrimônio e seu valor histórico em produto a ser devidamente comercializado, consumido e promovido internacionalmente.



Figura nº 47: CTG 20 de Setembro (Santo Ângelo/RS) em 1966

Fonte: Imagem utilizada em Material Publicitário da região. CTG 20 de Setembro.

A imagem da Figura nº 47 apresenta uma peça publicitária das "ruínas", produzida pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul, para a promoção do lugar enquanto um atrativo. Percebe-se que a representação do espaço, que era antes contornado por uma estética de abandono, ganha na década de 60 uma imagem de uso e de apropriação do patrimônio ali existente. Do mesmo modo, segundo aponta Marchi (2018, p. 181-182), tem-se como estratégia, também, expandir uma identidade do povo rio-grandense por meio de algumas práticas, como a dança e a música, lançando outros significados em seus quadros culturais e sociais ao longo do tempo, em especial a partir da segunda metade do século XX, quando se acentua um desenho tradicional na região por meio de ações de grupos e movimentos que produzem, forjam e reivindicam aspectos identitários particulares para a região.

Seguindo ainda nesta lógica, desenvolve-se uma tentativa de potencializar o segmento turístico através dos remanescentes existentes e dos elementos culturais dela resultantes, demandando a efetivação de ações que visassem à construção de São Miguel como um grande destino, promovendo sua sobreposição diante dos demais sítios arqueológicos do período, existentes na própria região. Neste sentido, Pesavento alerta para as alterações intencionais criadas neste tipo de espaço:

Hoje, este processo potencializador do poder evocativo e reconfigurador do tempo apresentado pelas ruínas, é auxiliado por intervenções paralelas, com o auxílio de placas indicativas, caminhos assinalados, espetáculos de luz e som, folhetos explicativos, mapas e plantas, simulações. As ruínas acabam se tornando, por assim dizer, como que didáticas: explicam, mostram, exibem o passado, fixando imagens, daí a importância e o cuidado deste tipo de evocação dirigida e estimulada. Mas quais imagens, quais histórias, qual passado preservamos e é representado por estas ruínas? (PESAVENTO, 2007, p. 63)

Marca esse processo o desenvolvimento do espetáculo de Som e Luz<sup>108</sup>, em que se projeta, sobre as antigas ruínas e árvores que hoje compõem o sítio arqueológico, um jogo de luzes aliado a uma narrativa histórica que transmite aos espectadores os principais episódios e personagens que construíram e padeceram na “saga missioneira”. O discurso apresentado no espetáculo auxilia na formação das memórias que são tomadas como elementos norteadores da cultura e do patrimônio ali existentes, sendo difícil, hoje, separar as ruínas da narrativa apresentada ao longo do show.

A espetacularização cristaliza imagens, as quais almejam representar determinada visão sobre os objetos e elementos expostos, induzindo o público, seja ele da comunidade ou visitante, à constituição de uma memória histórica pertinente e adequada aos interesses daqueles que a criaram. Choay (2001, p. 210) expõe a problemática da massificação do turismo cultural em escala mundial, lembrando sobre isso que:

(...) os monumentos e os patrimônios históricos adquirem dupla função – obras que propiciam saber e prazer, postas à disposição de todos; mas também produtos culturais, fabricados, empacotados e distribuídos para

---

<sup>108</sup> Criado no ano de 1978, pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul, e posteriormente repassado ao Município de São Miguel das Missões-RS. O texto e o roteiro de Henrique Grazziotin Gazzana contam com as vozes de Fernanda Montenegro, Lima Duarte, Paulo Gracindo, Juca de Oliveira, Rolando Boldrin, Maria Fernanda e Armando Bógus. (Prefeitura Municipal de São Miguel das Missões/RS, Secretaria de Turismo, 2017).

serem consumidos. A metamorfose de seu valor de uso em valor econômico ocorre graças à “engenharia cultural”, vasto empreendimento público e privado, a serviço do qual trabalham grande número de animadores culturais, profissionais da comunicação, agentes de desenvolvimento, engenheiros, mediadores culturais. Sua tarefa consiste em explorar os monumentos por todos os meios, a fim de multiplicar indefinidamente o número de visitantes. (CHOAY, 2001, p. 211)

A noção de patrimônio desenvolvida dentro da lógica capitalista é daquele que possa ser transformado em produto e, conseqüentemente, comercializado, explorado economicamente, gerando divisas e movimentando a cadeia turística da localidade na qual está inserido. Esse interesse comercial faz com que monumentos, patrimônios e paisagens sejam reconhecidos, valorizados, descaracterizados e perdidos em prol da especulação e do surgimento de outros elementos em sua substituição na busca do atendimento das expectativas dos turistas, os quais esperam geralmente uma *mise-en-scène* do monumento, acarretando nos espetáculos de som e luz, na teatralização e nas narrativas desenvolvidas, que, segundo Choay (2001, p. 215), visam à distração e diversão do espectador e não ao monumento em si, deixando de lado, na maioria das vezes, a gênese dos valores intelectuais, estéticos, artísticos, históricos e culturais que produziram e desenvolveram determinada edificação.

A valorização do patrimônio e sua utilização comercial turística surge com o desafio de uma gestão sustentável que, atualmente, aponta para a necessidade de conciliar o uso de espaços e monumentos históricos, muitas vezes limitados em virtude de sua arquitetura, com as demandas de uma sociedade contemporânea que almeja o consumo de produtos e experiências inovadoras. Como efeito desse processo, pode ocorrer ainda uma repulsa dos agentes locais, motivada pela dissincronia entre bens culturais e comunidade, os quais, expulsos de suas identidades, rejeitam e contestam sua representatividade. Pierre Jeudy argumenta nesta direção ao prelecionar que:

A repulsão inspirada pela exibição dos vestígios conservados, da sua teatralização excessivamente despropositada, pode da mesma maneira engendrar o ódio ao patrimônio. E somos tomados por ele quando o excesso de conservação, o poder infernal das raízes anula a vida presente, destituindo-a de seus encantos. Quando não suportamos mais viver com o que já passou, insurgimo-nos contra esse espelho das memórias bem-conservadas demais, que nos sitia e nos impele a contestar qualquer afastamento do presente. (JEUDY, 2005, p. 15)

A impossibilidade dos sujeitos viverem e usufruírem dos elementos patrimoniais fere cruelmente suas identidades e impossibilita a apropriação e a recriação de seus significados dentro e na lógica de existência do próprio grupo. Quando se estabelecem padrões discursivos prontos e formatados, bem como métodos de uso pré-estabelecidos, os próprios formadores do local podem se colocar distantes, buscando, muitas vezes, outras maneiras para manifestação de suas práticas e vivências culturais.

Diante da trajetória patrimonial criada e mantida na localidade miguelina, bem como a existência de personalidades que mantêm a prática popular do benzimento, quais relações que se estabelecem diante da materialidade de um local arqueologicamente e patrimonialmente consagrado institucionalmente e a imaterialidade do saber-fazer desenvolvido no imaginário destes sujeitos? Para uma compreensão dos sentidos atribuídos aos elementos arqueológicos hoje existentes em São Miguel das Missões, é preciso observar, segundo Binford (1998, p. 27), as relações que se estabelecem simultaneamente entre sujeitos e artefatos, sendo o único local possível para esta dinâmica o presente, pois nele se constitui o conhecimento que atribui sentidos entre o passado e presente, entre aquilo que é dinâmico e estático. A arqueologia contemporânea tem se preocupado em aproximar seu campo de atuação, até então considerado preso ao passado, aos homens e a suas realidades na atualidade, transformando as informações e experiências em conhecimento, principalmente para seu uso interno nas próprias comunidades.

### **2.1.2 Relação benzedores e sítio arqueológico**

Homens e mulheres que praticam o benzimento em São Miguel das Missões/RS são detentores de simbologias próprias que dialogam e se relacionam com aqueles que acreditam e atribuem sentidos à cura por meio da fé. A relação desenvolvida junto a um espaço historicamente consagrado e patrimonializado traz à luz questões de como estes sujeitos percebem sua prática com o espaço e a paisagem ali estratificada em seus cotidianos. Em diálogo com a benzedeira Alzira de Oliveira Leite, ela compartilha dos seguintes fatos quando questionada sobre o espaço hoje em ruínas:

Alzira: Eu sou devota a São Miguel que é o nosso padroeiro e ao Sepé também que ajuda a gente.

Juliani: E qual a importância que a senhora atribui ao sítio arqueológico?

Alzira: Eu viajo e eles me dão a oportunidade e também dou a abertura lá no réveillon. Eles querem sempre que a gente vá lá. A gente é pobre e perde muito tempo também de fazer os afazeres e cuidar do véio que esteve muito doente. Eu não posso deixar de cuidar porque a gente é casado e ele precisa da gente.

Juliani: E as ruínas? O que significa?

Alzira: É importante. É velho e antigo. É uma coisa sagrada que importa muito. Eu me sinto bem porque tem uma energia boa quando eu piso lá e tudo. Se eu vou benzer ou atender o pessoal lá eu me sinto bem. Nem que eu não vá benzer, só visitar eu já me sinto bem. Aquilo dali em muitos anos a gente ia em missa da igreja.

Juliani: A senhora frequentava missa nas ruínas?

Alzira: É porque tinha a igrejinha do lado no pátio do sítio. Isso saía muita missa ali.

Juliani: E como eram essas missas?

Alzira: É a mesma missa da igreja de hoje. Acendia vela e todo mundo rezava, uns ajudavam os outros e o padre. Ali saía muito casamento, dentro do sítio ali. Antigamente casavam dentro da igrejinha que está desativada.

Juliani: E a senhora frequentava ali?

Alzira: Eu ia. Até pouco tempo eu ia. Faz dois anos atrás casou duas netas minha ali. Eu até fui madrinha de uma ali.

Juliani: E faz quanto tempo que não é utilizado?

Alzira: Vai fazer dois anos que desativaram ela. Arrombavam muito e judiavam muito e daí tiraram o material que tinha ali e levaram lá pra matriz. Mas aquela igrejinha não era pra ter desativado, era muito querido. Cada vez que eu vou pra lá eu faço o sinal da cruz. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2017)

O depoimento de Alzira traduz alguns pontos que marcam sua relação com o sítio arqueológico, bem como sua atuação como benzedeira, a qual lhe oportunizou participar de feiras turísticas nas cidades de Gramado, São Paulo e Brasília, onde sua presença se justificava para demonstrar aos participantes a prática dos benzimentos como produto indutor do turismo na região missioneira. Na mesma direção, a abertura do *réveillon* dentro do sítio arqueológico, através dos encontros dos benzedores, igualmente ocorre como uma promoção turística desenvolvida por órgãos governamentais e empresários como atrativo aos visitantes que visitam a cidade de São Miguel na virada do ano. Essas ações são vistas por Alzira como uma

oportunidade concedida, sendo, assim, uma espécie de reconhecimento e legitimação da prática exercida, da qual ela é escolhida como representante.

A memória de Alzira remonta também às missas que eram realizadas na antiga igreja católica da cidade, localizada às margens do sítio arqueológico.

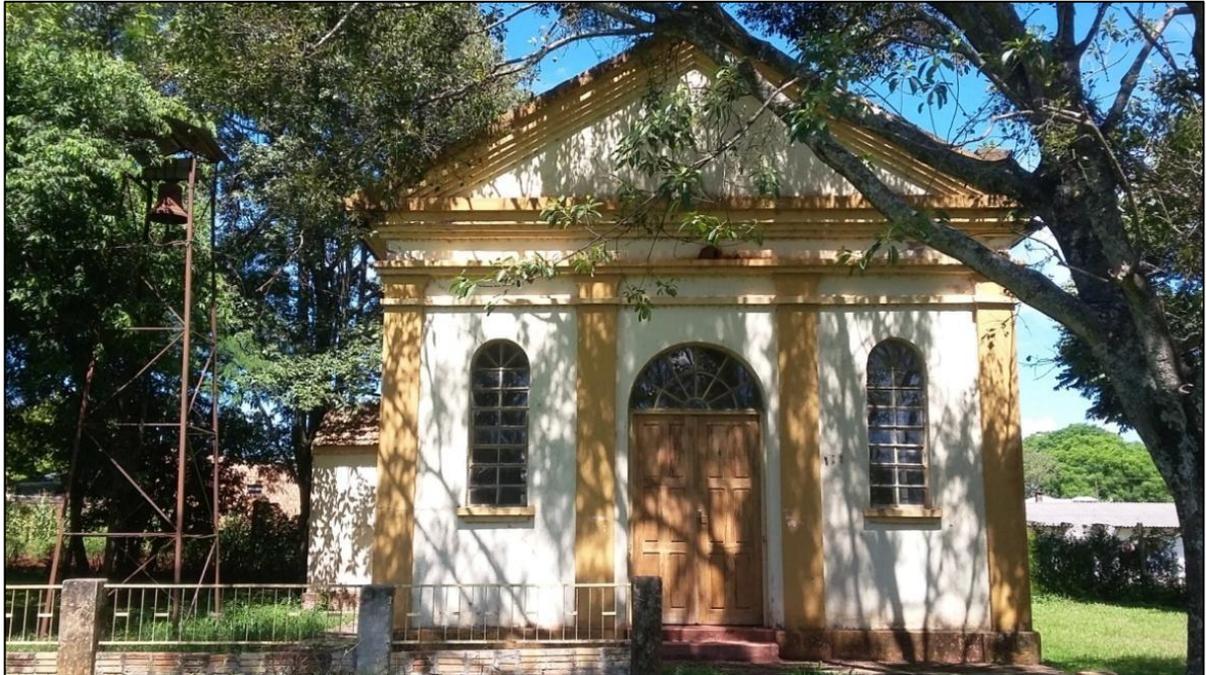


Figura nº 48: Capela católica em São Miguel.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2017.

Local de sociabilidade, aparece na entrevista como ponto central de eventos importantes, como os casamentos de duas netas, sendo estes episódios marcantes na memória de Alzira, a qual não faz separação do sítio arqueológico e da igreja em questão, referenciando-os como um território apenas, apesar da capela, por questões de uso, servir mais aos encontros e eventos oficiais da igreja dos quais Alzira participava, não estando estes diretamente ligados à sua prática de benzimentos ou aos remanescentes do sítio arqueológico, visto que a mesma não corresponde ao período reducional. As memórias da entrevistada se direcionam para a igreja, pelo uso atribuído ao espaço e à afetividade criada aos eventos que nela ocorreram.

Alzira remete também, em seu discurso, à figura mítica de Sepé Tiarajú<sup>109</sup>, cuja devoção é presença em seus benzimentos. A imagem do índio guerreiro é diretamente ligada ao imaginário social que, intencionalmente, foi construído na literatura gaúcha por escritores e folcloristas e pelo movimento tradicionalista, perpassando a materialidade das ruínas à construção da história da região, a qual é apropriada e reproduzida em prol das legitimações identitárias locais. Essa prática fica visível quando Alzira transforma as características guerreiras de Sepé em suporte de fé, transformando o mesmo em santo e elemento necessário aos seus benzimentos na atualidade. Destaca-se aqui que, no ano de 2019, foi encaminhado ao Vaticano solicitação de beatificação do índio Sepé Tiaraju, denotando, desta maneira, que há uma percepção regional que compactua em termos religiosos com sua consagração enquanto meio de fé e espiritualidade.

Alzira sugere o incentivo existente para que utilize<sup>110</sup> o sítio arqueológico em seu cotidiano. Essa presença estaria motivada no interesse governamental de tornar aquele espaço um ambiente “místico”, auxiliando na construção de uma imagem de São Miguel como “terra dos benzedores”, expandindo a segmentação turística para além de visitantes motivados pelos remanescentes culturais, mas, também, para aqueles interessados em destinos espirituais, religiosos, de cura e místicos, demonstrando que o uso do patrimônio, tal como ocorre junto aos benzedores, é uma política estratégica e intencional do espaço e seus objetos. Assim sendo, aponta os usos e abusos políticos e sociais que podem ocorrer num espaço patrimonializado, sendo também suas concepções e discursos transformados em prol de determinado interesse no presente.

A entrevistada relata, ainda, sobre a dificuldade em estar sempre presente nos eventos e no sítio em si, pois necessita cuidar das tarefas diárias domésticas e do marido, indicando um conflito que se impõe sobre sua rotina, visto que sua prática, até então caseira e relacionada ao ambiente familiar, se torna pública e mercadológica, necessitando de negociações e trocas para atender também outros

---

<sup>109</sup> Sepé Tiaraju: Cacique guarani que organiza um exército para resistir à atuação ibérica no cumprimento do Tratado de Madri (1750). Sua atuação na guerra o transforma em mito junto a população missioneira.

<sup>110</sup> As iniciativas partem, principalmente, do poder público municipal, através da Secretaria de Turismo, a qual realiza o Encontro dos benzedores e a divulgação dos mesmos em panfletos, placas e eventos turísticos a nível nacional.

espaços, públicos e expectativas, caracterizando determinado abuso junto aos benzedores e ao ofício que exercem.

Percebe-se que o encontro dos benzedores aparece como elemento motivador para o uso do sítio arqueológico, também em entrevista realizada com outras fontes, como Marlene Machado Cassiano, a qual frequenta aquele espaço “só quando tem benzimento mesmo, só quando têm os encontros mesmo”.<sup>111</sup> Já Cipriano Dornelles<sup>112</sup> aponta para a importância que o sítio arqueológico possui para os turistas, denotando um distanciamento em sua relação afetiva e de uso com aquele espaço:

Cipriano: Pra nós que nascemos e se criamos aqui é pro turista. Mas é importante, porque é a região onde tu nasceu né, tu valoriza um pouco né. A história está ali né? Eu nasci e me criei aqui. Estudo não tive porque tive que trabalhar pra ajudar meus pais e criar meus irmãos. Era assim, tu tirava do colégio pra ajudar a trabalhar e ajudar o pai. (CIPRIANO DORNELLES, 2017)

O *status* histórico atribuído institucionalmente, ao longo do tempo, aos remanescentes arquitetônicos pode, até certo momento, repelir o uso e a afetividade do espaço por determinados sujeitos. Cipriano marca em sua fala uma passagem que provavelmente pesa em sua vida: a impossibilidade de estudar num contexto em que precisava auxiliar seu pai no trabalho, no sustento e na criação dos irmãos, permanecendo, inclusive até os dias atuais, um distanciamento da “monumentalidade” que pode representar uma elitização do sítio arqueológico e as possíveis leituras que dele se possam fazer. Demarca-se isso na passagem em que o entrevistado narra que para exercer sua fé independe do lugar em que esteja:

Cipriano: (...) eu creio no meu, faço as minhas orações, me concentro, vou no pé de uma árvore, faço minha oração e deus. Faço minha oração, peço por mim, pro mano, peço pra ti e que Deus dê as bênçãos para o que se precisa. (CIPRIANO DORNELLES, 2017)

Em sendo assim, indica-se que, independente do espaço ser consagrado como místico e cenário de uma experiência religiosa, para Cipriano, os

<sup>111</sup> Marlene Machado Cassiano, 57 anos, benzedora, nasceu em Santo Ângelo, comunidade de São João. Entrevista realizada em 31 de dezembro de 2017.

<sup>112</sup> Cipriano Dornelles, 65 anos de idade, benzedor, nasceu em São Miguel das Missões, comunidade de Mato Grande. Entrevista realizada em 27 de dezembro de 2017.

remanescentes arquitetônicos e arqueológicos parecem não possuir influência direta em sua prática, comprovada igualmente pelo fato de que o mesmo raramente participa de missas e tampouco do encontro dos benzedores. Tal afirmativa, no entanto, não quer dizer que, mesmo indiretamente, o espaço, hoje consagrado historicamente, possa ter auxiliado Cipriano na constituição de sua identidade, pois, no contato, nas vivências e nas histórias que lhe foram peculiares ao longo da vida, há a presença memorial das ruínas e seu entorno. Assim sendo, o que é mais plausível no caso do entrevistado seria sua negação ao *status* dado ao sítio, sua vocação turística, que se estratifica na paisagem da cidade, impossibilitando, em partes, seu uso livre e comum pela população.

Já o benzedor Ouriques Garcia de Jezus<sup>113</sup> expõe em sua entrevista que é preciso união de todos para a proteção das ruínas, sob pena da mesma ser perdida. Justifica tal pensamento alegando que esse cuidado é necessário, pois representa “a raiz daqui de São Miguel. Nós somos raízes daqui! Não somos de fora”, marcando o espaço como legitimador da identidade e das tradições do povo que ali reside. Assim sendo, o espaço consagrado patrimonialmente e turisticamente produz em Ouriques o sentimento de pertença ao lugar, servindo de suporte aos discursos que legitimam os sujeitos que ali habitam bem como suas práticas culturais.

Ademais, a noção de centro turístico aparece também no depoimento de Rosa Maria Cortez dos Santos<sup>114</sup>:

Rosa: É um centro turístico. Vem as pessoas. Agora eu te digo, porque vem acontecendo aqueles horrores ali? Porque mais atinge é ali né como veio aquele tornado. Aquele tornado atingiu tudo essa quadra só ficou a minha casa, não atirou nenhuma telha graças a Deus, não pegou na minha casa nem da minha filha e foi desta aqui do encostadinho até lá embaixo destruindo tudo. A minha achei que ia arrancar tudo mas não arrancou! Lá, não é crime nem nada, tem coisa que nem gosto de dizer porque as pessoas não entendem mas é importante aquilo dali sim mas pra comunidade daqui e de muitos de fora vem é lindo e bonito só que ali tem uma coisa que tu faz e destrói, tem um desencontro dos antigos e dos indígenas que morreram e as pessoas nunca se importaram de procurar alguém que possa dar uma ajuda nesse sentido para os que já passaram. São umas almas que sempre estão arrodando. Não é amaldiçoado, apenas estão precisando de ajuda. (ROSA MARIA CORTEZ DOS SANTOS, 2017)

<sup>113</sup> Ouriques Garcia de Jezus, 72 anos, benzedor, nasceu na localidade de Coimbra, interior de São Miguel das Missões. Entrevista realizada em 31 de dezembro de 2017.

<sup>114</sup> Rosa Maria Cortez dos Santos, 69 anos, benzedora, nasceu em São Luiz Gonzaga, comunidade de São Lourenço. Entrevista realizada em 27 de dezembro de 2017.

Rosa expõe, em sua narrativa, aspectos que questionam o uso do sítio arqueológico como um atrativo, sem uma reflexão profunda sobre aqueles que sofreram no local e que necessitaram de ajuda, não havendo, segundo ela, uma preocupação com suas almas na atualidade, de modo que esta falta de cuidado acaba por ocasionar fenômenos, como, por exemplo, tempestades e coisas ruins para a localidade. A entrevistada se refere ao tornado<sup>115</sup> que atingiu a cidade de São Miguel das Missões/RS, deixando danos materiais de grande monta nas estruturas do Museu das Missões, justificando o episódio e seus efeitos catastróficos por meio dos fatos históricos ali ocorridos, em que, no declínio<sup>116</sup> dos chamados Sete Povos das Missões, índios guarani foram praticamente dizimados da região.

Deste modo, Rosa atribui, ao espaço hoje em ruínas, características sobrenaturais e de outro plano, esboça a percepção que possui acerca do ambiente em que vive, o que igualmente se constitui como reflexo de sua formação cultural, religiosa e identitária, a qual tende a vislumbrar o mundo e a realidade por um viés muito particular, o qual em suas narrativas se perfaz, em muitos aspectos, por um olhar permeado por acontecimentos de ordem imaterial e/ou fenomenológica. Ela narra, ainda, que sua casa, bem como a de sua filha, não sofreram nenhum sinistro com o respectivo tornado, ao contrário de seus vizinhos, que foram atingidos demasiadamente naquele momento, induzindo assim que, com sua fé, garante proteção necessária contra os males existentes, ao mesmo tempo em que cria distinção de força e poder diante dos outros benzedores, desenvolvendo um *status* propício para um ambiente cosmológico e de crença a ser reproduzido socialmente entre os que acreditam na prática dos benzimentos.

O discurso constituído acerca da “energia” existente no local aparece igualmente na fala de Marlene Machado Cassiano (2017), quando afirma que “a cruz missioneira dá muita energia positiva pra gente benzer”, demonstrando a religiosidade e as representações do espaço produzidas pela entrevistada, dando sentido à cruz que, automaticamente, é incorporada simbolicamente à sua prática de fé e de benzimento.

---

<sup>115</sup> Tornado que atingiu a cidade de São Miguel das Missões, no dia 24 de abril de 2016. De categoria F2, na escala Fugita, atingiu ventos de 250 km/h. Fonte: Agência Brasil, disponível em <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-04/tornado-atinge-sao-miguel-das-missoes-cidade-historica-do-rio-grande-do-sul> - Acessado em 05 jan. 2018, às 15h 10 min.

<sup>116</sup> Declínio ocorrido através da Guerra Guaranítica.

No campo do imaginário, Silveira (2004, p. 157-158) apresenta em suas pesquisas um resumo de lugares considerados assustadores e propícios para causos, histórias fantásticas, míticas e de assombrações, em São Miguel das Missões/RS, aparecendo as Ruínas da antiga redução como um dos pontos principais, o qual, segundo o autor, se constitui como paisagem fantástica, lendária e revestida de mistérios, justificando para tal que a representação da mesma:

(...) emerge do *mundus imaginalis* e representa uma dimensão da potência onírica que extravasa no mundo da vigília. Trata-se de uma forma sensível e emocional de experienciar os mistérios do mundo, da sutileza rítmica das paisagens e do florescimento exuberante do alucinatório. (SILVEIRA, 2004, p. 159)

Para o autor, a ideia do fantástico permeia o imaginário da população miguelina, estando constituída de elementos místicos e sobrenaturais que justificam suas realidades ao passo que dão sentido às relações estabelecidas entre os sujeitos e às paisagens que formam identitariamente a localidade. A manifestação deste universo é refletida na materialidade de objetos, locais e remanescentes existentes no cotidiano do grupo, que também os utiliza como suporte na concretização dos discursos produzidos a partir destes, que transcendem igualmente aspectos históricos e da memória constituídos para os mesmos, o que, para Barth (2000, p. 111), são afirmativas encontradas nas tradições, as quais consideram as realidades das pessoas como sendo culturalmente construídas. Demarca-se também a relevância das imagens que se desenvolvem a partir da vivência dos indivíduos, que, segundo Pesavento, é elemento de transmissão e de heranças na região missioneira:

Missões, um espaço no tempo, é terra de fronteira que ultrapassa a territorialidade dos marcos nacionais. É paisagem de memória que remete a registros no tempo, desde a imagem visual que se oferece ao olhar às imagens mentais, que são em parte sociais e herdadas, e em parte pessoais, fruto da vivência de cada um. (PESAVENTO, 2007, p. 51)

As fronteiras estabelecidas entre realidade e imaginário são imperceptíveis aos olhos daqueles que atribuem sentido às histórias compartilhadas, sendo fantasia e mistério elementos fáticos das relações produzidas na localidade, tomadas assim como verdadeiras e necessárias ao reconhecimento popular destes locais, que podem representar sentidos de valoração distintos daquele pensado oficialmente

pela gestão pública patrimonial. Assim, as ruínas e sua materialidade, segundo a autora:

Enquanto rastro ou “caco” daquilo que existiu, as ruínas têm o caráter metonímico de, pela parte que se expõe, permitir ver ou imaginar o todo do que foi um dia. A exposição da materialidade desgastada e destruída do que restou, que constituiu o *corpus* da ruína e que é mesmo a sua condição de ser, é elemento que potencializa a imaginação e desperta a sensibilidade, estimulando a evocação. (PESAVENTO, 2007, p. 52)

Neste sentido, as representações atribuídas ao material demarcam a relevância, por exemplo, dos remanescentes arquitetônicos em São Miguel, sendo estes “cacos” que no presente possibilitam um olhar sobre o passado, o qual é direcionado para um futuro de acordo com as percepções e interesses dos homens e das mulheres que hoje as detêm, estabelecendo as identidades necessárias às relações e aos discursos coletivos. Desta forma, a paisagem ganharia sentido, sendo igualmente modificada e valorada por meio do imaginário e das identificações que evocam de maneira diversa na população.

Nos jogos memoriais e de referência ao espaço, evidenciam-se, ainda, desconexões temporais e históricas, como no caso da benzedeira Joana Damião, que narra:

Joana: Um dia uns me deram uma chamada assim que era pra eu vir mais, mas acho que um pouco é preguiça já que tu tá cansada e as vezes é quente. Às vezes quando eu saio caminha ali pra baixo eu sempre rezo pros que mais sofreram nesses tombamentos e nessas coisas todas e sofrendo lá que dizem. A única coisa que posso fazer é rezar por eles.

Juliani: Eles quem?

Joana: **Os índios, os como é que é o nome desses que brigaram? Os poloneses, não. Era os maragato e os chimangos, é.** Aqueles que vieram aqui e colocaram fogo e os outros tiveram que fugir e morreram tudo e bastante gente e sobrou só isso daí. (JOANA DAMIÃO, 2017 – *grifo nosso*)

Joana possui a percepção de que a paisagem e os elementos expostos em São Miguel representam sofrimento. Entretanto, confunde-se ao definir exatamente quem seriam os personagens históricos que brigaram e padeceram por aquele lugar, chegando a referenciar, inclusive, fatos que não condizem diretamente com a Guerra Guaranítica, índios guarani, portugueses ou espanhóis – como maragatos e

chimangos<sup>117</sup>. As memórias de Joana podem estar diretamente influenciadas pela narrativa desenvolvida na cidade, a qual expõe as imagens da antiga igreja como cenário de uma dizimação produzida pela ganância do homem branco, discurso esse reproduzido, por exemplo, nos diálogos do próprio espetáculo de Som e Luz<sup>118</sup>:

Ruínas: As estrelas continuam no céu, quer se vejam ou não. Assim continuará a luta do cacique de São Miguel e de seus irmãos assassinados. Enquanto sobreviver no coração do homem o desejo infinito de ser livre, de lutar contra a opressão, há de se ouvir no dia a dia o grito do índio Sepé.

Sepé Tiarajú: Terra que circula em nossos corpos, é teu o nosso trabalho. Ventos claros, rios prateados, independência natural, esposa comum, liberdade, é por ti a nossa luta, e toda nossa lealdade. (ESPETÁCULO DE SOM E LUZ)

A marcação dos crimes cometidos contra os guarani são evidenciados na narrativa do espetáculo, que faz seu julgamento da história, expondo saques, abusos e violências cometidos na região, aos quais, em sua versão “todo homem livre” obrigatoriamente e motivado ideologicamente por Sepé, deveria se opor. Como obra artística, dialoga e, em conjunto com outros elementos, formam memórias que são compartilhadas pelos sujeitos em sociedade. A escrita do texto artístico/literário e a relação existente junto aos materiais são resultado do processo envolvido para a interpretação contemporânea daquele espaço, sendo então subjetiva na constituição do próprio passado (JONES, 2005, p. 32). Evidencia-se, também, uma falta de compreensão por parte de Joana acerca dos sentidos do ato de tombamento, denotando que a mesma refere-se a ele como algo negativo e diretamente relacionado aos episódios históricos ali caracterizados. A respeito disso, a fala de Joana mistura diferentes tempos da história ao patrimônio cultural ali edificado, o que a faz transitar por contextos e episódios distintos ao mesmo tempo em que compõe uma narrativa sobre o lugar em que vive. Apesar das desconexões apresentadas, o depoimento da interlocutora representa a memória por ela constituída, a qual diretamente influencia suas práticas e relações no presente,

---

<sup>117</sup> Os guerreiros em terras rio-grandenses, durante a Revolução federalista de 1893, dividiam-se em dois grupos opositores: os maragatos – partidários de Gaspar Silveira Martins e, portanto, federalistas - que usavam “lenço colorado” no pescoço e; chimangos/pica-paus – governistas, ligados ao Partido Republicano - , identificados pelo lenço branco e ligados a Júlio de Castilhos. Ambos participaram de conflitos políticos exaltados e cheios de confrontos sangrentos. (SILVEIRA, 2004, p. 445)

<sup>118</sup> Texto e roteiro de Henrique Grazziotin Gazzana.

momento em que a presença das ruínas lhe evoca sentimentos diversos toda vez que a mesma entra em contato com aquele local.

Referências relacionadas ao sítio aparecem também no discurso da benzedeira Noema Dutra, que caracteriza o clima existente no espaço, não apenas para si, mas para o coletivo:

Noema: (...) Eu acho assim, o povo de São Miguel tem uma coisa muito prendido com eles, eles são preso e toda a vida eles são assim acho que foi muito praguejado pelos índios porque têm índio morto por ali tudo e “matação” de gente. Aquelas pedras que têm lá levaram daqui, rolando os coitados lá no começo das coisas né e depois nós já vimos tudo daquele jeito. (NOEMA DUTRA, 2013)

A entrevistada remonta à imagem do guarani reduzido como responsável pela construção da cidade hoje em ruínas, que, morto injustamente, influencia a ação dos que hoje vivem e se utilizam daquele espaço. Como carma, os moradores atuais carregariam os episódios relacionados ao sítio arqueológico como elemento de uma dívida histórica impagável, fardo a ser carregado e, que segundo Noema, é manifestado na introspecção das pessoas e refletida em sua forma de se relacionar e desenvolver o próprio município no presente.

Cria-se, neste contexto, uma imagem produzida para os remanescentes, a qual é evocada no contato com os elementos nele existentes e nos discursos fundados a partir da história, imaginação e superstição alimentada por meio de sua presença como bem patrimonializado. Episódios relacionados diretamente ao processo de transformação da ruína em monumento aparecem também nos discursos, por exemplo, quando da retirada do cemitério da comunidade existente e sobreposto no espaço do antigo cemitério reducional:

Noema: (...) Ali tem muita coisa ruim, por isso não vão pra frente. Aquele cemitério eu enxergo toda a vez que eu vou, porque tirarem aqueles morto? Porque deixarem aquelas almas ali sofrerem e plantarem aqueles pezinhos de fruta que já estão deste tamanho assim. Ao invés de fazerem um reservatório e não botar mais ninguém mas deixar aqueles ali. (NOEMA DUTRA<sup>119</sup>, 2013)

---

<sup>119</sup> Noema Dutra, 70 anos, é benzedeira em São Miguel das Missões. Entrevista realizada em 31 de agosto de 2013.

Narrativa similar relacionada ao cemitério aparece na fala do benzedor Cipriano Dorneles, já no ano de 2017:

Juliani: E quando o cemitério foi tirado dali, o senhor lembra?

Cipriano: Bah, não lembro não em que época foi.

Juliani: Mas o cemitério foi tirado dali?

Cipriano: Tirado mesmo não foi, só foi destruído. Foi passado a máquina e carregado tudo pra entulho. Muita coisa e pertence daqueles ricos foi tirado, cinta, dentadura, pulseira, anel, mas achar aquilo dali é muito raro. Mas era cemitério de gente poderoso.

Juliani: E esses entulhos foram pra onde?

Cipriano: Mas nem sei pra onde foram depositados aqueles entulhos. Aquilo dali era patrimônio da humanidade e veio um pessoal de São Paulo e Rio de Janeiro e foi feita uma análise de tudo, tipo um mapa, daí eles trabalharam em cima daquilo dali. (CIPRIANO DORNELLES, 2017)

Aspectos relacionados ao cemitério denotam as alterações decorridas no sítio arqueológico em seu processo de patrimonialização. A retirada<sup>120</sup> dos túmulos existentes no local acarreta um marco na representação tida pelos mesmos acerca do uso do espaço pela população que ali enterrava seus familiares, utilizando de forma distinta o espaço e seus remanescentes daquela desejada e introduzida às ruínas, com o passar dos anos, pelos órgãos governamentais. A relação funcional do cemitério e a ruptura brusca de sua retirada denotam narrativas que evocam críticas aos órgãos competentes responsáveis pela violação da memória daqueles que ali jaziam. Na Figura nº 49, pode-se visualizar ao lado direito o antigo cemitério.

---

<sup>120</sup> O cemitério foi retirado do espaço na década de 70 pelo IPHAN.



Figura nº 49: Ruínas de São Miguel e antigo cemitério

Fonte: Arquivo Noronha Santos, s/d

Fica claro nas falas que a decisão para a retirada do cemitério ocorreu por pessoas exógenas à população local, indicando a verticalidade do processo patrimonial na cidade, bem como uma higienização estética do sítio arqueológico, provavelmente objetivando melhor caracterização da paisagem retirando dela o que não fosse originário do período reducional, desconsiderando a própria comunidade, que reutilizou do espaço para enterrar e celebrar seus mortos. Consolidam-se, neste sentido, imagens e memórias, as quais, para Silveira, devem ser consideradas como complementares na interpretação e na análise da materialidade e das representações que lhe são atribuídas pelos sujeitos:

Ali, uma arqueologia das imagens é correlata àquela das camadas da memória coletiva, assim como da estratificação arqueológica dos artefatos, depositados no corpo da terra sagrada. Uma arqueologia das imagens, percorrendo os meandros da memória pode ser mais profunda que aquela que intenta revolver o solo em busca de resquícios e fragmentos do passado. No entanto, todas se apresentam como complementares. De qualquer forma, vibra a força da imagem em sua anterioridade. Assim, uma arqueologia do imaginário, ligada às camadas do tempo e reveladas pela labuta da memória, está em paralelo à arqueologia das estratificações de

materiais sobrepostos no solo missioneiro, na percepção da ruína como paisagem fantástica. (SILVEIRA, 2004, p. 421)

Necessita-se, então, colocar em foco os significados atribuídos para um entendimento dos materiais, abrindo, assim, possibilidades para a compreensão da categoria patrimônio, a qual está exposta a ambiguidades de pensamentos e de valoração por parte de diferentes grupos que compõem a sociedade na atualidade. A categoria patrimonial, por si só, talvez não responda à gama de possibilidades existentes na cultura material, necessitando beber das concepções dos próprios sujeitos, que, pensada etnograficamente, coloca como referência o ponto de vista do outro (GONÇALVES, 2007, p. 115). Nesta direção, Hodder reflete para:

A medida que crescemos en nuestra propia cultura o en otra y a medida que conocemos a otra gente, no podemos nunca estar seguros de Haber comprendido correcta y adecuadamente lo que pasa por sus mentes, lo que quieren decirnos por medio de sus cosas. Lo unico que nos queda son sus gruñidos y sus acciones en el mundo tal como los vemos. Poco a poco, a medida que estos sucesos físicos se manifiestan más y más, llegamos a aproximarnos um poco más a esta “cualidad de ser outro”. A esa “otredad”. Por muy “outro” que parezca al principio, es factible aproximarse a preciablemente a la comprensión. (HODDER, 1988, p. 151)

Assim, apesar de todos os esforços desprendidos para uma análise dos sujeitos, o que inclina a analisar as expressões decorrentes de sua prática cultural, existe ainda um universo de imaginários e compreensões que permanecerão desconhecidos pelo pesquisador. Barth (2000, p. 137) preleciona neste sentido ao defender que a vida em sociedade é constantemente influenciada pelo outro, pelas instituições e por aquilo que é produzido pelo homem e vai muito além da totalidade do que se consegue interpretar e reconhecer efetivamente. Para Hodder, existe uma relação dialética entre passado e presente, e as interpretações e opiniões produzidas são possíveis de mudança conforme os contextos apresentados e os objetivos determinados para o sujeito e seu grupo. Desta maneira, o homem é capaz de produzir distintas funções e compreensões sobre o mesmo objeto ou tema, criticando-o ou exaltando-o conforme sua perspectiva (HODDER, 1988, p. 201).

Gonçalves (2007, p. 115) problematiza a categoria do patrimônio e seu uso ao afirmar que seus próprios conceitos devem ser objeto de análise, na medida em que, através dela, se possa igualmente constituir o entendimento a respeito das culturas

e do ponto de vista deste “outro”, seu universo e estruturas de relação produzidas. A ambiguidade dos conceitos relacionados à antropologia cultural possibilita visões mais amplas etnograficamente oportunizando problematizar e compreender as relações que se estabelecem entre sujeitos e o patrimônio.

Denota-se a diversidade de concepções quando, junto aos benzedores de São Miguel, o discurso relacionado às ruínas está presente nas narrativas e nas percepções da paisagem existente, apesar de alguns interlocutores demonstrarem não possuírem clareza sobre as origens históricas do município, seus fundadores ou marcos históricos, apresentando, assim, distorções, confusões e desconhecimento sobre a história oficial da localidade. Direcionam-se então suas falas no escopo de memórias constituídas que dão, dentro da realidade dos sujeitos, sentido aos remanescentes existentes, justificando o espaço, os objetos e a história sob o olhar e as experiências dos mesmos.

Percebe-se, ainda, que o uso dos remanescentes arquitetônicos e arqueológicos é induzido por uma política patrimonial que visa à consolidação de uma identidade local no que se refere ao destino turístico religioso e místico. A prática dos benzedores não está, propriamente dita, relacionada ao discurso histórico oficial criado para aquele espaço, sendo os objetos materiais e arqueológicos ali existentes interpretados sob a ótica simbólica de seus praticantes, na maioria das vezes distante e independente da monumentalidade imposta ao longo do tempo naquela paisagem.

Aduz-se que o grupo de benzedores, os quais não são os construtores das ruínas hoje existentes, reutilizam-nas sob perspectivas que variam de intensidade conforme as motivações de cada um. Os valores atribuídos, na atualidade, são produções desenvolvidas pelos sujeitos, na perspectiva de dar sentido e uso ao espaço, sentidos plurais que demonstram a diversidade da compreensão tida acerca dos vestígios materiais atualmente disponíveis ao grupo, os quais também são resultado do processo patrimonial introduzido na localidade. Representam, assim, aos benzedores, mesmo que indiretamente em determinados casos, um suporte material ao ofício praticado, o qual produz os mais variados discursos acerca do espaço e suas representações.

Assim sendo, o local em questão se apresenta ambigualmente, pois, para alguns interlocutores, é elemento de suporte para a fé e o benzimento realizado, sendo para outros apenas um atrativo turístico para aqueles que lhe visitam, caracterizando até mesmo repulsa e memórias traumáticas ao espaço. Cabe, portanto, um olhar atencioso acerca dos discursos e das relações estabelecidas entre os benzedores e o setor turístico, que, como uma indústria, insere, interfere e domina recursos, saberes e práticas sociais.

## 2.2 Entre o ofício de benzer e o turismo

O turismo se apresenta como segmento que impulsiona economicamente as localidades; produzem-se atrativos que objetivam a motivação de indivíduos a se deslocarem para outras regiões e assim consumirem, como produto, as criações, os recursos naturais e culturais existentes em cada contexto. Desenvolve-se, desta forma, a necessidade do consumo por meio da experiência que os atrativos devem, por sua natureza, proporcionar, fazendo com que toda a cadeia<sup>121</sup> envolvida na prestação de serviços, seja movimentada. É neste cenário que a cultura aparece, como apresenta Batista (2005, p. 31), como atrativo que produz uma atividade de importância global que abarca elementos econômicos, sociais e ambientais.

Assim sendo, o movimento<sup>122</sup> (SANTANA, 2003, p. 107) produzido pelas pessoas no consumo de produtos/atrativos acarreta, além da circulação de divisas, ou seja, a entrada de dinheiro “novo”<sup>123</sup> nos municípios, no contato do turista<sup>124</sup> com a comunidade receptora, seus costumes e tradições. Os recursos gerados pelos gastos no local representam, desta feita, a prestação de serviços em diversas áreas necessárias à engenharia que o turismo produz e que envolve, por exemplo, desde

---

<sup>121</sup> Cadeia do turismo é aqui compreendida pelo conjunto de prestadores de serviços e sujeitos necessários ao atendimento do turista no decorrer de sua estadia.

<sup>122</sup> Segundo dados do Ministério do Turismo, houve, no ano de 2017, a entrada de 6.588.756 turistas estrangeiros no Brasil, seguidos de 6.621.376, no ano de 2018. Fonte: <http://dados.turismo.gov.br/index.php/chegada-de-turistas-internacionais>, acessado em 09 de Abril de 2019, às 10h38min.

<sup>123</sup> Esta ação, segundo Barretto (2003, p. 73), produz o chamado “efeito multiplicador” do turismo, ação caracterizada pela sucessão de despesas geradas em setores que atuam direta e indiretamente com o turismo.

<sup>124</sup> Turista é aqui entendido, na definição de Dela Torre (1992, p. 17), como sendo a pessoa que entra num país ou local estrangeiro sem a intenção de fixar residência e que gasta, durante determinado período, o dinheiro que ganhou em outro local.

o setor de transporte, alimentos, bebidas, hotelaria, comércio e demais profissionais<sup>125</sup>, que, direta e indiretamente, são indispensáveis à recepção e manutenção do turista no destino.

Gira-se, assim, uma cadeia de profissionais, trabalhadores e serviços que atuam e dependem do segmento para produzirem e gerarem recursos, os quais resultam também em impostos nas mais diferentes esferas de governo, sendo estes valores revertidos à comunidade receptora por meio das gestões governamentais em prestação de serviços públicos. Segundo a Organização Mundial do Turismo (OMT)<sup>126</sup>, o segmento representa em torno de 5%<sup>127</sup> de toda atividade econômica produzida no mundo, contribuindo diretamente e indiretamente com cerca de 6-7% dos empregos formais existentes.

É preciso considerar, no entanto, que a atividade pode caracterizar, além dos efeitos econômicos positivos, a descaracterização patrimonial, cultural e ambiental quando efetivada sem responsabilidade com os recursos existentes, os quais geralmente são finitos e frágeis frente às gestões agressivas e sem compromisso com o desenvolvimento sustentável. Nesta direção, Júnior (2001, p. 35-38) reforça que o turismo interfere na produção da vida local e na estrutura da cultura tradicional, tendo como efeitos, por exemplo, expansão urbana desenfreada, poluição, exclusão social, pobreza, dentre outros. Diante destas consequências, pode desencadear, na comunidade nativa, reações de contrariedade e repulsa à presença do turista em seu dia-a-dia.

Não são poucos, neste contexto, os locais produzidos turisticamente de forma artificial que, como cenários (CHOAY, 2001) desconectados das realidades, permanecem distantes das pessoas que ali efetivamente produzem suas vidas e práticas sociais. Canclini (1999, p. 20-23) chama a atenção ao expor que os bens simbólicos e arquitetônicos apenas são valorizados e reconhecidos em sua espetacularização e visão mercantilista, sendo seus efeitos mais ambivalentes nas

---

<sup>125</sup> Podem ser considerados, ainda, prestadores de serviços: guias de turismo, agências de viagens e de turismo receptivo, motoristas, promotores de eventos, produtores culturais, dentre outros.

<sup>126</sup> A Organização Mundial do Turismo (OMT) é uma agência especializada das Nações Unidas, sendo a principal organização no campo do turismo. Serve como fórum responsável pelos debates políticos do turismo em esfera global. Desempenha, assim, papel central no desenvolvimento do turismo sustentável e acessível.

<sup>127</sup> Fonte: Organização Mundial do Turismo. Site: <https://ajonu.org/2012/10/17/organizacao-mundial-do-turismo-omt/> acessado em 09 de abril de 2019 às 14h51min.

culturas populares tradicionais. Não se pode, portanto, desconsiderar o capital cultural e humano existente quando do trabalho de desenvolvimento do setor turístico, o qual demanda sensibilidade, sustentabilidade e participação dos sujeitos locais nos processos decisórios. Esta ideia é corroborada pelo autor ao defender ainda que:

No se lograra una política efectiva de preservación y desarrollo del patrimonio si éste no es valorado adecuadamente por el público de los museos y sitios arqueológicos, los habitantes de los centros históricos. (...) Pero sí ofrece una referencia – una fuente de sentido – con la cual debieran redefinirse todas estas tareas para avanzar en la democratización de la cultura. (CANCLINI, 1999, p. 25-26)

Seria necessária, desta maneira, a criação de novos instrumentos e metodologias para analisar e trabalhar as interações sociais entre o popular e o massivo, o tradicional e o moderno, cabendo ao Estado direcionar atenção ao mercado simbólico, o qual não desperta na prática tanta atenção dos governantes. A participação seria, portanto, uma das maneiras de produzir a gestão diante das transformações de uma sociedade contemporânea que, fragmentada, emerge diferentes processos culturais que designam valores e significados ao patrimônio.

Assim, emerge ao debate a salvaguarda dos bens patrimoniais e culturais de uma comunidade, fazendo estes parte de uma política cultural que, conforme aduz Canclini (1999, p. 33), não se restringe apenas à valorização daquilo considerado “autêntico”. Nesta direção, está a relação produzida entre comunidade e seus bens considerados “representativos”, e Choay (2001, p. 17-18) lembra que o sentido original dos mesmos seria o de advertir a lembrança de alguma coisa, apresentando por meio da informação e da emoção uma memória ainda viva. Tal concepção visa a assegurar, ao mesmo tempo que as futuras gerações possam igualmente rememorar acontecimentos, sacrifícios, rituais e crenças, caracterizando um sentido de transmissão destes elementos ao longo do tempo.

Assim sendo, a produção arquitetônica, simbólica e memorial caracteriza a definição discursiva a ser reproduzida para a localidade, bem como comercializada ao público exógeno. Desta forma, cabe considerar o processo decisório dos elementos culturais e patrimoniais eleitos como representativos da identidade local, sendo estes igualmente escolhidos como ingredientes a serem comercializados

como produtos pelo segmento turístico. Assim, é de extrema relevância o mecanismo utilizado para a escolha patrimonial/cultural, pois é comum que os indivíduos locais sejam excluídos do processo decisório, não tendo, nestes casos, suas práticas e referências reconhecidas e valorizadas. Quando isso ocorre, injetam-se novos elementos na comunidade, produzindo uma imagem *fake* aos turistas e que não reconhece os indivíduos locais e o patrimônio por eles produzidos.

Este processo seletivo resulta nos elementos que terão maior ou menor visibilidade e que atrairão, como consequência, investimentos e estratégias de valoração. Pinski e Funari (2002, p. 98) argumentam que a sensibilização da comunidade, desde os primeiros passos para a formulação das políticas públicas e do planejamento direcionado ao turismo, determinará seu fracasso ou sucesso. Seria preciso, acima de tudo, o pleno comprometimento aos diversos segmentos para estimular a valorização, a preservação e a divulgação do patrimônio como fator de atração turística. Júnior (2001, p. 37) postula nesta direção ao defender que, apesar do contato “com o de fora” impor mudanças na vida social local, se pode produzir um efeito de valorização e de reforço às práticas culturais, sendo a ameaça fator que resguardaria e asseguraria tais elementos identitários.

A noção de que (quase) tudo pode ser comercializado faz com que agentes do turismo, em contraponto, também se utilizem da comunidade e de suas referências para promover o local como destino, apropriando-se das singularidades existentes no interior dos grupos como forma de inovação e potencialização do segmento turístico. Nestes casos, corre-se o risco de produzir um patrimônio engessado em sua prática, o que facilita, em contraponto, a gestão e comercialização do mesmo. Assim, nas manifestações culturais, impede-se, em muitos casos, que as mesmas se reatualizem e dialoguem com o restante da sociedade de forma natural, processo necessário à manutenção das mesmas, as quais são consideradas vivas e dinâmicas. Arantes (2004, p. 21-22) reforça este pensamento ao afirmar que a cultura, por ser dinâmica, tem na transformação um processo inevitável, sendo, portanto, difícil evitar mudanças, inclusive de significados, nos contextos em que os eventos culturais são produzidos. Para Canclini (1999, p. 16-17), na medida em que o debate sobre o patrimônio histórico e suas expressões é potencializado, torna-se necessário expandir seus conceitos e

usos, fenômenos complexos que transcendem as fraturas sociais existentes por meio dos distintos grupos que compõem a sociedade e que reivindicam políticas e ações para seu uso.

Exemplo de relação entre prática cultural e atividade turística é vislumbrada junto ao ofício de benzer produzido na localidade de São Miguel das Missões/RS. Por meio da coleta de materiais, em especial os de propaganda, bem como de narrativas produzidas por benzedores, foi possível identificar a relação existente entre a referida prática cultural e os agentes promotores, públicos e privados, do segmento turístico.

São Miguel, espaço que detém os remanescentes arquitetônicos da antiga redução jesuítica, atrai turisticamente visitantes das mais variadas procedências<sup>128</sup> em busca, principalmente, do atrativo histórico-cultural hoje em ruínas, tornando-se assim espaço regional representativo para o turismo cultural. Para Moletta (1998, p. 10), o turismo cultural é o acesso ao patrimônio, ou seja, à história, à cultura e ao modo de viver de uma determinada comunidade. Como elemento central, é motivado pelo desejo do turista em conhecer regiões e como estas são alicerçadas em sua história, tradições e manifestações culturais, memoriais e religiosas.

Aliado a estas motivações, aspectos relacionados ao segmento turístico denominado de religioso e místico têm buscado em São Miguel a captação de turistas objetivando a expansão do seu público-alvo e o conseqüente incremento na circulação de visitantes na cidade. Como exemplo de iniciativa direcionada a este objetivo, pode-se citar a criação da Agência de Turismo Caminho das Missões<sup>129</sup>, que, além de realizar o atendimento receptivo em toda a região, oferta pacotes<sup>130</sup> de turismo para locais nos quais os chamados “peregrinos” caminham<sup>131</sup> entre as localidades que abrangem o que se denomina atualmente de Sete Povos das Missões.

---

<sup>128</sup> Não há registros e levantamentos específicos da procedência de turistas em São Miguel das Missões, visto que IPHAN e Prefeitura Municipal não registram estas informações quando da entrada destes no Sítio Arqueológico ou Espetáculo Som e Luz, o que dificulta a quantificação e análise precisa desta informação.

<sup>129</sup> Agência de turismo receptivo, criada em 2001, na cidade de Santo Ângelo-RS.

<sup>130</sup> Ver mais informações em <http://www.caminhodasmissoes.com.br> – acessado em 11/04/2019, às 14h30min.

<sup>131</sup> Cerca de 300 peregrinos circularam pela região nos anos de 2016, 2017 e 2018, segundo informações coletadas juntamente com a agência Caminho das Missões.

Nestas caminhadas, percorrem-se remanescentes do período missional, bem como espaços e comunidades interioranas que apresentam aos visitantes suas rotinas, hábitos, gastronomias e histórias de vida. Este contato permite que se vislumbrem não apenas elementos do passado, mas as culturas que caracterizam, na atualidade, a vida dos sujeitos que habitam e se referenciam neste espaço. Forma-se, portanto, a tentativa de produzir sensações através de uma experiência física, cultural e emocional aos seus praticantes, em que a imersão no diferente e a superação dos limites físicos marcam o centro das ações desenvolvidas neste contexto pela agência.

Segundo dados coletados nos registros produzidos pelo IPHAN<sup>132</sup>, verificou-se que 75.268 pessoas visitaram o Parque Histórico Nacional de São Miguel das Missões<sup>133</sup>, no ano de 2019, gerando uma arrecadação em bilheteria de aproximadamente R\$ 619.493,00, os quais foram antecidos pelos dados produzidos nos seguintes anos:

Tabela nº 03: Fluxo de Visitação e Arrecadação no Parque Histórico Nacional das Missões

<b>ANO</b>	<b>VISITANTES</b>	<b>ARRECADAÇÃO (EM R\$)<sup>134</sup></b>
2010	67.998	152.440,00
2011	52.858	131.667,50
2012	56.496	139.640,00
2013	63.306	165.105,00
2014	66.935	176.257,50
2015	72.328	210.000,00
2016	73.055	229.142,50

<sup>132</sup> Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, escritório de São Miguel das Missões/RS.

<sup>133</sup> Refere-se ao conhecido e denominado Sítio Arqueológico ou Ruínas de São Miguel.

<sup>134</sup> Os valores cobrados para visitação no sítio arqueológico, referenciados para o ano de 2018 são os seguintes: Adultos: R\$14,00, Estudantes e Crianças Acima de 6 anos: R\$7,00, Alunos de escola pública mediante comprovação via ofício: ISENTO, Idosos acima de 60 anos mediante comprovação: ISENTO. Fonte: IPHAN, 2019.

2017	76.837	240.755,00
2018	72.409	426.311,00
2019	75.268	619.493,00
2020 <sup>135</sup>	11.527	129.388,00

Fonte: IPHAN. Escritório de São Miguel, 2019.

Há fatores que podem ter determinado o respectivo fluxo de visitantes ao Sítio Arqueológico em que, apesar do mesmo representar um Patrimônio Cultural da Humanidade, questões de logística, infraestrutura, divulgação e demais produtos turísticos, que fazem os visitantes permanecer na cidade por mais tempo, podem ter contribuído para um resultado baixo se comparado a outros destinos já consagrados<sup>136</sup>. Do mesmo modo, as restrições causadas pela pandemia da Covid-19 impactaram diretamente o fluxo de pessoas no sítio arqueológico, pois o mesmo permaneceu fechado por aproximadamente oito meses, no ano de 2020. Houve, neste contexto, uma visita que se manteve crescente, em especial a partir do ano de 2011, sendo seu pico de crescimento entre os anos de 2012 e 2013, em que se chegou a um aumento de 6.810 visitantes a mais entre um período e outro, ou seja, 11% positivo em relação ao ano anterior.

Observa-se, nesta conjuntura, o fluxo de turistas junto ao Espetáculo de Som e Luz, sendo este distribuído da seguinte maneira entre os anos de 2010 e 2020:

Tabela nº 04: Público do Espetáculo Som e Luz

<b>ANO</b>	<b>PÚBLICO</b>
2010	37.029

<sup>135</sup> Dados referentes de janeiro a fevereiro. Em março, inicia-se, no Brasil, a pandemia da Covid-19, sendo o sítio fechado, desde então até o mês de outubro de 2020, não havendo, até o fechamento desta pesquisa, a disponibilização dos dados referentes aos meses de outubro, novembro e dezembro de 2020.

<sup>136</sup> No sul do Brasil, pode-se usar como exemplo de destinos consagrados Gramado (RS) e Foz do Iguaçu (PR).

2011	37.696
2012	40.922
2013	37.079
2014	44.530
2015	40.982
2016	38.527
2017	36.721
2018	40.935
2019	36.026
2020 <sup>137</sup>	7.489

Fonte: Secretaria Municipal de Turismo de São Miguel das Missões, 2020.

O espetáculo Som e Luz é considerado um dos principais produtos turísticos<sup>138</sup> da cidade de São Miguel das Missões/RS, sendo um dos únicos atrativos<sup>139</sup> efetivamente pago por aqueles que desejam usufruir do mesmo. Denota-se, no entanto, que, se cruzados os dados referentes à visitação no Parque Histórico e dos espectadores do Espetáculo, há uma discrepância considerável nos mesmos, visto que, desta maneira, indica-se que nem todos que acessaram ao sítio arqueológico permaneceram para acompanhar ao show de luzes que ocorre diariamente na cidade. Conclui-se com isso que o perfil destas pessoas caracteriza-se como viajantes, os quais, ao contrário do turista convencional, não permanecem no local de destino por mais de um dia. A rapidez com que se apresenta a visitação

<sup>137</sup> O espetáculo de Som e Luz foi realizado no ano de 2020 até o dia 16/03/2020, tendo sido interrompido em virtude da pandemia entre os meses de abril e agosto deste mesmo ano, e retornado com restrições de público e medidas de segurança no mês de setembro do referido ano.

<sup>138</sup> O Espetáculo Som e Luz é gerido pela Prefeitura Municipal de São Miguel das Missões, através da Secretaria de Turismo. Possui versões em português, inglês e espanhol. Os valores unitários dos ingressos correspondem a: Espetáculo em Português: R\$25,00, Espetáculo em Espanhol: R\$30,00, Espetáculo em Inglês: R\$50,00. Fonte: Prefeitura Municipal de São Miguel das Missões, 2019.

<sup>139</sup> Excetuando o próprio Parque Histórico Nacional das Missões.

na localidade indica o nível de atratividade que a região possui, quer seja a de não conseguir manter seu visitante por mais tempo usufruindo de elementos que poderiam motivá-lo a permanecer.

No turismo, a inovação e a criação de novos produtos são necessários à atratividade da localidade/região. Tais ações visam à permanência ou ao retorno do turista ao local, numa tentativa de motivá-lo e, conseqüentemente, fazer com que as engrenagens dos empreendimentos funcionem e produzam os efeitos econômicos e sociais esperados.

Sendo São Miguel das Missões um local caracterizado como destino histórico-cultural, diretamente relacionado a uma religiosidade que produziu a experiência missional em toda região platina, visualizou-se, na respectiva comunidade, o interesse por parte do setor empresarial e governamental em aproveitar o *status* já existente e promover a atividade dos benzedores que exercem o ofício de cura através da fé como mais um elemento de atratividade na cidade.

Assim, iniciou-se, a partir de 2008, em especial pela Prefeitura Municipal por meio de sua Secretaria de Turismo e Cultura, um trabalho de organização e cooptação dos praticantes do benzimento direcionada à promoção dos mesmos através de atividades que objetivavam a criação de uma imagem local de “Terra dos Benzedores”, conforme se pode vislumbrar em material publicitário produzido e distribuído por órgãos públicos e privados da cidade, nos principais eventos do turismo, realizados no Brasil, como o Salão Brasileiro de Turismo e o Festival de Turismo de Gramado:

**São Miguel das Missões**

Integrado aos patrimônios da humanidade da Argentina e Paraguai - no caminho para Foz do Iguaçu - São Miguel das Missões traz no cerne de sua existência, heranças físicas e históricas, tornando-se referência no turismo gaúcho.



Além do "exemplo" para história da humanidade, evidenciado no sítio arqueológico e no Museu das Missões (projetado por Lúcio Costa, arquiteto modernista criador do plano piloto de Brasília), a região é considerada o berço da civilização do Rio Grande do Sul: aqui nasceu o churrasco e o chimarrão, entre outros símbolos da cultura gaúcha.



Ao visitar as ruínas de São Miguel das Missões, feche os olhos, sinta a presença da energia vibrando. E ao abri-los, veja, no Sítio Arqueológico Missionário e no Museu das Missões, uma verdadeira fonte viva da história!

No início da noite a grande atração é o espetáculo de Som & Luz, que conta o auge da civilização guaranítica e a sua derrocada, por imposição dos impérios de Portugal e Espanha, na época do Brasil colônia.

**Espectáculo de Som e Luz**  
São Miguel das Missões-RS

APRESENTAÇÃO DO ESPETÁCULO DE SOM E LUZ: março/abril e outubro/novembro (domingos e feriados) - 19h30 min.  
maio/junho/julho - 19h30 min.  
agosto/setembro/outubro - 20h - Domingo/segunda - 21h

Horário de visitação no Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo - 9h às 12h e 14h às 18h

<http://www.saomiguel-rs.com.br>

Secretaria Municipal de Turismo,  
Desenvolvimento e Cultura  
Fone: 55 (55) 3381 1294  
e-mail: saomiguel.turismo@sol.psi.br

Patrocínio:



Amigos  
2011 - Associação Amigos das Missões

CONSELHO MUNICIPAL  
DE TURISMO DE  
SÃO MIGUEL DAS MISSÕES



SOM & LUZ  
Associação Cultural

**São Miguel das Missões-RS**  
**Patrimônio da Humanidade**

**Terra dos Benzedores  
Rezadores e Mateiros**

Figura nº 50: Material promocional dos Benzedores Miguelinos (lado 01-frente)

Fonte: Secretaria Municipal de Turismo, Desenvolvimento e Cultura de São Miguel das Missões

# Magnetismo espiritual pelo tempo

A história é uma evolução. As conquistas atuais são ensinamentos propagados pelos antigos e sábios povos missionários. Os pajés acreditavam que os fenômenos da natureza estavam povoados de espíritos. Que Deus estava em tudo, na árvore, na pedra, nos animais, nas pessoas, no raios, no trovão, no rio, na lagoa, e que os males do corpo e da alma eram curados através dos chás, ervas, rezas e benzimentos.

Hoje, tradicionalmente, encontramos em São Miguel das Missões mais de 50 benzedores, rezadores e mateiros que curam diversos males, através de gestos e orações, utilizando-se eventualmente de copos com água e pequenos ramos verdes.

A visita à modesta casa de um benzedor já faz parte do roteiro dos visitantes ao Patrimônio Mundial de São Miguel. Turistas de todo Brasil e exterior buscam a cura para mal olhado, "olho gordo", dor nas costas, copleiro, alergia entre tantos outros males físicos e espirituais e podem encontrá-la na sabedoria secular destes obreiros espirituais.

*Colônia (Pithecocten) é uma planta que pode ser usada para o tratamento de algumas doenças.*

**Brasil** Informações dos benzedores, rezadores e mateiros podem ser conseguidas na Secretaria de Turismo do município ou nos hotéis e pousadas da cidade.

São Miguel das Missões, localizado na região noroeste do Rio Grande do Sul, com aeroporto próximo e ótimas estradas, possui o único Patrimônio Cultural da Humanidade no sul do país declarado pela UNESCO.

*Oração contra "olho gordo"*  
 Padre-Nosso pequenino,  
 Dê-me um leve em bom caminho.  
 Onde Jesus ajoelhou,  
 Seu sangue derramou,  
 Sua cruz pôs adiante,  
 Coisa má não me atente,  
 Nem de noite, nem de dia,  
 Nem no fim da minha vida.

*Rezar um Padre-Nosso e uma Ave-Maria.*

Figura nº 51: Material promocional dos Benzedores Miguelinos (lado 02-verso)

Fonte: Secretaria Municipal de Turismo, Desenvolvimento e Cultura de São Miguel das Missões<sup>140</sup>

<sup>140</sup> Hoje denominada apenas de Secretaria Municipal de Turismo de São Miguel das Missões/RS.

As imagens apresentam um dos materiais gráficos produzidos pela Prefeitura Municipal de São Miguel, tendo como patrocinador a Associação Amigos das Missões (AMM), que congrega empresas e pessoas que visam ao desenvolvimento de ações voltadas ao crescimento econômico e turístico da localidade. Observa-se que o enfoque dado é a caracterização da cidade como “*Terra dos Benzedores*”, onde se encontrariam em torno de 50 pessoas desempenhando o ofício da cura através da fé. Importante ressaltar que o dado apresentado não foi efetivamente comprovado, pois inexitem, até o momento, tanto na Prefeitura e seus respectivos órgãos como na própria Associação, registros referentes à quantidade exata de benzedores atuantes na cidade ou simplesmente daqueles que participaram dos chamados “*Encontros dos Benzedores*”<sup>141</sup>. Trata-se, neste caso, mais de ação voltada a uma estratégia de *marketing* do que de fato comprovado em si. Não se duvida, no entanto, que exista uma quantidade expressiva de praticantes do ofício em questão, no entanto, tal afirmação necessitaria de um trabalho de levantamento e registro<sup>142</sup> detalhado sobre os indivíduos e sua prática enquanto benzedores.

Há no *folder* uma clara associação do ofício de benzer com o patrimônio cultural material existente, na intenção de promovê-los de forma conjunta como se a referência espiritual estivesse diretamente relacionada à história decorrente do período reducional, bem como dos remanescentes ali situados. Esta imagem construída, no entanto, não representa todos os benzedores com os quais se teve contato, no decorrer desta pesquisa. A percepção destes em relação ao espaço hoje patrimonializado é plural e diversa em significação, sendo que muitos sequer o vislumbram como referência simbólica e espiritual, tendo seu ofício alicerçado em outros elementos que envolvem seus cotidianos.

Neste cenário, instiga à visitação, uma “modesta residência” de um benzedor, caracterizando, assim, a paisagem que o turista encontra e com a qual tem contato nesta experiência, ao passo que também indica as doenças para as quais se pode obter cura nestes locais. O contato com o diferente é elemento que, para o turismo,

---

<sup>141</sup> Esta pesquisa, até o presente momento, identificou cerca de 20 benzedores atuantes na localidade Miguelina.

<sup>142</sup> Entende-se como o registro de uma manifesta o cultural, como define Sant’Anna (2003, p. 52), como a identifica o e a produ o de conhecimento sobre um bem de origem imaterial como a documenta o, pelos meios técnicos adequados, o passado e o presente destas manifesta es, em suas diferentes versões, tornando-as facilmente acessíveis. Seu objetivo principal seria manter o registro da memória ao longo do tempo.

caracteriza a experiência vivida e compartilhada no decorrer de uma viagem. Os males apresentados no material em questão, como a característica do ofício, mistura doenças físicas, como dores, coveiros e alergias, com as de cunho espiritual, as quais estariam representadas pelo “olho gordo, mau olhado”, por exemplo. Esta última, como defende Weber (1999, p. 183), é caracterizada pela necessidade de cura não apenas do corpo, mas de conforto para o cotidiano daqueles que procuram paz, felicidade, amor, dentre outros elementos, os quais a medicina científica não aborda diretamente em seu processo terapêutico. Para a autora, a inexistência de recursos e as novas concepções que cercaram os processos de doença e saúde resultaram na produção de formas de assistências autônomas e adequadas às especificidades da população em forma de complexos rituais sociais (WEBER, 1999, p. 180). Desta forma, a produção de meios alternativos creditariam fé e esperança nas relações constituídas entre o curador/benzedor e a sociedade. Deste modo, o visitante teria à sua disposição meios de cura para as mais variadas doenças e problemas, além de proteção mediante o contato e a ritualidade proporcionada em sua passagem por São Miguel das Missões.

O material, além de relacionar a atuação de benzedores diretamente ao espaço patrimonializado, reforça esta ideia ao afirmar que o ofício é herança desenvolvida ao longo dos tempos como legado das ações e da sabedoria indígena, quer seja a guarani. Também, busca produzir no visitante um sentimento de que estaria fruindo, na atualidade, de uma experiência ancestral, consagrando memórias manifestadas em elemento marcante na passagem deste por um espaço patrimonializado; não bastaria, portanto, vislumbrar historicamente as ruínas hoje existentes como um bem cultural material, mas, sim, viver e experienciar a sensação que o local viabiliza através dos rituais produzidos pelos nativos que ali vivem.

Dentro desta perspectiva, uma das primeiras iniciativas efetivadas foi a realização do Encontro dos Benzedores, que, no ano de 2008, já reunia praticantes da localidade a fim de que os mesmos, além de se organizarem enquanto grupo, trocassem informações e conhecimentos sobre o ofício de benzer. Aberto ao público em geral, serviu como evento a ser vislumbrado por benzedores de outras localidades e, principalmente, por turistas que circulavam pela região durante a sua realização.



Figura nº 52: Encontro dos Benzedores em 2008.

Fonte: Arquivo pessoal. José Roberto de Oliveira, 2008.

No encontro, realizavam-se falas e demonstrações acerca de benzimentos produzidos por cada participante. Este formato do evento se alterou com o passar dos anos, pois a reunião dos praticantes do benzer se direcionava mais a uma exposição de habilidades e atendimento aos turistas dentro do sítio arqueológico do que um encontro direcionado à integração dos benzedores. Deste modo, passou de uma atividade voltada à troca de experiências para algo diretamente realizado em prol dos visitantes e do segmento turístico local.

No que se refere às ações turísticas fomentadas, cita-se novamente a Agência Caminho das Missões, que introduziu visitação a uma residência de benzedor, no roteiro realizado pelos peregrinos quando da passagem pela cidade de São Miguel das Missões.



Imagem nº 53: Peregrinos em visita à Residência de Alzira de Oliveira Leite.

Fonte: Acervo da Agência de Turismo Caminho das Missões, 2019.

Na imagem, vastamente divulgada pela agência em seus meios de comunicação e de relacionamento com o público, vislumbra-se um grupo de turistas durante visitação à residência de Alzira de Oliveira Leite, no ano de 2019. Denota-se a presença de placas colocadas pela Prefeitura indicando a existência de um benzedor naquele espaço e que ali haveria “a cura através do benzimento”. Tal iniciativa é observada igualmente em outras moradias, formando, nesta circunstância, uma legitimação do poder público em relação ao ofício exercido, autenticando a prática e colocando-a dentre as principais produções culturais produzidas na cidade.

A placa instalada na residência caracteriza a interferência do governo na rotina até então produzida pelos benzedores locais, ao passo que, por meio dela, também os tornam uma necessidade aos projetos de expansão do segmento turístico da cidade. Assim sendo, uma prática até então localizada no subterrâneo das representações culturais locais passa a ser promovida e exaltada por órgãos públicos. Desloca-se, portanto, de uma atividade realizada via contato individual para a esfera coletiva, no momento em que há a necessidade de receber grupos,

demanda esta característica do turismo. Alzira<sup>143</sup>, durante uma das entrevistas concedidas, ainda no ano de 2013, revela sobre esse assunto que:

Alzira: Eles vem, chegam lá na Secretaria de Turismo ou na Pousada, olham no mapa, daí a chefe liga e eles vem. Eu acho isso muito legal, eu fico muito satisfeita. Eu gosto, pra mim é prazer muito grande porque eu sou muito procurada. (...) Eu tenho muita vontade de ter um auditório grande pra botar meus santos pra benzer. Ainda tenho vontade de construir. Esses dias eu disse pra uma guria que veio filmar que podia pedir ajuda pra mim construir um auditório, me darem uma mão pra construir uma peça. Aqui é muito pequeno o meu espaço. Ela me perguntou se eu tinha alguma ajuda do governo, eu disse que não, nem dos turistas. Pra mim era importante esse espaço para eu colocar mais gente, os turistas porque quando vem, chegam de 40 a 50 pessoas e o espaço pra mim é muito pouco. Se tivesse uma peça maior aqui pra colocar umas cadeiras como uma igreja seria muito mais fácil, mas eu não tenho maneira. Agente é velho, só com a aposentadoria pra viver não é fácil. Eu sou aposentada como agricultora pelo fundo rural porque trabalhei na lavoura. Mas a gente compra remédio, compra gás, paga luz, paga água e daí não sobra. A minha casa é casa de pobre, eu sempre digo para os que vem, pra não repararem. Mas daí eles dizem que não vieram pra olhar pra minha casa, a senhora é rica. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2013)

Alzira caracteriza sua atuação como “muito grande”, pelo fato de ser “muito procurada”, o que, pelas novas formatações proporcionadas pelo fluxo de turistas que lhe procuram, incide na necessidade de construção do que para ela seria um “auditório”, elemento que lhe ajudaria nos atendimentos, visto que o espaço que hoje possui é demasiadamente pequeno para receber um grande número de pessoas ao mesmo tempo. Assim, denota-se que a atividade antes caracterizada pelo contato individual junto ao “benzido” passa a ser efetivado de forma coletiva, ou seja, em grupo, a fim de agilizar e atender a todos de modo a satisfazer suas necessidades naquele momento. Esta percepção para a mudança do espaço, por si só, já significa uma considerável influência e interferência, provocada pela demanda turística no ofício de benzer.

Ainda nesta direção, Alzira indica que o espaço desejado seria “como uma igreja”, facilitando desta forma seus atendimentos. Reproduz, assim, indiretamente, o espaço formal de uma igreja, característica não vislumbrada em sua prática enquanto benzedeira, porém de interesse a ser efetivado, seja pelo fato de um espaço institucionalizado como igreja transmitir a segurança e a legitimação da fé na

---

<sup>143</sup> Entrevista realizada em 21 de julho de 2013, na residência de Alzira de Oliveira Leite, São Miguel das Missões/RS.

materialidade do local e nos objetos a eles relacionados. Intrinsecamente, Alzira postula desenvolver para si uma imagem de referência do ofício que exerce e, para isso, a formalização de um espaço que a consagre é fundamental ao reconhecimento coletivo, mesmo que para isso sejam necessárias mudanças no espaço e na maneira como benze, algo que não é vislumbrado pela mesma como negativo.

Alzira reclama, em contraponto, que não recebe nenhum tipo de auxílio para a efetivação deste local, bem como de sua subsistência, seja por parte de turistas ou de órgãos públicos. Dá ênfase a esta afirmação defendendo que sua situação é de pobreza, visto receber apenas um salário mínimo como aposentada<sup>144</sup> e, pela velhice, não poder mais trabalhar e pagar todas as contas da casa. Da mesma forma, não possui condições de manter uma profissional para auxiliar nos cuidados com o marido<sup>145</sup>, que, idoso, necessitaria de atenção e não poderia permanecer sozinho durante sua ausência nas viagens. Indica, portanto, que poderia estar em situação melhor pelo trabalho que desenvolve junto à população e aos turistas, os quais, indiretamente, em sua fala, poderiam lhe auxiliar.

Necessidade de produzir um espaço físico maior para o exercício de sua prática emerge também na fala da benzedeira Leonora Brasil dos Santos:

Leonora: Olha, eu ocupo um quarto. Eu quero fazer uma peça. Eu até pedi ajuda pro prefeito, mas nem as horas pra gente, queria fazer pra frente. Queria fazer separado um quartinho pra benzer e uma sala pro pessoal porque às vezes chega bastante gente e eu tenho que levar pra cozinha e daí uns ficam aqui e outros na cozinha porque não tem espaço! E eu não quero dizer assim eu não vou atender vocês porque eu atendo todos. Se chegar vinte é aqueles vinte, se for trinta é os trinta. (LEONORA BRASIL DOS SANTOS, 2018)

Ela manifesta, igualmente, a falta de apoio de órgãos governamentais para efetivar a construção de um espaço maior em sua residência, elemento relevante, em sua opinião, para um exercício pleno e adequado do ofício junto ao público. Assim como Alzira, transpõe para os órgãos públicos a responsabilidade para a efetivação estrutural que almeja, fazendo com que sua prática possa ser

---

<sup>144</sup> Alzira de Oliveira Leite é aposentada como agricultora.

<sup>145</sup> Quando Alzira concedeu esta entrevista, seu marido, Dorcino da Costa Leite, ainda estava vivo. Ele faleceu no ano de 2018.

determinada pelos interesses daqueles que gerem os espaços de gestão pública. Como, então, mediar as articulações de diferenças e interesses que se estabelecem nesta relação? Apesar de qualquer estrutura hierárquica construída, a narrativa produzida pelas entrevistadas em questão parece ser tencionada a buscar uma dimensão que considere e signifique o ofício produzido como prática afiliada à estrutura cultural existente na localidade e, como consequência, receber o incentivo estrutural e monetário merecido.

Assim como Alzira, Leonora sente a necessidade de produzir um espaço maior para atendimento do público que lhe procura. Em seu caso, o motivo se deve principalmente ao fato de se utilizar do quarto da filha para realizar suas atividades enquanto benzedeira, o que a prejudica por necessitar tirá-la do ambiente no momento em que o público chega em busca de benzimento. Relata que, quando este é grande, parte precisa ficar esperando na cozinha e em outros cômodos da residência, o que lhe gera também um desconforto por não conseguir acomodar devidamente a todos.



Figura nº 54: Benzedeira Leonora Brasil dos Santos.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2018.

Diante da situação de Leonora, vislumbra-se que ela, apesar das dificuldades estruturais identificadas, não deixa de exercer a função do benzer, mesmo que isso gere transtornos para sua filha, que precisa manter em seu quarto uma estrutura religiosa utilizada pela mãe em seus atendimentos. Em contraponto, pode-se indicar tal situação também como um incentivo indireto para que sua filha se integre e conheça o ofício, podendo assim vir a exercê-lo no futuro.

Cabe aqui apontar, como efeito e característica da cultura tradicional, a relação tênue e direta efetivada entre o espaço público e privado. Com os benzedores, estas fronteiras inexistem, sendo o local de moradia o mesmo onde o benzer se realiza: é ambiente doméstico ao mesmo tempo em que também é um ambiente ritualístico de fé. Neste escopo, a vida familiar se interliga ao cotidiano do ofício, que, de forma recíproca, compartilham estreitamente práticas e memórias que organizam, a seu modo, as relações tanto de parentesco quanto de público que por ali circula. Não é à toa que o ambiente familiar é aquele do qual se efetivam as permanências, as rupturas e as relações diante de outros sujeitos, como espectadores e agentes públicos.

Ainda, são identificadas outras ações na direção de produzir o hábito social do benzimento, em que símbolos e códigos peculiares possam ser, como defende Connerton (1999, p. 40), sustentados e recordados como memórias na sociedade. Nesta direção, Alzira reforça a relação desenvolvida com objetivo a produzir tais resultados:

Alzira: É porque eu viajo daí eles me deram aquela oportunidade, e pra nós dar a abertura lá no Réveillon, sempre é nós. E eles queriam sempre que a gente fosse lá, mas eu não quero porque a gente é pobre, a gente perde muito tempo de tá lá, então em casa quem quer, precisa vem aqui, que a gente não impede de fazer os afazer da gente, e cuidar o véio, porque o meu véio tá véio, ele teve muito doente. Eu não posso deixa de cuida bem ele, porque tudo esses ano nós temo casado, agora ele precisa da gente né? (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2017)

Aspectos relacionados à sua atuação junto ao segmento turístico e governamental são marcantes na narrativa, já que é convocada a “dar a abertura” na virada do ano aos turistas, momento em que os benzedores são chamados para realizar uma atividade espiritual nas Ruínas de São Miguel dando as “boas vindas” ao novo ano que se inicia. Tal programação se tornou efetiva e faz parte das ações que ocorrem turisticamente na cidade, conforme matérias veiculadas em jornais e pela própria prefeitura, nos anos de 2012 e 2019, por exemplo:



**Rádio** AM 930  
**SANTO ÂNGELO**  
*Credibilidade é a nossa marca*

A RÁDIO  
EVENTOS  
AÇÕES SOCIAIS  
PROGRAMAÇÃO  
NOTÍCIAS  
CONTATO



---

**NOTÍCIAS: GERAL**

## Réveillon das Missões é atração nas ruínas de São Miguel

16h54, 27/12/2012

Uma das principais atrações turísticas do Rio Grande do Sul e reconhecidas como Patrimônio Histórico da Humanidade pela UNESCO servirá de palco para o réveillon de passagem de ano.

A Secretaria de Turismo de São Miguel das Missões preparou uma programação junto ao Sítio Arqueológico que vai das 19 até 24 horas.

Márcia Reck, Secretária Municipal de Turismo, diz que a cada ano aumenta o número de turistas que chegam a região das Missões para comemorar a passagem do ano.

No dia 31 de dezembro, o acesso das pessoas é franqueado junto ao Sítio Arqueológico, onde fica as Ruínas de São Miguel.

Às 19 horas será realizado um ritual especial de passagem de ano com a presença de um grupo de benzedores locais.



Figura nº 55: Divulgação da programação de final de ano 2012.

Fonte: Rádio Santo Ângelo<sup>146</sup>

<sup>146</sup> <http://www.radiosantoangelo.com.br/noticias/geral/id/1668/reveillon-das-missoes-e-atracao-nas-ruinas-de-sao.html> acessado em 18/04/2019, às 15h30min.

INÍCIO	MUNICÍPIO	SECRETARIAS	DEPARTAMENTOS	CONTATOS	AOS TURISTAS	TOUR 360°	FESTIVAL INTERNACIONAL DE BALONISMO	Q
--------	-----------	-------------	---------------	----------	--------------	-----------	-------------------------------------	---

## RÉVEILLON MIGUELINO 2019 RETORNARÁ PARA INTERIOR DO SÍTIO DE SÃO MIGUEL ARCANJO.

Assunto: Turismo | Publicado em: 12/12/2018 às 20:04 | Imprimir




O tradicional Réveillon de São Miguel das Missões, esse ano será marcado pelo retorno do Show Pirotécnico do município, para os fundos das Ruínas da Antiga Igreja de São Miguel Arcanjo.

Depois de quase uma década de tentativas a Administração Municipal através da Secretaria de Turismo, Desenvolvimento e Cultura conseguiu junto ao Parque Histórico Nacional das Missões IPHAN, a autorização para que os fogos sejam projetados na área do Sítio Arqueológico.

**Confira a programação do Réveillon 2019**

**31/12 - Réveillon nas Missões**

18h:00min - Encontro dos Benzedores

21h:00min - Espetáculo Som e Luz

22h:30min - Missa

23h:30min - Show da Virada com João Paulo e Jardel

00h:00min - Show Pirotécnico

**Realização:** PREFEITURA DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES.

**Patrocínio:** CAIXA GOVERNO FEDERAL.

**Apoio:** IPHAN, IBRAM, RADIO PIRATINI FM, POWERTECH PROVEDOR DE INTERNET.

Figura nº 56: Divulgação programação virada de ano 2019

Fonte: Prefeitura Municipal de São Miguel das Missões/RS

Importante frisar, neste cenário, que o evento realizado no *réveillon* de maneira constante fornece aos benzedores a ocupação de um espaço central na cidade de São Miguel das Missões/RS. Ser um dos elementos a participar da programação oficial alça um *status* de destaque ao benzer realizado por seus praticantes, visto receberem do poder público a chancela e o reconhecimento pelos serviços que prestam de modo geral àqueles que lhes procuram. Cabe aqui apontarmos que esta atividade é efetivada, visto o benzer ser visualizado pelo poder público como algo diferente e possível de atrair a atenção, principalmente do público externo, isso porque não se percebe uma abertura e atenção maior perante outras manifestações religiosas para este momento.

As viagens que Alzira relata em sua fala se referem aos festivais e feiras de turismo em que participou objetivando a venda e a promoção do destino Missões em escala regional e nacional:



Figura nº 57: Salão Brasileiro de Turismo. Ano de 2011.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2011.

Conforme exposto nas imagens acima, tem-se a benzedeira Alzira de Oliveira Leite, no Salão Brasileiro de Turismo<sup>147</sup>, em 2011, na cidade de São Paulo/SP, no momento em que, no *stand* da Região Missões, benze o público que visita o espaço. Expõe-se Alzira e sua prática como produtos a serem consumidos turisticamente, de modo a instigar aos transeuntes o desejo de conhecer um local místico no qual a

<sup>147</sup> Evento realizado pelo Governo Federal através do Ministério do Turismo. Objetiva a promoção e a venda dos principais destinos turísticos do Brasil.

cura se efetivaria através da fé. Alzira, cabe ressaltar, não recebeu ganhos financeiros pela participação nos eventos, conforme faz questão de explicar:

Alzira: Pra eu benzê, me conhecerem, saberem que eu existo. Eu acho isso importante, só que eu não ganho nada com essas viagens, uma verba. Eu ganho só a viagem que eu vou, comida e tudo, mas dinheiro por fora eu não ganho, eu tenho que pagar uma pessoa pra ficar aqui, daí pra mim não é importante. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2013)

Suas despesas foram custeadas por empresários e associações locais que objetivam promover turisticamente São Miguel. Participar destes momentos desperta dois sentimentos na entrevistada: **a)** o de ser reconhecida socialmente como detentora de uma prática singular e contribuir com o seu coletivo demonstrando o quão significativo é o trabalho do benzedor para o desenvolvimento espiritual e do turismo local e; **b)** o da impossibilidade de construir seu “auditório” para recepção do público que lhe procura, fato este caracterizado pela ausência de ajuda dos órgãos públicos e dos turistas, ambos beneficiários diretos do ofício por ela exercido.

Nesta lógica, a relação estabelecida entre a entrevistada e aqueles que lhe promovem é articulada no sentido de possibilitar a Alzira uma imagem representativa dos benzedores em São Miguel, fato este manifestado pela mesma ser a que mais viaja<sup>148</sup> para a promoção do turismo e uma das mais dispostas a se fazer presente nas atividades públicas relacionadas ao tema, mesmo expressando que, nos moldes em que estas ações são efetivadas, não valeria a pena. Alzira busca, assim, se construir enquanto sujeito necessário à comunidade, referência, portanto, para todos.

Deste modo, mediam-se os processos culturais com o consumo decorrente do turismo (SANTANA, 2003, p. 121), sendo este, muitas vezes de maneira complexa, indutor de contatos que efetivam fenômenos que impactam diretamente na realidade dos sujeitos. Como um instrumento de poder político-ideológico (PÉREZ, 2009, p. 08) entre grupos humanos que se relacionam, inevitavelmente, se produzem mudanças tanto materiais quanto no viver e modo de pensar. Para o autor, o turismo, enquanto invenção característica de sociedades industrializadas, representa possibilidades de alteração da consciência tanto do turista quanto dos

---

<sup>148</sup> A entrevistada conta que já participou de eventos em São Paulo/SP, Gramado/RS e Brasília/DF.

receptores, momento em que se ritualiza a história, os ambientes e a recepção destes durante a visitação. Assim, Alzira, por meio de sua fala, expõe claramente os jogos e as negociações decorrentes do contato com o setor, que em determinado aspecto é vislumbrado como positivo e ora acarreta desentendimento e problemas.

Neste contexto, outro benzedor que muito viajou e participou de ações promocionais de São Miguel é Aureliano José Jardim, que relata:

Aureliano: O telefone não para, vizinha. Eu sou meio surdo, daí eu peço pra mulher escutar e anotar tudo direitinho o que querem e o que tem. É de Porto Alegre, São Paulo, Santa Catarina, Alegrete, Santiago, de tudo que é parte. (...) Os turistas são pessoas que querem o benzedor, tá ali (*aponta para um crachá do Festival de Turismo de Gramado que está na parede*), já me levaram pra Gramado, lá de Santo Ângelo veio um escritório pra me levar. Me levaram, fiquei três dias e não paguei nada, tudo por conta deles; daí eu fui pra Gramado. Daí apareceu vários depois daquilo de lá, acho que era um festival. Depois vieram aqui em casa me perguntaram se eu era o benzedor e me levaram lá pra fonte e eu fui. Fizeram uma espécie de roda e o chefe disse assim “o senhor sente num banco ali que nós trouxemos e agora vai de um por um no senhor”. Chegavam e pediam pra eu falar algo, e assim foi indo um por um, e eu dizia. Eu cansei. (AURELIANO JOSÉ JARDIM, 2013)

O entrevistado, assim como Alzira, expõe alterações em seu ofício quando relata que atualmente benze por telefone, procedimento não exercido até a demanda estimulada pelo turismo na localidade miguelina. Desta forma, uma prática executada pela relação física dos sujeitos envolvidos, quer seja, benzedor e benzido, necessita, a partir de então, ser efetivada sem este contato, até então primordial na construção do vínculo social desenvolvido antes, durante e após o benzimento. Nesta adaptação, perde-se, além do contato físico e visual entre as partes, a performance produzida no espaço e as referências dos objetos pertinentes ao processo de fé e de cura, fazendo com que os sentidos dos mesmos fiquem em segundo plano e, até mesmo, inexistam diante de um público distante geograficamente. Do mesmo modo, a afinidade e a continuidade do diálogo e do contato fica prejudicado, o que altera a lógica do benzedor como figura de orientação e apoio no cotidiano de uma localidade. Assim sendo, pode-se afirmar que a relação que se efetiva junto aos turistas é relativamente diferente daquela exercida perante a comunidade local.



Figura nº 58: Aureliano durante Festival de Turismo de Gramado/RS, em 2012

Fonte: Acervo pessoal de Regina Lemos, 2012.

Aureliano parece não possuir maiores detalhes dos motivos que motivaram o referido “escritório” ter lhe levado para Gramado (conforme imagens acima), tampouco as características do evento em que participou. Ao contrário de Alzira, expõe com alegria o fato de não ter gastado nada com a viagem, guardando e expondo, até os dias atuais, em seu altar, o crachá de participação na feira, passando este a ser também objeto de referência exposto de maneira central no local onde o rito é praticado. Lembra, ainda, episódio em que lhe buscaram em casa, levando-o até a fonte missioneira<sup>149</sup> existente na cidade de São Miguel das Missões/RS, momento em que teve de benzer um número significativo de turistas de forma individual. Mesmo não possuindo a percepção exata do porquê de tal ação, sabe que a mesma estava relacionada ao turismo e, portanto, apesar do cansaço, aparenta sentimento de reconhecimento por ter sido o benzedor escolhido para este momento. Fica visível, assim, a relação estabelecida entre benzedor e órgãos públicos. Este último, desconsiderando Aureliano como indivíduo, não lhe orienta exatamente sobre as ações produzidas, utilizando-se de sua prática para a divulgação e a recepção de turistas em eventos da cidade. Desta forma, a idade do benzedor não aparenta ser entrave para que o mesmo seja alçado como um produto junto ao turismo, pelo contrário, denota peculiaridade, não importando aos gestores o cansaço, o desgaste e as condições do mesmo para exercer seu papel nesta circunstância.

<sup>149</sup> Fonte remanescente do período reducional, hoje atrativo turístico da cidade.

A expansão do turismo produz maneiras distintas de relacionamento e contato entre benzedores e público, sendo a manutenção do ofício decorrente também dos vínculos criados entre os sujeitos, conforme detalha Leonora Brasil dos Santos:

Leonora: Foi assim benzendo um, foi atendido aquele e como diz o ditado, o que ele precisava ele recebeu, daí foi passando pros outros, repassam o número do telefone, e foi assim. Porque às vezes eu atendo trinta, quarenta só por telefone, me dão o nome e data de nascimento, eu peço uns minuto pra saber o que aquela pessoa tem e precisa e é assim que funciona. As vezes tem gente que fica até meio ano que não me conhece sabe e fica só me ligando e depois me diz que alinhou e que está bem e depois quando eu vejo chegam aqui pra me conhecer. (...). (LEONORA BRASIL DOS SANTOS, 2018)

Leonora, que reside no interior de São Miguel, possui no telefone uma maneira de atender a um maior número de pessoas, expandindo sua atuação para além da comunidade à qual pertence. Facilita seu contato com um público que dificilmente conseguiria lhe localizar no interior, fazendo com que sua prática rompa com as limitações geográficas impostas, incluindo-a no *rol* de benzedores que igualmente podem ser acessados, independentemente das dificuldades de distância ou acesso. Esta procura, segundo a entrevistada, ocorre em virtude de as pessoas repassarem seu contato de telefone para que outras também se benzam. É neste compartilhamento de experiências que o ofício exercido por Leonora é mantido e expandido, e o telefone é introduzido como instrumento necessário junto aos outros já utilizados ao exercício de sua prática; ele serve, desta maneira, para a efetivação do ofício, bem como para o agendamento das pessoas que lhe procuram, conforme ainda narra:

Leonora: Procuram. Hoje de tarde mesmo eu to esperando um pessoal que vem de Caibaté. Ontem ela já me ligou e eu disse venha pela parte da tarde porque eu tenho muita roupa pra lavar, e tenho mesmo. Eu disse venha de tarde que daí eu to livre! Se chegam aqui a hora que chegarem, eu faço almoço, eu dou comida, essa é minha casa e tu entra, a gente sabe que as pessoas precisam. A gente sente que as pessoas precisam. (LEONORA BRASIL DOS SANTOS, 2018)

Leonora se insere, portanto, dentre os benzedores que, segundo ela, são procurados em busca de cura e bênçãos pelos mais variados públicos. Transparece o trabalho que sua atividade desprende em prol do outro, e ela, como detentora de uma missão, precisa atender e fornecer o melhor atendimento possível a todos. Isso

é perceptível quando a entrevistada demonstra a maneira como recebe a população em sua casa, ou seja, de forma familiar e a qualquer momento do dia. Assim, a relação desenvolvida entre os sujeitos é de familiaridade e intimidade, ao passo em que compartilham necessidades, histórias, angústias e os alimentos que fazem questão de servir quando do atendimento nos horários das refeições.

Esta relação faz com que a casa dos benzedores se torne, do mesmo modo, espaço de atratividade aos visitantes, em decorrência do contexto apresentado, quer seja, a de um espaço simples, humilde, religioso e de significação da natureza, que para muitos remete a memórias da infância, como, por exemplo, a casa dos pais/avós. Torna-se inegável que, para os turistas, em sua maioria habituados a uma rotina acelerada nas grandes cidades, adentrar num espaço onde o ritmo de vida cotidiana caracteriza-se por vivências distintas e mais simples proporciona uma imersão em uma realidade que proporciona experiências que mexem com a religiosidade e, ao mesmo tempo, com a percepção de mundo que estes possuem. Nesta seara, Pérez (2009, p. 11) argumenta que a experiência do turista como sujeito receptor gera, além de sistemas de hospitalidade, a evocação e consolidação de estereótipos, visto a necessidade, consciente ou inconsciente, de se adaptar e transmitir uma imagem de si.

Outro aspecto que pode igualmente ser identificado na fala da benzedeira Laídes Dutra da Silva diz respeito às questões financeiras decorrentes do ofício:

Laídes: Tem uns que são rico e tem dinheiro e perguntam quanto que custa e eu digo que não custa nada porque quando Jesus andou na terra ele não cobrava nada de ninguém. Às vezes me dão um troquinho, largam ali e eu me ajoelho e agradeço a Deus porque eu sou pobre e qualquer ajudinha me ajuda, mas não que eu esteja cobrando. Depois que eles saem eu digo pra Jesus “eu não pedi, tu viu, eu ganhei”. Coisa ganhada não é roubada né? É abençoado e não amaldiçoado. Eu gosto quando eles compram minhas capinha de vassoura, eu fico tão faceira porque é o meu serviço pra inteirar minha aposentadoria. (LAÍDES DUTRA DA SILVA, 2013)

A benzedeira expõe o aspecto que envolve a remuneração que poderia decorrer da prática, ação esta considerada normal às pessoas que, advindas de outros locais e contextos, cumpririam, caso Laídes estipulasse valor ao seu trabalho. Sua fala faz essa distinção ao afirmar que muitos teriam dinheiro e, assim sendo, pagariam pelo atendimento, ação que, *em sua concepção*, deveria ocorrer da

mesma forma como Jesus teria feito quando vivo, ou seja, de graça; sua recompensa estaria relacionada à efetivação de seu "dom" em prol de ajudar ao próximo. Quintana (1999, p. 90) justifica este posicionamento ao defender que a pobreza, nesta situação, se transforma numa opção e os benzedores se posicionam *acima dos recursos materiais*, o que, por sua vez, os coloca em uma situação de superioridade diante de seus clientes, independentemente das condições financeiras destes. Esse "dom" seria, portanto, o elemento de diferenciação e determinação dos espaços e das atribuições de cada um no decorrer do contato efetivado; é o que estabeleceria a posição do benzedor como aquele que detém a capacidade e o poder perante os demais, neste caso, o público que o procura.

Entretanto, aspectos relacionados a ganhos financeiros aparecem como contraponto na fala de Laídes, seja quando relata que se o dinheiro fosse doado o mesmo seria bem recebido, assim como ocorre em outra atividade exercida por ela, quer seja a venda de capas para vassoura àqueles que lhe procuram. Assim sendo, apesar de seu ofício estar relacionado à religiosidade e abnegação, há também uma relação do mesmo com os aspectos monetários que produz direta ou indiretamente. Deste modo, no que toca ao aspecto financeiro, é possível perceber, nas falas e na atuação de alguns benzedores, uma relação muito acentuada e contraditória entre o ofício espiritual realizado e a monetarização do mesmo, isso porque os ganhos financeiros estão de algum modo relacionados às vivências deles enquanto benzedores, seja diretamente pela prática exercida ou através de outros elementos e materiais que indiretamente motivam o retorno financeiro, o que, diga-se, é essencial para sua própria subsistência enquanto sujeitos.

Caso similar aparece junto à realidade da benzedora Alzira de Oliveira Leite, em que seu marido, Dorcino da Costa Leite<sup>150</sup>, produz<sup>151</sup> um composto que denomina de "remédio", o qual comercializa aos que acreditam em seu efeito. O composto, segundo Dorcino, é produzido à base de "corticeira cor de rosa"<sup>152</sup>, e possui seu efeito para dores e problemas nas pernas e costas. Sua produção foi, segundo conta, resultado de um sonho que teve após estar dias enfermo e preso a

---

<sup>150</sup> Dorcino da Costa Leite, 88 anos de idade, nascido em São Luiz Gonzaga/RS, esposo da benzedora Alzira de Oliveira Leite, faleceu em 2018.

<sup>151</sup> Produzia até sua morte, no ano de 2018. Após, Alzira seguiu a produção no lugar do esposo.

<sup>152</sup> Nome científico da planta: ERYTHRINA CRISTA-GALLI.

uma cama com problemas nas pernas. O episódio sobrenatural revela para Dorcino a receita do remédio a ser produzido, engarrafado e comercializado à população em geral e aos turistas que por ali circulam. Como ocorre com muitos benzedores, teria recebido em sonho a composição do medicamento, caracterizando assim um episódio sobrenatural que justifica o saber em questão. Entretanto, Dorcino não possui o discurso da benesse em sua narrativa, e sim, comercializa seu produto abertamente ao público, caracterizando, assim, uma distinção da sua prática daquela produzida pelos benzedores participantes desta pesquisa, os quais como já dito, buscam uma imagem de abnegação, doação e simplicidade.

Dorcino, que apesar de justificar a receita e produção do remédio por meio de um sonho, relata que começou a aprender sobre o uso de ervas e plantas medicinais junto à sua mãe:

Dorcino: Eu comecei a aprender com a mãe, ela era muito veia e muito caprichosa e quase só usava remédio de erva, no doutor não sei se ela foi uma vez! Acho que foi no fim quando tava terminada de véia. E ela que me ensinou tudo que é erva. Tem 'sarvia' que tem ali oh pra mostrar, tem malva, tudo é remédio. Tem cambará que tem aí plantado também, é bom demais. (DORCINO DA COSTA LEITE, 2017)

Como na atuação de muitos benzedores, o entrevistado possuía em sua família sujeitos que exerciam a prática de cura por meio de ervas e plantas, e, mesmo relatando o fato sobrenatural que teria lhe dado o conhecimento para efetivar o remédio, recebeu informações e conhecimentos, direta e indiretamente, de sua mãe que exercia tais saberes em seu cotidiano. Isso denota que há um compartilhamento social que efetiva a perpetuação de saberes e fazeres tradicionais na localidade miguelina, oportunidade em que se socializam práticas tanto de cunho espiritual quanto aquelas que efetivam a solução de determinado problema, estando ambos diretamente relacionados, como no caso de Dorcino e Alzira. Neste escopo, os aspectos de ordem religiosa e subjetiva se alinham com os saberes tidos pelos sujeitos, oportunidade em que se relacionam e aderem, num campo cultural muito profícuo, a práticas e percepções de mundo e realidade que, de maneira conjunta, resultam nas estratégias imateriais e financeiras necessárias à vida de seus praticantes.

Fato é que a produção do remédio por Dorcino se alia à prática de benzimento exercida por sua esposa, Alzira de Oliveira Leite, sendo esta situação favorável à venda do referido composto à comunidade e aos turistas que, na residência, chegam em busca de ajuda ou simplesmente para conhecer. Esta ideia é corroborada por Quintana (1999, p. 102), ao defender que tudo o que rodeia o benzedor faz parte de seu ritual, inclusive, neste contexto, o marido. Para o autor (1999, p. 55), tanto as ervas quanto os chás somente adquirem sentido e, portanto, se tornam eficazes quando inseridos no contexto ritual, podendo fora dele perderem seu “poder”, pois deixariam de ser significantes, não operando assim mudanças no discurso dos pacientes. Assim sendo, todo elemento acrescentado ao processo ritual em que o benzimento esteja inserido, articulando, desta forma, segundo argumenta o autor, os significados apropriados no discurso terapêutico, é constituído em símbolo necessário ao contexto ali praticado. Desta maneira, o significado do ritual se encontra em sua totalidade, combinando os distintos elementos que dele fazem parte.

As ervas que o entrevistado cita em sua fala, assim como inúmeras outras plantadas pelo pátio de sua residência, se tornam atrativo às pessoas que desconhecem as mesmas e desejam conhecê-las. Desta forma, desenvolve-se um espaço plural de significados que resulta na atratividade almejada e utilizada tanto para o benzimento em si quanto pelo turismo.



Figura nº 59: Dorcino da Costa Leite

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2017.

É importante registrar que Dorcino participou desta pesquisa, cedendo entrevista, no ano de 2017; ele faleceu em 2018, deixando Alzira viúva. Ela, por sua vez, assumiu a produção das garrafadas, dando sequência aos trabalhos e saberes de seu marido. Apesar de Alzira, até então, apenas auxiliar o marido na confecção do remédio, pois este era de responsabilidade de Dorcino, o qual detinha tanto os saberes quanto a posição para produzi-lo, ela assume a função, acumulando-a com a de benzedeira, pois, pelo fato de tê-lo acompanhado, sabia todo o processo para a produção do remédio em questão. Denota-se, assim, claramente, a forma como se

dá a transferência dos saberes no âmbito familiar, momento em que, apesar de certa ruptura e dificuldade, os sujeitos interessados em certa atividade assumem o papel social de segui-lo no ambiente em que vivem, pois acreditam que a existência de sua prática ou saber depende diretamente de seu trabalho, o qual entendem como relevante, acima de tudo, para aqueles que dele precisam. Neste escopo, os arranjos e reordenamentos das práticas culturais se apresentam necessárias toda vez que os sujeitos precisam lidar com e transpor elementos de ameaça, influência ou, até mesmo, da perda de seus fazeres e saberes.

Tal característica é ainda relevante também no momento em que se considera a transmissão de saberes e tarefas como uma legitimação da posição social que ocupam, caracterizando diretamente o lugar que devem ocupar e o que devem exercer na sociedade em que vivem. Pode-se indicar, portanto, que estas atribuições assumidas socialmente servem como oportunidade para indivíduos como Alzira, Dorcino e demais benzedores ocuparem um espaço representativo no contexto e no local onde vivem, dando, deste modo, um sentido de pertencimento e de reconhecimento pelos sujeitos que são e pela atuação que exercem.

Nas negociações que se desenvolvem no contexto dos benzedores, na localidade miguelina, surgem, como efeito, portanto, estratégias que resultam em novas possibilidades de manutenção e existência do ofício. É neste processo de articulação que o atendimento de pessoas por telefone aparece, desta vez sob um olhar negativo, na narrativa de Romilda de Moraes:

Romilda: Tem a mesma força. Só a diferença que tem é que atender pelo telefone é que a pessoa depois não sabe se a pessoa melhorou ou não! A gente não sabe por que é por telefone né? A não ser que ele ligue de volta né dizendo que está bom. (ROMILDA DE MORAES, 2017)

A entrevistada aponta para as dificuldades apresentadas pelo benzimento via telefone, sendo uma delas caracterizada pela falta de informações após o atendimento, já que o benzedor, na maioria dos casos, perde o contato junto ao público benzido, elemento central do ritual, em que as conexões sociais se efetivam na convivência entre os indivíduos envolvidos. A relação produzida como efeito pode indicar a construção de uma figura com poder na sociedade, momento em que os benzedores passam a conhecer as pessoas, seus problemas e, conseqüentemente,

buscar soluções para os mesmos. Estes problemas, salienta-se que, muitas vezes, transgridem os de doença física, relacionando-se mais àqueles de ordem cotidiana e familiar, que podem virar pauta de aconselhamentos por parte do benzedor. Estas informações, em si, caracterizam, na prática, poder, elemento similar àquele produzido por padres e pastores, que podem assim exercer, em partes, também o controle de seu público.

Deste modo, o contato pós-benzimento é prejudicado quando o público é proveniente de outras localidades e se utiliza de meios como o telefone para se benzer, o que dificulta a construção de uma relação social permanente entre benzedor e espectador. Pode-se afirmar, portanto, que há vínculos e estratégias diferentes para distintos públicos, sendo o exercido para a comunidade em que o benzer está inserido diferente daquele efetivado junto aos turistas e do público exógeno que, por motivos e canais diversos, entram em contato em busca de atendimento. Assim sendo, as alterações denotam uma necessidade do ofício para permanecer e se perpetuar socialmente na comunidade miguelina, ações estas que intencionalmente são decorrentes dos contatos, do ambiente e do contexto em que vivem, cabendo aos benzedores atuarem com as possibilidades ofertadas a fim de também expandirem seu público e se colocarem publicamente como necessários, não apenas no âmbito econômico e turístico, mas sim culturalmente.

A relação entre benzedor e turistas é intensificada pela produção do material publicitário, bem como pela colocação de placas indicativas nas residências, conforme vislumbrado claramente nas imagens referentes à moradia de Nelcinda Galvão e Alzira de Oliveira Leite expostas abaixo:



Figura nº 60: Residências de Nelcinda Galvão (e) e Alzira de Oliveira Leite (d).

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2013 e 2018.

A instalação das placas está diretamente relacionada às necessidades de localização para os turistas, pois a comunidade local, por utilizar estes espaços cotidianamente, já os conhece, não necessitando de sinalização indicativa para os identificarem. Assim, um espaço que se constituía notoriamente na paisagem dos moradores precisa, em virtude do turismo, ser exposto, marcado e publicizado.

Como local comercializado por empreendedores do turismo, não se vislumbra em todos os benzedores o interesse nesta respectiva promoção, conforme compreendido pela fala de Joana Damião:

Joana: Olha, eu não botei a placa lá porque a gente tem terra aqui em São Miguel mas a gente mora pra fora e essas senhoras, elas sempre levam

alguma coisa, eu mesmo se vou me benzer na dona Alzira eu levo uma carne ou alguma coisa, leite, ovo, mais é gado né porque eu tenho gado pra fora. Só que eu não botei a placa e fiz o curso e tudo e sempre participei dos encontro porque daí eu tenho que ficar em casa, entende? Porque isso é um compromisso, as pessoas toda hora tão chegando e se benzendo. A dona Alzira não, ela não tem compromisso, se ela vai capina um pouco ela vai bem cedinho e depois durante o dia ela tá em casa. Eu tenho muitas amigas que ficam só em casa e que vivem só disso aí. Eu tenho uma amiga que benze e ela ganha uma aposentadoria né, já ele não ganha nada, só plantam mandioca ao redor da casa então sempre tem um ou outro que ganha alguma coisa, que ganha um presentinho, alguma coisinha que as pessoas ajudam. (JOANA DAMIÃO, 2017)

Joana transparece elementos definidores de sua prática junto ao público. Diferentemente de outros, não deseja uma visibilidade excessiva de seu ofício, visto que, segundo ela, não necessita ganhar nada em troca, ao contrário de seus colegas, que, por meio do benzimento, incrementam seus ganhos financeiros para sobreviverem. Também, não almeja ficar “presa” a um “compromisso” que lhe impediria de fazer outras atividades, seja de trabalho ou lazer. Assim sendo, deixar a Prefeitura colocar uma placa em frente à sua residência seria o mesmo que estabelecer uma obrigação de permanecer integralmente disponível para receber o público que lhe procura em busca de atendimento. Por outro aspecto, a fala de Joana transparece a relevância do benzimento como meio de sociabilidade e de estreitamento de relações sociais, porque, através das ações tanto do turismo quanto dos próprios benzedores, se criam momentos e vínculos dos quais estes se utilizam para agirem e circularem socialmente enquanto sujeitos no contexto em que vivem, bem como para desenvolverem atividades que promovam laços de afinidade e de pertença social.

Outra fala que corrobora com a de Joana é a do benzedor Cipriano Dornelles:

Cipriano: É bastante. Eu não me identifico muito porque quase eu não paro, tô na roça e, quando vejo, chega um ou dois carro aqui daí tu tem que largar tudo. Isso é uma coisa de precisão, sabe?!, tem dias que acabo não fazendo nada e a gente também não cobra nada deles pra fazer uma cura. Vai lá, benze, convida pra um chimarrão que é a nossa bebida típica aqui do Rio Grande, daí tu perde um bocadinho de tempo durante o dia. É assim que funciona. (CIPRIANO DORNELLES, 2017)

O entrevistado caracteriza a necessidade de permanecer disponível ao público, fato que se torna demasiadamente difícil no momento em que a rotina de trabalho na lavoura demanda muito de seu tempo. Sua rotina, desta forma, é

prejudicada, muitas vezes, pela quantidade de pessoas que lhe procuram em busca de benzimento. Denota-se, em todas as entrevistas, que, apesar das dificuldades impostas pelo ofício, busca-se, quase sempre, um acolhimento do outro a fim de que este supra suas necessidades. A afetividade pode ser caracterizada no chimarrão compartilhado, na comida servida e nas palavras receptivas que fazem com que o público sinta a recepção que o faz, por consequência, imergir no espaço e na prática de benzer. Pensamento semelhante é vislumbrado na narrativa de Leonora Brasil dos Santos:

Leonora: Foi o Zé Roberto. Ele veio aqui em casa e me convidou pra eu ir no encontro dos benzedores que ia ter tal dia. Eu disse pra ele “olha Zé Roberto, eu vou ficar aqui, quem precisa de mim que venha até mim. Eu não tenho condução minha, eu tenho criança pequena, como é que eu vou deixar criança pequena em casa, o marido trabalha, como é que fica daí?” Daí ele disse a senhora que sabe. Eu disse que sei e é aqui que eu vou ficar! (LEONORA BRASIL DOS SANTOS, 2018)

Certo é que a atividade turística evoca os diversos sentidos e as percepções nos benzedores, ao passo que introduz elementos e formas de como estes devem agir para melhor atendimento do público; faz, também, com que o ofício seja ainda mais vislumbrado como expressão característica e relevante a todos. Nesta seara, entretanto, parte dos benzedores igualmente se apropria também do turismo como elemento legitimador da prática, efetivado pelo reconhecimento do poder público que, por meio de suas ações, certifica suas atuações. Neste caso, como aduz Batista (2005, p. 30), assim como o turismo se apropria da cultura, esta igualmente se utiliza do turismo para sua formatação, legitimação e desenvolvimento.

Leonora manifesta o convite recebido pelo então vice-prefeito e secretário de turismo à época, José Roberto de Oliveira, para participar do encontro dos benzedores. Destaca-se que José Roberto foi um dos idealizadores do evento, que continuou a ser produzido, em distintos formatos, desde então. A entrevistada reluta em participar do mesmo, seja por dificuldades familiares e logísticas como também por conceber que a comunidade deva lhe procurar de forma natural, sem a produção de uma autopromoção da prática.

Em contraponto, a movimentação de pessoas exógenas nas residências dos benzedores proporciona, ao mesmo tempo, que muitos destes indivíduos apenas os visitem de forma superficial ou por curiosidade. A partir disso, Batista (2005, p. 31)

reflete que o turismo cultural está diretamente relacionado à vida cotidiana dos lugares, fazendo com que estes se industrializem e massifiquem as manifestações culturais tradicionais da comunidade, tornando-os um produto exclusivo aos visitantes. Este é um problema que emerge quando das discussões acerca da cultura exercida pelos benzedores, por exemplo, ser desenvolvida somente pelo viés mercadológico e publicitário, deixando de ser prática social tradicional da comunidade. Nesta direção, a mediação parece ser mecanismo que pode possibilitar uma escuta de seus praticantes a fim de produzir estratégias de manutenção e valorização do ofício, independentemente de sua importância ou uso para o turismo. Corroborando com esta ideia, Laídes critica, em sua narrativa, aqueles que a procuram apenas para conhecer sua prática:

Laídes: (...) Tem outros que vem só pra explorar a gente, pra ver o que a gente faz, eu sinto quando a pessoa, uns só arroteiam e não chegam, vem por curiosidade por causa do turismo eu acho. Eles estão tudo errado, os coitados não sabem o que estão fazendo. (LAÍDES DUTRA DA SILVA, 2013)

Ela expressa que esta curiosidade estaria diretamente relacionada ao turismo, que, conseqüentemente, fez aumentar a procura pelos espaços de fé promovidos, sendo as pessoas nem sempre fiéis e necessitadas, mas apenas interessadas em lhes conhecer. Em partes, não é este o perfil de público desejado pelos benzedores, passo em que se sentem explorados e utilizados pelo segmento turístico, o que faz com que muitos não desejem a exposição e a negociação produzida entre benzimento e turismo. A ambigüidade da relação produzida entre turismo-cultura denota ser reconhecida e aceitar um perfil de turista que não lhe reconhece na essência de sua prática, ou se fechar em si e acabar sucumbindo enquanto detentores do ofício. Desta forma, elaboram-se estratégias que almejam mediar essa situação, buscando a autonomia do praticante e uma liberdade controlada aos turistas. É o caso de Leonora, que, mesmo produzindo uma recepção aos que lhe procuram, manifesta que:

Leonora: (...) Tem gente que fala “ah, mas porque tu não me disse que benze” mas como eu vou fazer propaganda de mim mesmo? Eu respondo assim, eu espero das pessoas, eu digo quem precisa de mim que venha até mim. (...) (LEONORA BRASIL DOS SANTOS, 2018)

Desta forma, a fala remete ao desejo de que seja o outro a promover a prática e proceder à procura pelo benzimento, não sendo esta uma ação direta a ser produzida por seus praticantes ou pelo próprio poder público. O reconhecimento, assim, é consequência da atuação de cada um e manifestado pelo outro, fato que acarreta em legitimação do ofício e dos efeitos a ele atribuídos. Em contraponto, busca neste outro o reconhecimento que muitos da própria comunidade não dariam, conforme expõe Noema Dutra:

Noema: (...) Os turistas querem vir pra se benzer porque acham muito bom. Diz a Isabel que está fazendo um esforço muito grande pros turistas virem aqui se benzer. Eu acho que os daqui têm pouca fé. (...) (NOEMA DUTRA, 2013)

Assim sendo, na concepção de Noema, o turista, ou seja, aquele indivíduo estranho ao local, seria aquele que reconhece, através de sua fé, os benefícios do benzimento, o que já não mais seria vislumbrado na própria comunidade miguelina, conforme expõem também outros interlocutores ouvidos nesta pesquisa, tais como Rosa Maria Cortez dos Santos (2017), Laídes Dutra da Silva (2013-2017). Para estes, o reconhecimento por parte desse outro é, em partes, o que movimenta a fé e a crença na cura por meio da atividade exercida pelos benzedores. Assim sendo, em sua percepção, a procura dos turistas se deve, além do trabalho de promoção desenvolvido pelos órgãos governamentais, também ao resultado que os benzimentos proporcionariam ao público.

Certo é que os produtores do benzimento foram alçados, pelo poder público e por empresários, para uma posição central no segmento turístico da localidade. Como consequência, os discursos produzidos entre seus praticantes foram os mais diversos possíveis, os quais vão desde aqueles que consideram tais políticas necessárias e de reconhecimento, assim como de negação e contrariedade às ações institucionais efetivadas, havendo ainda aqueles que mediam sua participação e, ao mesmo tempo, tecem críticas aos resultados desejados pelo público de fora.

Tais discursos apresentam oscilações, haja vista adaptarem-se aos interesses desejados em determinado momento. Certo ainda é que a atividade turística introduziu, além de discursos legitimadores, uma porção de ações necessárias ao atendimento das demandas dos visitantes. Isso desenvolve, no

entanto, além de alterações no próprio ofício, uma postura que media as relações sociais resultantes do contato dos benzedores com seu público. Desta maneira, denota-se o desenvolvimento de um suporte mútuo entre a prática tradicional exercida e os representantes do segmento turístico, devido à necessidade de negociações decorrentes do contato entre ambos.

Como resultado, apesar das críticas produzidas ao setor turístico, identifica-se um suporte recíproco, que faz dos benzedores, direta e indiretamente, reconhecidos como produtores de uma cultura característica e importante para a cidade, colocando-os, assim, num patamar necessário à comunidade e aos turistas. Indubitavelmente, as ações promovidas no segmento turístico, além de refletirem nos aspectos práticos do ofício de benzer, reverberam percepções acerca do patrimônio cultural material existente, ao passo que estes efetivam também discursos e suportes que são, em cada caso, utilizados de maneira positiva ou não na efetivação cultural e religiosa exercida no benzer.

A partir das reflexões até aqui produzidas, cabe discorrer acerca do ofício de benzer sob a ótica performática que, em suas relações internas e externas, produz também negociações e conflitos, os quais constituem as estratégias do fazer benzer em sua realidade no contexto ora estudado. Aspectos relacionados à concepção de vida, morte, imaginários e a simbologia desenvolvida são relevantes para a compreensão de como a prática se desenha no território e nos sujeitos miguelinos.

### **3 O OFÍCIO DE BENZER COMO EXPRESSÃO PERFORMÁTICA, DE NEGOCIAÇÕES, RELAÇÕES E CONFLITOS**

*(...) Eu benzo pra tudo. O que pensar que uma pessoa tem no corpo, uma dor, eu benzo. Posso até não curar, mas que tem benzimento tem! Eu benzo com os meus raminhos aqui (tira ramos verdes que carrega no bolso da camisa). Onde eu vou eu levo os meus raminhos. (Ouriques Garcia de Jesus, 2017)*

O presente capítulo busca apresentar e discutir aspectos relativos ao ofício de benzer como prática performática que se alicerça de distintas formas na comunidade miguelina, entre as quais se podem destacar: lugares, corpos, expressões, objetos e narrativas que servem ao desenvolvimento e à existência do próprio saber benzer como prática tradicional executada e reproduzida socialmente, entre aqueles que depositam sentido e crédito à sua eficácia enquanto meio de proteção espiritual ou de cura.

Consideram-se, portanto, relevantes as relações estabelecidas e produzidas performaticamente pelos benzedores, pois, por meio destas, se podem indicar os elementos essenciais utilizados enquanto evocadores de memórias que garantem, na atualidade, o exercício de benzer enquanto ação transmitida ao longo do tempo. Deste modo, a observação efetuada junto aos locais em que os benzimentos são produzidos, bem como as narrativas coletadas no transcorrer desta pesquisa forneceram materiais valiosos que dão conta e indicam de maneira relevante tanto elementos, expressões e objetos essenciais em cada caso, bem como reforçam o caráter performático que eles produzem como meio de marcarem seu ofício e sua identidade perante o público espectador, que os procuram e devotam sentido, contribuindo, assim, também na criação de códigos e discursos sobre o ritual do benzer.

#### **3.1 Performance e memória: lugares, corpos e objetos construídos no ofício de benzer**

É sabido que o ofício de benzer ocorre em diferentes contextos e ambientes, sendo estes determinados pelos sujeitos que o praticam, os quais atribuem sentidos a lugares e objetos que se tornam suporte memorial de um saber-fazer cotidiano

daqueles que o exercem como prática religiosa e cultural em sociedade. Importante destacar que a produção de sentidos e dos próprios ambientes relacionados ao benzer são, em primeira análise, reflexo das concepções religiosas e de vida de seus praticantes. No entanto, não se pode aqui desconsiderar as influências e interferências do público no processo constitutivo, sendo deste modo a ritualização do benzer um ato que envolve tanto a figura do benzedor quanto a do benzido, sendo que compartilham e afinam noções de fé e de cura, bem como elementos simbólicos e materiais utilizados no espaço durante sua ritualização. Assim sendo, a performatividade do benzer é fruto conjunto e reflete uma produção cultural das realidades e dos interesses daqueles que a exercem sempre na atualidade.

Para Ricoeur (2007, p. 161), a inteligibilidade construída nos espaços resulta das experiências vividas, das extensões do corpo e do ambiente que, articulados, qualificam os lugares através das práticas humanas. Inscrevem-se, desta maneira, acontecimentos que reverberam conhecimentos e posições referentes às coisas que estão no espaço, bem como a relação existente ou criada dos elementos presentes junto aos sujeitos que ali o ocupam, sendo estas relações fundamentais na constituição modeladora das memórias. Pode-se afirmar, portanto, que o ato de benzer é, para além de uma manifestação popular de fé, um meio em que as memórias coletivas são evocadas, trabalhadas e ressignificadas no decorrer do tempo, o qual se enquadra nas perspectivas e nos anseios do momento presente no espaço em que é exercido, oportunidade em que se relacionam espaços, expressões, objetos, falas e narrativas que ambientam e caracterizam sua ritualização.

Desta feita, tem-se como ponto de partida também a articulação de acontecimentos e fatores que determinam as continuidades ou descontinuidades das relações existentes nos contextos criados pelo homem. Assim, o tempo e o espaço são construídos e marcados de forma a organizar os acontecimentos e as produções consideradas cronologicamente relevantes pelo grupo. Sabe-se que essa escolha passa, igualmente, por aspectos memoriais predominantemente selecionados como prioritários, sendo estes reconstruídos e atualizados num processo dialógico com o outro (CANDAU, 2012, p. 09). Cabe, deste modo, indicar que a elaboração dos elementos que envolvem o rito de benzer são negociados,

produzidos e associados de maneira conjunta entre benzedor e o seu público, em que se procedem desta feita o processo de seleção e exaltação daqueles que melhor correspondem às expectativas de ambos no presente. Reforça-se, portanto, que o trabalho de escolha e produção das referências simbólicas e materiais utilizadas no benzer são produzidas indiretamente pelos sujeitos envolvidos ao longo do tempo, não sendo estes voláteis e alterados significativamente cada vez em que o ato é praticado. O processo, apesar de dinâmico, envolve aspectos e tempo para que se compartilhem as noções comuns que resultam do ato ritualístico e performático do benzer. As alterações, então, são decorrentes de um trabalho que, via de regra, leva tempo e se molda às realidades e aos contextos apresentados sempre no presente aos sujeitos, no qual se podem inserir ou excluir aqueles elementos e objetos que se julgar necessário.

Concernente a este pensamento, o homem não só se encaixa no ambiente como também o produz e o molda por meio de seus desejos e percepções na atualidade, seja em busca da construção de uma imagem das referências perdidas ou do passado, seja pela projeção de uma identidade futura (CANDAU, 2012, p. 18-19). Resgatam-se, assim, as lições de Candau<sup>153</sup>, pela capacidade que o homem possui de se comunicar, produz e compartilha significações de representações, saberes e crenças que justificam a elaboração de referências e retóricas. Dentro deste conjunto, podem-se destacar, segundo Taylor (2013, p.27), como ato de transferência vital de conhecimento, as performances, as quais, conforme aduz o próprio autor, possuem o papel fundamental de consolidação de memórias e identidades, características assim neste processo:

(...) A memória incorporada está “ao vivo” e excede a capacidade do arquivo em captá-la. Porém, isso não significa que a performance – como comportamento ritualizado, formalizado e reiterado – desaparece. As performances também replicam a si mesmas por meio de suas próprias estruturas e códigos. Isso significa que o repertório, como o arquivo, é mediado. O processo de seleção, memorização ou internalização e, finalmente de transmissão acontece no interior de sistemas específicos de reapresentação (e, por sua vez, auxilia a constituí-los). Formas múltiplas de atos incorporados estão sempre presentes, embora em estado constante de “agoridade”. Eles se reconstituem – transmitindo memórias, histórias e valores comuns ao grupo/geração para outro. Os atos incorporados e performatizados geram, gravam e transmitem conhecimento. (TAYLOR, 2013, p. 51)

---

<sup>153</sup> CANDAU, 2012, p. 31

Nesse propósito, a performance como produção social replica informações e códigos previamente selecionados, memorizados e incorporados, os quais são, de formas distintas, reapresentados ao coletivo sempre no presente. O contato com o outro é fundamental para a transmissão dos arquivos e da memória desejada, assim como da reconstrução das mesmas, sendo o ato performático dinâmico e suscetível às influências da “agoridade”, em que as estruturas mentais, as quais incluem as imagens, as histórias e os comportamentos, constituirão o repertório desenvolvido no próprio momento performático.

Na prática dos benzedores, a produção simbólica decorrente do ato de benzer, seja naqueles casos em que se utilizam mais ou menos referências materiais ou de narrativas, a apresentação dos sujeitos se referencia como ponto fundamental para a consolidação do ofício, seja em sua justificação e pertinência perante o público que o legitima, seja nos aspectos de pactuação dos elementos memoriais considerados importantes para a experiência coletiva. Desta maneira, o próprio ato performático atua como suporte de memórias para seus praticantes, ao passo que a evocação do rito de benzer passa pelo compartilhamento das lembranças pertinentes a objetos, orações, frases, locais e gestos que, em conjunto com a audiência, reproduzem o ato do benzimento.

Sendo a prática de benzer característica em sua produção, aprendizagem e compartilhamento por repetição, Bergson preluza sobre isso que:

As lembranças que se adquirem voluntariamente por repetição são raras, excepcionais. Ao contrário, o registro, pela memória, de fatos e imagens únicos em seu gênero se processa em todos os momentos da duração. Mas como as lembranças aprendidas são mais úteis repara-se mais nelas. E como a aquisição dessas lembranças pela repetição do mesmo esforço assemelha-se ao processo já conhecido do hábito tende-se a colocar esse tipo de lembrança em primeiro plano, a erigi-lo em modelo de lembrança, e a ver na lembrança espontânea apenas esse mesmo fenômeno em estado nascente, o começo de uma lição aprendida de cor. (BERGSON, 1999, p. 90)

Indubitavelmente, podemos referenciar, ainda, o ato do benzimento, como o resultado de um processo memorial construído por meio da aprendizagem pela repetição, consolidado pelas lembranças-hábito que se evocam no decorrer do rito performatizado, em que as relações de alteridade são determinantes na realização da representação das memórias familiares e coletivas que dão o sentido de

pertencimento às recordações para o próprio ato de benzer quanto ao vínculo entre os sujeitos. Cabe, ainda, destacar que, apesar do benzer ser ação aprendida e exercida pela repetição, está constantemente em contato com sujeitos e elementos que, em suas diferenças e necessidades, aderem e introduzem novas expressões, meios e significados, os quais, também como processo seletivo da memória e da cultura, compõem a performatividade praticada no benzer. Por outro lado, podem ocorrer perdas tanto de memórias quanto de elementos a ela relacionados, o que defende Candau (2012, p. 160) como sendo a perda de si próprio. Deste modo, os processos memoriais podem, ao mesmo tempo, efetivar o reconhecimento de determinada prática como pode alterá-la tanto ao ponto de perdê-la, causando um sentimento de desorientação e falta de identidade. Neste escopo, a performance se destaca como instrumento de permanência das tradições e expressões culturais. Assim sendo, Hartman traz à luz e complementa aspectos importantes referentes à performance, em que destaca que:

(...) A grande questão, no entanto, é que não estamos tratando apenas da linguagem falada ou escrita, de códigos gramaticais, mas de algo muito mais amplo, daquela linguagem que se desenvolve através de gestos, sons, relação com o espaço físico e do contato com o outro, aquilo que chamamos de "performance". (HARTMANN, 2005, p. 128)

Desta maneira, a performance não estaria apenas relacionada à linguagem falada e suas expressões, mas à gama de relações no espaço e no que nele pode ser produzido e referenciado através do corpo em conjunto com o outro. O trabalho que se estabelece entre os elementos que compõem a performance permite compreender as associações correspondentes que se formam entre estes, as memórias e suas identidades resultantes. Neste escopo, a performance pode ser considerada resultado do contato, das interações e do fazer que se efetiva entre indivíduos, espaço, objetos e todo e qualquer elemento a que se atribua alguma finalidade, sentido e simbologia no momento do ato performático/cultural.

Ainda, a performance, como narrativa, coloca as memórias e seus significados de forma inteligível e organizada, permitindo assim sua compreensão (HARTMANN, 2005, p. 126). Como processo de experiência, a performance deve considerar, além dos dispositivos memoriais e culturais envolvidos, os sentimentos e as expectativas partilhadas no âmbito da intersubjetividade das relações criadas e colocadas no ato performático. Neste sentido, considerando que as experiências são

individuais, seu compartilhamento não seria total<sup>154</sup>, cabendo diferentes interpretações aos sujeitos que a praticam. Assim, as performances não seriam narrativas fixas, mas reflexo das ações produzidas e dos contextos interpretados por seus praticantes, sendo comum a busca de perspectivas que deem sentido à interação dos sujeitos e suas expectativas.

Cabe ressaltar, como nos lembra Taylor (2013, p. 30), que a performance possui a capacidade de realizar reivindicações memoriais, políticas e históricas, ao passo que, por ser uma ação completamente efêmera, pode desaparecer com as mesmas, justamente pela falta de práticas performáticas, questionando o pertencimento que os grupos detêm sobre suas tradições, memórias e conhecimentos, bem como a capacidade de transmissão dos mesmos no interior do grupo, necessário para o compartilhamento dos significados e, conseqüentemente, das reivindicações almejadas pelo coletivo. Manter e estimular o exercício da performance como prática seria fator de permanência e de vida para as próprias produções culturais tradicionais, ao passo que estas atuariam como oposto ao esquecimento.

Indo nesta direção, Zumthor (2000, p. 37) compartilha da ideia de que uma das características principais da performance é a de modificar conhecimento, sendo meio de comunicação que marca e contextualiza os indivíduos culturalmente à realidade, de forma repetitiva e não redundante. Destaca-se, aí, a modificação do conhecimento, ou então das informações existentes e compartilhadas comumente entre os sujeitos, o que se deve, a *priori*, aos contextos em que se exercem tais conhecimentos, ou, como já dito anteriormente, aos objetivos de uma reivindicação memorial, por exemplo. Desta maneira, transmitem-se valores, atitudes e códigos proporcionalmente ao público ou testemunhas do ato performático. Deste modo, a performance, além de ser instrumento para a evocação e manutenção de memórias, é também meio pelo qual se alteram conhecimentos, práticas e percepções acerca de um fato ou de algo. Como ação fruto de escolhas, a performance leva ao público aquelas informações e representações pertinentes em determinado momento, sendo

---

<sup>154</sup> HARTMANN, Luciana. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 11, nº 24, p.125-153, jul./dez. 2005.

assim suscetíveis e abertas a modificações e alterações que, de igual sorte, também impactarão culturalmente e narrativamente tanto seus executores quanto os espectadores.

Importante, ainda, referenciar que a prática performática ocorre primeiramente nos corpos dos indivíduos, sendo estes igualmente produtos dos processos culturais produzidos e incorporados. Taylor, sobre isso, aponta que:

(...) O corpo, na memória cultural incorporada, é específico, fundamental e sujeito a mudanças. Por que essa insistência no corpo? Porque é impossível pensar sobre a memória cultural e a identidade como desincorporadas. Os corpos que participam da transmissão de conhecimento e memória são, eles mesmos, o produto de determinados sistemas taxonômicos, disciplinares e mnemônicos. (TAYLOR, 2013, p. 134)

Assim, da mesma maneira, o corpo pode representar aquilo que se deseja projetar enquanto imagem de uma identidade ambicionada, revelando as expressões acumuladas e, em determinadas circunstâncias, selecionadas intencionalmente pelos sujeitos. A faculdade humana de escolher elementos a serem projetados e socializados oferece ao grupo a possibilidade de se reapropriar de traços do passado, determinando o que deve ser lembrado ou esquecido em suas manifestações tradicionais. Oportunamente, cabe resgatar as lições de Taylor a respeito da relação tradição-corpo, que são:

(...) Assim, as tradições são armazenadas no corpo, por meio de vários métodos mnemônicos, e são transmitidas “ao vivo” no aqui e agora, para uma audiência real. Formas legadas, vindas do passado, são vivenciadas como presentes. (TAYLOR, 2013, p. 55)

Sob esta perspectiva, a tradição habita igualmente os corpos, referenciando-os como suportes mnemônicos, sendo evocados e exercidos no presente. Conhecimentos tradicionais advindos do passado são praticados como se fossem produções atuais. Isso se justifica, como defende Candau (2012, p. 88), pelo fato da memória isolar acontecimentos e esvaziar a duração dos mesmos, ou seja, é sempre mais propícia a lembrança de determinado fato do que sua duração exata em si. Esta característica ocorre junto aos benzedores miguelinos, sendo comum os mesmos rememorarem determinados aspectos de sua prática em detrimento de um detalhamento de datas e períodos específicos de acontecimentos sobre seu ofício, como, por exemplo, principais curas, datas ou períodos de quando iniciaram a

carreira de benzedor, e assim por diante. Estes aspectos, geralmente, são vagos e aparecem nas narrativas de maneira genérica e superficial. Desta maneira, o que importa no ato é a “apresentação” do benzedor diante de seu público, a fim de reproduzir e reafirmar seu conhecimento de forma a convencer seus interlocutores do repertório ali objetivado, ou seja, a cura e/ou proteção por meio da fé.

Isso se deve, dentre outros fatores, ao fato dos benzedores apresentarem ao público uma performance que parece trazida do passado, mesmo ela dialogando e estando num contexto em que haja formas e elementos completamente relacionados ao presente, como o uso de telefone e da fotografia para a realização do benzimento. Deste modo, o benzer rememorado está ligado, de maneira geral, aos corpos, espaços e doenças, não estando presentes, nas narrativas coletadas, aspectos muito detalhados e específicos a respeito de trajetórias pessoais no ofício em si. Assim, produzem-se ações performáticas como meio de reprodução de conhecimentos e experiências para marcarem seus locais enquanto sujeitos, utilizando-se, para isso, de enunciados como meio de representarem o discurso e a prática a ser transmitida.

Neste prisma, cabe notabilizar a ideia de Taylor no campo das performances, trazendo à luz questões referentes às possibilidades de distintas interpretações de significados diante dos enunciados apresentados:

A mudança e duplicação da performance, nesse caso, preservam as antecedentes, ao invés de apagá-las. As proliferações do significado – os muitos santos e rituais – contam histórias de continuidades instáveis e até mesmo de conexões reimaginadas em face de rupturas históricas. (TAYLOR, 2013, p. 84)

Proliferam-se, assim, alternativas reimaginadas diante de interpretações e conexões efetuadas no momento da produção e reprodução das práticas tradicionais, as quais são marcadas por elementos memoriais e simbólicos performáticos. Essas significações são, obviamente, influenciadas pela carga de conhecimento e expectativa que os assistentes possuem no momento do contato com a prática em si, podendo, a *posteriori*, ser reimaginadas de forma distinta, ganhando contornos e leituras baseadas na experiência de cada sujeito. Independentemente da maneira como ocorrem, as performances incorporadas possuem sempre a função de “conservação” das memórias e a consolidação das identidades que compõem o grupo. Importante, portanto, considerar que a

performance, mesmo sendo efetivada como meio de sustentar determinado conhecimento ou memória, pode ser absorvida e compreendida de maneiras distintas, correspondente, assim, à variedade de percepções conforme a quantidade de sujeitos envolvidos em sua execução. Isso abre, por consequência, diferentes possibilidades de significação e ressignificação da própria memória que se busca transmitir, a qual será trabalhada e compartilhada posteriormente, nem sempre, da mesma maneira como foi mostrada via performance.

Sob esta ótica, Taylor (2013, p. 155-156) relaciona ainda as duplicidades ocasionadas pelo hibridismo, não referente às pessoas em si, mas aos signos, espaços e sistemas por elas produzidas, justificando assim as relações de autoridade e poder constituídas entre os sujeitos, bem como sua respectiva manutenção. Nesta perspectiva, indica-se a relevância das trocas culturais para a manutenção das práticas tradicionais que possuem, na performance, o campo para atuação e transmissão de suas referências arquivísticas e simbólicas perante o restante da sociedade.

Como bem lembra Pollak (1992, p. 02), a solidificação dos marcos memoriais é um fenômeno que ocorre primeiramente no âmbito individual e, em seguida, na esfera coletiva, através de acontecimentos “vividos por tabela” e socializados, os quais ganham alto grau de identificação e pertencimento ao longo do tempo. A projeção da memória e sua transferência, segundo o autor, dependeriam de três critérios: eventos, lugares e personagens, sendo sua organização efetivada no campo individual e coletivo. Como nem tudo pode ser “gravado”, o processo de seleção é fenômeno resultante do contexto e das articulações necessárias para sua organização; nesse sentido, aspectos pessoais, familiares ou coletivos serão reivindicados para o enquadramento das memórias, o que pode ocorrer de forma voluntária ou involuntária no processo de construção e negociação permanente do sentimento de identidade social. Diante disso, a performance pode ser vislumbrada como resultado também do processo seletivo da memória, sendo sua expressão o que é tido como relevante e necessário ao grupo; indubitavelmente, atua na consolidação de discursos, expressões e elementos que, advindos da realidade vivida, representam aquilo que compõe identitariamente suas práticas e concepções de mundo, evidenciando, assim, como consequência, o que será lembrado ou esquecido socialmente.

Ainda como processo seletivo do que é lembrado, Sanchis reforça que:

(...) muitos elementos dos seus “universos” poderão ser indefinidamente repetidos: por exemplo, em todo grupo humano há família, violência, amor, trabalho, sexo, morte. Mas o lugar desses elementos na hierarquia dos valores, a significação de cada um deles, o resultado final das escolhas do grupo poderão ser diferentes. (SANCHIS, 2008, p. 74)

Nesta seara, os valores atribuídos e rememorados poderão ser diferentes entre os sujeitos pertencentes a um mesmo grupo, não necessariamente evocados emocionalmente ou colocados da mesma maneira hierarquicamente em importância e significação, independentemente do fato ser politicamente ou naturalmente recordado pelo coletivo. É dentro desta perspectiva que se resgatam as lições de Candau (2012, p. 09), para quem a memória seria um processo de reconstrução permanente e contínua do passado, num enquadramento social construído dialogicamente com o outro. Em suma, pode haver assim distintos posicionamentos para o mesmo fato a ser evocado.

Neste campo a performance se desenvolve como meio de reprodução e exercício de convencimento de determinados repertórios, os quais são compostos por simbologias devidamente elaboradas e recriadas memorialmente, objetivando a comunicação de valores que deverão possuir o aceite do outro, na práxis da alteridade em que estarão em jogo os valores, as práticas e as referências que nortearão as identidades construídas por estes sujeitos e seus coletivos.

O corpo, assim, denota-se como um dos componentes de acesso aos conteúdos necessários contra o esquecimento da *práxis* da performance, sendo, no caso dos benzedores miguelinos, um *habitus*, como defende Bourdieu<sup>155</sup>, ao citar que as aprendizagens “práticas primárias do ponto de vista corporal” incorporam-se de maneira durável, numa “autonomia do corpo” impossibilitando sua separação, visto que o conhecimento e as informações ocorrem através dele. Essa protomemória é habitual, pois, repetida constantemente, se torna prática, regrada e incorporada, em que as técnicas produzidas são fruto da consolidação e das negociações das memórias entre gerações e grupos.

Aparecem, assim, junto aos benzedores, elementos materiais e discursivos que compactuam com a ideia performatizada na prática em suas características de

---

<sup>155</sup> Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 115-123.

memorização por meio de repetição, ambientação, ritualização e da corporificação que envolve as distintas formas de benzer entre os narradores na localidade de São Miguel das Missões/RS. Dentre eles, aparece a fala de Alzira Oliveira Leite, a qual aponta algumas referências materiais que utiliza ao benzer:

Juliani: Que objetos a senhora usa?

Alzira: Eu uso arruda, se não tem arruda qualquer galinho verde, qualquer galinho, olha... sendo pra fazê o bem, qualquer galinho de erva que tu pegue. E benzo com água, benzo com brasa, e quando é bastante movimento daí eu benzo só com a boca e com o rosário. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2017)

Percebem-se, na narrativa de Alzira, alguns dos principais elementos utilizados por ela para constituir sua prática performática durante o benzimento. As variações decorrentes da quantidade de público acarretam igualmente alterações na utilização dos objetos a serem empregados durante seu ofício, demonstrando que um único sujeito pode constituir a mesma prática simbólica de distintas maneiras, aplicando o manuseio de elementos divergentes a fim de obter o mesmo resultado. Muda a performance do benzedor diante do espectador: a forma como Alzira se apresenta diante de uma pessoa varia de quando necessita realizar sua prática para grandes públicos, decorrentes, provavelmente, da demanda turística existente na localidade. Assim, o ritual performatizado necessita, como prática cultural tradicional apresentada “ao vivo”, de possibilidades que lhe deem alternativas de aplicabilidade a fim de atender às demandas existentes advindas do público, necessárias igualmente à manutenção e ao compartilhamento de sua existência e significado. É assim que, como já dito, o público interfere e insere referências e alterações que negociadas ou, por necessidade, acabam também por integrar a maneira como a performance será realizada.

Do mesmo modo e também como característica dos demais benzedores, cabe aqui deixar registrado que todos se utilizam da fala e da imposição das mãos no ato ritualístico e performático do benzer. Esta característica é apontada como referência comum ao ofício, fato que comunica ao público que aquela posição e o gestual fazem parte e demarcam o local ocupado por cada um naquele momento, bem como indicam as conexões almejadas entre o mundo real e sagrado. Assim, as características comuns são compartilhadas entre os benzedores, denotando

elementos comuns de uso e de sentido, mesmo seus praticantes não identificando, historicamente ou memorialmente com precisão, o momento destas trocas simbólicas e dos saberes entre si.



Figura nº 61: Alzira de Oliveira Leite.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2013.

Na imagem apresentada, pode-se visualizar Alzira de Oliveira Leite junto ao altar de onde realiza boa parte de seus benzimentos. A constituição deste espaço como um cenário é fundamental na ambientação do rito performático, já que os elementos e objetos ali apresentados traduzem o discurso de um local de fé e de cura característico de Alzira. Importante ressaltar que, mesmo sendo comum a formação de pequenos altares nas residências dos benzedores, todos serão

distintos entre si, não havendo, portanto, nenhum espaço igual ao outro, visto cada um ser criado particularmente por cada benzedor, o que reflete os seus ambientes e objetos vividos e experienciados. Deste modo, cada local apresenta e comunica as características de cada sujeito, oportunidade em que os elementos ali expostos ambientam com a performance produzida no momento do benzer.

Questionada sobre os significados atribuídos aos elementos utilizados, Alzira conta que:

Juliani: E qual significado que o galho verde tem pra senhora? Pro seu benzimento?

Alzira: O galho verde é porque quando ele murcha a pessoa sara. E a água foi porque Deus deixou, que a Nossa Senhora da Conceição batizou Jordão, Jordão foi batizado na água. Por isso que em casa quando se batizam, o primeiro batizado é com água. Água e a vela. E a água é remédio, a água cura, tudo que é coisa a água permite com nós, nós somos permitido pela água. Sem água nós não vivemos. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2017)

Alzira traz em sua fala muitos dos objetos simbolicamente utilizados pela igreja católica, sendo estes reapropriados diretamente em sua prática. Reverberam-se conceitos antes restritos ao contexto da igreja que, popularmente, são revestidos de sentido também no âmbito familiar e de outras representações simbólicas, servindo, desta maneira, de estímulo para a produção de novas práticas e abrangências para o que antes estava circunscrito a uma esfera de aplicabilidade aparentemente limitada à liderança religiosa. Assim, para além dos momentos religiosos oficiais, ecoam ressonâncias do que no objeto é visto e utilizado, sendo reportados ao cotidiano dos sujeitos com novas percepções os quais possuem liberdade para reconstruí-los conforme cada contexto e necessidade. Deste modo, Alzira, além de "beber" da fonte católica, faz de seus elementos simbólicos suporte para suas próprias expressões de fé, oportunidade em que pode utilizá-los e adaptá-los conforme bem desejar e necessitar.

Tal característica é o que proporciona a alimentação da cultura, que, no caso dos benzedores, necessita de liberdade para se construir e reconstruir permanentemente no interior dos grupos. Longe de se engessar, a prática reflete os conceitos e as concepções sociais, religiosas e de fé daqueles que a concebem em determinado contexto e momento. Não obstante, portanto, na comunidade

miguelina, seus praticantes refletem, além das influências familiares, os aspectos históricos e patrimoniais que igualmente possibilitam o desenvolvimento contínuo de novas percepções e interpretações a respeito de seus usos e significados no decorrer do tempo. Assim sendo, como elemento cultural que interage, negocia e se relaciona com outros, o ofício de benzer é realizado de maneira voluntária e livre por seus praticantes, resistindo como expressão popular em prol da proteção e da cura, daqueles que nele acreditam, para as mais variadas moléstias.

Outro aspecto trazido pela depoente diz respeito às suas imagens, as quais compõem espaço específico para a realização de seu ofício:

Juliani: E os seus santos, o altar que a senhora possui?

Alzira: Que eu tenho?

Juliani: É. Por que que a senhora fez esse espaço?

Alzira: Eu fiz pra eles me ajudarem, porque os santo ajudam a gente, defende a gente. Pra recebê os que vêm pra se benze, lugar sagrado, abençoado. O padre me ajuda, ele dá benção, vorta-vorta ele tá aqui.

Juliani: E se a senhora não tivesse esse espaço, a senhora acha que teria a mesma importância?

Alzira: Pra fazê o bem, até embaixo de uma árvore, pra fazê o bem vale. Mas é que a gente tem esse sistema de fazê esse lugarzinho sagrado, porque quando chega, tá tudo prontinho ali, arrumadinho né, pra recebê.  
(ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2017)

Fica perceptível na fala de Alzira que os santos por ela utilizados durante o benzimento auxiliam na constituição do local considerado central para o exercício de sua prática, sendo este um ambiente que carrega um suporte de imagens que detêm informações à reprodução do ofício, o que exalta como força e ajuda necessária de que precisa para efetuar seu trabalho com êxito. As imagens, além de comporem um cenário necessário ao rito, tanto em seu aspecto memorial quanto de ambientação aos que ali adentram, também sustentam a narrativa produzida no momento do benzer, em que, por meio de sua presença, evocam as memórias das quais necessitará para efetivar o benzimento, seja oralmente ou gestualmente. As imagens, nesta seara, serviriam como gatilhos que possibilitam à entrevistada lembrar de uma gama de orações, palavras e gestos de que necessita toda vez que atua junto ao público neste espaço; são elementos materiais marcantes no

benzimento de Alzira e necessários na comunicação realizada entre ela, espaço, suas memórias e o público que ali se benze e igualmente interage.

Como já destacado anteriormente, a elaboração performática é construída para e com o outro, sendo oportuno destacar, na narrativa da entrevistada, que a mesma desenvolve seu espaço voltado ao recebimento de seu público, pois o seu “lugarzinho sagrado” necessita estar “prontinho e arrumadinho” para quando as pessoas entrarem nele e ela poder executar seu ritual. Essa construção junto ao outro pode ser observada na imagem anterior, quando Alzira expõe no altar fotografias de pessoas já benzidas por ela. Essas fotografias, por sua vez, trazidas por parentes, amigos ou enviadas pelas próprias pessoas em busca de benzimento, foram incorporadas ao cenário construído como espécie de reconhecimento e legitimação de sua prática junto aos espectadores que adentraram aquele espaço, servindo como elemento de prova da capacidade que possuiria para curar e abençoar. Ressalta-se ainda que muitas das imagens sacras que compõem o respectivo altar são advindas de seu próprio público, conforme lembra:

Alzira: Foi a chefe lá de Aparecida que mandô pela secretaria do turismo. E daí ela mandô de lá e o padre batizô, e muitas eu ganho de presente, eu ganho muita image de presente, São Miguel Arcanjo eu ganhei de presente, bem grandão ele, dos mais véio que tem aqui. E tem o outro pequenininho que também ganhei de presente. Eu ganho bastante image de presente, e vem de longe eles mandam, por correio. Eu tenho a Nossa Senhora... que desata tudo as coisa que teje atado. Destranca as estrada que tu vai, a gente pede com fé positiva e Deus ajuda a gente. Tudo que é coisa, o que cura é a fé não é a gente, eu não curo. A gente pede, porque a gente tem força positiva de Deus, mas quem cura é a fé. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2017)

Como apresentado em sua fala, algumas imagens sacras expostas no ambiente reservado à sua prática são presentes provenientes de indivíduos que se utilizaram em algum momento daquele espaço e de suas significações simbólicas em busca de fé e de ajuda. Como gesto de retribuição e reconhecimento aos serviços e ao acolhimento prestado por Alzira, as imagens auxiliam na construção de um local carregado de representações não apenas de sua anfitriã, mas, também, daqueles que ali passam e também deixam uma marca. Assim como as fotografias, as imagens recebidas como presente também atestam publicamente o trabalho realizado e os efeitos positivos do mesmo.

Deste modo, o altar, enquanto espaço, não é fixo e permanente, sendo descontínuo em sua construção, receptivo à introdução de elementos via participação dos sujeitos que o certificam como local de fé e cura. Pertine, assim, destacar as lições de Halbwachs (2003, p. 157), ao lecionar que “(...) nossa casa, nossos móveis e a maneira como são arrumados, todo o arranjo das peças em que vivemos nos lembram nossa família e os amigos que vemos com frequência nesse contexto”.

Indubitavelmente, a intencionalidade e a forma como são dispostos os objetos e artefatos auxiliam a explicar as relações ali estabelecidas, a frequência dos laços envolvidos entre os sujeitos que se utilizam dos espaços ofertados assim como as lembranças evocadas dos mesmos toda vez que Alzira e o público manuseiam e usufruem do local. Alzira, ao produzir um ambiente de benzimento no quarto central de sua residência, demonstra a relevância da função que o ofício carrega não apenas no âmbito familiar, mas também para aqueles que ali chegam em busca de atendimento. O preparar do espaço auxilia a entrevistada na consagração de sua prática, ambientando e dando suporte ao rito desenvolvido, apesar da mesma se utilizar de outros elementos para benzer, os quais variam de acordo com o contexto em que se encontra, podendo estes ser apenas orações, terços ou imagens sacras menores. Todos, na mesma lógica, auxiliam no processo performático e memorial do benzimento exercido.

Outro elemento marcante na fala da entrevistada é a presença do pároco da cidade, o qual, segundo ela, frequentemente costuma realizar visitas à sua residência, onde abençoaria as imagens expostas em seu altar. Por oportuno, tal ação remete ao desenvolvimento de relações de reciprocidade e monitoramento entre Alzira e igreja, ao passo que ambos negociam referências e interesses relacionados ao campo da fé. O padre, desta maneira, consegue acompanhar a criação e o uso destes espaços, buscando, segundo Silva (2014, p. 138-139), um suporte para a expansão do catolicismo, em que, obviamente, as práticas voltadas para a igreja e seus preceitos devam estar hierarquicamente em primeiro lugar. Este monitoramento é, portanto, fundamental na percepção do pároco a fim de compreender as dinâmicas religiosas existentes na cidade, não perdendo, assim, campo e fiéis para práticas alternativas. Já para Alzira, o aparente reconhecimento

da igreja sobre seu espaço através da presença do padre a legitima como sujeito, pois lhe outorga narrativamente e identitariamente enquanto representante da fé na sociedade.

A benção do padre é manifestada como um selo de autenticidade dos serviços religiosos prestados, num primeiro momento, importante para a prática da entrevistada. A relação gerada neste contexto auxilia na pertença de Alzira enquanto sujeito e como membro praticante e referência não apenas do benzimento, mas também do catolicismo, o qual possui como líder espiritual a figura do padre. Criase, assim, um ambiente que necessita ser negociado, no qual a entrevistada possa conduzir seu ofício de forma a não sofrer maiores interferências externas advindas da institucionalidade da igreja. Desta maneira, a própria combinação de elementos, tanto materiais quanto narrativos, de Alzira, possibilitam uma coalizão entre as partes, fazendo, por consequência, existir e resistir a prática do benzimento em contextos de monitoramento e controle institucional exercidos sobre sua manifestação de fé.

Nesta direção, em entrevista realizada em 2013, Alzira foi enfática ao afirmar que “(...) nunca vou deixar de ser católica”<sup>156</sup>. Questionada sobre a mesma temática, em 2017, narra que:

Juliani: E a senhora frequenta a igreja?

Alzira: É a igreja católica, eu frequento, eu dou dízimo na igreja, e agora nas etnia, nós entremo numa missa das etnia, nós entremo com bandeira, nós representemo a África. Uns quantos que tem aqui, que nós desfilemo pela África.

Juliani: Pela África? E o que a senhora acha disso?

Alzira: Eu acho bom, porque tem a missa, tem tudo bom, e também ninguém é mais, tem os italiano, tem os alemão, os polonês tudo, e nós tudo somo igual, cada qual desfila no seu carro. Mas é muito lindo. Todo mês de novembro tem. Agora o ano que vem vai ter uma integração, daí a comida, o baile, é nós tudo junto, uma vez só, não tem diferença. Porque daí reparte o lucro com a igreja né? (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2017)

A participação na igreja denota um compromisso social que Alzira faz questão de cumprir. A obrigação de se fazer presente, de se dizer pertencente, assim como de contribuir financeiramente com a instituição é prerrogativa de reconhecimento

---

<sup>156</sup> Entrevista realizada em 21 de julho de 2013, em São Miguel das Missões/RS.

religioso no seio do grupo católico. Em contraponto, transparece sua identificação ao participar de uma manifestação representativa da etnia africana, demonstrando afetividade e orgulho por se sentir reconhecida no contexto em que sua cultura era, mesmo que indiretamente, homenageada e reconhecida. Assim, interessam, na esfera cultural, as implicações que tais ações ocasionam no fazer benzer da entrevistada, no momento em que a mesma se sente aparentemente mais reconhecida em situações opostas àquelas que habitualmente narra pertencer, ou seja, o catolicismo. Denotam-se tais elementos também na materialidade das imagens que expõe em seu altar.



Figura nº 62: Imagens representativas de Iemanjá na residência de Alzira de Oliveira Leite

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2017.

A imagem de lemanjá é comumente associada ao sincretismo religioso afrocristão produzido por negros que, trazendo sua cultura religiosa, ressignificaram e negociaram aspectos do catolicismo a fim de manterem elementos de sua identidade cultural, visto que foram trazidos, via de regra, brutalmente, como escravos, ao Brasil. Produziam-se, assim, associações dos orixás aos santos então praticados pelo catolicismo, religião oficial brasileira do período colonial, as quais permitiam ao negro adorar suas divindades disfarçadamente, elaborando distintos significados aos santos conforme a região e as práticas religiosas mais características da população em que estavam inseridos.

No caso de Alzira, não se pode afirmar que religiões de matriz africana sejam influência predominante em sua prática como benzedeira, porque, além do catolicismo, elementos do espiritismo também compõem o cenário narrativo e performático da entrevistada, permitindo a construção de um exercício de fé peculiar disposto a dialogar com abordagens distintas em significações. Sua fala transparece estas relações quando cita diretamente aspectos do espiritismo em seu cotidiano como benzedeira:

Alzira: A gente fala com o espírito que tá encarnado naquela pessoa, vê o que ele quer, se ele quer vela, ou quer perdão, uma coisa ou outra eles querem, pra poder se defender.

Juliani: Isso acontece muito?

Alzira: Acontece, bastante. Agora duns ano pra cá tem bastante. Sim porque, tem muita gente que morre de acidente, não tiveram tempo as vez do perdão, ou querem uma coisa ou outra. A poucos dias ainda tinha uma guria, uma outra menina que era colega dela, que encarnô né, ela morreu de acidente. Mas a gente defende, a gente fala, pede, e aí ele pede o que ele quer, perdão de alguma coisa, pedir. Daí a pessoa tem que perdoar três vez.

Juliani: E aí que a senhora ajuda as pessoas daí?

Alzira: É, eu ajudo. Ajudo do jeito que puder, tanto do lado católico, quanto do lado direito pra fazê o bem eu faço. Agora o lado de outras religião má, assim não quero. Nem sei. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2017)

Apesar de, em sua prática, tais diferenciações não serem perceptíveis diretamente, a fronteira que as liga parece apontar para a cadeia de referências culturais que editam a narrativa performática de Alzira, bem como suas identidades perante seus distintos públicos na atualidade. Desta forma, constrói, através de diferentes elementos, uma forma de se fazer presente através de um ofício que se

utiliza, em seu caso, da recomposição de referências religiosas e de fé divergentes, as quais se comunicam e se relacionam por meio de uma negociação basicamente produzida por narrativa e performance, produzindo contornos únicos e peculiares a seu modo de benzer, o que se pode chamar de identidades. Tais articulações servem, conforme defende Pereira (2009, p. 03), para a alimentação dos bens simbólicos e não para sua aniquilação, como muito se pensou sobre os processos de hibridização cultural. É comum, portanto, que a circulação de distintas concepções religiosas produza influências e imaginários que se misturam, sendo necessário, portanto, pensar as diferenças e a interculturalidade como fenômeno necessário às produções e relações culturais, na atualidade.

Como campo que contempla diferentes possibilidades, a performance é, na prática dos benzimentos, canal em que se observa a construção de eventos num espaço preparado, figurando narrativamente por meio dos elementos associados ao rito<sup>157</sup>, representações que permitem a contextualização de discursos e memórias a serem comunicadas e referenciadas em conjunto com a audiência. Compartilhado e consumido socialmente, o ofício de benzer é, em suma, reconstruído pluralmente nas interações que se articulam e se ressignificam na busca permanente dos benzedores de se constituírem como sujeitos a partir de suas experiências. Suas fronteiras não são limítrofes diante das possibilidades de arranjos e reverberações possíveis perante sua produção performática e memorial, permanecendo as vozes e as expressões de maneira viva e dinâmica junto aos benzedores e seus espectadores.

Importante ainda apontar que, como resultado do ato performático efetivado pelos benzedores, têm-se a produção e o compartilhamento de percepções que envolvem tanto os campos religiosos quanto os de cura, mas também evocam imaginários e ideias acerca da própria existência humana e sua finitude. Deste modo, o ofício de benzer, por meio de seus praticantes, consagra e efetiva um ideário a respeito do benzimento e de sua relação com a vida e a morte. Como agentes que se colocam de maneira direta como capazes de salvar e abençoar, apresenta-se a seguir como os benzedores figuram diante da vida e da morte em seus cotidianos, oportunidade em que suas memórias trazem à tona lembranças

---

<sup>157</sup> Imagens sacras, ramos verdes, flores, espaços exclusivos, dentre outros.

que, quando verbalizadas, atuam como suporte e legitimação da relação entre vida, morte, cura e benzimento.

### **3.2 Percepções de vida e de morte na prática dos benzimentos: alteridade, significados e imaginários nas relações de cura**

Ao se falar da prática do benzimento, torna-se inevitável relacioná-la com a necessidade da cura de algum problema de saúde daqueles indivíduos que vislumbram na figura do benzedor o canal para a solução das mais variadas moléstias, de simples resfriados até doenças complexas e graves, sendo as motivações para esta procura plurais e determinadas pelas características culturais, simbólicas, de saúde, de fé e religiosas, dos sujeitos que constituem significados e discursos diante destas situações.

É importante ressaltar que, apesar de todo o conhecimento científico e tecnológico desenvolvido pelo homem, especialmente nos últimos dois séculos, paira ainda sobre a humanidade o questionamento sobre as origens e os sentidos da vida bem como de que maneira controlar a morte. Tais inquietações, provavelmente, permeiam cotidianamente as relações e o imaginário de todos os indivíduos existentes no mundo: Quem sou? De onde vim? Para onde vou?

Essas perguntas não são fáceis de serem respondidas tecnicamente; são, por outro lado, fonte de discurso, de alteridade e de cultura para sujeitos que acreditam e atribuem sentidos e justificativas diferentes para situações que envolvem a respectiva temática. Desta maneira, tanto a religião quanto as práticas de fé desenvolvidas popularmente servem também para fornecer aos sujeitos certas respostas que, mesmo se utilizando de noções místicas e subjetivas, dão conta de produzirem discursos que preencham as lacunas existentes socialmente quando das percepções tidas acerca da vida, da morte e da existência humana.

Buscou-se, portanto, neste subcapítulo, identificar aquelas percepções do imaginário e das significações de cura desenvolvidas no ofício de benzer, em que seus praticantes constroem marcas de alteridade em seus rituais, sejam pelos sentidos atribuídos, sejam pela manutenção de uma tradição pela consolidação das diferenças, criadas e compartilhadas através da oralidade, em que se definem concepções e discursos relacionados à vida e a morte.

### 3.2.1 Vida, morte e cura como vivências humanas

A tentativa de justificar as origens e os destinos dos homens não é recente, tampouco pode ser considerada única em suas possibilidades de discursos e interpretações, podendo ser tanto de ordem biológica quanto religiosa. Esta última provavelmente oferece as mais variadas possibilidades de interpretações, justamente pela quantidade de produção simbólica (e cultural) neste campo. Desta maneira, as distintas igrejas em suas mais variadas denominações abarcam segmentos e públicos que produzem discursos e teorias sobre o sentido da vida e da morte, sendo impossível, atualmente, uma única instituição que contemple todas as percepções e mentalidades sobre este tema, dando margem para uma pluralidade de interpretações e entidades que buscam se alçar como conhecedores e transmissores da fé, gerando, como consequência, conflitos por um território simbólico e, principalmente, por discursos que almejam legitimação e o lugar de verdadeiros e únicos em meio a uma multiplicidade ideológica e de narrativas socialmente possíveis no campo religioso.

Em relação às instituições religiosas, Camargo ressalta que:

Por isso toda religião deve ser vista como um instrumento para o homem explicitar o seu encontro interior com Deus, manifestando a experiência desta realidade e a fortificando; a fé brota de dentro para fora, de uma convicção de valores espirituais; ela não pode uma imposição exterior de atos que não signifiquem nada para quem os pratica. Mesmo o aspecto social das religiões não representa um mero aglomerado de pessoas ignorantes e inconscientes, mas deve ser a reunião de quem participa em atos que sua inteligência considera razoáveis, que sua vontade decidiu praticar e que foram impulsionados [...]. (CAMARGO, 1991, p. 59)

Para o autor, a união de sujeitos praticantes de determinada manifestação de fé representa uma sinergia de ideias e pensamentos que não surgem aleatoriamente, mas como reflexo de uma experiência vivida e compartilhada, a qual, de maneira social, dá sentido às manifestações produzidas, reproduzidas e consolidadas como importantes no interior dos grupos. Não se trata de algo ingênuo ou inconsciente, mas, sim, resultado de uma vontade impulsionada e fortificada por valores de fé e pelo desejo manifestado de pertencimento a determinado coletivo. É preciso, porém, vislumbrar os espaços de fé como ambientes de discursos e ideias socializadas dentro de um contexto, em que os integrantes do grupo tendem a

vislumbrar as mesmas percepções produzidas socialmente de forma intencional e reproduzidas dentro de um ambiente propício, em que os sujeitos ora se adaptam e aderem a estas instituições, seus espaços e suas regras, ora se afastam, dependendo dos interesses identitários de cada indivíduo em determinado momento.

Neste ambiente subjetivo da fé, aspectos como os da morte ganham espaço e atenção nas discussões e práticas religiosas. A respeito da morte, Dastur (1942, p. 09-10) afirma que o homem por si só já seria um ser destinado para a morte desde o seu nascimento e que, por mais que possua a consciência deste fato, não o controlaria, apesar das enormes tentativas de fazê-lo, pois este ato fugiria de sua capacidade de gerência e de controle. O autor lembra o aspecto ambíguo da temática, não se podendo falar em vida sem também falar em morte, pois ambas estariam diretamente relacionadas, e somente por meio da consciência da morte os indivíduos possuiriam uma percepção plena de suas vidas, necessitando da produção de espaços de fé e de discursos que deem conta de satisfazer seus pensamentos sobre a temática. Daí a importância dos locais sagrados como ambientes que possibilitam aos sujeitos uma reflexão acerca dos limites e das potencialidades de suas vidas.

Deste modo, a associação realizada entre as ideias a respeito da vida e da morte pode estar condicionada também ao fato de que naquilo que algumas pessoas visualizam o fim da vida com a morte, outros enxergam vida e recomeço, sendo estas concepções culturais as que também permeiam as mentalidades de cada sujeito, o qual, no interior do grupo, produz simbolicamente as respostas que se enquadram às suas necessidades naquele momento. Neste sentido, Torres leciona que:

[...] O conhecimento da morte é reflexivo e conceitual e, enquanto outros animais são poupados dele, o homem convive a vida inteira com o destino da morte. Ele tem consciência de sua própria originalidade por sobressair na natureza com imponente majestade; e ao mesmo tempo tem consciência de que um dia estará sob alguns palmos de terra para apodrecer e desaparecer. Este é o apavorante dilema com o qual tem que conviver. (TORRES, 1983, p. 04)

É possível afirmar que, possuindo consciência sobre a morte, o homem tome a iniciativa de algumas ações a fim de conviver com tal realidade: **1)** buscar compreender sua vida e conviver com a ideia de que é um ser finito; **2)** criar

elementos que marquem sua existência, como resultado do medo de ser esquecido; **3)** tentar retardar ao máximo a morte através de formas de prevenção e de cura por meio da medicina científica e de meios alternativos, como a própria religião, por exemplo. Tais considerações fazem supor que o homem desenvolve elementos com os quais possa conviver com a consciência de que é um ser que possui a existência marcada por uma brevidade temporal; por outro lado, sendo a existência considerada curta e efêmera, os elementos para a compreensão da vida também podem ser desconsiderados, oportunidade em que os sujeitos simplesmente deixam as coisas acontecerem de maneira natural, com seus fluxos e desfechos, como a morte, por exemplo.

Já para aqueles que buscam respostas, ou simplesmente ajuda, num campo de fé, a figura do benzedor aparece como alternativa acessível de apoio e orientação num momento de necessidade, seja ela física ou espiritual/religiosa. Essa necessidade pode estar relacionada também: **a)** a um desengano médico ou à falta de acesso aos serviços de saúde; **b)** às crenças e percepções espirituais; ou **c)** a uma alternativa para a cura através de elementos simbólicos de fé. Essas alternativas dão conta de que os sujeitos podem acessar, quando preciso, tanto recursos médicos quanto simbólicos e religiosos para a mesma doença/situação, de maneira concomitante, sem que para isso uma anule as percepções que os indivíduos possuem sobre a outra. Esta procura dupla é reflexo de uma realidade social que se transforma em cultura popular e que atribui muitos elementos imaginados nas justificativas, causas e soluções dos problemas, principalmente nas comunidades menos favorecidas e sem acesso a médicos, as quais resolvem historicamente suas demandas também por meio de sujeitos (como benzedores, barbeiros e parteiras) que se colocam diante do restante da comunidade, justamente com a finalidade de curar. Silva complementa esta ideia, ao afirmar que:

Os benzimentos manifestados, ritualizados e encenados pelos seus praticantes não são apenas representações de pessoas que se colocam de forma ingênua e indefesa perante o seu público. Expressam justamente um contexto de significados e ligações do meio onde vivem, de suas influências e percepções numa tradição inventada e constituída como meio de vida e poder perante outros grupos da sociedade. Constituem ao mesmo tempo uma resistência cultural a concepções de religião e medicina impostas na sociedade ao longo dos séculos como verdadeiras e melhores, as quais não consideravam as peculiaridades, saberes e pensamentos da população. (SILVA, 2014, p. 21)

Reflexos do local em que estão inseridos, os benzedores trazem, em sua prática, as percepções da comunidade por meio de uma liturgia criada, sendo esta também uma resposta às imposições de um sistema religioso oficial e de uma medicina que exclui sentidos atribuídos às doenças e seus aspectos culturais e de prática, fazendo com que a comunidade não se identifique inteiramente com os sistemas disponíveis, vislumbrando na figura do benzedor o reconhecimento de sua própria identidade através do vocabulário e do contexto manifestado na prática religiosa e de cura simbólica ofertada ao longo do tempo no interior das famílias tradicionais que desenvolvem o ofício. Alves (*apud* VALLE; QUEIRÓZ, 1984) reafirma isso, ao citar que:

Fenômenos culturais, entretanto, não crescem no vazio. Eles são tentativas de interpretar e resolver problemas concretamente vividos. Por detrás da opção popular pela “cura divina” se encontra o desespero quanto à cura humana: a inacessibilidade dos agentes de saúde, o alto custo dos serviços médicos e dos medicamentos, as barreiras burocráticas que se interpõem entre o doente e a cura. (ALVES, 1984, p. 116)

As motivações que levam às práticas religiosas e de cura são ambíguas e também exercitadas conforme a vontade dos indivíduos, característica assim dos benzimentos, em que a liberdade de procura e possível retorno não é algo aparentemente cobrado e vigiado, conforme praticam igrejas tradicionais, nas quais a vigia da fé é exercício mais frequente, tanto por parte do representante da igreja quanto dos demais membros da comunidade religiosa. Esta situação parece ser diferente na relação junto ao benzedor, pois sua atuação se denota caseira e informal, cabendo à comunidade lhe procurar quando precisa, não tendo exatamente hora, dia e liturgia pré-determinada, dando sim autonomia de atuação tanto ao benzedor quanto a seu público, que compartilha, ou não, das concepções de fé e de cura no momento em que adentra a residência e ritualiza em busca de proteção ou cura. Deste modo, como prática cultural, o benzimento é cercado de liberdade em seu exercício, o que proporciona condições tanto de sua execução quanto de recriação e compartilhamento daqueles elementos julgados relevantes pelo benzedor e pelo público, constituindo uma relação que não é institucionalmente definida e regida em seus aspectos de aplicabilidade, de tempo ou de espaço.

Como bem lembrou ainda o autor, tais fenômenos não crescem no vazio e são resultado de inúmeros processos culturais produzidos e influenciados pelos

sujeitos que, motivados por diversos fatores, criam e desenvolvem práticas, discursos, alternativas e mecanismos de viver e sobreviver a determinadas realidades, sendo estas, acrescentaria eu, compartilhadas socialmente ao longo do tempo, sofrendo igualmente influências e transformações, conforme novas demandas e necessidades surgem na realidade dos indivíduos e de seus grupos.

Podemos afirmar, ainda, que a busca pela figura do benzedor também está relacionada às respostas que tanto igreja quanto medicina ainda não oferecem. Neste aspecto, as narrativas compartilhadas pelos benzedores podem auxiliar no entendimento que eles possuem sobre a temática da cura, da vida e da morte, em casos que pareciam difíceis ou incuráveis. Assim, histórias contadas se tornam o mecanismo mais plausível e legitimador da prática do benzer numa sociedade que acredita e compartilha destes significados. É importante ressaltar que a oralidade, num ofício popular e imaterial, é seu território de existência, atuação e compartilhamento, sendo, no caso dos benzimentos, acompanhada de acessórios que variam conforme a crença de cada benzedor: ramos verdes, copo de água, tesoura, imagens de santos, fotografias, brasa, machado e demais objetos, geralmente relacionados ao meio doméstico, familiar ou de um catolicismo popular. Quando isso ocorre, há um suporte dos saberes na materialidade, como se a fé se corporificasse em determinados objetos, os quais ganham sentidos diferentes de seu uso original, servindo como meio e canal para a fé e, conseqüentemente, para a cura almejada.

Deste modo, as relações religiosas decorrentes tanto dos meios institucionais quanto dos informais proporcionam à população opções de acesso e de vivências em diferentes espaços, sujeitos, liturgias, narrativas e objetos que significam algo no momento em que são operados e colocados ritualisticamente como tais. Assim, concebem num campo subjetivo percepções a respeito da vida e da morte, que resultam em expressões, rituais e materiais que fornecem entendimentos sobre estes aspectos por meio da fé, e também materializam sentidos no espaço social, sendo fluídos e compreendidos também por indivíduos alheios à sua construção. Aliado à isso, como já dito, no caso dos benzedores, há aquelas memórias que narradas dizem respeito principalmente a casos e situações que, na atualidade, servem como narrativa e consagração do ofício exercido, estando estas diretamente

relacionadas às percepções que seus praticantes possuem acerca da vida e da morte.

### 3.2.2 Memórias de cura e fé junto aos benzedores da localidade miguelina

As narrativas produzidas pelos benzedores, nos dias atuais, refletem não apenas o passado destes, mas, sim, a tentativa de construir uma identidade por meio de memórias, organizadas através dos fatos selecionados como marcadores e legitimadores de um ofício, servindo, assim, ao passado, às ações efetivadas no presente, bem como também para um futuro daqueles pertencentes ao grupo. Nas entrevistas realizadas junto a benzedores, no município de São Miguel das Missões/RS, coletaram-se distintas percepções de vida, de morte, de cura e de relacionamentos entre seus praticantes. Buscou-se, portanto, analisar, ao longo das narrativas, em que momentos as temáticas da vida e da morte aparecem de maneira subliminar ou direta, quais suas intenções, relações e possíveis significados a partir do local de fala e dos interesses de cada um. A partir disso, podem-se vislumbrar, de maneira mais clara, as relações estabelecidas com estes temas, bem como a própria produção memorial que, por meio da oralidade, se constituem e significam referências imateriais e materiais na localidade miguelina.

Entrevistando Alzira de Oliveira Leite, ainda no ano de 2013, selecionaram-se os seguintes fragmentos a respeito da temática ora abordada:

Juliani: A senhora poderia me contar algum caso de alguém que tenha se curado?

Alzira: Tenho e apresento a pessoa que posso te trazer aqui a próxima vez que tu vier pra fazer uma entrevista com ele. Tem bastante gente, não é só um. Tem um senhor, o nome dele é Valdomiro, lá da Colônia Vitória, estava no hospital acamado e o doutor apartou ele dizendo que estava com meningite e tinha uma vala na cabeça dele. A esposa dele veio aqui e eu curei ele em 2 dias. Meningite não é qualquer um que cura, só benzedor mesmo, doutor não cura. Tinha outra senhora com um filho doente que era mãe daquele rapaz que tem aquele turismo ali, o Valter, daí ela veio aqui pra eu benzer uma roupa, ele era doente. Eu benzi a roupa, ela botou nele e quando foi de tarde ele vomitou tipo um papo de galinha. Ela botou a camisa no tanque com sal, no outro dia não amanheceu nada, só a camiseta, e ele sarou. Muitas outras histórias, de ferida, cobreiro, dor de cabeça, pasmo que entorta a boca. O Pilau foi um que eu curei ele. O Pilau da casa das tintas. Criança em quantia também. Picada de cobra e aranha, cobreiro em quantia tem gente que se cura. Todas essas crianças que estão aqui já foram curadas (*mostrando fotos no altar*). Eles vem sempre, se benzem, curam, dormem bem, não choram mais e no outro dia a mãe traz

de novo, sempre, sempre. Eles dizem 'nós vamos lá na Dona Alzira e ficamos bom'. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2013<sup>158</sup>)

A narrativa de Alzira é marcante em vários aspectos, em especial quando se refere aos casos que atende e à relação que estabelece junto ao público. Como prática de uma cultura popular alicerçada na imaterialidade, as histórias são fundamentais na manutenção do saber-fazer do benzedor; é na palavra que esse sujeito se constrói e se reconstrói conforme as necessidades de sua realidade, bem como de seu “ouvinte” no momento da fala. Neste sentido, é fundamental que, por meio da narrativa, se delimite o espaço de atuação e o território do benzedor, a fim de que se compreenda o universo, as intenções do discurso e dos fatos relatados. É sabido que, quando uma narrativa é compartilhada em forma de depoimento, a possibilidade de apresentar o sujeito que participou do fato como prova do que se está falando é a garantia da verdade daquilo que se conta. Alzira inicia sua fala afirmando que é capaz de chamar presencialmente a pessoa que curou, bem como apresenta os nomes dos mesmos, sendo esta uma afirmação que visa à comprovação e legitimação de tudo que ela fala ao longo da entrevista, conforme afirma Ricoeur ao argumentar que:

A auto designação se inscreve numa troca que instaura uma situação dialogal. É diante de alguém que a testemunha atesta a realidade de uma cena à qual diz ter assistido, eventualmente como autor ou como vítima, mas, no momento do testemunho, na posição de um terceiro com relação a todos os protagonistas da ação. Essa estrutura dialogal do testemunho ressalta de imediato sua dimensão fiduciária: a testemunha pede que lhe dêem crédito. Ela não se limita em dizer: “Eu estava lá”, ela acrescenta “Acreditem em mim”. (RICOEUR, 2007, p. 173)

Neste sentido, o pedido de crédito é sempre o elemento que baseia os fatos contados pelos benzedores, os quais já são carregados de sobrenaturalidade, numa mescla de fatos e elementos factuais com fantasia, formando histórias e narrativas que dão sentido à existência do ofício de benzer no cotidiano destes sujeitos. O crédito dado aos fatos contados é tão valorizado que necessita ser compartilhado e reproduzido junto a outras pessoas, formando uma espécie de clima destas narrativas que também passam a ser reelaboradas e reinventadas por cada pessoa

---

<sup>158</sup> Entrevista concedida em 21 de julho de 2013, na cidade de São Miguel das Missões/RS.

que as compartilha, podendo-se acrescentar ou retirar elementos conforme a memória e o interesse no momento do compartilhamento. O que de fato marca neste processo é que a identidade da figura do benzedor é constituída e forjada de maneira coletiva por toda uma rede de transmissão oral efetivada socialmente e marcada, assim, na memória daqueles que nela acreditam e da qual fazem parte.

Analisando ainda a fala da entrevistada, quando cita que meningite não é “qualquer um que cura, só benzedor”, está-se delimitando o espaço de atuação de cada sujeito, seja ele médico ou benzedor, os quais são classificados como bons e aqueles mais “fracos” e incapazes de curar casos mais complexos. Essas marcações são fundamentais para que a imagem desejada se constitua diante da comunidade e do “espectador” que o assiste e escuta diante do ritual do benzer. Neste aspecto, escutar apenas não basta, é preciso compartilhar do pensamento apresentado pelo narrador, acreditando que apenas um benzedor é capaz de curar determinadas doenças. Cabe ressaltar, também, que todo campo memorial e simbólico é um espaço de litígio e disputa, o que claramente transparece na narrativa de Alzira, a qual tenta constituir uma imagem perante os outros benzedores, assim como da classe médica e daqueles que a assistem como benzedora.

Outro aspecto que comumente surge nas falas são os casos extraordinários que apresentam e justificam a cura de determinadas pessoas por meio do benzimento. Quando Alzira narra que benzeu através das roupas de um terceiro indivíduo, ela traduz, com isso, uma espécie de força e poder em suas técnicas de benzer, sendo que, por meio de sua atuação, o sujeito teria vomitado algo estranho e, na sequência, obtido a cura. Percebe-se que, neste caso, o diagnóstico narrado não é preciso, tampouco o que o jovem teria vomitado, sendo a fala confusa na precisão dos motivos que levaram à doença do sujeito. Isso na realidade pouco interessa neste tipo de caso, sendo a mística do suspense e do desconhecido o que define parte da relação entre o benzedor e seu público, devendo assim o discurso criado ser lógico e “explicável” apenas para ambos que participam do fato. A própria fé e a mística de qualquer religião é elemento que, para seu praticante, se torna inexplicável a uma lógica racional, cabendo apenas a algo “superior” a solução do problema, sendo, neste caso, o benzedor apenas o intermediário entre os homens comuns e Deus.

Uma analogia, neste sentido, seria o próprio conhecimento e os saberes que um médico de formação acadêmica possui. Toda sua bagagem de saberes não é compartilhada com o paciente no momento de uma consulta ou de uma cirurgia; o que interessa é o resultado, ou seja: a cura. Neste sentido, o benzedor também cria seu universo de significados, códigos, expressões e vocabulários, os quais lhe são próprios e peculiares, manifestando-o apenas a quem lhe convém e na intensidade necessária para a efetivação do rito e do diálogo perante o público benzido.

Outro elemento interessante, que aparece na fala de Alzira, é a relação coletiva e familiar que se estabelece com o benzimento, sendo geralmente o “outro” quem leva o sujeito necessitado a se benzer: seja um amigo, a mãe ou alguém do meio familiar. Este impulso faz com que a prática se reproduza coletivamente num processo de compartilhamento das percepções, códigos e memórias das pessoas que são referências do ofício na comunidade, criando relações de alteridade que marcam diferenças de espaço, saberes e memórias dos indivíduos envolvidos na prática de benzer, seja ele o benzedor, o benzido ou o restante da comunidade, a qual também será marcada nestas trocas culturais. A alteridade é aqui entendida como o processo de reforço das identidades construídas através das relações entre os sujeitos e suas respectivas diferenças.

Já, em sua narrativa, o benzedor Aureliano José Jardim expõe as seguintes situações por ele vividas e lembradas durante entrevista concedida para esta pesquisa:

Aureliano: [...] Deixa eu te contar, eu com 35 anos fiquei mau, fui pra Santa Maria, Porto Alegre e os doutor examinava e dizia que não tinha nada e eu dizia que estava mau, pra morrer, que o mundo e os pensamento vão me terminar, eu tô mal e os médico dizia que não tinha nada. Daí eu saí, cheguei lá no mercadinho e um homem me disse “pega essa homem e mede sete palmo, o lugar dele é sete palmo”, daí eu pensei comigo “é a sepultura”. Daí logo que eu saí assim, encontrei uma mulher morena, de olhos tristes e veio caminhando no meu costado e numa altura olhou e disse “meu filho que está no céu e na terra, eu te peço de coração, dê vida longa a esse filho aqui na terra” e daí no outro dia eu comecei a melhorar, desapareceu tudo e é por isso que sou devoto dela. Esse problema aconteceu dentro de mim vizinha. (AURELIANO JOSÉ JARDIM, 2013<sup>159</sup>)

Na narrativa, Aureliano expõe um episódio em que se encontrava entre a vida e a morte e, já desenganado pelos médicos, foi salvo através de uma intervenção

---

<sup>159</sup> Entrevista concedida em 21 de julho de 2013, em São Miguel das Missões-RS.

divina de uma mulher que, para ele, seria Nossa Senhora Aparecida, da qual é devoto até os dias atuais em virtude deste episódio. Elementos de morte como “sete palmo” e “sepultura” são superados através de uma força vinda do céu, que traria vida e saúde e, conseqüentemente, ele passou a ser seu seguidor devoto após transpor a quase morte. É evidente na narrativa que não fica exposta a época em que os fatos ocorreram, nem em que local exato ele se encontrava no momento da aparição de Nossa Senhora, tampouco a doença que quase o fez padecer. Como dito anteriormente, tais fatos, neste contexto, são irrelevantes para o narrador, já que sua fé, a superação da morte e o marco de vida em sua história são os elementos mais significativos de sua memória transmitidos através destes trechos narrados, sendo estes “captados” pelo ouvinte, e não dados em detalhes como datas, mensagem que seu Aureliano, indiretamente, repassa quando conta e exalta este episódio.

É importante ressaltar que, caso Aureliano oferecesse em sua narrativa mais informações, ele poderia expor elementos que causassem contradição dos fatos relatados, desqualificando sua prática e, conseqüentemente, a imagem que constitui de si através da narrativa em questão. Como a memória é caracterizada por escolhas e estas foram as do entrevistado, elas são compreensíveis no contexto em que este se encontra, pois busca apenas compartilhar episódios em que seu ofício tivesse tido efeito prático e, respeitando-se isso, optou-se por não explorar demais informações sobre o episódio em si, deixando-se para futuras pesquisas e entrevistas a análise de novos elementos sobre esse fato, caso pertinente. Desta maneira, a fala de Aureliano se encaixa diante da necessidade de autoafirmação para a constituição da imagem de benzedor, a qual seria a de possuir a capacidade sobrenatural de se relacionar com elementos de fé junto a outro plano espiritual, utilizando-se de uma ambientação junto a episódios em que se superam problemas por meio da religiosidade manifestada e de forças que julgam mediar entre os homens. Assim sendo, o entrevistado, por meio das memórias que expõe, constitui seu território de atuação e as referências com as quais se identifica enquanto sujeito.

Outro elemento que aparece, assim como na narrativa de Alzira, é um descrédito do diagnóstico realizado pelos médicos de formação, dando a entender, indiretamente, que há doenças em que estes profissionais não possuem condições

de atuar, as quais diriam respeito a um campo espiritual no qual eles enquanto benzedores se colocam como representantes e que somente no ambiente produzido pelo benzimento é que podem ser resolvidas. Esta seria uma das lógicas do processo de cura popular pela fé, em que o atendimento não se dá apenas na esfera física do corpo, mas, sim, na religiosidade, distinguindo a prática de benzer do atendimento que as pessoas possuem na rede de saúde médica em suas localidades. Sobre os sentidos atribuídos ao sagrado, Durkheim nos diz que:

O que define o sagrado é o fato de ser acrescentado ao real. (...) Neste espaço as 'energias vitais estão superexcitadas, as paixões mais vivas, as sensações mais fortes'; existem mesmo algumas que só se produzem neste momento. O homem não se reconhece: sente-se como que transformado e, por conseguinte, transforma o meio que o rodeia. Para explicar-se as impressões muito particulares que experimenta, ele atribui às coisas com as quais está em relação, poderes excepcionais, virtudes que não possuem os objetos da experiência vulgar. (DURKHEIM, 1978, p. 226 *apud* ALVES et al, 1994, p. 60)

Para o autor, no campo sagrado, as coisas possuem proporções e dimensões diferentes daquelas que a realidade e a lógica apresentam como verdade, podendo os sujeitos atribuir sentidos e interpretações que variam conforme seus níveis de envolvimento, relação, fé e sentidos percebidos junto às práticas religiosas, aos objetos e aos espaços a eles relacionados, justificando as lógicas e os discursos criados nestes ambientes. Neste quesito reside uma das críticas às concepções médicas oficiais na atualidade, que geralmente desconsideram os contextos sociais, simbólicos e culturais produzidos pelas comunidades, numa dificuldade de unir e agregar as distintas formas de conceber as doenças (e por que não a vida e a morte?), sendo esta uma das motivações prováveis de procura, existência e legitimação de sujeitos como os benzedores, que se colocam diante das comunidades muitas vezes de maneira mais acolhedora, efetivando um contato físico e cultural mais próximo da realidade vivida pelos indivíduos da localidade. Neste sentido, Silva reforça que:

Em alguns casos, o universo sobrenatural e fantástico, contradizendo muitas vezes a ciência, é justamente o elemento que o projeta como benzedor e figura representativa de todo um grupo que compartilha dos mesmos códigos. Justificar como os cientistas, os pesquisadores já o fazem. É a expectativa e a busca por ser diferente (e até mesmo incompreensível perante os demais) que faz com que o benzedor molde sua prática [...]. (SILVA, 2014, p. 101-102)

A busca por novos entendimentos e novas percepções e visões de mundo pode ser fator determinante na constituição da prática dos benzimentos, bem como na procura destes pela população, pois são de novos olhares e percepções que esses sujeitos necessitam para conceber suas vidas e o entendimento do mundo que habitam. É como se os homens buscassem, para além do óbvio, explicações para os sentidos de sua existência, assim como para aquelas perguntas: Quem sou? De onde vim? Para onde vou?

Para além disso, a sensibilidade e o sentimento de pertença são também fatores de motivação às práticas do benzimento, pois os sujeitos se identificam com o ambiente, a linguagem e os meios pelos quais se efetiva o atendimento do benzedor, oportunidade em que se sentem acolhidos e contemplados em suas percepções simbólicas e de mundo. Deste modo, afirma-se que os indivíduos possuem necessidades tanto no que diz respeito às concepções médicas e formais como também necessitam suprir expectativas subjetivas ligadas à imaterialidade do campo sagrado, sendo estes aspectos essenciais à constituição dos entendimentos e das vivências de mundo em sociedade. Daí a necessidade, também, de vislumbrar, por exemplo, a relação que se produz junto ao campo da medicina, sobre o que Lepargneur menciona que:

Na medida em que a medicina se faz respeitosa da pessoa do doente e não apenas preocupada com sintomas biológicos, seus profissionais prestam atenção à voz que exprime a pessoa através de vibrações físicas. O corpo humano se faz sentido através da palavra (é pena que a clínica médica negligencie cada vez mais o instrumental que a distingue da arte veterinária). Cresceu a tradição médica na perspectiva de curar o outro, mas este outro elevou ultimamente a voz, uma voz capaz de limitar o absolutismo salvador do facultativo. O corpo se faz objeto de propriedade, de direitos, médicos ou estéticos, prazerosos ou de domínio. O encontro tradicional entre esculápio e doente não se limita à palpação corporal, é instrumentado essencialmente por troca de palavras: palavras informativas, palavras emocionais, palavras reivindicativas de poder ou de direito, palavras a serem decifradas e interpretadas, sem falar nos silêncios que excedem as palavras de toda parte. (LEPARGNEUR, 1987, p. 100-101)

Para o autor, uma medicina comprometida com o paciente é aquela que vislumbra a pessoa em sua totalidade e não apenas em seus aspectos físicos e biológicos. Para o ser humano, enquanto ser que produz sentimentos, sensações, manifestando-as através da oralidade, torna-se fundamental uma escuta que seja sensível ao que se diz e ao que se manifesta por meio das intenções e também dos silêncios. O encontro no momento da doença, para além de uma palpação física, já

poderia ser um diferencial nas relações e nos processos de cura, porque tanto a escuta quanto as próprias concepções acerca das doenças estabelecem certo grau de afinidade e identificação, e o atendimento efetivado pelo benzedor é totalmente distinto daquele produzido por um médico. É importante ressaltar, portanto, que, no benzimento, um dos processos que mais se destaca é o da escuta, em que os indivíduos vislumbram, muitas vezes, um ouvinte e aconselhador, uma necessidade que também motiva os indivíduos a buscarem um benzedor em determinado momento.

Ainda sobre as visões de cura, Minayo lembra que:

Trata-se de uma visão cosmológica, onde o mundo aparece regido por um ser supremo que domina o bem e o mal e que controla individualmente as pessoas, premiando o bem e castigando o mal. O que se passa na Terra é sua vontade, cabendo aos seres humanos descobri-la, pois ela rege o destino de cada um. Há expressões reveladoras com referência ao problema das doenças e dos sofrimentos em geral: “vontade de Deus”; “provação de Deus”, “destino de cada um”, “ a sociedade é que se volta contra o que é de Deus, pelas facilidades que dá aos homens”; “as doenças são provocações de Deus para a gente se voltar para ele”. (MINAYO, 1994, p. 62)

Obviamente, as justificativas atribuídas a Deus perante a morte diante de doentes e problemas de saúde se dão pela falta de respostas eficazes dos meios médicos e científicos em responder satisfatoriamente à necessidade de cura, e, conseqüentemente, de vida, dos sujeitos. Em outro ponto de análise, os discursos de castigos, pragas e provações são comuns também em instituições religiosas a fim de que seus fiéis sigam rigorosamente o que for determinado pelos líderes, criando um *status*, provavelmente, mais de medo do que de fé propriamente dito.

Esse espírito do “Deus punitivo”, daquele capaz de dar e tirar a vida, é compartilhado socialmente e, mesmo involuntariamente, praticado até mesmo pelos sujeitos que não frequentam efetivamente uma religião, pois o medo, principalmente da morte, cedo ou tarde, é elemento de reflexão comum na realidade dos homens. Há, também, um sentido atribuído pessoalmente à figura do benzedor, como se o fato dele possuir o poder de curar as pessoas fosse uma atribuição dada por um “ser divino”, também como um “fardo” ou “missão” a ser realizada por toda a vida, a qual deve ser também de abdicação em prol do próximo, conforme afirmam Sant’Ana e Seggiaro:

[...] consideram portadores de um especial poder de curar, algo como se fosse um fardo, tendo de ser carregado para o resto da vida, mas esse fardo é encarado com resignificação, sendo uma missão a cumprir pelo amor ao próximo (SANT'ANA E SEGGIARO, 2007, p. 13)

Obviamente, este discurso de submissão e ingenuidade não pode ser considerado em sua totalidade numa avaliação cultural do benzimento, em que há, sim, um *status* positivo em carregar essa identidade, pois a mesma acarreta numa posição de prestígio e poder perante a comunidade, sendo a imagem de submissão análoga à do próprio Jesus sofredor, que abdica de sua vida em prol do coletivo e do próximo, num discurso subliminar quando o benzedor se coloca na posição de “obrigado a ser e fazer” sua prática. Cabe ressaltar que este Jesus é o mesmo que triunfa sobre a morte, mesma ação pretendida pelos benzedores quando buscam a cura dos que lhe procuram em busca de ajuda. Deste modo, o benzedor atua e se constitui diante da sociedade como aquele que media a efetivação de bênçãos e milagres, sendo, portanto, também o seu corpo, símbolo que materializa a própria fé.

É importante ressaltar que, dificilmente, ocorre um discurso de medo e de pressão por parte do benzedor, sendo o diálogo algo mais tranquilo e plausível dentro das expectativas dos espectadores, extirpando da relação o sentimento de punição, comum nas religiões, motivando um processo de empatia, afinidade e troca de códigos mais acessíveis entre benzedor e comunidade. Assim sendo, mesmo indiretamente, a relação produzida no ato de benzer se coloca com menos monitoramento e julgamentos, e se fortalecem os vínculos, bem como se efetiva um ambiente mais acolhedor diante da necessidade de fala e de escuta do público que adentra a residência do(a) benzedor(a).

Seguindo nas entrevistas, Aureliano narra ainda outro episódio que considera relevante em sua prática:

Aureliano: [...] Depois, chegou um homem mal aqui e eu comecei a interrogar ele “têm ânsia de vômito? Te dói o fígado?”. Ele me disse que tinha uma dor atravessada na barriga e em uma perna. Eu vi que ele estava com febre e eu disse pra ele que ia botar a mão bem onde doía e assim eu botei a mão na apendicite e ele deu um grito. Eu disse: “tu está com a apendicite estourada, tu vai agora pro hospital, se não tu morre”. Ele me disse “quero só ver, eu gastar e não ser isso mesmo”. Eu disse que garantia e, quando chegou no hospital, o médico examinou, disse que era a apendicite estourada e mandou na hora pra mesa de cirurgia. Daí, ficaram muito contente de salvar o homem, acho que ele é vivo ainda, mora aqui em

São Miguel no mesmo lugar. A coisa aconteceu assim, vizinha.  
(AURELIANO JOSÉ JARDIM, 2013)

A situação narrada de desengano e de quase morte do “benzido” é finalizada diante de um diagnóstico preciso da doença. Diferentemente do outro caso, em que o benzedor foi a figura responsável pela cura, neste, Aureliano foi apenas o mediador, dando o encaminhamento necessário para que a cura fosse realizada junto a um médico especializado. De qualquer maneira, seu reconhecimento ocorre no discurso pelo fato de ter sido ele a dar o diagnóstico preciso da doença e, diante da dúvida do indivíduo benzido, em acreditar que portava determinada moléstia, Aureliano o pressiona a procurar um médico, bem como um serviço especializado, evitando sua morte. A recompensa, manifestada nestas narrativas, é o contentamento das pessoas em se terem curado, transgredido a morte e solucionado seus problemas, o que diretamente transporta um *status* de (auto) reconhecimento à figura do benzedor e de alteridade diante dos demais, tendo em vista que o poder de realizar as ações de cura está, em primeira análise, em suas mãos. Este episódio corrobora com aquilo exposto anteriormente, ou seja, o benzedor como aquele que, além de possuir o benzer como ofício “divino”, é também aquele que, pela sabedoria e pelo conhecimento adquirido ao longo da vida, emerge socialmente como figura capaz de orientar e indicar os melhores caminhos, servindo como um aconselhador nos momentos de precisão.

Outro fato narrado vem da benzedeira Noema Dutra da Silva, a qual conta que:

Noema: A gente não pode contar vantagem, mas esse namorado da minha neta tinha as mãos pura berruga e caiu tudo! O benzimento da mulher é muito mais do que pras próprias mulher, e eu tenho benzido e tem caído as berruga. Tinha um senhor, ali do interior, que a vaca foi mordida de cobra e nada de sarar, e eu disse “mas isso só com benzimento”, ele me deu o nome da vaca, eu benzi, daí, um dia, encontrei com ele... Deus o livre, ficou faceiro com a vaca dele que sarou. Até os doutor de São Miguel mandam se benzer, sabe?!, eles dão o remédio e dizem (*cochichando*) “vai lá na dona Noema que ela benze, pra rendidura e tudo”. (NOEMA DUTRA, 2013<sup>160</sup>)

O depoimento de Noema também expõe elementos do cotidiano que envolve as relações dos benzedores em seus aspectos de cura, sendo um deles o fato da

---

<sup>160</sup> Entrevista concedida em 31 de agosto de 2013 em São Miguel das Missões - RS.

entrevistada indicar que a atuação de uma benzedeira (mulher) é mais eficiente que as demais (do sexo masculino), numa clara tentativa de legitimar sua prática em relação aos outros, demonstrando uma reserva de mercado em que estas narrativas compartilhadas criam *status* de poder de benzedores que seriam mais eficazes do que outros, motivando a intensidade da procura por parte da população.

Essa fala também aparece no momento em que a entrevistada narra que o próprio médico da cidade indica os serviços dela à população em geral (diferentemente da narrativa dos demais entrevistados), sendo sabido e notório que há grande resistência por parte da classe médica em relação às formas de tratamento paliativas em relação à saúde pública, numa clara disputa por território entre estes dois grupos, independente da entrevistada tentar transparecer o contrário.

No cotidiano de uma comunidade, nada impede que as pessoas procurem distintas formas de cura no momento da doença, podendo buscar apoio médico especializado, bem como consultar a figura do benzedor existente em seu bairro, sendo que ambos na prática não se excluem totalmente. Esta ação é comum, pois os sujeitos podem se valer de qualquer profissional ou espaço nos momentos de precisão, sendo pensamento reducionista imaginar que as pessoas possuam apenas uma visão de mundo quando se trata de cura, vida ou morte. Assim sendo, as práticas se entrelaçam e dialogam no mesmo território, criando as diferenças, os imaginários, as identidades e as alteridades das comunidades.

Em sua entrevista, a benzedeira Nelcinda Galvão narra que:

Nelcinda: É, se não eu ainda estava benzendo mais as crianças, uma necessidade. Esses dias tinha um gurizinho aqui em São Miguel, daí virem pedir pra eu benzer porque o guri passava a noite inteira caminhando e não dormia com a mãe nem com o pai e não sabiam mais o que fazer, ele tinha 9 anos. Daí, minha filha disse “mãe, benze o fulano assim, assim que esse guri ninguém aguenta mais”. Daí, peguei e benzi com copo de água, uma bracinha e colher e aquelas brasa se foram para o fundo, benzi pra bicha, pra vermes, pra quebrante, pra ar, olha foi a primeira noite e o guri dormiu que foi uma beleza e não deu mais aquelas bobearas de novo de sair caminhar... E outra, lá em Santo Ângelo, também diz que sofre do coração, aí diz que o gurizinho bem doentinho, chorava dia e noite e mandaram pedir pra eu benzer. Diz que está bom que nem parece aquele, graças a Deus, eu benzi e foi mesmo que tirar com a mão. (NELCINDA GALVÃO, 2013<sup>161</sup>)

---

<sup>161</sup> Entrevista concedida em 31 de agosto de 2013, em São Miguel das Missões/RS.

A entrevistada, assim como os demais benzedores, apresenta elementos cotidianos e característicos do ofício: objetos utilizados que se aliam às orações criadas conforme cada doença, bem como o perfil daqueles que se benzem. A narrativa apresentada por Nelcinda é colocada de maneira como se a pessoa curada estivesse contando a situação, numa tentativa de consagrar o fato como verídico e, conseqüentemente, sua atuação como benéfica nos casos das doenças narradas, as quais foram solucionadas através de sua intervenção espiritual. Outra característica da fala é a apresentação de vários casos consagrados ao mesmo tempo, na mesma narrativa, o que pretende, numa primeira análise, a afirmação das habilidades da entrevistada enquanto benzedeira e, conforme já vislumbrado em outras falas, não há riqueza de detalhes, isso porque a fala nestas situações almeja, de maneira objetiva, passar a mensagem de convencimento a respeito da capacidade de se obter a cura por meio do benzer.

Neste escopo, a benzedeira Laídes Dutra da Silva compartilha as seguintes situações:

Laídes: Eles me apóiam porque todos eles são pessoas espiritistas. Esse meu irmão, o Miro, tem o conjunto dele, tem o outro, o Valdemir, também tem um conjunto de música, eles acreditam, mas a mulher deles não acreditavam e a minha cunhada tinha uma dor de cabeça horrível e vivia no médico, e um dia eu disse pra ela “Vilma, tu tem um ar muito sério na tua cabeça e eu vou te benzer a cabeça e tu nunca mais vai ter essa dor”, e ela não acreditava em benzimento, daí, eu benzi a cabeça dela e ela nunca mais teve dor. Eu acho que ela tinha medo que, quando eu botasse as mãos, baixasse um espírito (*risos*). A partir deste dia, ela passou a acreditar em benzimento e, qualquer coisa, ela me liga. (LAÍDES DUTRA DA SILVA, 2013<sup>162</sup>)

O fato narrado por Laídes apresenta uma situação clara na qual busca comprovar a eficiência do benzer para uma pessoa descrente desta prática como forma de cura, pois, segundo ela, seria algo “espírita”. A fala da entrevistada faz supor que a pessoa em questão desconhece as formas e os sentidos de como o benzimento é realizado, ao mesmo tempo em que também demonstra desconhecimento e rejeição acerca do próprio espiritismo, doutrina que Laídes conhece bem pelo fato de tê-la exercido durante boa parte da vida e que, apesar de ter influenciado seu trabalho, se coloca distinta daquilo que faz como benzedeira, na atualidade.

---

<sup>162</sup> Entrevista concedida em 21 de julho de 2013, em São Miguel das Missões-RS.

Outro aspecto relevante, no caso da entrevistada, é o fato dos benzedores não serem exclusivamente provenientes da religião católica, reforçando a ideia da liberdade de significados e das trocas existentes nas práticas populares. Diante da cura, a "mulher benzida", sobre a qual Laídes conta, teria acreditado nos efeitos práticos do benzimento, passando a procurá-la sempre que necessita. O elemento da procura está presente nos discursos de praticamente todos os entrevistados, sendo o público, assim, quem os busca de maneira automática, como se não houvesse nenhum tipo de estímulo ou discurso que formasse uma memória social na comunidade de que os benzimentos efetivamente tivessem efeitos positivos.

Obviamente, boa parte destes discursos é realizada pela comunidade, porém, outro tanto é proveniente da imagem que os próprios benzedores buscam constituir de si e transmitir socialmente ao grupo ao qual pertencem, criando e legitimando um *status*, uma imagem e uma identidade perante a sociedade. Nesta perspectiva, pode-se afirmar que há a constituição, por meio da oralidade, de elementos e fatos que passam a compor a memória dos sujeitos que relacionam, nos momentos de precisão, a figura do benzedor a um sentido de suporte e meio para se transpor a doença, evitando, como consequência, a morte.

No campo memorial, fato que parece ser comum nas narrativas dos entrevistados é a ideia de que, diante de situações tensas e problemáticas, o desfecho aparece sempre de maneira positiva, sendo os episódios rememorados com uma roupagem de comemoração, num claro uso da memória no sentido de colocá-la a serviço dos benzedores que, desta forma, constituem suas próprias identidades, como bem afirma Ricoeur ao destacar que:

[...] É mais precisamente a função seleção da narrativa que oferece à manipulação a oportunidade e os meios de uma estratégia engenhosa que consiste, de saída, numa estratégia do esquecimento tanto quanto da rememoração. (RICOEUR, 2007, p. 98)

Neste sentido, a narrativa de rememoração não aparece tanto como fato do passado, mas como elemento orientador fundamental para o futuro, norteador todas as demais ações desenvolvidas pelos sujeitos entrevistados, que, apesar de não terem sido ouvidos juntos, possuem elementos semelhantes em suas narrativas, os quais ligam pontos em seus discursos fundamentais ao ofício de benzer exercido na localidade miguelina. Deste modo, identifica-se como elemento fundamental a

apresentação de falas que corroboram com as expectativas do público e dos próprios benzedores, que, para o primeiro, seriam referentes ao presente mediante a obtenção de proteção e cura e, para o segundo, a garantia de que suas memórias, manifestadas por meio do ofício, sejam reconhecidas no presente e, dentro do possível, reproduzidas conjuntamente para um futuro.

Nota-se que as memórias são desordenadas e sem detalhamentos cronológicos precisos, o que indica memórias mais construídas do que factuais propriamente ditas. Contornos, elementos, fatos e até mesmo personagens podem ser acrescidos a fim de dar sentido ao enredo apresentado, deixando-o plausível aos ouvintes e possíveis (re)transmissores destas lembranças, que também serão compartilhadas socialmente na comunidade ao longo do tempo.

A morte, assunto que, na maioria das vezes, costuma assustar as pessoas é temática latente desde que o homem se compreende como sujeito no universo. Fato que parece certo é que vida e morte são elementos indissociáveis num campo cada vez mais aberto a discussões e interpretações que buscam respostas, principalmente no que se refere àquilo que a ciência ainda não conseguiu responder. Nesta tentativa de dar respostas às inquietações humanas, bem como de resolver problemas cotidianos, distintos sujeitos surgem nas comunidades a fim de suprir lacunas deixadas tanto pelas instituições médico-científicas quanto por entidades religiosas. O desenvolvimento deles é reflexo de suas concepções de vida, de saúde, de morte, de fé, e o ambiente no qual estão inseridos é fundamental para que estes aspectos se constituam como balizadores culturais na figura do benzedor: sujeito que intermedia as relações mundanas com o sagrado, em busca de cura e alívio para os problemas que afligem as pessoas.

Assim como demais instituições e indivíduos que também se colocam como representantes de Deus, a busca por um campo de legitimação passa pelas narrativas compartilhadas socialmente, as quais auxiliam na constituição da identidade do benzedor perante os demais, que precisam compartilhar destas memórias a fim de manter suas crenças no benzimento como forma eficaz de cura. O território de disputas pela consagração e pelo espaço de cada benzedor na comunidade é marcado em cada narrativa, e cada um se coloca como único capaz de solucionar determinadas doenças e de ter o interesse da comunidade em

procurá-lo, demonstrando uma (auto) valorização que objetiva a marcação de sua prática como legítima e eficaz perante o restante do grupo.

A atuação do benzedor não se limita apenas a um campo de saúde, sendo ele também um ouvinte e aconselhador dos mais diversos problemas e das angústias que as pessoas da comunidade relatam durante o atendimento, buscando, dentre outras coisas, alento nas palavras que a experiência da idade lhes atribuiu. A relação corpo-alma é indissociável no benzimento e, na concepção de seus praticantes, essa não se separa no momento do ritual, visto que corpo e alma são compreendidos de maneira que ambos se influenciam no desenvolvimento da doença, uma concepção distinta daquela ofertada pela classe médica, que desconsidera, na maioria das vezes, aspectos psicológicos, sociais e culturais na formulação da doença, bem como na concepção do processo de cura, não sendo ambos, neste contexto, vislumbrados de forma integrada, isso porque a especialidade médica tende a olhar o problema da doença de forma isolada. É comum, portanto, que os indivíduos procurem tanto médico quanto benzedor nos momentos de precisão, o que demonstra um hibridismo de práticas de cura utilizadas socialmente, as quais podem variar conforme a doença e os interesses das pessoas.

É inevitável que as alternativas para transpor a morte ou compreender os aspectos da vida sejam temas cada vez mais presentes no cotidiano dos homens em sociedade e, neste campo, surjam, como reflexo, instituições e sujeitos que busquem dar respostas através de rituais ou discursos que são aceitos por determinados indivíduos, os quais, identificados, fazem destes elementos parte de sua identidade, ritualizada e reproduzida, dando sentido às concepções de vida como indivíduo pertencente a um grupo.

Relações de alteridade são também construídas, pois se formam imaginários que identitariamente são elementos fundamentais na comunidade de atuação dos benzedores, figuras estas que marcam espaços de memória em que as pessoas passam a se identificar como pertencentes ao lugar, praticando, vivendo e reproduzindo ideias, pensamentos, lógicas de mundo e memórias que constituem a história do local no qual estão inseridos, sendo vida e morte elementos norteadores de toda uma prática muito mais profunda e necessária para estes sujeitos. Neste escopo, portanto, símbolos são produzidos, associados e significados em suas

aplicabilidades, e nos interessa elencá-los e compreendê-los como referências materiais e simbólicas do ofício de benzer exercido na comunidade miguelina.

### 3.3 Simbologias de fé e de cura

Os estudos referentes à temática das produções simbólicas relacionadas às doenças remontam ao século XX, em que a Antropologia, inicialmente de forma superficial, segundo Carrara (1994, p. 35), buscou reivindicar um campo de pesquisa relacionado ao tema, quer seja os universos de comunidades consideradas “primitivas” e “não-modernas” como aquelas objeto de interesse em que as dimensões abordadas relativizavam sobre vida, morte, natureza, religião e referências cosmológicas, tendo expandido, lentamente, as possibilidades de estudo e de grupos a serem pautados nesta seara. No que tange a uma antropologia da saúde, segundo escreve Concone<sup>163</sup>, no prefácio de “Antropologia da Doença”<sup>164</sup>, de François Laplantine (1991), ainda se buscava, no Brasil, uma identidade própria para este campo de estudo, o qual, segundo a autora, tem se debruçado com interesse principalmente na área médica e em suas respectivas escolas, plurais em possibilidades investigativas e de contribuição para se pensar os modelos elaborados e praticados pelos grupos quando da temática relativa à doença e cura em suas mais variadas dimensões.

Assim, tomemos como base a produção de símbolos, os quais, para Carrara (1994, p. 42), representam não apenas as concepções que os grupos desenvolvem sobre as coisas, mas o que eles fazem com essas propriamente ditas. Seriam, *a priori*, ambíguos, híbridos e não arbitrários em seus significados e, como conceito socialmente construído, os símbolos no campo religioso e médico refletiriam os valores objetivos relativos às ideias de cura, atribuídas por cada grupo quando no desenvolvimento material ou não destes códigos, sendo, muitas vezes, despídos de sua materialidade, ganhando, pois, sentidos diversos daquele originalmente constituído para sua utilidade fim. Para Confortin, o símbolo é “uma coisa que representa outra coisa”, e a:

---

<sup>163</sup> Maria Helena Villas Boas Concone.

<sup>164</sup> LAPLANTINE, François. **Antropologia da Doença**. Tradução de Walter Lelis Siqueira. – São Paulo/SP: Editora Martins Fontes, 1991.

(...) relação entre o objeto e o seu símbolo é uma relação abstrata, estabelecida em termos da realidade. Essa relação é a base da função simbólica: o homem apreende o mundo através da construção de um sistema de símbolos que representam os objetos. (CONFORTIN, 2005, p. 39)

Esta relação tangencia esteticamente as atribuições requeridas aos objetos materiais e elementos da natureza, por exemplo, não limitando as possibilidades de sentido e valoração que se podem decorrer o agir social sobre estes elementos. Dito isto, podem-se pensar as práticas de cura populares como representações advindas, preliminarmente, de realidades sociais caracterizadas, historicamente, por processos fortemente marcados pela falta de acesso à medicina acadêmica, assim como de influências religiosas ressignificadas, as quais são, em suma, reflexo da necessidade de suprir demandas de fé e de cura dentro das experiências vividas e percebidas no interior dos grupos. Criam-se laços de afetividade e solidariedade que, compartilhados, reforçam as identidades constituídas pelos sujeitos em suas dinâmicas sociais cotidianas e, somente em seu interior, se pode vislumbrar com maior precisão tais características, não se podendo, como afirma Quintana (1998, p. 27), dissociar tais elementos do contexto social em que são produzidos.

Surgem, deste modo, sujeitos que se colocam perante seu grupo capazes de suprir demandas relacionadas a problemas de ordem espiritual ou física, estando ambos, na concepção destes, relacionados entre si. Loyola (1984, p. 164) afirma esta postura ao prelecionar que as doenças costumam ser interpretadas pelas classes populares em seus aspectos de origem, ou seja, em sua motivação, as quais se vinculariam, na maioria das vezes, ao campo da religiosidade, criando diversas definições e categorias aos males e problemas, consagrando a materialidade do corpo junto à imaterialidade de um mundo sobrenatural como um território impossível de ser vislumbrado isoladamente, principalmente quando da temática relacionada à cura através da fé. Esta concepção acarreta, por consequência, no desenvolvimento de uma lógica própria de tratamento que visa a atender às motivações originárias da doença em si, ou seja, não se poderia tratar uma moléstia motivada por fatores sobrenaturais e religiosos através da medicina oficial, por exemplo.

Ademais, ressalta-se que a procura por práticas de cura alternativas/religiosas pode também estar relacionada não apenas à falta de médicos e equipamentos de saúde oficiais, mas a um conjunto de representações culturais historicamente construídas, as quais são legitimadas socialmente como portadoras de significados, sendo estas capazes de solucionar problemas num campo que medicina não atingiria. Desta maneira, a mensagem transmitida através da medicina oficial seria insuficiente para atender às expectativas da realidade do sujeito que necessita de símbolos para compreender e decodificar não apenas sua doença, mas todo o conjunto de representações culturais que norteiam sua vida. Nesta seara, é inegável que as práticas de cura populares possuam uma identificação, ao passo que sua linguagem, além de ser produzida no seio da própria comunidade, é compreendida facilmente em suas formas de expressão, que, pela simbologia criada e pelo vocabulário que é de fácil compreensão, proporciona um compartilhamento destas atividades por seus próprios usuários.

Para Laplantine (1991, p. 220), as medicinas populares associam respostas às inquietações psicológicas, sociais, espirituais e existenciais que o racionalismo não estaria disposto a eliminar, sendo justamente na negação de respostas que tais práticas e relações se constituiriam. Em contraponto, por advirem de camadas populares, suas técnicas são consideradas inferiores como práticas de cura, sendo seus espaços subjugados por outros grupos que também buscam representatividade dentro do campo da saúde. Ocasionam-se, assim, conflitos que almejam legitimar cada atividade como a mais verossímil diante do coletivo, desqualificando, perseguindo e utilizando do discurso científico para estabelecer limites possíveis de atuação para cada profissional, em especial médicos de formação, assim como tudo a eles relacionados, como os únicos habilitados oficialmente a diagnosticar e tratar a população, enquanto qualquer ação advinda de outros grupos estaria relacionada apenas a um campo imaginário, místico ou religioso, não sendo efetivamente reconhecido como espaço ou agente de cura. Nesta ótica, Weber preleciona que:

(...) Os médicos, nas suas instituições, procuravam demonstrar a sua diferença em relação a todas as concepções e práticas populares sobre a doença e cura, afirmando sua autoridade “científica” contra a ignorância dos que não se utilizavam dos conhecimentos “civilizados”. (WEBER, 1999, p. 115)

Elemento marcado na citação de Weber, a institucionalização é fator determinante que constitui poder às formas de cura e aos sujeitos que a exercem, principalmente ao final do século XIX e início do XX<sup>165</sup>. Médicos formados nas primeiras escolas, assim como instituições médicas, iniciaram um processo que consolidaria uma classe profissional politicamente unida, que, resistente a toda e qualquer concorrência, buscou se colocar como preferência diante da população no momento da doença. Destaca-se como um destes expedientes a fiscalização de práticas consideradas impostoras, assim como a aplicação de provas de habilitação para o exercício da medicina, demonstrando uma aliança formalizada junto ao Estado numa política estratégica que almejava consagrar a categoria como a única detentora de prerrogativas legais para o exercício de qualquer atividade terapêutica, influenciando o consumo destes profissionais pela população e, conseqüentemente, a organização da sociedade como um todo.

Cabe ressaltar que, neste contexto conflituoso, Weber (2009, p. 41- 42) afirma que, principalmente ao longo do século XIX e início do século XX, a legislação do Estado do Rio Grande do Sul permitia que uma variedade de 'práticos' se colocasse diante da população como médicos, sem necessariamente terem cursado medicina. Não podiam, no entanto, se auto denominarem doutores, porém, atuavam como cartomantes-médicos, médico de senhoras, espíritas, curandeiros e benzedeiros, aos quais bastava um registro na Diretoria de Higiene, pagando as taxas impostas, e estariam liberados ao exercício destas atividades. Cenário distinto já se desenhava a nível federal, pois a Constituição de 1891 apresentou a proibição da prática de curandeirismo, de magia e do exercício ilegal da medicina, introduzindo, como no caso do Rio de Janeiro, um Tribunal específico para esta temática, denominado de Juízo dos Feitos da Saúde Pública (WEBER, 2009, p. 42).

Nesta direção, tem-se tentado separar drasticamente as práticas de cura ditas populares das oficiais, visando a distinguir o que seria racional e científico daqueles ofícios considerados mágicos, ritualísticos e simbólicos. Para Laplantine (1991, p. 215-217), as primeiras obras médicas, inicialmente apresentadas ao público, baseavam-se em concepções sacras e filosóficas do homem e a atuação

---

<sup>165</sup> Weber (1999, p. 25) afirma que o poder da medicina é construído ao longo de um processo, que percorre quase a totalidade do século XIX e se consolida em meados de 1940, período em que se reorganizam as relações sociais no país.

profissional se dava numa perspectiva direcionada à “desimplicação” do mal. Desta maneira, não existiriam práticas puramente científicas, tampouco práticas puramente religiosas, sendo ambas carregadas de valor simbólico e influenciadas reciprocamente pelas concepções de mundo dos sujeitos que as produziam, sejam elas relacionadas às doenças, à natureza, assim como ao imaginário representativo de fé. Ademais, não se torna difícil, por exemplo, encontrar imagens e símbolos religiosos, como santos, crucifixos e bíblias, em quartos de hospitais, clínicas e sanatórios, demonstrando códigos que se relacionam e coexistem no mesmo ambiente, negociando concepções de cura e de fé. Por outro lado, tais ligações podem não ser compreendidas, num primeiro momento, conforme Laplantine cita:

(...) A eventual dimensão religiosa (da medicina), seja sob forma residual, seja sob nova forma, não é absolutamente percebida pela sociedade, tanto da parte dos que são curados quanto da parte dos que curam, os quais afirmam que são apenas praticantes de uma ciência neutra e objetiva, e nada mais. (LAPLANTINE, 1991, p. 215)

Assim, as dimensões religiosas nem sempre percebidas no exercício médico igualmente coexistem no processo de cura, em que são desconsideradas voluntariamente através de uma possível neutralidade e objetividade da ciência, a qual busca apresentar, por meio de seus discursos legitimadores, uma prática especializada, técnica e desvinculada de qualquer relação mística e religiosa. Desta maneira, cabe ressaltar que as representações produzidas dizem respeito às concepções dadas dentro dos contextos sociais de cada grupo, sendo, deste modo, as doenças as que necessitam, segundo Quintana (1998, p. 27), de respostas, dando conta de suas origens, motivações, causas, bem como do melhor tratamento para cura. Assim sendo, a função do médico/terapeuta, ao longo do século XIX, era basicamente, Segundo Weber, a de:

(...) tentar curar, mas com seu poder limitado, ele devia ajudar o doente de qualquer forma, ainda que ultrapassando a fronteira da ciência. O médico podia tentar aliviar a dor; caso isso não fosse possível, consolar também era seu dever. (WEBER, 1999, p. 98)

Denota-se que até mesmo em locais nos quais havia profissionais habilitados para efetivar a cura, ela nem sempre era possível, seja por não haver recursos materiais e técnicos disponíveis, seja pelo tipo de doença em si, servindo o médico

apenas como alento no momento de desengano, uma figura para acompanhamento do paciente na hora da morte. Torna-se importante ressaltar que a constituição dos espaços médicos oficiais era realizada por instituições religiosas, sendo, desta maneira, a ciência claramente influenciada pela igreja, não podendo esta ser desvinculada dos processos institucionais de cura existentes no período (WEBER, 1999, p. 98). Entende-se, então, que a igreja católica não se detinha apenas aos cuidados espirituais, buscando desempenhar um representativo monopólio para além da fé, expandindo sua atuação aos cuidados físicos, buscando controlar, seja por meio da igreja ou de hospitais, a prestação destes serviços em toda a sociedade.

O trabalho conjunto entre medicina e igreja, nos primeiros hospitais constituídos para atendimento à população, aparece, por exemplo, no caso da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, onde, após as irmãs Franciscanas assumirem o corpo de enfermagem da Instituição, no ano de 1893, se consegue melhor gestão e qualidade para os pacientes ali internados, os quais padeciam com a falta de alimentos, de vestuário, além de infestação por parasitas<sup>166</sup>, o que comprometia seriamente o tratamento dos pacientes. Apesar do ótimo trabalho desempenhado, as irmãs sofreram denúncias por estarem “empunhando” os sacramentos em sua prática profissional, e a provedoria teria então solicitado que as mesmas simplificassem suas atividades religiosas, não atendidas, pois as irmãs consideravam seu trabalho uma devoção a Deus, devendo proporcionar, por meio da fé, uma boa morte àqueles que ali se encontravam. Exigiam, assim, liberdade para atuação, pois, caso contrário, abandonariam suas atividades na Santa Casa, o que era considerado um péssimo negócio aos gestores do hospital, conforme preleciona Weber, ao defender que o trabalho da congregação neste campo era tão eficiente sendo difícil não atender suas demandas, em vista de que:

(...) Esses argumentos iam além das questões da fé, pois garantiam a higiene e a organização que os médicos também defendiam, podendo, com isso, barganharem para manter seus procedimentos religiosos, e outros

---

<sup>166</sup> WEBER, Beatriz Teixeira. **As artes de curar: Medicina, Religião, Magia e Positivismo na República Rio-Grandense – 1889-1928**. Santa Maria: Ed. Da UFSM; Bauru: EDUSC – Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999 – p. 156.

objetivos eventuais. A atuação higienicamente caridosa também servia para assegurar um certo controle sobre os pacientes. Mesmo defendendo uma perspectiva religiosa, as irmãs associavam-se aos médicos quando os interesses coincidiam. (WEBER, 1999, p. 156)

Ou seja, o campo utilizado para efeito de cura foi habitualmente ocupado tanto por profissionais quanto por sujeitos que, apesar de não terem formação, igualmente contribuíram no desenvolvimento destes processos, assim como nas instituições e nos espaços a eles relacionados. A coexistência e o diálogo entre os sujeitos é também fator que determinou as relações que se estabeleceram, assim como as representações tidas como resultado, mesmo que pareçam distantes ou que tentem apartá-las por completo, colocando cada uma em níveis distintos. O resultado parecia negociar e produzir um universo em que os limites da fé e da medicina não se vislumbravam tão delimitados e certos quanto se imaginava, sendo difícil identificar em que ponto começavam exatamente as referências de uma ou de outra, supondo apenas que ambas funcionavam como suporte a todos os envolvidos no momento da doença. Cabe reforçar que, na maioria das vezes, aqueles profissionais não habilitados, como os curandeiros e benzedeiros, estavam mais acessíveis economicamente à população do que os profissionais médicos ou os hospitais, o que, por consequência, motiva uma procura por estes sujeitos, haja vista estarem posicionados socialmente e culturalmente mais próximos à realidade da maioria da população do período, a qual, em sua grande maioria, era pobre e semianalfabeta.

Deste modo, as doenças podem ganhar sentidos na mesma proporção da pluralidade de grupos capazes de denominá-las como tais. Os possíveis significados atribuídos ao processo de cura representam, diretamente, o campo identitário dos sujeitos que o detém, podendo ser distintos em suas simbologias, objetos e discursos para melhor se adequarem às necessidades de seus usuários, em determinado momento. As construções simbólicas são, desta maneira, o conjunto de elementos dos quais os grupos, indispensavelmente, necessitam para ordenarem os sentidos de suas relações entre si, bem como para promoverem o processo de diferenciação junto ao outro, em que as marcações de suas principais características os definem como indivíduos portadores destas referências, enquanto se vislumbram, ao mesmo tempo, sujeitos diferentes deste outro, conforme complementa Bello:

Assim, para compreender de fato as transformações culturais é importante a fusão dos povos, que determina a possibilidade de semelhanças, mas ao mesmo tempo de comparações entre costumes e crenças diferentes. Daí se nós nos perguntarmos o que há de específico do mundo humano circunstante analisado numa perspectiva histórica, devemos reconhecer que ele é factual e também essencialmente “finito”, concretamente implementado numa temporalidade espacial finita. (BELLO, 1998, p. 47)

Denota-se, a partir desta ótica, que o contato entre os povos e suas respectivas diferenças é fundamental no auto reconhecimento do próprio grupo enquanto detentor de determinadas características, as quais são marcadas, num espaço e temporalidade, e, segundo a autora, são finitas, ou seja, podem justamente ser alteradas pela capacidade do homem em compreender que não vive isoladamente. Sendo assim, esta pauta parece estar diretamente relacionada às construções das identidades e tradições dos grupos.

Nesta seara, as doenças são igualmente uma produção social e sua compreensão estaria relacionada com as características vigentes em cada grupo e cabe, assim, delimitar alguns aspectos que marcam sua compreensão. Desta maneira, segundo Loyola (1984, p. 164), a doença é destacada como a perda do entendimento ou o distanciamento de um comportamento considerado normal em um indivíduo. Holzer (1987, p. 17), igualmente, compartilha desta ideia, acrescentando que, na concepção de um curandeiro popular, o estado de desequilíbrio apresentado pela doença impossibilita o funcionamento perfeito das habilidades físicas, mentais e espirituais, necessitando então ser corrigido. Laplantine (1991, p. 13, 215-217) também define a doença como sendo algo obscuro que desarranja o corpo, caracterizando sofrimentos, experiências e a formação de representações simbólicas tanto na esfera das motivações do problema quanto na busca da cura. Ainda, nesta perspectiva, Quintana defende que:

Se a doença é caracterizada pela desordem, falta de significação, a cura, por sua vez, vai procurar uma reordenação, uma ressignificação. Esta não poderá ser obtida remetendo-se a doença meramente a uma causa determinada, é necessário que seus sintomas sejam articulados a um todo, a um sistema de significações. Noutras palavras, o paciente encontra-se diante de um conjunto de sintomas que não fazem sentido para ele. Será preciso que alguém lhe ajude a construir uma linguagem socialmente aceita, por meio da qual ele possa pensar, compreender e experimentar esses sintomas (QUINTANA, 1999, p. 46)

Como experiência, a doença necessitaria ser vivida ao passo que sua compreensão se tornaria indispensável no restabelecimento da condição desejada, quer seja, a saúde. Nesta lógica, importa o processo de adesão à técnica escolhida, e o convencimento envolvido na oratória, a confiança estabelecida entre os sujeitos e os elementos simbólicos desenvolvidos e ritualizados em cada prática seriam determinantes quando da escolha de quem realizará o processo de cura, seja médico ou benzedor.

Certo é que os indivíduos necessitam compreender suas doenças para melhor significar seu processo de cura e, para isso, torna-se necessário nomear, definir, caracterizar e representar, muitas vezes simbolicamente, as doenças, as quais ganham sentido utilizando-se da realidade e das concepções de mundo, religiosas e ambientais do grupo ao qual se pertence. Reafirma-se, novamente, que, dentro da construção destas referências, haverá a necessidade da existência de pessoas reconhecidas pelo coletivo que auxiliem na mediação deste entendimento no momento da doença, fazendo, desta maneira, o que antes parecia incompreensível e ilógico, fluído e perceptível numa linguagem comum.

Seguindo no pensamento de que a doença é caracterizada como uma desordem, uma interferência, Minayo (1994, p. 64) define a cura como a reordenação do caótico, da honra, do bem-estar e a sensação de segurança e de encontro do sujeito com ele mesmo em seu aspecto religioso, ideológico, físico e mental. Para Holzer (1987, p. 16), a cura seria "a restauração da saúde completa e o fim do dano, temporário ou permanente, a um dos três componentes – corpo, mente e espírito. Curar, como o termo implica, é trazer de volta a saúde, tornar alguém são de novo". Assim, o retorno ao estado normal nas esferas compreendidas pelo corpo, mente e espírito causaria a efetiva cura, o que, para Weber (1999, p. 159), estaria relacionado, nas práticas religiosas populares, à superação de uma "provação divina" imposta pela doença. Seu fim é vislumbrado como triunfo sobre o mal, sendo assim o paciente merecedor da saúde. Este discurso é autenticado pelos casos de desengano em que a superação da doença aparece como elemento que legitima a melhor forma a ser vislumbrada pelo coletivo para solucionar cada tipo de problema. Neste processo de cura, os elementos simbólicos utilizados se consolidam como centrais nas relações entre aqueles que se colocam como

mediadores de cura e a comunidade que adere às mesmas como significativas diante da doença.

A representação dada aos objetos, no caso dos benzedores, é ressignificada do cotidiano, como água, copo, tesoura, ramos verdes, brasas e imagens sacras, que, aliados às narrativas e orações específicas utilizadas por cada praticante, desenvolvem o conjunto de símbolos aos quais se creditam poderes, materializando a fé em busca da cura e proteção. Oliveira (1985, p. 13) destaca que tais elementos não são meramente símbolos soltos e dispersos, mas referências que permeiam a produção social da vida e as relações entre as pessoas. Desta maneira, é oportuno que se traga à luz aqueles principais que influenciam e compõem o universo simbólico da religiosidade em São Miguel das Missões/RS, a fim de que se vislumbrem as possibilidades de sua produção junto aos praticantes nesta localidade, no presente.

### **3.3.1 Simbologias Religiosas e de Cura em São Miguel das Missões/RS**

A formação de São Miguel das Missões/RS enquanto espaço geográfico está diretamente relacionada à ocupação indígena, e dentre as tribos destaca-se a dos guarani, sendo estes o foco principal da Coroa Espanhola no processo de organização territorial da região Platina, ao longo dos séculos XVII e XVIII. Apesar de detentores de uma cosmologia própria, eles foram frequentemente considerados sujeitos que necessitavam de alma por meio de um verdadeiro Deus, o que aconteceria por intermédio do cristianismo. Neste espectro, Charromo pontua que:

El cristianismo miró al mundo indígena como algo inferior que debería ser conquistado y destruído o conquistado y transformado. Las réplicas indígenas, empero, muestran que, del otro lado de la cruz, había sujetos con otra percepción religiosa y no animales aún no domados, que precisaban ser despojados de su ferocidade inhumana. (CHAMORRO, 2004, p. 110)

Vistos como seres espiritualmente inferiores, foram escolhidos para consolidar os interesses territoriais da coroa espanhola, cujos homens acreditavam que sua conquista se daria de forma tranquila e rápida, desconsiderando, num primeiro momento, as práticas culturais exercidas e consolidadas no interior das

comunidades indígenas, que, por séculos, já habitavam e circulavam pelo território e que, em contraponto, criaram fortes resistências ao trabalho dos padres jesuítas<sup>167</sup> na região. A esse propósito, Meliá lembra que:

Los movimientos de resistencia activa contra la invasión y la dominación española por parte de los indios guarani fueron mucho más numerosos que lo que deja entender la historiografía tradicional, que habla sobre todo de alianza hispano-guaraní y de mestizaje. Entre 1537 y 1616 los documentos históricos registran nada menos que venticinco rebeliones de los guarani contra la colonización española. (MELIÁ, 1988, p. 33)

Vê-se que a determinação em resistir à colonização espanhola se fazia presente nas comunidades indígenas, comprovadas pela quantidade de rebeliões organizadas contra a interferência, em curso, da coroa e da Igreja, na região Platina, desmistificando o discurso produzido de que a atuação religiosa para a organização das comunidades missionais tivesse ocorrido sempre de maneira harmoniosa, e os nativos necessitassem do padre e da igreja como instrumentos de fé e humanização. Desta maneira, os missionários precisavam buscar como estratégia uma posição superior à figura do pajé, líder espiritual dos grupos indígenas, utilizando-se, conforme preleciona Haubert (1998, p. 138-139), do ritual do batismo que pretendia a salvação da alma ou a cura de uma doença incurável através de imagens sacras, rezas e da sobreposição das mãos. Pode-se apontar que o rito do batismo foi o primeiro elemento simbólico e ritualístico introduzido no contato entre padres e nativos.

A esse propósito, cabe ressaltar que a figura do pajé agia justamente de maneira a manter e defender o que caracterizava a cultura do grupo, sendo, desta forma, sujeito político e de resistência ao processo de introdução do projeto missional, representando, portanto, o principal alvo dos jesuítas. Kern (1982, p. 109) destaca que, em enfrentamento aos sacerdotes indígenas, os padres atuaram no enfrentamento aos rituais pagãos, especialmente a antropofagia, aliando-se a caciques e lideranças de grande poder carismático em busca de apoio político para o desenvolvimento de suas atividades religiosas e de conversão e deslegitimação da imagem do pajé.

---

<sup>167</sup> Padres pertencentes à Companhia de Jesus, ordem criada dentro da Igreja Católica, pelo padre espanhol Ignácio de Loyola, no ano de 1534, e reconhecida pelo Papa Paulo III, no ano de 1540.

Denota-se aí a competição por um território fundamental na vida dos guarani, em que somente uma liderança espiritual poderia representar o sagrado, não havendo espaço para duas autoridades religiosas coexistirem pacificamente no mesmo local. O jesuíta vislumbrava a possibilidade da conquista deste campo sagrado, importante para consagrar sua missão junto a estas comunidades, quer seja cooptar a maior quantidade possível de indígenas para a construção das reduções, as quais objetivavam a posse do território e o consequente impedimento dos portugueses em terras consideradas espanholas pelo Tratado de Tordesilhas<sup>168</sup>. Percebe-se que o batismo foi elemento central no trabalho inicial dos missionários, e através dele pretendia-se apresentar aos nativos uma forma de fé e de cura divina, aliada a elementos sacros, cantos, danças e encenações que objetivavam a conversão de pagãos à cristãos.

Os conflitos pelo campo da fé se deram de várias maneiras, até mesmo dentre os guarani adeptos ao processo reducional. Uma das críticas residia no fato dos jesuítas desconsiderarem, segundo Chamorro (2004, p. 108), as experiências dos antepassados indígenas, ignorando vínculos preexistentes, buscando eliminar propositalmente práticas consideradas profanas e que ainda resistiam, de alguma forma, no seio das comunidades missionais. Desta feita, almejavam a introdução de novos símbolos que ordenassem sentido e ordem no cotidiano, como o sino, que regulava a maioria das atividades e tarefas no dia a dia reducional, como levantar, rezar, comer, trabalhar, se alimentar, recolher-se (HAUBERT, 1998, p. 112), o que, para Baptista (2015, p. 115), significava também a criação de um espírito de coletividade e de convencimento ao catolicismo.

Dito isto, é importante salientar que os processos de cura no sistema reducional baseavam-se tanto em concepções médicas trazidas pelos jesuítas, assim como em conhecimentos que os indígenas dominavam em relação ao uso de plantas e ervas consideradas medicinais. Além disso, na estrutura da redução, a construção de um local destinado como “hospital” foi devidamente pensado e desenvolvido, segundo Baptista, como:

---

<sup>168</sup> Tratado assinado no dia 04 de junho do ano de 1494, na cidade espanhola de Tordesilhas, que procurava definir as terras que pertenceriam a Espanha e Portugal. Criava uma linha imaginária que limitava o território de domínio de cada coroa: as terras a oeste ficariam com o reino da Espanha e as terras a leste para Portugal, estando o ponto de referência a 370 léguas de Cabo Verde.

(...) um espaço onde os indígenas estão reunidos não necessariamente para se curarem, mas, sim, para terem suas mortes reguladas: “para que ninguém viesse a falecer sem sacramentos”, diz o padre Sepp, “era também necessário construir hospitais e acolher neles todos os doentes a fim de os ter continuamente sob os olhos” (1690]1972, p. 124). Trata-se, portanto, da tentativa de geração de um espaço voltado a terapêuticas, mas, acima disso, destinado ao enfrentamento de preocupações de caráter teológico. (BAPTISTA, 2015, p. 90-91)

Assim, desenha-se um local de reafirmação das práticas desenvolvidas pelos padres ao longo de seu trabalho missional e teológico, caracterizando-se mais como ambiente de salvaguarda da ordem religiosa vigente do que médico propriamente dito. Ressalta-se, neste cenário, por exemplo, a figura de Padre Antônio Sepp<sup>169</sup>, o qual incentivava o preparo de medicamentos e o desenvolvimento de técnicas terapêuticas alternativas, sendo estas direcionadas principalmente ao ensino de crianças e jovens para se formarem “enfermeiros”, visando principalmente aos momentos de epidemia, os quais frequentemente assolavam as comunidades no período. Nesta seara, a principal técnica utilizada e reproduzida era a da sangria, pois, tão logo surgissem boatos de pestes, os “cirurgiões” da redução avançavam pela cidade realizando o procedimento em todos, de crianças a idosos (BAPTISTA, 2015, p. 93-102).

Sendo assim, ressalta-se que a atuação de cura dentro do espaço reducional era tarefa designada a um grupo restrito de indígenas, devidamente escolhidos e treinados pelos padres missionários, conforme preleciona Baptista:

Os padres os chamam de “enfermeiros”, reduzindo não apenas o alcance da atividade indígena, mas também atribuindo aos jesuítas o título de “médico responsável” pelo tratamento ali aplicado. Não se pode, contudo, seguir essa interpretação. Naturalmente, os enfermeiros exercem um ofício bastante próximo aos padres, recebem suas orientações, vigiam, cobram e regulam normas de conduta dos enfermos, além de desfrutarem de importantes privilégios (por exemplo, não praticam atividades laborais como os demais). (BAPTISTA, 2015, p. 92)

Com isso, percebe-se o controle exercido pelos padres no campo da medicina, o qual estava necessariamente dependente dos serviços indígenas, sendo este fortemente dotado de concepções cosmológicas que, apesar das tentativas religiosas de expurgo, eram na prática difíceis de serem completamente excluídas

---

<sup>169</sup> Nascido em 21 de dezembro de 1655, em Kaltern, atual território italiano, ingressou na Companhia de Jesus em 1674.

da realidade reducional. Daí, a preocupação dos jesuítas em desenvolverem a fé católica nas crianças e jovens, sendo esta uma das principais políticas de controle e difusão do cristianismo (HAUBERT, 1998, p. 124), recrutando esses indivíduos como vigias das ações dos adultos, e reportando ao padre os desvios praticados no cotidiano. A atuação dos indígenas no hospital reducional se dava também como estratégia de exclusão das práticas religiosas e de cura tradicionais existentes na cultura guarani, mecanismo pelo qual o padre administrava e também difundia a maneira como deveriam ocorrer as terapias na localidade, bem como os meios e rituais para a morte.

Nota-se isso quando da constituição de uma zona espiritual dentro do próprio ambiente hospitalar, que possuía inúmeras imagens sacras, em especial a do padroeiro da redução (BAPTISTA, 2015, p. 91). Tudo deveria convergir à manutenção do catolicismo e ao impedimento de um retrocesso das práticas espirituais até então vividas culturalmente pelos guarani, sendo religião e formas de cura alicerces de sua cultura, motivo que desprendeu necessária atenção no processo de relações e de consolidação do projeto missional.

Apesar do processo reducional ter atuado junto à minoria dos indígenas<sup>170</sup> deste período, as marcas resultantes desta ação perpassam a constituição, o declínio, o abandono, os saques e o repovoamento e chegam até a atualidade, quando elementos materiais e imateriais são resultados das transformações ocorridas por meio das práticas e trocas culturais dos povos que habitaram a região, ao longo dos últimos séculos. Legados transmitidos ao longo do tempo carregam em sua existência a representação de múltiplos significados e utilidades aos distintos grupos que os detêm, na atualidade, quer seja população, turistas, governantes, dentre outros. Os sentidos atribuídos se referem tanto ao uso material que é dado às edificações e remanescentes quanto às representações a elas produzidas.

A revisão constante desses elementos, os quais se tornam também patrimônio, é, segundo Pelegrini (2009, p. 114), influenciada por conceitos e pela eclosão de movimentos sociais que colocam sob suspeição diferentes formas de poder que, dinamicamente, constituem a significação material e imaterial para os

---

<sup>170</sup> Segundo Kern (2011, p. 10), em torno de 150.000 indígenas foram reduzidos em aproximadamente um século e meio de atuação jesuítica no sul da América.

grupos. Desta maneira, pode-se indicar que tais representações são consequência das manifestações de poder decorrentes da trajetória das existências e também elementos de resistência e de contraponto às práticas hegemônicas de autoridade, como no caso dos elementos representativos de fé e de cura populares, por exemplo. Cabe, portanto, um olhar atencioso a tais referências, visto que as mesmas auxiliam na compreensão dos discursos que compõem os símbolos e os significados em seus múltiplos contextos e objetivos, quer sejam a elaboração e a reelaboração de sentidos, permanências e rupturas das quais originam vínculos identitários produzidos no interior dos grupos ao longo do tempo.

Podemos apresentar, como exemplo de símbolo introduzido no processo reducional, a cruz missioneira. Sua denominação inicial já foi objeto de discussões no campo da historiografia, porém, hoje, se apresenta como um dos principais elementos evocadores de uma identidade regional, por vezes reivindicada por associações através de músicas, vestuários e imagens, estando nos discursos que parecem transpor as fronteiras geográficas do que se define atualmente como região das Missões.

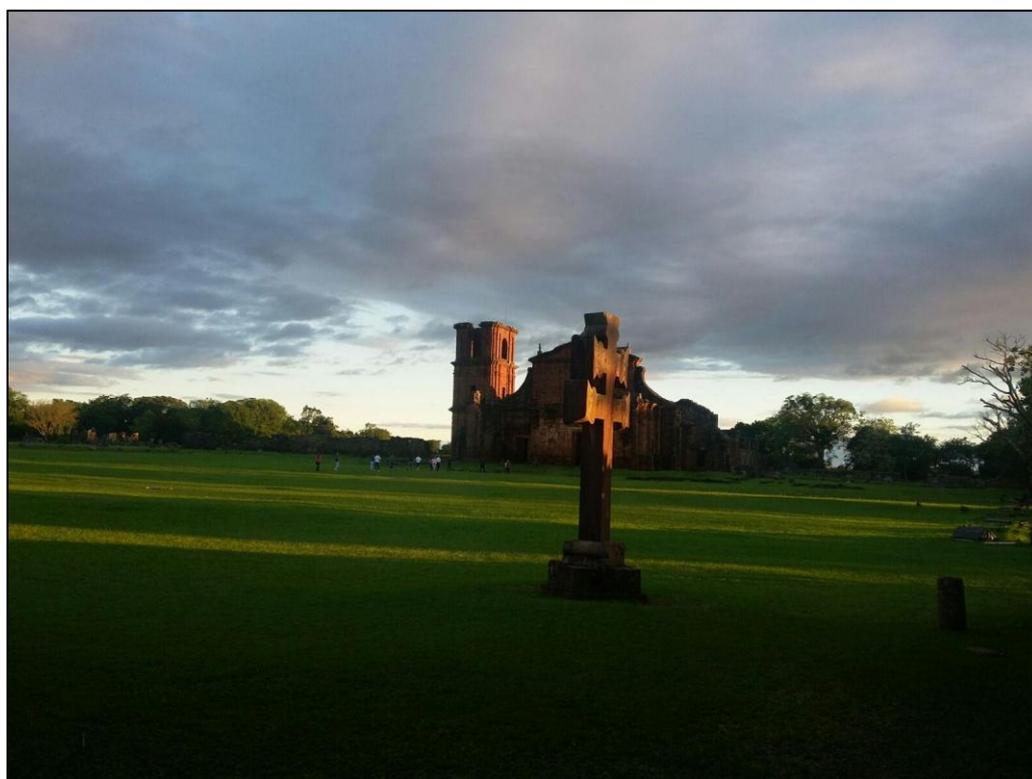


Figura nº 63: Cruz Missioneira - Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2017.

A cruz como símbolo ganha vários sentidos. Ela é uma representação da identidade relacionada a um “missioneirismo”, em que a evocação de significado glorioso ao início da constituição do território, forjado à base do trabalho e da guerra, legitima sua representação e o discurso que dela fazem os movimentos tradicionais, agentes políticos e sujeitos que assim se identificam no presente. Também, é reivindicada como elemento de fé e força espiritual, seja pela igreja católica, por benzedores ou agentes governamentais do turismo, que manifestam o desejo de constituir uma imagem da localidade como destino turístico místico e religioso, baseado justamente na trajetória histórica existente sobre o local e no discurso produzido de que a fé teria resultado na organização de uma sociedade justa e fraterna, da qual hoje seriam todos herdeiros.

Importante ressaltar ainda que o remanescente ora apresentado pela comunidade miguelina como legado de sua história, além de ser componente evocador de discursos legitimadores de sua formação identitária, auxilia na constituição de novos elementos, os quais igualmente são utilizados como suporte das escolhas culturais e históricas, na atualidade, como é o caso do Ponto de Memória Missioneiro<sup>171</sup>. Construído por iniciativa do benzedor Valter Rodrigues Braga<sup>172</sup>, a partir dos anos 1990, iniciou como uma exposição temporária denominada “Cultura Missioneira”, que tinha como objetivo, segundo seu próprio idealizador<sup>173</sup>, reconstruir um campo das divindades missioneiras adormecido há mais de 300 anos. A iniciativa teria surgido após a emancipação de São Miguel das Missões, pertencente, até 1988, a Santo Ângelo. Tais campos aos quais o entrevistado se refere parecem híbridos e fruto da atuação de diversos sujeitos ao longo da história, perpassando por elementos da cultura guarani, da interferência Jesuíta, e de sua memória recente quando remete às práticas místicas realizadas e reproduzidas por seus pais e avós, quando narra que:

Valter: (...) desde gurizito eu já tinha meus conhecimentos de toda essa realidade que se viveu no período missional, até porque os meus descendentes se integravam aqui na vida cotidiana. Desde esses anos eu

<sup>171</sup> Ponto de Memória/Manancial Missioneiro. Localizado na Quadra 36, lote 14, na Rua Arnoldo Daher Boays, 514, em São Miguel das Missões – próximo ao Museu das Missões e do Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo. A partir de 2018, ganhou a denominação de Manancial Missioneiro.

<sup>172</sup> Valter Rodrigues Braga, 55 anos, servidor Público Municipal, também é benzedor em São Miguel das Missões/RS.

<sup>173</sup> Valter Braga. Entrevista concedida em 26 de março de 2018 a Juliani Borchardt da Silva, em São Miguel das Missões/RS.

comecei a ter um conhecimento da vivência institucional e também dos visitantes. Eu percebi que eles não sabiam parte dessa vivência, dessa história, e eu comecei a entender que eu teria grande possibilidade de remontar essa história que se viveu e eu conhecia e era praticamente remontar a história, principalmente a parte das divindades missioneiras que nós estamos reconstruindo abraçados principalmente com os nossos descendentes missioneiros e, veja só Juliani, que se passa três gerações desde o desfecho da guerra guaranítica em 1756, são duzentos e sessenta e dois anos isso equivale a três etapas de geração vivendo em média de setenta e oito anos, seriam assim os nossos bisavós, vovós e pais. Então gerações que perpassou para histórias, contos. (VALTER BRAGA, 2018)

Sob esta perspectiva, observam-se alguns elementos na fala de Valter, dos quais podem-se considerar relevantes: **1)** o entrevistado se colocar como sujeito pertencente à história local ao passo que se introduz, assim como a seus antepassados, como indivíduos que, pelas experiências vividas em território miguelino, são os legítimos conhecedores de sua real história; **2)** por este motivo, Valter ser conhecedor de um campo espiritual e de divindades que lhe foram transmitidos pelos antepassados, além da vivência que possui desde criança habitando em São Miguel; **3)** as vivências e divindades, as quais não ficam bem claras sobre o que tratam, na narrativa, apesar de transmitidas entre gerações, estarem se perdendo na atualidade, o que motiva a construção de um espaço dedicado a manter tais representações vivas para a comunidade e os turistas.

O medo da perda e, conseqüentemente, do esquecimento alimenta Valter a produzir um espaço que, segundo Candau (2012, p. 90), almeja medir o tempo, domesticar e recortar determinados episódios, a fim de fornecer referências das quais os indivíduos necessitam para organizar sua existência. Nesse prisma, o entrevistado efetiva-se como um agente de memórias, no momento em que coloca luz em elementos antes situados na obscuridade pelas dinâmicas sociais do tempo, motivando, a partir da construção do Ponto de Memória<sup>174</sup>, a participação da comunidade por meio da doação de objetos e artefatos que remontam a distintos períodos da história local.

Valter surge como guardião dos objetos doados, os quais lhe são depositados em confiança ao passo que tal atitude não se denota anteriormente junto aos setores governamentais responsáveis pela salvaguarda institucional dos bens

---

<sup>174</sup> Hoje espaço denominado de Manancial Missioneiro.

relacionados à história local, referendando, assim, uma relação de credibilidade que outorga ao entrevistado a responsabilidade coletiva de proteger a história de toda uma comunidade.

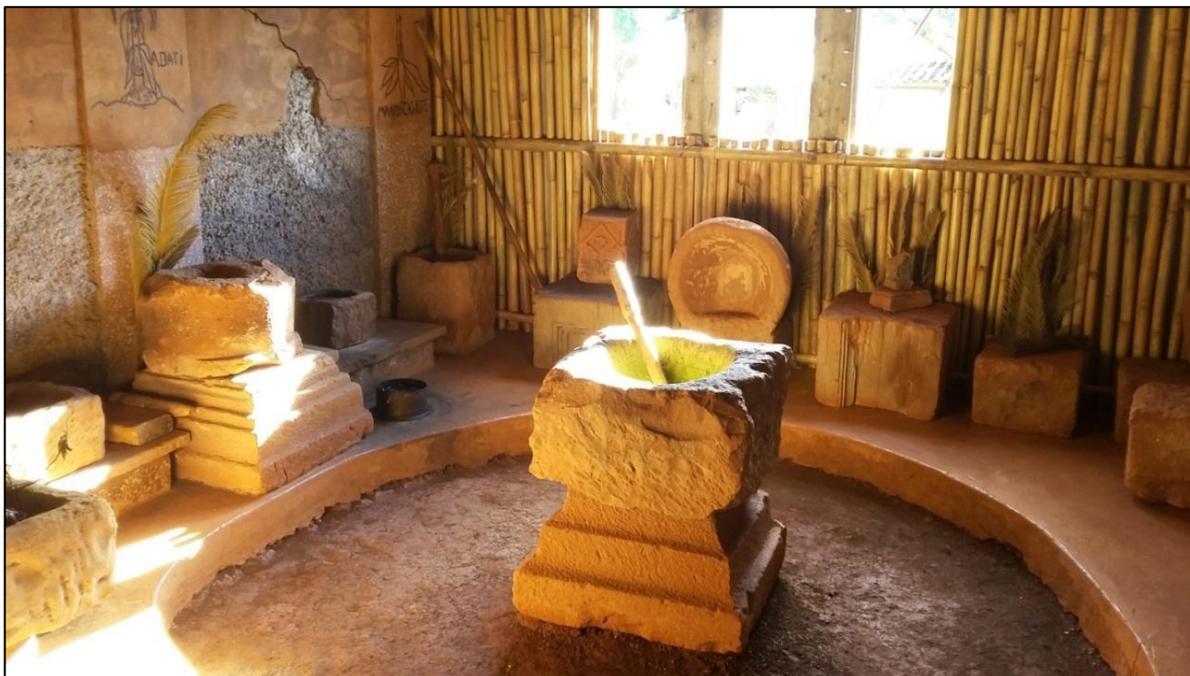


Figura nº 64: Interior do Ponto de Memória (Manancial Missioneiro).

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2018.

A imagem acima destaca um dos ambientes do Ponto de Memória<sup>175</sup>, onde seu idealizador busca representar um ritual de purificação e cura por meio de uma *opy*<sup>176</sup>, local considerado sagrado para indígenas. Em entrevista realizada, ainda no ano de 2013, Valter relata um pouco da relevância deste espaço:

Valter: Seria num campo espiritual porque eu entendo que a pessoa que se reserva nesse dom semelhante eu entendo que seja um mediador da graça de Deus porque fora disso aquela pessoa que busca outras formas também é válido, mas eu a princípio me considero um benzedor mediador da saúde, da felicidade das pessoas, vivido pelos meus ancestrais e eu me sinto tão bem porque não só se preserva a minha cultura do passado como também eu posso ajudar muitas e muitas pessoas e mesmo assim abre para um campo cultural para estudantes porque essa forma religiosa dos 'opys' criadas no chão estava sendo ocultada dos olhos da humanidade e hoje eu me sinto tão feliz porque eu pude contribuir e ajudar e junto com a própria aldeia o Cacique Mariano Aguirre foi uma pessoa que também ajudou muito

<sup>175</sup> Ao todo, possui em torno de 300 peças em seu acervo, conforme seu idealizador, Valter Braga. Entrevista realizada em 26 de março de 2018.

<sup>176</sup> Na cultura M'Byá Guarani, é considerado local de reza onde se realizam rituais espirituais e de acolhimento aos espíritos.

a abrir a cultura que fechou assim vamos dizer com o princípio vivido na minha infância e com a cultura indígena fechou com o jeito que eles veneram as divindades, o fogo, a água é a mesma dos meus pais e daquele pessoal dos meus ancestrais que faziam. Eu acho assim que se juntou essas duas culturas que estavam distintas e longes mas buscando o mesmo caminho. (VALTER BRAGA, 2013<sup>177</sup>)

Valter busca o suporte do então cacique da aldeia Guarani de São Miguel das Missões, Tekoa Koenju<sup>178</sup>, para a reprodução de um espaço que simbolize a ritualização de purificação e de cura, o que, para o entrevistado, seria uma fusão de práticas tanto indígenas quanto influenciadas pela ação dos jesuítas nas comunidades reducionais. Elementos marcam o local e a encenação do ritual que ali se desenha à comunidade e aos turistas que diariamente visitam o espaço: terra, água, fogo, brasa, ramos verdes e mel, aliados ao tacape, fumaça e palavras ditas no decorrer da prática. A esse propósito, indica em sua fala uma ligação que existiria entre a cultura indígena e as práticas exercidas por seus familiares ancestrais dos quais ele próprio seria testemunha. Assim, busca alicerçar seu discurso fundando-o nas experiências de outro grupo, com o qual se identifica ao vislumbrar semelhanças entre ambos por meio de lembranças, usando-as como suporte de suas práticas e memórias, na atualidade. Tal ideia se comprova pelo fato de Valter necessitar recorrer à ajuda do cacique para efetivar o espaço desejado, denotando aí que a construção do mesmo parte mais de um desejo de marcar a cultura local com um espaço do que este representar um resultado de suas práticas simbólicas praticadas no cotidiano. Portanto, conforme já dito, o entrevistado pode ser considerado um agente memorial da localidade miguelina, pois atua na busca de elementos, discursos e práticas que referendem certa identidade aos sujeitos que ali habitam.

Pertinente destacar a intensidade dada pelo entrevistado, seja em sua fala de 2013 ou na de 2018, da necessidade da descoberta de um universo místico que "deveria ser conhecido pelo restante da humanidade", o que pode ser caracterizado pelo desejo de Valter de se autorreconhecer, desenvolvendo ele mesmo os elementos materiais e simbólicos necessários para a constituição de narrativas que deem conta de suprir tais demandas, bem como de sua própria identidade.

---

<sup>177</sup> Valter Braga. Entrevista realizada em 21 de julho de 2013, em São Miguel das Missões/RS.

<sup>178</sup> Área que compreende 237 hectares, criada, no ano de 2001, para atender à comunidade indígena guarani que retornou à região, nos anos 80 e 90.

Seria oportuno igualmente relacionar o Ponto de Memória/Manancial Missioneiro como uma produção da resistência cultural de iniciativa popular que formaliza um espaço representativo da pluralidade mística, que compôs a formação regional, “trazendo à luz e expondo aos olhos da humanidade”, como Valter se refere, ao construir, com recursos próprios, um centro de memória a poucos metros do patrimônio da humanidade<sup>179</sup>, o que Candau (2012, p. 97) vai textualizar como sendo a necessidade que cada sujeito possui de definir suas origens conforme aquilo que lhe for mais conveniente.

Sob esta perspectiva, constitui-se um espaço que se apresenta diante da comunidade como referência simbólica para aspectos místicos e de cura, opondo-se, de determinada maneira, à exaltação única dos remanescentes arquitetônicos de São Miguel como os únicos relevantes e valorados até então. Apesar de sua origem e manutenção estar relacionada a uma necessidade memorial e museal direcionada ao tema, sua presença por si introduz símbolos que estão presentes no cotidiano da sociedade, que poderá acessá-los e fruí-los culturalmente conforme necessitarem, em seus discursos de legitimação identitários e históricos. Isso porque o espaço também possui forte apelo dos agentes locais que contribuíram com doações para compor seu acervo, não se baseando apenas na materialidade para se fazer expressar. Pelo contrário, Valter busca no intangível os significados para sua marca junto ao público, e congrega tanto elementos materiais quanto expressões simbólicas e ritualísticas para referenciar seu espaço, fazendo do mesmo um ambiente no qual se destacam tanto os objetos quanto os significados e rituais a eles relacionados.

Identificam-se, também, demais espaços desenvolvidos como referência de fé e de cura, como as próprias residências de benzedores, sendo algumas delas constituídas como santuários que se faz questão de mostrar ao público, conforme imagem a seguir:

---

<sup>179</sup> As Ruínas da antiga igreja são declaradas patrimônio da humanidade pela UNESCO, desde 1983.



Figura nº 65: Fachada da residência da Benzedeira Alzira de Oliveira Leite.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2018.

A casa<sup>180</sup> de Alzira de Oliveira Leite é, dentre todas aquelas referenciadas ao grupo de benzedores participantes da pesquisa ora apresentada, a única que expõe elementos visuais em sua parte externa como marcos simbólicos de sua atuação. A imagem de Nossa Senhora divide espaço com flores e plantas, como arruda, alecrim, dentre outras, sendo estas disponibilizadas gratuitamente para aqueles que procuram a residência em busca de ajuda. Forma-se, assim, uma espécie de altar diante da moradia, onde há espaço para acendimento de vela, fazendo com que as pessoas, ao adentrarem na casa, já estabeleçam uma relação espiritual que exercerão junto a Alzira e aos demais elementos por ela produzidos também no interior de sua residência.

A importância por demarcar um espaço diante da comunidade é elemento fundamental no reconhecimento de sua atuação como benzedeira, e a necessidade

<sup>180</sup> Situada à Rua São Nicolau, nº 90, São Miguel das Missões/RS.

de definir “seu local” determina os elementos que compõem igualmente sua identidade como indivíduo. Por se tratar de sua própria residência, Alzira possui a liberdade de desenvolver as características vivas e estéticas que deseja; entretanto, parece ser a única dentre os entrevistados a demonstrar externamente elementos que, para outros benzedores, ficam restritos à parte interna das moradias, como produção de pequenos altares, por exemplo.

Sobre a composição de determinados elementos, como as flores, Alzira justifica narrando que:

Alzira: Quando eu não estiver mais aqui, eu acho que as pessoas vão pedir pela minha alma, se eu estiver de bem com Deus. Se eu tiver força, eu quero, lá de cima, ainda continuar ajudando, porque eu tenho uma fé positiva. É só arrancar uma flor no campo e me levar, sou louca por flores. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2013)<sup>181</sup>

Nesse prisma, percebe-se que a caracterização do espaço se motiva por desejo individual da entrevistada, ao mesmo tempo em que relaciona a imagem que os outros terão de sua atuação através das flores, podendo ela, Alzira, ser evocada *post mortem* por aqueles que nela devotam fé para a solução de problemas físicos e espirituais. Assim, aponta para um desejo de eternidade, sendo seu ofício o meio para não ser esquecida socialmente, o que, para Candau (2012, p. 69), passa pela necessidade de “fazer o nome”, na esperança de não desaparecer no esquecimento. Desta maneira, expõe um *status* de negociação cuja narrativa busca apresentar um horizonte de permanência de sua existência e, conseqüentemente, de sua prática na sociedade, sendo, assim, acima de tudo, sua identidade preservada. Desta maneira, Alzira efetiva referências de modo a tentar garantir a continuidade de sua prática, bem como de sua própria existência, o que denota, ao mesmo tempo, o medo do esquecimento existente nas relações culturais, simbólicas e religiosas que permeiam as práticas da entrevistada enquanto benzedora.

De qualquer maneira, pode-se considerar as residências de cada benzedor de São Miguel das Missões, sejam elas identificadas externamente ou não, como um ponto de referência no trato espiritual e de saúde para a comunidade, visto que as representações ali desenvolvidas são absorvidas como tais e, principalmente,

---

<sup>181</sup> Entrevista concedida em 21 de julho de 2013 a Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

permanecem à disposição do grupo com suas práticas e simbologias que dialogam com as pessoas do local em que estão inseridas, evocando discursos e manifestações que reforçam suas marcas ou repelem diante daqueles que dela não compactuam. Cabe aqui apontar que há, diante da população, uma considerável oferta de espaços religiosos produzidos pelos benzedores, sendo estes caracterizados de distintas maneiras, os quais podem ser acessados conforme o interesse do público, que ora pode desejar acessar um local com determinadas características, elementos e visibilidade, ora pode optar por outros. Essa diversidade e possibilidade de escolha faz fluir, junto à prática do benzer, uma liberdade que possibilita ao público viver e consumir expressões, espaços e discursos distintos conforme suas necessidades e interesses.

Ainda como ponto de referência espiritual e de cura é importante destacar o Santuário do Caaró, localizado no município de Caibaté/RS<sup>182</sup>, que, muito embora não esteja em território miguelino, representa atualmente significativa importância nas concepções de cura através da fé, sendo local de peregrinação de milhares de pessoas que atribuem à água de sua fonte poderes milagrosos. Sua constituição remete ao martírio dos padres Roque González, Afonso Rodrigues e João Del Castilho<sup>183</sup>, ocorridos, segundo a igreja católica, em 15 de novembro de 1628 (SANTINI, 1940, p. 05), sendo estes assassinados em resistência à atuação dos jesuítas na região, ainda no chamado primeiro ciclo missioneiro.



Figura nº 66: Santuário do Caaró, Município de Caibaté/RS

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2017. (e) fonte; (d) capela

<sup>182</sup> Cidade gaúcha que, segundo o IBGE, no censo de 2010, possui em média 4954 habitantes. Distante cerca de 38 km de São Miguel das Missões/RS.

<sup>183</sup> Os padres foram canonizados pelo papa João Paulo II, em 16 de maio de 1988.

Tendo sido suas mortes drásticas, o martírio se consagra no discurso do padecimento em nome da missão em que estavam, conforme se verifica na obra “Os Heróis do Caaró e Pirapó”, do Pe. Luiz Gonzaga Jaeger:

Ébrios pela vista e o cheiro de sangue, voltaram os parricidas ao cadáver do p. González, para, com fúria infernal, lhe fazerem em pedaços o rosto e a cabeça. A seguir, não só despojaram as vítimas de suas vestes, mas ao p. Rodríguez até o cortaram em dois pedaços na altura da cintura. Após isso, assumindo ares de vitória, os selvagens homicidas arrastaram os sagrados despojos diversas vezes ao redor da casa, terminando por jogá-los para dentro da igreja. Daí se entregaram à mais desenvolvida pilhagem profanando e saqueando a casa de Deus e a moradia dos missionários. Repartiram entre si as alfaias do culto, os ornamentos e pobres haveres dos mártires, terminando por lançar fogo ao templo e à casa, no intento de que as chamas devorassem os corpos dos levitas do Senhor. (JAEGER, 1940, p. 241)

Concernente à passagem apresentada, denota-se a posição já estabelecida para as figuras dos padres e dos nativos na relação constituída durante a introdução das reduções. Os primeiros são apresentados como mártires e vítimas, cabendo aos segundos o papel de selvagens homicidas, os quais tiveram a coragem de esquartejar e queimar os corpos dos padres, saqueando espaços sagrados de culto, ateando fogo e profanando o nome de Deus, não se vislumbrando, aparentemente, reações adversas ou de raiva de tais ações advindas dos missionários, induzindo que sua sina e que seu trabalho estava sendo cumprido em nome da santa igreja.

O exemplo demonstrado por meio dos fatos ocorridos junto aos padres apresenta uma narrativa de devoção e sacrifício, em que a imagem de dor e da morte é superada pela fé e pelo amor despendidos na missão de difundir o catolicismo e a “verdadeira religião”. Apresenta-se, neste contexto, em especial, segundo a liturgia católica, episódio considerado como primeiro milagre conferido ao padre Roque, quer seja a fala atribuída, logo após sua morte, ao seu coração, conforme passagem de Santini:

No dia seguinte voltaram os assassinos, para verem os restos dos corpos que haviam deixado nas chamas. Não os achando bastante queimados, começaram a trazer lenha afim de continuar a queima. Nisto perceberam “clara e distintamente” uma voz queixosa, que saía do coração do padre Roque: “Matastes a quem vos amava e queria o bem; mataste, porém somente o meu corpo, pois a minha alma está no céu. Não tardará castigo; virão meus filhos castigar-vos, sobretudo por terdes maltratado a imagem da Mãe de Deus. Contudo eu voltarei para vos ajudar nos muitos trabalhos que vos hão de sobrevir por causa da minha morte”. (SANTINI, 1940, p. 06)

Vê-se que, apesar da apresentação do martírio denotar crueldade e impiedade, a postura do jesuíta assassinado teria sido de pureza e generosidade, seguindo a lógica do discurso referindo-se ao nativo como bárbaro. A atuação do padre transpassaria a própria existência carnal, sendo revelada e materializada através da fala de seu coração, que, mesmo ferido por uma flecha e queimado, consegue consagrar profecias aos seus algozes. A necessidade da corporalidade é manifestada ao passo que, transcorridos mais de trezentos anos de sua morte, o referido coração ainda existiria como relíquia da Igreja Católica, conservado e em perfeito estado, conforme aduz Jaeger (1940, p. 333).



Figura nº 67: Relíquia do Padre Roque Gonzáles. Cidade de Assunção, no Paraguai.

Fonte: Arquivo pessoal de Alvaro Theisen, 2020.

Desta maneira, produz-se a simbologia necessária para a representação desejada, neste caso, a todo o trabalho realizado pelos jesuítas na região, seu despreendimento da materialidade, a missão de abandonar suas vidas em prol de um objetivo em nome de Deus, auxiliando na constituição das imagens desenvolvidas pela Igreja ao longo da história.

Outro milagre atribuído ao padre teria ocorrido na cidade de Buenos Aires, Argentina, no ano de 1928, onde a senhora Rosa Rèbori di Muzres padecia de grave tumor no estômago, que lhe impedia completamente de se alimentar. Já desenganada pelos médicos, teria tido contato com relíquia do padre Roque, tendo se restabelecido em pouco tempo (JAEGER, 1940, p. 337-338). Vários outros casos de milagre são atribuídos ao padre, como, por exemplo, a cura de doenças de visão, de coração, de tuberculose, dentre outros, tendo sido a maioria deles utilizada no processo de beatificação, ocorrido em 28 de janeiro de 1934. É assim que o local atribuído ao martírio dos padres Roque e Afonso Rodrigues foi considerado como ponto sagrado e de peregrinações de pessoas em busca de cura e proteção:



Figura nº 68: Missa campal para demarcação do local referente ao martírio dos padres

Fonte: Jaeger, 1940, p. 288.

Nesse prisma, observa-se que o movimento para o reconhecimento dos santos mártires missioneiros delimita algumas referências principais, como a materialização da fé por meio dos milagres de cura e do próprio coração, que ainda existiria como relíquia, assim como a demarcação, nos anos 1930, do local exato do martírio, identificado com uma cruz, onde posteriormente edificou-se uma capela

dentro de um santuário que compreende ainda uma fonte de água, à qual se passou a atribuir possibilidades milagrosas em virtude do padre Roque.

Concernente a esta temática, pode-se auferir uma política claramente definida para ser implementada nas práticas católicas da região missioneira, iniciada com a escolha de determinados pontos centrais e relevantes para a igreja, passando, dentre eles, pela consagração dos santos mártires missioneiros, os quais auxiliaram na formação da identidade religiosa e discursiva sobre a temática existente em toda a região. Dito isso, denota-se junto ao Caaró a constituição da materialização de um projeto intencional de memória implementada nas práticas religiosas e difundidas pelo catolicismo oficial e popular, criando uma identidade forjada coerente com as estratégias de poder estabelecidas, conforme nos justifica Candau (2012, p. 165).

A institucionalização deste local se reproduz, na atualidade, como um dos espaços mais representativos e simbólicos na temática referente à cura através da fé, tendo sua existência, ao longo do século XX, influenciado a representação das práticas religiosas, seus discursos e manifestações, as quais não se limitam apenas à própria igreja católica, em vista de permanecerem disponíveis para a comunidade como um todo. Isso porque, dentro das dinâmicas e lógicas populares já concebidas, o santuário fortalece o catolicismo popular bem como o surgimento de novas formas de releituras e significações de fé, que em seu tocante auxilia na reprodução deste local e seus elementos como referência para a identidade religiosa de toda região.

Deste modo, pode-se considerar que os aspectos religiosos e de fé foram, ao longo do tempo, efetivados socialmente na região como elementos relevantes para a população. Assim, evidencia-se como resultado que o exercício de práticas religiosas populares não são fruto de uma ação recente, mas reflexo de um projeto religioso construído desde muito cedo por agentes religiosos, políticos e sociais que resultam, consideravelmente, nas concepções e nas práticas de fé reconhecidas, produzidas e compartilhadas, ao longo do tempo, na região missioneira.

Cabe, portanto, apontar ainda aqueles símbolos e as representações que permeiam o ofício dos benzedores na localidade miguelina, sendo estes, no contexto de suas práticas, relevantes ao entendimento daquilo que materialmente e imaterialmente é significado e (re)utilizado tradicionalmente em seus cotidianos.

### 3.3.2 Simbologias e representações da prática dos benzimentos em São Miguel das Missões

O exercício de benzer, na localidade de São Miguel das Missões/RS, se apresenta, entre seus praticantes, distinto em suas representações, posicionando elementos diferentes que variam conforme a atuação de cada benzedor. Desta maneira, os componentes utilizados simbolicamente marcam certa assinatura que cada sujeito utiliza para almejar a cura de determinada doença. Tais objetos, dotados, muitas vezes, de sentidos diversos daquele de sua finalidade inicial, são as expressões materiais da fé da qual se utilizam para dar suporte à prática religiosa e de cura na atualidade.

Longe de serem padronizados entre si, os objetos representam características do cotidiano e da realidade do grupo do qual advêm. Em contato junto aos benzedores desta pesquisa, verificou-se, por meio das narrativas apresentadas, a seguinte relação dos principais elementos simbólicos e materiais utilizados pelos mesmos durante seus rituais e procedimentos de cura e proteção:

Tabela nº 05: Benzedores, doenças e objetos utilizados<sup>184</sup>

<b>Benzedor</b>	<b>Doenças que benze</b>	<b>Objetos utilizados</b>
Alzira de Oliveira Leite	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Dor de dente;</li> <li>✓ Dor de cabeça;</li> <li>✓ Ar;</li> <li>✓ Picada de cobra;</li> <li>✓ Meningite;</li> <li>✓ Rendidura;</li> <li>✓ Cobreiro;</li> <li>✓ Estancar sangue;</li> <li>✓ Pasma;</li> <li>✓ Mau olhado.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Rosário;</li> <li>✓ Galho de arruda;</li> <li>✓ Santos diversos;</li> <li>✓ Água;</li> <li>✓ Copo;</li> <li>✓ Tesoura;</li> <li>✓ Agulha;</li> </ul>
Aureliano José	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Quebrante;</li> <li>✓ Mau olhado;</li> <li>✓ Cobreiro;</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Rezas.</li> </ul>

<sup>184</sup> Relação de benzedores em ordem alfabética. Dados coletados em entrevistas produzidas em distintos momentos, a partir do ano de 2013.

Jardim	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Berruga;</li> <li>✓ Dor de cabeça;</li> <li>✓ Dor no corpo.</li> </ul>	
Araci Ribas	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Ar;</li> <li>✓ Dor de dente;</li> <li>✓ Quebrante.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ 3 galhos de arruda e água;</li> </ul>
Cipriano Dorneles	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Pragas de lavoura;</li> <li>✓ Tormenta;</li> <li>✓ Berne, bicheira;</li> <li>✓ Terreiros para prosperar.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Sal;</li> <li>✓ Erva;</li> <li>✓ Fogo;</li> <li>✓ Machado;</li> <li>✓ Bacia;</li> <li>✓ Peneira.</li> </ul>
Elvira Torres	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Rendidura;</li> <li>✓ Cobreiro;</li> <li>✓ Ar;</li> <li>✓ Quebrante.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Agulha;</li> <li>✓ Folhas de laranja;</li> <li>✓ Faca.</li> </ul>
Joana Damião	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Ar;</li> <li>✓ Íngua;</li> <li>✓ Quebrante;</li> <li>✓ Mau olhado;</li> <li>✓ Reumatismo.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Orações;</li> <li>✓ Folhas verdes;</li> </ul>
Jovencilio Nascimento	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Cobreiro;</li> <li>✓ Ar;</li> <li>✓ Íngua;</li> <li>✓ Dor de cabeça.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Folha de grama;</li> <li>✓ Tesoura.</li> </ul>
Laídes Dutra da Silva	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Quebrante;</li> <li>✓ Mau olhado;</li> <li>✓ Rendidura;</li> <li>✓ Picada de cobra;</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Água;</li> <li>✓ Brasa;</li> <li>✓ Copo;</li> </ul>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Picada de aranha;</li> <li>✓ Cobreiro;</li> <li>✓ Lepra.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Galho de arruda.</li> </ul>
Leonora Brasil dos Santos	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Espiritual;</li> <li>✓ Negócios;</li> <li>✓ Doenças diversas.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Folhas;</li> <li>✓ Imagens;</li> <li>✓ Orações;</li> <li>✓ Terço.</li> </ul>
Manoel Antunes de Jesus	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Ar;</li> <li>✓ Picada de insetos;</li> <li>✓ Cobreiro.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Folhas.</li> </ul>
Mara de Fátima Galvão	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Cobreiro.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Galhos de arruda.</li> </ul>
Maria Luiza Cerpa da Silva	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Abrir os caminhos,</li> <li>✓ Casamentos;</li> <li>✓ Doenças e problemas em geral.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Folhas</li> <li>✓ Linha;</li> <li>✓ Agulha;</li> <li>✓ Folhas;</li> <li>✓ Preto velho;</li> <li>✓ Caboclo;</li> <li>✓ Ogum.</li> </ul>
Marlene Machado Cassiano	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Rendidura;</li> <li>✓ Ar;</li> <li>✓ Cobreiro;</li> <li>✓ Picada de cobra e aranha;</li> <li>✓ Ezipele;</li> <li>✓ Verruga;</li> <li>✓ Meningite.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Folhas.</li> <li>✓ Linha;</li> <li>✓ Brasa;</li> <li>✓ Copo,</li> <li>✓ Água;</li> <li>✓ Faca;</li> <li>✓ Atadura;</li> <li>✓ Folhas verdes;</li> </ul>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Nascer dentes criança;</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Reza;</li> </ul>

Nelcinda Galvão	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Quebrante;</li> <li>✓ Vermes.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Galhos verdes;</li> <li>✓ Brasa;</li> <li>✓ Água;</li> <li>✓ Copo.</li> </ul>
Noema Dutra de Oliveira	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Dor de cabeça;</li> <li>✓ Afogamento;</li> <li>✓ Picada de cobra;</li> <li>✓ Mau olhado;</li> <li>✓ Vermes;</li> <li>✓ Rendiduras.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Pedras;</li> <li>✓ Ramos verdes;</li> <li>✓ Santo Expedito e São Sebastião.</li> </ul>
Ouriques Garcia de Jesus	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Qualquer doença ou dor;</li> <li>✓ Gado.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Ramos verdes;</li> <li>✓ Copo de água;</li> <li>✓ Rezas.</li> </ul>
Ordonês Antunes Martins	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Ar;</li> <li>✓ Pasma;</li> <li>✓ Cobreiro.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Galhos de arruda;</li> </ul>
Romilda de Moraes	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Ar;</li> <li>✓ Doença de pele;</li> <li>✓ Quebrante;</li> <li>✓ Terreiros para prosperar;</li> <li>✓ Asma;</li> <li>✓ Inveja.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Só rezas;</li> </ul>
Rosa Maria Cortez dos Santos	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Doenças espirituais;</li> <li>✓ Negócios;</li> <li>✓ Saúde;</li> <li>✓ Quebrante;</li> <li>✓ Mau olhado.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Rosário;</li> <li>✓ Hinos;</li> </ul>
Valter Braga	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Animais;</li> <li>✓ Purificação.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Fogo;</li> <li>✓ Brasa;</li> <li>✓ Erva-mate.</li> </ul>

--	--	--

Fonte: Juliani Borchardt da Silva<sup>185</sup>

Verifica-se, nesta seara, um compartilhamento de objetos que se tornam referências simbólicas para determinadas doenças e seus processos de cura, como, por exemplo, o uso de folhas verdes, ramos ou arruda, elemento recorrente em 17 dos 21 benzedores catalogados, ou seja, 90% dos sujeitos identificados no decorrer desta pesquisa. A familiaridade de uso entre os indivíduos denota, diretamente, uma troca social destas informações entre os benzedores, que são livres para sua escolha, aplicabilidade e sentidos atribuídos, os quais também são socialmente compartilhados junto ao público benzido, que no contato com o a figura do benzedor vislumbra neste uma imagem de fé e alento no momento da doença. Neste escopo, Gorzoni (2009, p. 23, 43) justifica a utilização recorrente de ervas, plantas e ramos verdes como elementos que, além de serem de uso cotidiano do ambiente doméstico e familiar, significam ainda um vínculo dos sujeitos com a natureza, ambiente do qual muitos são provenientes e familiarizados pela sua trajetória de vida em zonas rurais.

Pode-se ainda incluir, como fator determinante do uso de ramos verdes, as ressignificações populares dos rituais católicos, tendo presente na liturgia, em distintos momentos, como, por exemplo, batismos ou no conhecido "domingo de ramos", o uso de elementos naturais e verdes como símbolos utilizados ritualisticamente. Como se pode verificar, a própria constituição do benzer se denota plural em suas influências e motivações, oportunidade em que, como prática cultural, reflete diretamente a maneira como os indivíduos lidam com suas concepções religiosas diante das situações limite provocadas pela doença, bem como aos elementos e recursos a eles disponíveis (GORZONI, 2009, p. 20).

Há, ainda, na representatividade dos benzedores catalogados na localidade pesquisada, uma considerável diversidade de doenças identificadas em que apenas dois praticantes (Aureliano e Romilda) não se utilizam diretamente de objetos e demais referências simbólicas no processo de cura, os quais se referenciam apenas

---

<sup>185</sup> Dados coletados durante pesquisa de campos, entre nos anos de 2013, 2017 e 2018.

em orações e palavras litúrgicas criadas no rito exercido<sup>186</sup>. Apesar dos entrevistados não terem explicitado que necessitam de alguma referência material para o ato de benzimento, denota-se, por exemplo, nos casos de Aureliano José Jardim e Romilda de Moraes<sup>187</sup>, que os mesmos possuem em suas residências imagens sacras, manifestando suas concepções religiosas, sendo o primeiro católico praticante, e Romilda igualmente católica, porém não praticante, conforme nos apresenta as imagens abaixo:



Figura nº 69: Aureliano José Jardim em sua sala reservada para a realização de benzimentos.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2013.

<sup>186</sup> Estes se denominam, além de benzedores, como rezadores, categoria que se integra junto a benzedores e mateiros existentes na localidade miguelina.

<sup>187</sup> Romilda de Moraes. 65 anos de idade, nascida em Caibaté/RS, benze desde os 30 anos de idade. Entrevista concedida a Juliani Borchardt, em 27 de dezembro de 2017. Ela é casada com o benzedor Cipriano Dornelles.



Figura nº 70: Benzedeira Romilda de Moraes

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2018.

Observa-se que ambos possuem a imagem de Nossa Senhora Aparecida como referência religiosa em suas residências e, apesar de não a usarem diretamente no processo de cura, pode-se concluir que as mesmas sejam utilizadas como suporte de fé e religiosidade em seus cotidianos, o que reverbera diretamente em suas atuações enquanto benzedores. Aureliano justifica sua credulidade na virgem em decorrência de episódio sobrenatural:

Juliani: E o senhor é devoto de Nossa Senhora?

Aureliano: De Nossa Senhora. O que me salvou foi Nossa Senhora. Eu posso contar a história pra ti. Eu fiquei doente com a idade de vinte e oito

anos, fiquei mal. Eu era solteiro nesse tempo. Fiquei mal, me deu uma coisa que eu ia perder o cérebro, vinha aquela coisa e a fé terminou. Fiquei arrasado, vou morrer. Fiquei mal, fui pra Santa Maria, fiquei quinze dias, caminhando sozinho, não tinha ninguém comigo lá. Me fui a Cruz Alta e nada, os médicos diziam 'Não acho nada em ti, Só acho um estado nervoso muito brabo' e eu dizia que estava muito doente e mal. Vim embora. Tava vindo, triste encostado numa vila, uma porta aberta disse assim 'Esse passa! Tu é sete palmo e meio' e começou a medir assim, eu pensei 'mas é a sepultura enterrada no chão!'. Passei triste, mas logo ali uma mulher morena encostada no meu lado, com um cabelo comprido, os olhos morteiros saindo água dos olhos e eu não falava, ia só caminhando. Ela olhou pra cima e disse 'Ei, meu filho que está no céu e na terra, eu peço de coração pra ti: prolongue a vida desse filho aqui na terra!' No outro dia já diferenciou a minha vida! Começou a voltar! Desapareceu a doença! (AURELIANO JOSÉ JARDIM, 2017)

Nesta perspectiva, a crença atribuída pelo entrevistado a Nossa Senhora se caracteriza pelo episódio de salvamento que atribui à santa, perspectiva da qual a sobrenaturalidade permeia a narrativa compartilhada por Aureliano, elemento característico vislumbrado nos processos de cura religiosos e populares, em que as ocorrências de situações limite se tornam milagres diante da interseção de uma força divina capaz de restabelecer a ordem, a vida e a saúde. Da mesma maneira, a imagem está englobada dentro de um ambiente devidamente construído pelo narrador para compor sua prática, do qual também fazem parte símbolos, como crucifixo e imagens de outros santos católicos (Santo Expedito, São Jorge), além de representações de Jesus Cristo e Maria, os quais compõem uma sala separada da casa onde recebe e atende a comunidade.

Esta característica não é observada no caso de Romilda, que não possui um espaço específico para seu ofício ou a referência a outros objetos em sua residência como suporte para o exercício do benzimento que pratica, denotando-se um distanciamento em potencial do catolicismo tradicional e do acompanhamento exercido pela igreja nos espaços formalizados por alguns benzedores, como ocorre, por exemplo, com Aureliano e Alzira, uma vez que o pároco local costuma frequentar a residência mantendo uma relação próxima com os mesmos. Romilda, pelo fato de não ser católica praticante, se mantém distante de uma rotina religiosa na igreja, preferindo, assim, conforme observado durante a pesquisa, manter determinada liberdade em sua manifestação de fé, utilizando-se apenas de rezas como principal canal para atingir seus objetivos de fé e cura.

Cabe reforçar que a definição destes elementos como centro da prática pelos próprios benzedores não pode ser caracterizada, *a priori*, como a exposição total dos símbolos utilizados por cada sujeito entrevistado, os quais provavelmente apresentaram aqueles que consideram mais relevantes, podendo outros estarem no *rol* de representações necessárias ao exercício de cura através da fé, sendo difícil a enumeração de todos no momento da entrevista. Percebe-se isso em narrativas que apresentam vagamente tais elementos e doenças ou também abrangem, consideravelmente, a quantidade de doenças e possibilidades de cura, como, por exemplo, na fala de Ouriques Garcia de Jesus<sup>188</sup>:

Ouriques: (...) Eu benzo pra tudo. O que pensar que uma pessoa tem no corpo, uma dor, eu benzo. Posso até não curar, mas que tem benzimento tem! Eu benzo com os meus raminhos aqui (*tira ramos verdes que carrega no bolso da camisa*). Onde eu vou eu levo os meus raminhos.

Juliani: E o senhor benze só com os ramos?

Ouriques: Com ramos e copo de água. (OURIQUES GARCIA DE JESUS, 2017)

Característica semelhante também é percebida nas entrevistas de Romilda de Moraes e Leonora Brasil dos Santos:

Juliani: E a senhora benze pra quê?

Romilda: Pra tudo que é coisa. (ROMILDA DE MORAES, 2017)<sup>189</sup>

(...)

Juliani: E quais são as doenças que a senhora benze?

Leonora: É espiritual, pra negócio, pra saúde. Pra várias, várias coisas. Pra tudo. É pareio. Se fosse abrir pra tudo eu não teria tempo pra mim, e isso sendo aqui fora! (LEONORA BRASIL DOS SANTOS, 2017)<sup>190</sup>

A generalidade apresentada nas falas acima denota a necessidade dos entrevistados em contemplar, no decorrer de sua prática, as demandas emergentes em suas localidades, visto que Ouriques atua numa comunidade do interior, distante aproximadamente 40km da sede do Município de São Miguel das Missões. Já

<sup>188</sup> Ouriques Garcia de Jesus. Entrevista concedida em 31 de dezembro de 2017.

<sup>189</sup> Romilda de Moraes. Entrevista concedida a Juliani Borchardt, em 27 de dezembro de 2017.

<sup>190</sup> Leonora Brasil dos Santos. 47 anos. Nascida na comunidade de Rincão dos Cavalheiro, São Miguel das Missões. Benzedeira desde os 16 anos de idade. Entrevista concedida a Juliani Borchardt, em 20 de março de 2018.

Leonora, igualmente, reside e atua distante da cidade, na localidade de São João, longe 27 quilômetros da zona urbana. Romilda, por sua vez, é a única dos três que mora na zona urbana, porém em bairro periférico da cidade. É preciso, assim, nestes contextos, um leque de atuação abrangente destes sujeitos que atendam às necessidades decorrentes a fim de que a própria imagem do benzedor seja representativa como figura tanto espiritual quanto de cura nestas localidades. Desta maneira, uma especialização do benzedor em apenas determinada doença fica em segundo plano, deixando a indispensabilidade de sua presença para a comunidade em primeiro lugar.

Cabe apontar que a produção de um discurso de atendimento geral é característica da necessidade também do benzedor estar preparado para atender a qualquer necessidade. Nestas situações, a figura deste é aquela que pede e reza a um campo mágico solicitando ajuda, não necessitando de uma oração ou meio específico de atuação nestes momentos. Tal característica se deve justamente à dinâmica de criação e de atuação das práticas culturais e populares, que, não engessadas, podem ser moldadas e efetivadas conforme a demanda e os interesses daqueles que a exercem.

Importante destacar que a existência de símbolos, objetos e representações não indicam apenas elementos que dizem respeito aos benzedores, de maneira individual, mas significam sentimentos e pensamentos coletivos, ou seja, são traços culturais vinculados ao social, entendidos e fluídos por aqueles que estão inseridos no contexto de atuação do benzedor. Deste modo, indicam as relações e os entendimentos tidos coletivamente acerca da saúde, da doença e da religião, e o compartilhamento destes elementos e seus respectivos significados e usos independe das variações que possam ter em cada ambiente onde é exercido.

Nesse prisma, as representações efetivadas e expostas, até então, se apresentam distintas entre os sujeitos foco deste estudo, sendo estes fundamentais na consolidação de suas práticas simbólicas. As peculiaridades que se observam carregam as identidades como marcas de suas vidas, e os elementos significados por cada indivíduo são, em suma, parte fundamental dos processos memoriais criados, transmitidos e ressignificados ao longo do tempo.

#### 4 PERSPECTIVAS SOBRE MEMÓRIA, IDENTIDADE E ORALIDADE NO OFÍCIO DE BENZER

*(...) Era boa! Era boa. Eles (os pais) não era ruim pra gente não. Só se agente desobedecia daí o relho pegava senão era uma maravilha. (silêncio) (Romilda de Moraes, 2017)*

Relatos orais têm se constituído como fonte de pesquisa em distintas áreas do conhecimento, porque versam sobre vivências e reinterpretações do passado que influenciam, direta e indiretamente, nas concepções e ações do presente. Os sujeitos depoentes, compreendidos como aqueles que possuem condições de falar sobre si, são capazes de produzir através de narrativas as representações necessárias às suas práticas sociais no contexto em que vivem.

O trabalho com fontes orais contribui, portanto, para a formação de conhecimento histórico e igualmente, para o aprofundamento de discussões e abordagens até então não desenvolvidas, principalmente em grupos e sujeitos silenciados historicamente em seus locais de pertença. Num campo da história social, autores como Bordieu, Ginzburg e Thompson potencializam o sujeito, dando a este pertinência e destaque no fazer da própria história. Neste escopo, a memória, manifestada através de narrativas, referencia diferentes sujeitos e visões de mundo, que, muitas vezes divergentes, trazem à luz representações distintas a respeito de um mesmo tema ou fato. Rupturas, continuidades e construções memoriais são características das fontes orais, que, além de produzirem a escuta de indivíduos muitas vezes silenciados, preservam historicamente aqueles elementos narrados que constituem os grupos em sua diversidade.

Vislumbrados como sujeitos à margem da produção cultural e histórica local, os benzedores atuantes na localidade miguelina, por meio de suas memórias, podem auxiliar a preencher esta lacuna existente, no momento em que trazem, à esfera pública e a demais espaços, suas vozes, testemunhos e reivindicações que acabam por ocupar e referenciar perspectivas distintas acerca da constituição étnica, religiosa e cultural do local onde vivem.

Importante aqui apontar que, como campo fluído, a memória está diretamente ligada às identidades dos benzedores, os quais se interrelacionam e compartilham experiências que, ao longo do tempo, se denotam como marcos culturais exercidos

coletivamente, em que seus praticantes, além de construírem multivocalidades, efetivam por meio de suas recordações um enquadramento daquilo que é relevante ser lembrado ou esquecido para a manutenção, valorização e perpetuação dos saberes que detêm no ofício de benzer. Infere-se, portanto, ao ato de lembrar destes sujeitos distintas possibilidades no que tange às pluralidades e às intencionalidades necessárias diante do outro, fator igualmente determinante nas representações efetivadas socialmente.

Neste mesmo contexto, podem-se ainda considerar os silenciamentos e aquilo que, não-dito, também representa, seja por traumas, dores e sofrimentos, as memórias organizadoras das identidades dos benzedores, em que os processos de disputas, sejam eles familiares ou coletivos, associam diversas abordagens e incursões relevantes no contexto vivido e compartilhado. Assim sendo, o presente capítulo abordará tanto teoricamente quanto empiricamente os principais aspectos manifestados pelos depoentes desta pesquisa, sendo que os mesmos coexistem em meio a outros grupos que igualmente auxiliam, seja pela aderência ou exclusão, na instrumentalização de suas práticas.

#### **4.1 Memória, Identidade e Representações Sociais**

As discussões acerca da temática da memória parecem cada vez mais latentes na realidade social atual, tamanha sua relevância na constituição identitária e de relações entre os grupos sociais. Efetivo é que o contexto apresentado se caracteriza pela pluralidade de indivíduos que compõem a coletividade que, em suas semelhanças e diferenças, produzem referências e elementos representativos de suas identidades, sendo os aspectos memoriais e suas dinâmicas determinantes no reconhecimento e na pertença dos sujeitos no seu local de vivência, bem como perante os outros. Cabe apontar que o recordar é atividade social (HALBWACHS, 2003), sendo necessários, portanto, conteúdos, fatos, objetos, representações e personagens que possibilitem a decodificação, o armazenamento e a recuperação de memórias que, em um processo de articulações, resultam numa gama de memórias coletivas que recompõem uma imagem do passado em consonância com as ideias e objetivos dominantes da sociedade.

As transformações sociais e culturais decorrentes das relações entre os grupos, inevitavelmente, geram a necessidade de desenvolver os conceitos que permeiam as atividades destes e sua relação com a memória e a identidade. Pertinente então o estudo constante das funções expressivas geradas no campo da memória, considerando as perspectivas produzidas diante da complexidade que a temática representa. Tem-se a oportunidade de discussão das possibilidades que o tema acarreta, em que as relações humanas constroem e reconstroem sistematicamente o passado por meio de discursos, representações, comemorações, objetos e locais. Halbwachs (2003, p. 203) argumenta que o fato dos homens estarem juntos em dado espaço permite a criação de laços sociais que possibilitam o compartilhamento e a pertença a pensamentos, práticas, emoções e referências que, como produtos de uma construção memorial, refletem nas identidades que marcam as relações sociais dos indivíduos em grupo.

Mas, afinal, como se produzem as memórias no homem? Para Nietzsche, por exemplo, a escrita cultural da memória estaria diretamente associada às instituições de poder e violência; o que fosse marcado “a fogo e dor” permaneceria na memória. Neste pensamento, o corpo representaria um meio de socialização da cultura, o qual, por exemplo, por meio de rituais, punições e demais práticas, deixaria, através de seus vestígios, o necessário para a transmissão de valores sociais e normas de convívio. Assmann (2011, p. 265) define, neste aspecto, o que se caracterizaria como trauma<sup>191</sup>, ou seja, uma escrita duradoura do corpo, oposta à ideia de recordação. O trauma seria, por sua natureza, impossível de ser representado em palavras, pois o encobriria por um véu de generalizações e trivialidades incapazes de expressar a experiência traumática apresentada dolorosamente de forma constante ao indivíduo que a detém. Em suma, as palavras não conseguiriam representar as feridas memorativas do corpo, momento em que a linguagem em si se apresentaria de maneira ambivalente diante do trauma, possuindo função de canal para comunicação e marca simbólica daquilo que não poderia ser manifestado.

---

<sup>191</sup> A autora (ASSMANN, 2011, p. 282) caracteriza o trauma como sendo a impossibilidade de narração, transformando o corpo em espaço de gravação, produzindo, linguisticamente e interpretativamente, signos que podem se enfrentar dependendo das movimentações da memória.

Nesta direção, a autora referencia, também como um processo memorial, a proliferação de memoriais e monumentos que, relacionados ao apego às coisas passadas, serviriam como mecanismo de defesa e alívio, materializando memórias traumáticas ao passo que encobrem determinadas recordações, ofuscando-as e jogando-as ao esquecimento (ASSMANN, 2011, p. 281). Nestes jogos memoriais, prevalece o esquecimento, haja vista a impossibilidade de tudo ser lembrado e igualmente a necessidade de determinadas lembranças serem esquecidas para que os indivíduos possam bem viver em coletivo (CANDAUI, 2012). Neste escopo, Halbwachs (2003, p. 171) aponta que, para a construção de determinada memória ou de um espaço a ela relacionada, há a eliminação de tantos outros, balizando e referenciando os contextos sociais e a reconstrução daquilo que se considera a própria memória dos indivíduos pertencentes ao grupo. Neste processo, o autor compreende que os sujeitos tomam consciência do espaço, dos movimentos que efetivam e das estruturas físicas desenvolvidas neste mesmo espaço como testemunhos e traços das lembranças necessárias a serem compartilhadas no coletivo.

A valorização da memória seria, neste lócus, fenômeno compartilhado por indivíduos e grupos em contraponto à ameaça do esquecimento, o que, para François (2010, p. 19), mobiliza politicamente vários setores da opinião pública, que, com forte apelo emocional ao abordarem determinado fato, tocam em representações, valores e afetos constituidores da comunidade, de um coletivo ou de uma nação<sup>192</sup>, bem como de suas identidades. Desta forma, isso explicaria a quantidade de protagonistas que debatem sobre o passado e a memória na atualidade (políticos, publicitários, jornalistas, grupos etc.), bem como os espaços de discussão constituídos, como parlamentos, tribunais, imprensa, ruas, não cabendo, segundo salienta a autora, apenas o protagonismo de historiadores de profissão no centro desses debates. Deste modo, a temática da memória percorre e interessa, inevitavelmente, a diversos sujeitos, coletivos e entidades que possuem a consciência, direta ou indiretamente, de que seu campo prático ou de estudo é necessário para a compreensão das representações construídas no presente acerca do passado.

---

<sup>192</sup> Para Assmann (2011, p. 359), a “memória de uma nação se materializaria na paisagem memorativa de seus locais de recordação”.

Assim sendo, Candau (2012) salienta que o desejo pela memória, sobretudo pelo medo do vazio e da perda dos sentidos que caracterizam as sociedades modernas, está intimamente relacionada ao fato que, sem memória, os indivíduos se perdem sem suas identidades. Esta ideia de orientação coloca a cultura como centro das práticas vividas, pensadas e compartilhadas pelo indivíduo, sendo fundante na concepção de vida, de mundo e de coletivo produzido por este em sociedade. É o que Halbwachs (2003, p. 61) aponta como a percepção que os sujeitos necessitam possuir acerca do espaço e dos materiais em seu entorno, os quais, ensinados e impostos a fim de referenciar e evocar pensamentos, lembranças e associações, servem, também, para compor e recriar a consciência do coletivo ao mesmo tempo em que estabelecem determinadas relações destes sujeitos com o seu local de vivência.

Desta maneira, surgem, ainda, reivindicações de diversos grupos sociais e culturais que almejam estabelecer uma relação entre passado e presente, o qual buscaria assegurar a transmissão de memórias, símbolos e espaços, que, como testemunhos, expressariam uma retórica que, dentre outros objetivos, reconstruam a maneira pela qual os indivíduos se colocam diante de seu passado. Têm-se aí a possibilidade de conflitos que, seja entre grupos ou em seu interior<sup>193</sup>, ilustram as divergências que poderiam, no tempo e no espaço, enunciar o conjunto de recordações produzidas de forma comum e divergente. Estas lembranças, conforme argumenta Candau<sup>194</sup> (2004), auxiliam na construção de um reconhecimento “consensual” de memórias, habitadas, apropriadas e compartilhadas socialmente. É o que Candau (2012, p. 31) defende como a capacidade de os sujeitos se comunicarem entre si, acessando e compartilhando aquilo que produzem simbolicamente, bem como significações, conhecimentos e representações que justifiquem, deste modo, a retórica acerca destas.

---

<sup>193</sup> Para Candau (2004), podem existir conflitos inclusive de uma só autoridade com ela mesma. Para o autor, a ideia de conflito representa uma relação de dois poderes ou de dois princípios que exigem, dentro de um mesmo objeto, determinações contraditórias.

<sup>194</sup> Em seu texto “Conflits de mémoire: pertinence d’une métaphore?”, de 2004, Candau faz a distinção ainda do que seriam “conflitos de memória” (CDM) e “conflitos em torno da memória” (CAM). No primeiro, resultado dos conflitos existentes entre os grupos, almeja-se uma sobreposição das escolhas de um sobre o outro, erradicando, muitas vezes, as memórias alternativas. Já, no segundo caso, menos dramático, tem-se o aparecimento de um olhar singularizado sobre os fatos passados cujos autores admitem, em geral, a verdade histórica.

Em contraponto, o autor lembra, no entanto, que toda tentativa de escrever uma memória comum a todos os membros de um grupo, a partir das únicas lembranças manifestadas, seria reducionista, visto deixar às sombras aquelas referências que não estariam expostas. Neste lócus de pensamento, Assmann (2011, p. 284-285) argumenta que recordações não seriam confiáveis e que a memória estaria sempre sujeita a falhas, e as mesmas poderiam ser reflexos de recalcamientos e desconfigurações em busca de conformação diante de algum fato ou lembrança. Desta forma, no processo de reconstrução de uma memória, poderia haver quadros contraditórios sob certos fatos que, dentre outros efeitos, produziriam desconfiança, sofrimento, bloqueios ou ajustes dos mesmos a fim de serem aceitos na realidade do grupo.

A ambição pelo reconhecimento do passado reflete na explosão memorial resultado de uma supervalorização da memória, do dever de memória, do qual se vislumbra ainda uma era de comemorações que, como defende Gonçalves (2012, p. 30), assinala as significativas transformações dos processos históricos e a relevância cada vez mais destacada dada à memória e a seus aportes, que problematizam sua constituição enquanto referências e locais de memória. Defendido por Nora<sup>195</sup>, tais locais se definiriam como “toda unidade significativa, de ordem material ou ideal, que a vontade dos homens ou o trabalho do tempo converteu em elemento simbólico do patrimônio memorial de uma comunidade qualquer” (1997). Uma das críticas apresentadas ao conceito formulado por Pierre Nora sobre os lugares de memória diz respeito ao privilégio dado às comemorações políticas e institucionais, bem como o processo de escolha de tais espaços e elementos, que, via de regra, eram verticalizadas e reprodutoras de um *status* elitizado daqueles que detinham poder e influência. Além disso, mais do que os lugares em si, o ato de comemorar se apresentava mais relevante, deixando em segundo plano a projeção dos efetivos significados destes locais. Candau (2012, p. 35) pondera esta questão ao discutir, por exemplo, que é necessário distinguir e verificar, diante de cada caso, o que realmente é a memória em si ou se apenas há discursivamente a crença de que esta exista.

---

<sup>195</sup> Idealizador do projeto Lugares de memória (1984-1992), produção de 07 volumes que acabou por se tornar uma apresentação da França, por meio de seus lugares de memória. Retirou assim caminhos pelos quais em distintos momentos, o passado foi gerido em nome de uma nação Francesa.

Cabe ressaltar a definição dada por Candau (2009, p. 43 e 112) ao *mnemotropismo*, o qual caracteriza como sendo o gosto pelo passado, pelas origens, histórias de vidas e comemorações. Sua efetivação produz, por exemplo, um fervor patrimonial nas sociedades contemporâneas, que vivem um “inchaço hipertrófico da função de memória”, o que incitaria a tudo guardar e lembrar numa compulsão arquivística, algo considerado impossível pelo autor, pois a atividade seletiva da memória predominaria. Como efeito, vale reforçar que o grau de pertinência de determinado elemento ou retórica será sempre mais elevado na presença de uma memória forte e constante, que reciprocamente acaba sendo definida como propícia à memória coletiva para o grupo. Para o autor, uma memória verdadeiramente compartilhada é construída e reforçada por meio de triagens, acréscimos e eliminação daquilo que é selecionado como relevante e necessário à produção da própria identidade.

Ainda como uma necessidade social, a formulação dos locais de memória é consequência do desejo de registro, exposição e perpetuação de espaços que, por sua existência, devem constituir e evocar determinada memória social. Assim sendo, Candau (2012, p. 33) preluza que há uma multiplicidade de lembranças resultantes de um mesmo acontecimento, demonstrando a complexidade da presença do passado no presente. Por outro lado, alerta que a existência de atos de memória coletiva “não seriam suficientes para atestar a realidade de uma memória coletiva”. Desta forma, determinadas comemorações, construções, museus, mitos e narrativas podem não necessariamente representar a existência de uma memória comum ao grupo. Neste escopo, aponta-se, como consequência, a produção de distintos espaços, monumentos e elementos nos ambientes sociais, bem como diferentes evocações memoriais e leituras destes, o que compõe um cenário plural tanto de representações quanto das experiências tidas em torno de um mesmo local/objeto.

Halbwachs, sociólogo francês que influenciou significativamente os estudos referentes à memória coletiva, em sua obra “A Memória Coletiva”<sup>196</sup>, descreve que as lembranças de um indivíduo seriam sempre coletivas, estando estas alicerçadas sempre na figura do outro, mesmo se tratando de eventos em que somente um

---

<sup>196</sup> Obra com primeira publicação em 1950, com título original *La Mémoire Collective*.

sujeito estivesse envolvido (HALBWACHS, 2003, p. 30). Cabe, portanto, a definição dada por Morin à figura do outro:

O outro significa, ao mesmo tempo, o semelhante e o dessemelhante, semelhante pelos traços humanos ou culturais comuns; dessemelhante pela singularidade individual ou pelas diferenças étnicas. O outro comporta, efetivamente, a estranheza e a similitude. A qualidade de sujeito permite-nos percebê-lo na semelhança e dessemelhança. O fechamento egocêntrico torna o outro estranho para nós. [...] O sujeito é, por natureza, fechado e aberto. (MORIN, 2012, p. 75).

O “outro”, desta forma, assumiria papel de suporte das lembranças rememoradas, independentemente de estarem presentes efetivamente como testemunhos do fato em questão. É exatamente nesta direção que a relevância do grupo assumiria função norteadora nos processos de recordação, em que o compartilhamento social das lembranças no interior do grupo se tornaria necessário para a identificação dos fatos comuns, bem como para a criação de uma imagem sobre estes perante os demais. Entretanto, de nada valeria o depoimento de alguém que participou de determinado evento se deste não restasse nenhum vestígio para ser evocado. Connerton (1999, p. 41) aponta para a existência de todo um conjunto de ideias que muitas outras pessoas igualmente possuem com objetos, lugares, datas, formas de linguagem, ou seja, com toda vida material da sociedade da qual estes façam parte. Isso quer dizer que, mesmo aquelas recordações e acontecimentos mais pessoais, possuem, em sua constituição, a materialidade do contexto social vivido junto aos outros, seja na semelhança ou na diferença. Esta ideia é também desenvolvida por Halbwachs (2003, p. 61-62), ao afirmar que a sociedade lê, nos objetos, lembranças que proporcionam pensamentos e associações a respeito do mundo e da realidade em que vivem, desenvolvendo as imagens necessárias na percepção de continuidade dos sujeitos no tempo e no espaço.

Cabe apontar, ainda, que não havendo pontos de contato que façam uns concordarem com as memórias dos outros, significa que, provavelmente, um dos sujeitos não faz mais parte do grupo mantenedor de tais memórias. Assim sendo, a construção da memória na perspectiva de Halbwachs ocorreria a partir de dados e noções comuns que estivessem no indivíduo e nos demais membros do grupo. A aderência formada, portanto, diante do coletivo, poderia não ocorrer mais de forma

intensa no momento do afastamento do indivíduo perante os demais, ação normal numa realidade em que os sujeitos fazem parte de distintos coletivos e acabam por se afastar naturalmente de alguns destes conforme seus interesses e necessidades. É o que Thompson (1998, p. 57) também traz à luz ao expor a relação dialética existente entre memória e identidade. Por meio das multifacetadas e contraditórias “identidades” resultantes das inúmeras inter-relações vividas socialmente, constituiria-se, por necessidade, aquela que melhor suprisse os anseios na atualidade, influenciando, assim, toda vida moral, material e social estabelecida com e perante os outros.

Desta forma, num primeiro plano da memória, ainda segundo o autor (HALBWACHS, 2003, p. 51), estariam aqueles episódios e experiências compartilhadas pelo maior número de pessoas pertencentes ao grupo, permanecendo aquelas relacionadas a um pequeno número de sujeitos ou até mesmo individuais num segundo plano. É possível ainda, nesta direção, que uma quantidade expressiva de lembranças reapareça por meio da recordação evocada pelos outros, não sendo exequível este reaparecimento sem que, de alguma forma, fosse possível relacioná-la ao grupo, mesmo tendo sido percebido em algum momento que apenas um sujeito estivesse envolvido. Não obstante, as percepções acerca de algum local ou de algo são reflexo tanto das sucessivas relações que se estabelecem diante destes, no ambiente social vivido, quanto pela compreensão que se tem destes por meio dos outros, o que efetiva um ordenamento lógico e de coesão de afetos e de pertença dos indivíduos em sociedade. Halbwachs (2003, p. 67) reforça ainda que há, nestas relações, distintos níveis de aderência e que a possibilidade de pensamento e de acesso a diferentes grupos, a qualquer momento, possibilita de maneira constante várias relações e influências que, frequentemente, representam os sujeitos, bem como o associam a grupos em determinado tempo e espaço.

Pode-se, portanto, admitir que, normalmente, um grupo mantém relações com outros e muitas das ideias e acontecimentos resultem destes contatos, bem como do interesse de se colocar diante do outro de determinada maneira. Assim sendo, a condição necessária para a rememoração de algo, em primeira hipótese, seria uma sequência de percepções pelas quais se concretiza refazendo o mesmo caminho

percorrido, os mesmos elementos que orientam para esta lembrança. Por outro lado, este processo de rememoração igualmente poderia ser produzido por meio de todas as sucessões de imagens e pensamentos que se cruzam para se reencontrar determinada memória (HALBWACHS, 2003, p. 54). Consideram-se, ainda, neste escopo, as transformações, tanto materiais quanto de representação, que inevitavelmente decorrem das relações e dos sujeitos que, ao longo do tempo, atuam sobre estes espaços e elementos, o que influencia e modifica as percepções e as memórias que podem advir tanto individualmente quanto coletivamente de determinado episódio ou objeto. Assim, pode-se indicar que há diferentes elementos que, cultural, econômica e socialmente, constituem dinamicamente a leitura e o uso que se faz dos espaços e das memórias a eles atribuídas. Isso porque os lugares também mudam segundo as relações que os sujeitos mantêm junto a outros ambientes, o que faz do trânsito social perante diferentes contextos e das vivências ali executadas instrumentos que, conjuntamente, significam a realidade vivida, bem como as identidades almeçadas.

Observa-se, deste modo, que, para o reconhecimento de determinada imagem, há a ligação desta a outras, reencontrando suas conexões com demais objetos ou pensamentos que constituem uma espécie de quadro, plausível de ser codificado e evocado em certo contexto enquanto lembrança. Para Connerton (1999, p. 42), nenhuma memória seria possível sem “referência a um quadro espacial socialmente específico”. Desta forma, se conservam recordações por meio da referência ao espaço material circunscrito aos sujeitos. Cabe reforçar que, a respeito dos quadros sociais da memória, destacam-se as ideias de Halbwachs, que, em seu trabalho *“Les cadres sociaux de la mémoire”* (1925), aborda, dentre outros aspectos, a memória como um trabalho de reconhecimento e reconstrução que atualiza os quadros sociais nos quais as lembranças permanecem e se articulam entre si num trabalho de eliminação e escolha.

Toda memória seria social, porém, nem todas as memórias seriam coletivas. Portanto, como define Candau (2012, p. 45), a memória coletiva surgiria como um “discurso de alteridade”, que compartilhado forneceria ao grupo sua identidade, a qual não existiria sem uma relação dinâmica com o “outro”. Objetos, pessoas, lugares e sons, por exemplo, seriam reconhecidos e sentidos, sendo percebidos e

relacionados às experiências vividas. Nesta direção, Izquierdo (1989, p. 89) defende que “(...) não há memória sem aprendizado, nem há aprendizado sem experiências. (...) Não inventamos memórias. As memórias são fruto do que alguma vez percebemos ou sentimos”. Para Halbwachs (2003, p. 32), as lembranças jamais serão fiéis ao acontecido, sendo a memória uma imagem, muitas vezes, emprestada de outros, que trabalhada e reconstruída ganha sentido em sua composição junto aos sujeitos que nela possuem interesse. O autor argumenta, deste modo, que as sensações e as lembranças são efetivadas basicamente no campo social, sendo as relações estabelecidas e vividas no meio pelo qual se produzem e se conectam as imagens necessárias à composição e evocação dos fatos e das memórias necessárias à compreensão do próprio sujeito enquanto indivíduo pertencente a um coletivo. Para isso, segundo o autor, seriam difíceis, por exemplo, as lembranças referentes à primeira infância, visto que as impressões deste período não estão ligadas e relacionadas a uma base, pois, nesta fase da vida, o sujeito ainda não se comporta ou vive como um "ser social" (HALBWACHS, 2003, p. 43). Portanto, os pontos de contato desenvolvidos, bem como as impressões decorrentes das experiências vividas e absorvidas por meio dos outros estabelecem dinamicamente os jogos memoriais que organizam, *a priori*, os eventos e as lembranças que resultam e servem às relações tidas entre os grupos mais próximos, os quais são necessários à manutenção e ao compartilhamento das memórias comuns.

Ainda em relação aos jogos memoriais, haveria uma dialética produzida coletivamente que atuaria diretamente entre lembrança e esquecimento. Da mesma forma, os silêncios, os quais, na ideia de Le Goff (2013, p. 390), revelariam mecanismos de manipulação, por vezes, produzidos na memória coletiva de um grupo. A maneira, portanto, de inscrever as formas como a memória seria colocada em determinada sociedade é diversa, sendo sua exposição e transmissão definidas, por exemplo, também pela capacidade de escrita e registro das mesmas. Sociedades orais, assim sendo, possuiriam formas distintas para a transmissão de suas memórias em relação àquelas comunidades de cultura escrita e documental. Para Assmann (2011, p. 268-269), a língua seria o primeiro estabilizador das recordações, sendo, portanto, mais fácil a lembrança de algo externalizado através de palavras do que aquilo nunca formulado coletivamente. Em suma, pela língua, recordações individuais seriam postas e socializadas, sejam elas de afeto ou de

traumas. Nestes jogos memoriais, os indivíduos podem reconhecer, ligar e corresponder a determinado sentimento que, diante da imagem e do quadro memorial estabelecido, determina movimentos, reações e ações decorrentes de sua evocação no meio social em que se vive, o que, para Halbwachs (2003, p. 57-58), auxilia no desenvolvimento de um "estado de consciência" que, para além dos ambientes nos quais o sujeito circula, corrobora na organização sequencial de um conjunto de elementos e memórias que justamente dão sentido às imagens e aos ambientes que os sujeitos compõem e transformam permanentemente.

Sabe-se, neste contexto, que o tratamento da memória, ao longo dos últimos séculos, tem-se mostrado organizado de acordo com o desenvolvimento dos meios de registro que atendem às necessidades de cada sociedade. Passando pela oralidade, escrita e, mais recentemente, pelas tecnologias digitais, esses meios corroboram para a vasta quantidade de informações e referências armazenadas pelos sujeitos na atualidade. Exemplo básico deste acúmulo pode ser vislumbrado em bibliotecas, que, em seus numerosos acervos, dificilmente são absorvidos em sua totalidade enquanto arquivos<sup>197</sup> detentores de informações e conhecimentos. A materialidade, neste lócus, é concebida por Assmann (2011, p. 280) como a necessidade de "alívio da recordação", ao passo que se efetivaria como estratégia de esquecimento e se apresentaria como recordação encobridora.

Como outros espaços constitutivos de memória, Le Goff (2013, p. 433) refere também como locais simbólicos aqueles de peregrinações e comemorações que funcionalmente buscam a criação e a manifestação de experiências históricas e memoriais aos indivíduos de determinada sociedade. Fica claro que o passado, materializado<sup>198</sup> na paisagem e preservado pelas instituições de memória e vivo nas práticas culturais sociais, faz o passado cotidiano e presente na vida das comunidades. Este efeito é produzido, principalmente, por algumas faculdades exercidas pelo homem, conforme destaca Ferreira, ao apontar que:

---

<sup>197</sup> Para Assmann (2011, p. 367-368), o arquivo representa "sistemas de registro" que funcionam como meios de armazenamento de informações e conhecimentos que podem, ou não, ser pré condição para memórias culturais futuras e são, em primeira instância, memórias de poder e de dominação, sendo o controle dos arquivos diretamente relacionado ao controle da própria memória.

<sup>198</sup> Candau (2012, p. 107) aduz sobre essa materialidade a insatisfação dos homens em armazenar suas memórias apenas no cérebro, necessitando de "extensões da memória" para traduzir e expor os principais traços representativos de suas vidas.

A noção de memória remete tanto aos mecanismos de acumulação, vinculando-se às formas de conservação, atualização e reconhecimento de uma lembrança, quanto aos processos de compartilhamento de representações sociais. (FERREIRA, 2011, p. 102)

A possibilidade de acumular, conservar, atualizar e reconhecer é indispensável no processo memorial, sendo a efetivação de uma organização e classificação dos episódios e lembranças mais ou menos relevantes que dão ordem aos vestígios de destaque ou esquecidos para a vida e as relações coletivas, o que, para Candau (2012, p. 09), está relacionado ao fato de a memória ser uma reconstrução continuamente atualizada do passado, podendo, desta maneira, ser instrumento tanto de organização quanto de desorganização de uma imagem satisfatória do sujeito perante o grupo do qual faz parte. A reconstrução das lembranças assim ocorre, conforme defende Assmann (2011, p. 271), pela impossibilidade de se reproduzir exatamente um episódio do passado. Tal reconstrução não se efetiva necessariamente fiel, mas como um enquadramento pertinente do passado, resultado de um conjunto de estratégias, negociações e interesses para o seu devido uso na atualidade. A ideia de que memória é a “aquisição, conservação e evocação” de informações é igualmente compartilhada por Izquierdo (2013, p. 15), entretanto, em uma análise médica e biomecânica destes processos, a partir da qual os mesmos estão ligados também a fatores hormonais, neurais e bioquímicos existentes no corpo humano.

Nos enquadramentos, o trabalho da memória atua diretamente para a construção da identidade dos sujeitos, e as negociações e apropriações resultantes destes processos estabelecem as relações que se colocam entre passado e presente, implicando em permanências e rupturas que enraizam as identidades e a consciência que se possui destas, o que Candau (2012, p. 66) argumenta como sendo, acima de tudo, uma capacidade de consciência de si mesmo, visto se dar ao ato da memória certo objetivo e tradução que possibilita aos sujeitos organizarem temporalmente e coerentemente as experiências vividas, ponderando, retirando e acrescentando elementos necessários ao seu enquadramento nos anseios atuais.

O processo de escolha ocorre, via de regra, também no interior dos grupos, que definem, por meio de seleção, os repertórios essenciais que legitimam as representações, os arquivos e os locais acolhidos como fundantes e fundamentais à

sua cultura e às práticas exercidas na atualidade. Candau (2012, p. 18) lembra que muitas destas escolhas constituem representações não do passado, mas da imagem que o grupo deseja projetar para si e de si perante os outros. Nesta direção, o sujeito modela suas memórias ao mesmo tempo em que estas também o modelam enquanto indivíduo no presente, ideia corroborada ainda pelo autor (CANDAU, 2012, p. 67) ao afirmar que não existe uma realidade fora da intencionalidade desejada e produzida, sendo, deste modo, representada pelo sujeito perante o meio do qual faz parte. De maneira propícia, a imagem desejada ressoa perante as práticas e expressões que atuam em direção à construção e manutenção da identidade desejada.

Em contraponto, cabe reforçar que nenhum grupo recorda de algo como sendo socialmente “determinado ou organizado”, cabendo a uma parcela maior ou menor tal exercício. Isso demonstra que a memória coletiva, enquanto uma representação, dificilmente se apresenta comum a todos os membros de um grupo. Nesta direção, Pollak (1992, p. 204) compactua com a ideia de seleção e organização ao defender que aquilo que a “memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização”. Ademais, além do trabalho de enquadramento, a memória seria resultado de um processo construtivo que, na perspectiva do autor, está direcionado para sua manutenção, coerência, unidade e continuidade. Este pensamento é corroborado também nas palavras de Sanchis, ao argumentar que:

Pois a vida vai... Acontecem coisas, para qualquer grupo e qualquer pessoa dentro do seu grupo. Se quiserem responder a esses acontecimentos, que criam novas situações, as “culturas” devem reagir criativamente, adaptar-se, inovar, mudar. (SANCHIS, 2008, p. 74-75)

A ideia de dinâmica sustenta as relações estabelecidas e vividas pelos indivíduos socialmente. Seus membros contribuem, participam e negociam proporcionalmente aos interesses pertinentes, seja de forma individual ou coletiva, para as expectativas de imagem e de atuação em conjunto com os demais membros integrantes do grupo. Assim sendo, novas situações podem ser determinantes nesta escolha, ao passo que também podem ser criadas para uma finalidade específica, como, por exemplo, uma atividade que caracterize e permita um bom desempenho de uma prática ou artefato que fundamente as relações e as percepções que os

sujeitos tenham de si (LEMOS, 2010, p. 49), organizando e dispondo socialmente, conforme o interesse coletivo, referências que dialoguem e legitimem no presente suas identidades preferidas.

Para Candau (2012, p. 27), as identidades de um grupo não estão sustentadas unicamente na definição de quadros culturais estáveis e objetivamente incorporados por seus membros; elas são produções que se modificam no quadro de “relações, reações e interações sociossituacionais”, em que suas estratégias são capazes de fazer emergir sentimentos de pertença e de identidade por meio daquilo vivido. Neste escopo, Baumann (2005, p. 30) complementa afirmando que, quando “a identidade perde as âncoras sociais que a faziam parecer natural e predeterminada”, a identificação “se torna cada vez mais importante para os indivíduos que buscam desesperadamente 'um nós'” a que possam pedir acesso. É assim que os sujeitos, mesmo em suas diferenças, constroem e mantêm referências comuns de identidade, e, mesmo em movimento, buscam manter vivos aquilo que os une enquanto indivíduos que compartilham determinadas características, elementos e práticas.

Como fenômeno construído, Pollak (1992, p. 204) defende que a memória representa também um campo de disputas e litígios, que determinam os acontecimentos e elementos a serem gravados ou recalçados na memória de um povo. O social se constitui como elemento mediador do homem, aqui compreendido e caracterizado como um ser social e de interação junto aos outros, ideia afirmada por Quintana (1999, p. 42), ao entender que não existe homem isolado de seus pares e despido de seus símbolos. Estes, como preluz Sá (2007, p. 08), são resultado das percepções sociocognitivas desenvolvidas pelos grupos a respeito de suas realidades e interesses. Assim sendo, indubitavelmente parece atraente a definição de que os aspectos memoriais e identitários são, dentre outros aspectos, forjados num território que se desloca permanentemente por meio das ações e concepções de mundo trazidas e vividas pelos sujeitos em seus locais de vivência e de relação com os demais. Deste modo, apesar de não serem fixas no tempo e no espaço, a memória e as identidades almejam, mesmo que indiretamente, certa permanência ao longo do tempo, como tentativa, *a priori*, de manutenção e

perpetuação daquilo que os define como tais, ou seja, a cultura dos indivíduos que do grupo fazem parte.

As distintas realidades vividas pelos sujeitos nos variados contextos e grupos dos quais fazem parte ao longo de sua vida produz, como define Thompson (1998, p. 57), o desenvolvimento de memórias e identidades, que, multifacetadas e subjetivas, são responsáveis pela interação de um indivíduo a outros de forma apropriada, a ponto de que ele consiga coexistir, viver e narrar sua identidade a si mesmo e aos outros. A noção de que os sujeitos não seriam caracterizados apenas por uma identidade específica e que possam ao mesmo tempo circular por outras, ao longo de sua existência, dá sentido às alterações sofridas e necessárias à composição de discursos e de memórias plausíveis na atualidade. É importante ressaltar, como bem aponta Baumann (2005, p. 39-40), que nenhum modelo baseado em apenas um fator consegue dar conta da complexidade do mundo e das experiências humanas vividas pelos homens, que, como ser social, se engaja ou repele elementos culturais de maneira a satisfazer suas necessidades identitárias no presente, sendo, ao mesmo tempo, impossível uma absorção e um entendimento de todas as possibilidades e experiências vividas.

Nesta direção, enquanto campo de pesquisa, mais do que buscar uma verdade absoluta, o trabalho com a memória é enriquecido justamente, como nos traz Mehy (2006, p. 197), por contradições, ilusões, mentiras, fantasias e deformações dos fatos, elementos que compõem as subjetividades e realidades sociais. É o que também defende Assmann (2011, p. 295), ao citar que recordações não podem ser consideradas como falsas, sendo as mesmas, em sua visão, estilhaços documentais que auxiliam na construção de uma imagem histórica coerente, mesmo manifestada por meio de incoerências, exageros e deformações. A análise da construção destes códigos auxilia no esclarecimento das funções que os indivíduos adquirem socialmente para o grupo, pois representam as trajetórias vividas, as negociações e a consagração de suas aplicabilidades no interior dos coletivos. Posto isso, cabe ainda o que preluza Ricoeur (2007, p. 303), quando se refere ao “elemento histórico e elemento não-histórico”, os quais seriam igualmente necessários à “saúde de um indivíduo, de um povo, de uma civilização”. Deste modo, os sujeitos deveriam, conforme defende o autor, ter o direito tanto de

lembrança quanto de esquecimento, podendo o homem se libertar de possíveis excessos que a história e a memória impõem como potência nas relações humanas. Neste escopo, aponta-se a necessidade social existente dos indivíduos narrarem suas experiências de "ser no mundo", como meio também de se ligar no tempo e no espaço, bem como de representar o passado por meio da memória, orientando-se também para um futuro.

Sendo assim, a história oral, por exemplo, se coloca como uma das maneiras pelas quais se pode desenvolver pesquisa no campo da memória. Como reforça Mehy (2006), mais do que um roteiro de entrevista, esta metodologia exige a leitura dos processos que envolvem as transformações sociais através da qualificação do sujeito enquanto protagonista de sua própria história. Nesta perspectiva, é possível captar distintas vozes, que, na maioria das vezes ocultas, não compõem as narrativas oficiais desenvolvidas sobre determinado grupo. Esta ação, por si só, traz à tona memórias subterrâneas ou trágicas que, por meio da narrativa, podem buscar reparação, reconhecimento ou registro.

Pollak (1992, p. 04) adverte, no entanto, que mais do que tratar algumas exposições memoriais como dissimuladas ou manipuladas, torna-se imprescindível a identificação da ligação real destas com a criação de personagens, espaços, comemorações etc. O autor relaciona os atos de transferência desenvolvidos nas esferas individuais e coletivas, os quais, de forma distinta em cada temática apresentada, servem também para fazer emergir sujeitos e minorias excluídas da memória oficial. Em sua concepção, o conflito resultante das memórias subterrâneas influencia diretamente um campo político que, através da oralidade, proporciona também a inversão de perspectivas no momento em que potencializa a voz de atores que, até então, não estavam contemplados nos espaços formais da história, porque as cronologias de datas oficiais e/ou comemorativas estão fortemente influenciadas em sua rememoração por fatos marcadores da vida política. A organização, portanto, do enquadramento de episódios nacionais se estrutura junto com as demais influências e elementos negociados pelo indivíduo também em nível privado, sendo necessário, para isso, contemplar sujeitos, espaços e organizações até então excluídos e desconsiderados em suas produções simbólicas e históricas.

Assim sendo, a memória como uma construção social e política, individual e coletiva é estritamente ligada ao sentimento de identidade e de pertença dos sujeitos diante dos outros e perante o local em que habitam; é o que, em suma, representa a imagem que possuem de si, bem como aquela almejada perante os demais. Estes valores, como já dito, são disputados em conflitos sociais e intergrupais, o que resulta numa projeção daquelas memórias que organizam socialmente a vida coletiva de maneira lógica e estratégica, oportunidade em que agencia e influencia todo o aparato utilizado então para evocar, reconhecer e transmitir determinadas referências, tais como comemorações, símbolos, edifícios, monumentos, bem como narrativas que corroborem com a valorização destes.

A ideia de conflito é identificada também, por exemplo, na constituição de nacionalismos que, eclodidos em especial no período de entre guerras, indica a propagação de símbolos, elementos e discursos evocadores de identidades que, articuladas com experiências passadas, almejavam a mobilização para o reconhecimento destas por meio de políticas patrimoniais de transmissão de valores a serem apropriados e defendidos socialmente. Movimentos se constituíam nesta direção e buscavam promover politicamente a realização de eventos cívicos, comemorativos, personalizados e de representação de narrativas a serem adotadas como fundantes de um “estado-nação”.

Poulot (2009, p. 28) se refere a este contexto tendo a nação como foco da celebração e preservação patrimonial, capaz de identificar e articular saberes autenticando as experiências do passado no presente. O autor cita, como exemplo, que, na França, no século das Luzes, imprimia-se em comemorações republicanas um “culto aos homens ilustres”, ritualizando, desta feita, peregrinações a lugares de sepultamentos como meio de realimentar o sentimento cívico na população (POULOT, 2009, p. 127). Uma nação se fundaria para além daquilo que é lembrado, mas, também e com grande influência, pelos episódios e pelas memórias que são esquecidas.

Segundo Hobsbawm (2013, p. 183), as sociedades modernas se colocam de forma distinta para se expressarem, e cada qual estipula determinados períodos e épocas a serem referenciados simbolicamente e discursivamente, o que, como efeito, impossibilita, por exemplo, um comparativo nesta seara entre países. O

patrimônio, em especial, seria utilizado como instrumento ideológico e simbólico para as coletividades. Volta-se ao passado em um processo de seleção que busca ativar ou reativar uma base narrativa que supre os anseios nacionais no presente. Neste contexto, Boaventura de Sousa Santos (1993, p. 31-32) caracteriza como sendo as culturas nacionais resultado de tensões entre diferentes que objetivam um *status* de homogeneidade, característica determinante para a constituição de uma nação. Isto é o que Prats (2005, p. 21) considera como sendo a busca por um consenso que, em esferas ideológicas e políticas, almeja por meio de um enredo a legitimação social das referências excepcionais e/ou constituídas pelos sujeitos no interior da nação.

Neste ensejo, o Estado se coloca como formador dos discursos necessários para a fundação da nação, devendo, assim, materializá-la através de projetos políticos nacionalistas que convirjam nesta direção. Candau (2012, p. 163-164) ressalta a relação estabelecida entre patrimônio e memória, em que o primeiro seria “menos um conteúdo do que uma prática de memória, obedecendo a um projeto de afirmação de si mesmo”, corroborando com a ideia de que os elementos constituidores das identidades cumprem papel funcional de afirmação destas. Assim sendo, é notório que a atribuição dada ao patrimônio é significativa ao passo em que este é permanentemente utilizado e evocado como indispensável à necessidade de se marcar e consagrar como elemento civilizatório e educativo à noção de nacionalidade. Desta maneira, o patrimônio é concebido como toda atividade cultural que enfoca a “comemoração de um passado legítimo” e os aspectos da verdadeira “essência nacional” (CANCLINI, 2000).

No que tange ainda aos processos de conflitos, vale enunciar que os mesmos seriam resultado da diversidade de elementos e narrativas produzidas socialmente também por diferentes grupos e organizações que compõem a sociedade, que reivindicam e buscam, em determinados casos, tanto legitimação quanto encobrimento de certas referências que permeiam as relações sociais entre sujeitos. Ordena-se, assim, tanto na esfera pública quanto governamental, um direcionamento que confere certo controle aos instrumentos *mnemotécnicos*, os quais “inscrevem e situam os indivíduos no tempo e no espaço” (CANDAU, 2012, p. 68). É preciso considerar, neste cenário, o esquecimento como faculdade resultante,

além dos processos intencionais efetivados na tentativa de suprimir as características consideradas irrelevantes ao grupo, mas também como estratégia dos mesmos para justamente manter determinado fato possível de ser, em algum momento, evocado e comunicado de forma coletiva. É comum ainda, nesses casos, uma amputação intencional das memórias que compõem as origens de um grupo, prejudicando as representações das identidades, bem como a construção de uma memória social, dificultando a apropriação e a vivência daquilo que alimenta os sentidos de pertença dos sujeitos entre si e junto ao local em que habitam, o que potencializa ainda mais as rupturas e os conflitos memoriais e patrimoniais entre os sujeitos.

Neste escopo, Candau (2012, p. 110) expressa que, muitas vezes, o trabalho de seleção, escolha e esquecimento pode ser um processo doloroso e difícil, tornando-se um obstáculo ao exercício da própria memória e de seu compartilhamento social. Por esta lógica, a memória se apresenta em permanente transformação, múltipla, aberta e vulnerável a distintas utilizações pelos homens que a detêm sempre na atualidade. Compreende-se, deste modo, que os contextos de uso das lembranças, para além de seu caráter organizador dos conhecimentos, perpassa também por caminhos conflituosos e traumáticos que, motivados por diferentes aspectos socioculturais, estabelecem as relações e os debates tidos na atualidade acerca de diferentes temas do passado que forçam, ainda no presente, a manifestação e o posicionamento de sujeitos que necessitam e reivindicam tanto seu reconhecimento quanto seu próprio esquecimento.

A qualificação organizadora da memória é, portanto, também fundamental nos engajamentos sociais, no presente, por demandas futuras, pois, como nos traz Candau (2012, p. 97), os membros de um grupo depositam, “para seu próprio uso, a imagem de seu passado mais conveniente às necessidades comuns” no presente. Assim sendo, de nada adiantam as informações se as mesmas não forem representadas e entendidas como tais.

Para isso, o autor avança em discussões teóricas sobre o tema, propondo a existência de três tipos de memória: protomemória, memória e a metamemória. As duas primeiras seriam faculdades individuais de cada sujeito, não podendo ser compartilhadas. A terceira, no entanto, estaria relacionada à memória coletiva, ou

seja, ao conjunto de representações desenvolvidas socialmente. Tais classificações, em suma, aperfeiçoaram a própria ideia de memória até então pensada, distinguindo o que representaria, portanto, memória individual e coletiva. Nesta seara circulam memórias as quais se classificariam entre fortes e fracas: as fortes se caracterizam pela “profundidade e coerência” e estão presentes em grupos; já as fracas não possuem “contornos definidos e clareza”, sendo difusas e geralmente transmitidas por indivíduos (CANDAUI, 2012, p. 44).

Deste modo, pode-se indicar que a memória individual possui uma dimensão coletiva, pois que a significação e a representação efetivada não fogem da cultura investida pelos indivíduos socialmente. Longe dos sujeitos possuírem uma memória unificada acerca de determinado episódio, visto o homem da atualidade atuar e circular em distintos grupos que possuem diferentes contextos, é dentro de cada grupo que se estabelecem traços mnésicos deixados pelo passado que, de maneira coletiva, alimentam o sentimento de identidade que seus membros possuem a respeito de um fato (CANDAUI, 2012, p. 77). Divergências na constituição de memórias seriam, sob esta óptica, resultado também de interferências, interesses e dos inúmeros contatos decorrentes das relações humanas. Negada ou manipulada, a memória seria, portanto, a tentativa de (re)organização do passado e, por esta razão, existiriam tantas memórias quantos sujeitos envolvidos em sua produção.

Como um local de trabalho, a memória exalta ou recalca o necessário às relações de pertencimento e de poder dos grupos, em que, por meio do compartilhamento, cultiva ambientes, espaços e narrativas originárias de múltiplas aprendizagens e vivências que representam as identidades vividas e percebidas entre os sujeitos por meio de espaços, objetos e emoções, que, na concepção de Candau (2012), funcionam como sócio-transmissores os quais estabelecem conexões que operam adesões e compartilhamentos das memórias comuns. Estas, caracterizadas como “retóricas holistas”, pelo autor, dependem, em suma, de fatores como contágio e frequência, o que dimensiona a pertinência e a organização das representações então mobilizadas pelo grupo.

Múltiplas camadas de tempo e de espaço são colocadas como significantes enquanto testemunhos das experiências vividas. Requalifica-se, assim, a apresentação de reminiscências das relações vividas e dos símbolos produzidos,

reinventados e mobilizados enquanto demarcadores das identidades organizadas por meio de contrastes, conflitos, negociações e comemorações memoriais. Tornam-se relevantes, neste processo, as justaposições que, simbolicamente, transformam sensorial e emocionalmente o cotidiano. É assim que os sujeitos se reconhecem, se emancipam e se recriam na tentativa de consolidar suas lembranças e experiências em exposições e práticas que mediam o presente tanto dentro do coletivo quanto perante os demais.

Os engajamentos refletem e balizam as operações da memória e seus efeitos para os grupos. Abre-se uma função crítica das próprias representações efetivadas no fazer da história, que, neste sentido, como traz Ricoeur (2007, p. 316), faz da memória também uma reinterpretação da história, que, por meio do trabalho com inúmeras pluralidades, seria feita por muitas mãos. Desta forma, como bem afirma o autor, “tantos observadores, tantos pontos de vista”, os quais, justamente em sua pluralidade, produzem estimativas e relativizam a “enunciação” dos fatos conforme suas próprias condições históricas. Em suma, o significado da época atual seria resultado “constitutivo do agora da história” (RICOEUR, 2007, p. 327). Assim, as experiências representadas dependem, em primeira análise, dos pontos de vista que legitimamente são reconhecidos pelo grupo como característicos e necessários à sua identidade.

Em linhas gerais, a memória possui determinadas características, tais como: **a)** está em processo permanente de evolução; **b)** é aberta à dialética lembrar *versus* esquecer; **c)** é vulnerável em seus usos e manipulações; **d)** é suscetível a revitalizações; **e)** é sempre vivida no presente; **f)** é múltipla e plural; e **g)** enraíza-se no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. Neste contexto, a memória necessita de suportes exteriores e de referências, sendo que arquivos auxiliam na preservação necessária à vida em coletividade. Produzem-se, assim, indicadores que, como já dito, no anseio de tudo guardar e lembrar, fazem destes testemunhos a significação de práticas vividas e da realidade daquilo que constitui as próprias memórias coletivas. Nesta seara, a memória estaria para o homem como sua própria vida, compondo, ao longo de suas vivências, os sentidos funcionais atribuídos à sua própria existência, quer seja as identidades que lhe compõem.

Não obstante, cabe reforçar que a memória é, em grande parte, ancorada pela oralidade, a qual, quando manifestada, maneja o tempo, o espaço e as

experiências, e se torna imprescindível uma discussão a respeito do lugar de fala e da construção identitária do sujeito benzedor a partir de memórias evocadas. Apesar de fragmentadas e selecionadas, as lembranças apontam para um autorreconhecimento que desenha o ofício de benzer como expressão tradicional na localidade miguelina. Deste modo, os benzedores compreendem e explicam o mundo por meio daquelas vivências tidas no passado e trazidas, ao longo do tempo, através das memórias compartilhadas entre gerações e ressignificadas no presente, de modo a dar sentido ao que falam e fazem. As experiências, marcadas e narradas, reconstituem processos, objetos e relações pelas quais os benzedores dão sentido a suas próprias existências enquanto sujeitos, sendo, portanto, necessário e urgente a compreensão das estratégias desenvolvidas e apresentadas pelo ofício articulado e exercido na localidade estudada, especialmente no que se refere ao lugar de fala e identitário de seus praticantes.

#### **4.2 Lugar de fala: uma construção identitária e de poder no ofício de benzer**

A discussão referente à construção de um lugar de fala apresenta, por si só, pontos de vista que possibilitam análises plurais nas diversas áreas do conhecimento. O homem, sujeito social que constrói e reconstrói sua cultura, é elemento central no desenvolvimento de discursos criados no escopo da legitimação de espaços e do poder que estes representam para os indivíduos e para aqueles em seu entorno. O poder da estratégia narrativa é sabidamente utilizado na constituição de nacionalidades e projetos de Estado, ao longo da história das civilizações modernas, buscando, assim, através de elementos como língua, território e práticas culturais comuns, a criação de repertórios que unifiquem o imaginário de grupos em torno de um objetivo maior, quer seja, a manutenção de um discurso, da coletividade e da nação.

Nesta seara, conforme Benedict Anderson (2008, p. 52-54) argumenta, em sua obra “Comunidades Imaginadas”, religiosidade e nacionalidade se constituem de maneira simultânea sem haver necessariamente uma aniquilação uma da outra. Isso porque as transformações sociais possibilitaram, ao longo da história, pensar representações e comunidades imaginadas por meio das palavras e de elementos visuais e materiais que transmitem concepções que estruturam o imaginário dos

grupos. Assim, preenche-se o tempo, significando de forma justaposta, o produzido e imaginado socialmente nas relações estabelecidas e produzidas pelos e entre os sujeitos. O espaço social seria, assim, preenchido por estruturas que significam as comunidades diante da leitura efetivada e narrada destes distintos elementos que, consumidos, constroem a realidade.

Obviamente, diante de sociedades plurais, a unificação de um discurso cultural comum ao grupo nem sempre é processo fácil e tranquilo, ocasionando ações e políticas públicas intencionais de esquecimento num campo de disputas e escolhas patrimoniais, de ideologias, bem como de espaços e narrativas que devam representar a coletividade. O processo memorial é sempre acompanhado do esquecimento de elementos que, muitas vezes, intencionalmente, são deixados de lado em favor daquilo que se elege como representativo ou oficial para determinada comunidade, numa clara ação de memória manipulada, conforme nos lembra Ricoeur, ao afirmar que:

(...) tudo o que constituiu a fragilidade da identidade se revela assim oportunidade de manipulação da memória, principalmente por via ideológica. Por que os abusos da memória são, de saída, abusos do esquecimento? Nossa explicação, então, foi: por causa da função mediadora da narrativa, os abusos da memória tornam-se abusos de esquecimento. (RICOEUR, 2007, p. 455)

Nesses jogos de memória, a manipulação aparece como elemento tanto fragilizante quanto encobridor de fatos e práticas identitárias de sujeitos e/ou grupos que, dependendo dos contextos e das forças capazes de se organizar, terão mais ou menos chances de terem suas memórias e elementos culturais encobertos numa esfera pública por outros discursos e representações identitárias. Esse campo de disputa é claramente praticado através da oralidade e da construção de narrativas que passam a se tornar oficiais, ganhando *status* de 'verdade' perante a historiografia destas localidades. Cabe ressaltar que, das disputas e da institucionalização de determinadas memórias como 'oficiais', nada impede que aquelas empurradas para o esquecimento continuem sendo vividas em seus grupos de pertencimento, esperando o momento certo para serem reivindicadas publicamente. Sobre o caráter seletivo do lembrado e narrado, Ricoeur preleciona ainda que:

(...) De fato, antes do abuso, há o uso, a saber, o caráter inelutavelmente seletivo da narrativa. Assim como é impossível lembrar-se de tudo, é impossível narrar tudo. A ideia de narração exaustiva é uma ideia performativamente impossível. A narrativa comporta necessariamente uma dimensão seletiva. (RICOEUR, 2007, p. 455)

A ideia de seletividade é aplicada para um campo de escolha, de uso ou de abuso das memórias e dos elementos constitutivos identitários dos sujeitos e seus respectivos grupos. Passa, segundo o autor, pela narrativa construída e significa justamente a escolha do que é representativo, naquele momento, política e/ou intencionalmente, para atingir o objetivo de uma cultura comum a todos. Essa narrativa seria limitada, incapaz de um sujeito ou de um grupo narrar tudo, sendo necessário justamente o elemento 'seleção' no processo de fala e transmissão destas informações.

A narrativa representa, assim, um exercício de memória que traz à luz elementos escolhidos, os quais reforçam a imagem identitária individual e coletiva que se deseja atribuir e transmitir. Por outro aspecto, é impossível, como afirma Candau (2012), que todos os sujeitos lembrem exatamente dos mesmos episódios e fatos, ainda que façam a mesma representação destas memórias, sendo que:

É importante, portanto, distinguir entre competência e performance da memória. Nesse sentido, toda tentativa de descrever a memória comum a todos os membros de um grupo a partir de suas lembranças, em um dado momento de suas vidas, é reducionista, pois ela deixa na sombra aquilo que não é compartilhado. (CANDAU, 2012, p. 34)

Neste sentido, para além daquelas memórias que são escolhidas e socializadas entre os sujeitos de determinado grupo, há aquelas que ficam encobertas e induzidas a um processo de não compartilhamento, sujeitas a um possível esquecimento, o qual futuramente poderá ser objeto de reivindicação que, provavelmente, provocará novos conflitos de narrativas, memórias e, conseqüentemente, de identidades e referências culturais/patrimoniais.

Em se tratando de trabalhos com narrativas, Hartmann aduz que:

Para muitos pesquisadores, o trabalho com narrativas está sempre, e inevitavelmente, relacionado à problemática da experiência. Segundo essa perspectiva, da qual compartilho, uma das principais maneiras que o ser humano teria de manifestar, comunicar e até mesmo compreender a experiência seria colocá-la sob a forma narrativa. Essa "forma", entretanto,

envolve tanto a colocação de palavras em estruturas inteligíveis de significado quanto a organização de uma série de códigos e dispositivos culturais que permitem que a narrativa seja compreendida. (HARTMANN, 2005, p. 126)

O exercício de fala é tão importante quanto o da escrita, e acarreta em si a organização de enunciados memoriais que possibilitam aos sujeitos se auto compreenderem por meio da percepção que passam a ter, no momento da narrativa, dos códigos e dispositivos culturais por eles criados, utilizados e vividos cotidianamente. A criação e a ordenação da narrativa cria uma estrutura de fatos e elementos relativamente organizados de experiências que se tornam referência para a identidade e a vida dos indivíduos. Malatian vai nesta direção, ao afirmar que:

(...) a maneira como os homens contam suas vidas não pode ser dissociada da realidade sócio-histórica nas quais sociedades e culturas representam e codificam as relações entre indivíduo e coletividade, público e privado, e do indivíduo em relação a si mesmo. Elucidam práticas de construção do homem como sujeito ao criar para si um passado e um futuro. (MALATIAN, 2009, p. 01)

No fazer das narrativas, constrói-se o passado, o presente e, pode-se acrescentar, o futuro dos sujeitos, que, através das histórias vividas e compartilhadas, as quais são a imagem que se deseja transmitir, reproduzem-se as identidades de uma coletividade, demarcadas aqui como uma característica de diferenciação e de poder diante dos demais. Neste sentido, Boaventura de Sousa Santos preleciona que:

Sabemos também que as identificações, além de plurais, são dominadas pela obsessão da diferença e pela hierarquia das distinções. Quem pergunta pela sua identidade questiona as referências hegemônicas mas, ao fazê-lo, coloca-se na posição do outro e, simultaneamente, numa situação de carência e por isso de subordinação. (SANTOS, 1994, p. 31)

O processo de demarcação de identidades por meio de narrativas, inevitavelmente, traz à luz questões referentes às diferenciações entre culturas, pois quando um sujeito se narra, narra também 'o outro', já que ele é, em suma, tudo aquilo que o diferencia deste. Este é o processo que constrói as identidades e suas distintas demarcações, peculiaridades e necessidades em que cada grupo busca reforçá-la, seja almejando legitimação, distinção ou poder em relação aos demais. Neste tocante, para Arevalo:

La identidad es una construcción social que se fundamenta en la diferencia, en los procesos de alteridad o de diferenciación simbólica. Y la imagen de la identidad se conforma desde la percepción interior y desde la visión exterior. Por una parte está el cómo nos vemos (a descripción voluntaria), y por otra, el cómo nos perciben (identificación). La identidad refiere un sistema cultural (tradición y patrimonio) de referencia y apunta a um sentimiento de pertenencia. Es decir la identidad se fundamenta en una construcción real y en una construcción ideológica, que hierarquiza y fetichiza unos símbolos supuestamente propios, mediante los que se canalizan, cíclicamente, las energías y los sentimientos colectivos; porque los procesos de construcción de las identidades son, como observara Juan José Pujadas (1993), procesos ideológicos (conjunto de representaciones, valores, creencias y símbolos), processos políticos (com la finalidad de marcar los límites entre nosotros y ellos) y processos culturales (la historia y la tradición), que representan el vínculo genealógico y la herencia cultural. (AREVALO, p. 934, s/a)

As dicotomias de como os sujeitos se enxergam e como os demais os percebem é marcada por características, ações e discursos criados por cada grupo. Para o autor, a criação destas identidades é uma construção ideológica, diretamente influenciada pela visão que os indivíduos possuem de si, dos outros, de decisões políticas, bem como dos processos culturais e históricos que delimitam, por meio dos símbolos, crenças, valores etc., o que se estabelece como referência coletiva do grupo, sempre almejando a diferença e os limites com o outro.

A demarcação destes limites é realizada, dentre outras maneiras, pela narrativa, principalmente em comunidades tradicionais, nas quais a oralidade funciona como principal meio de transmissão de conhecimentos, saberes e técnicas, os quais estão sujeitos a jogos, processos memoriais e históricos, e culturas vivas estão predispostas quando em contato com outras. Bhabha complementa essa ideia, ao dizer que:

Ele é constituído através do lócus do Outro, o que sugere que o objeto de identificação é ambivalente e ainda, de maneira mais significativa, que a agenda de identificação nunca é pura ou holística, mas sempre constituída em um processo de substituição, deslocamento ou projeção. (BHABHA, 1998, p. 228)

Supõe-se que as marcações culturais ocorram justamente no processo de identificação e projeção das diferenças com o outro, sendo necessário, portanto, que haja a possibilidade de pontos antagônicos, a fim de que a construção de um discurso dialógico ocorra nesse contato, caso contrário, pode-se concluir que a própria consolidação de identidades e suas demarcações fiquem fragilizadas ou, até

mesmo, inexistentes, ao passo que os pontos de referência e contato com o “outro” se percam. É como se os sujeitos se “lessem” no outro e nele encontrassem os elementos pertinentes à sua identidade, ficando mais claro assim percebê-los e, por que não, selecioná-los, tais como aparecem na entrevista com o benzedor Valter Braga<sup>199</sup>:

Valter: (...) eu me considero um benzedor mediador da saúde, da felicidade das pessoas, vivido pelos meus ancestrais e eu me sinto tão bem porque não só se preserva a minha cultura do passado como também eu posso ajudar muitas e muitas pessoas e mesmo assim abre para um campo cultural para estudantes porque essa forma religiosa dos ‘opys’ criadas no chão estava sendo ocultada dos olhos da humanidade e hoje eu me sinto tão feliz porque eu pude contribuir e ajudar e junto com a própria aldeia o Cacique Mariano Aguirre foi uma pessoa que também ajudou muito a abrir a cultura que fechou assim, vamos dizer, com o princípio vivido na minha infância e com a cultura indígena fechou com o jeito que eles veneram as divindades, o fogo, a água é a mesma dos meus pais e daquele pessoal dos meus ancestrais que faziam. (VALTER BRAGA, 2013)

Valter evoca, em sua narrativa, aspectos da cultura indígena como fundamentais em sua prática como benzedor, referenciando o Cacique (à época), da Aldeia<sup>200</sup> indígena guarani, como sujeito norteador de uma busca identitária que estaria atualmente oculta e esquecida coletivamente na sociedade. O medo da perda é elemento motivador para Valter reproduzir, em seu cotidiano, aspectos que considera importantes da religiosidade indígena como de suas experiências familiares lembradas e ressignificadas na atualidade. Para ele, trazer aos olhos da humanidade elementos desta cultura é uma contribuição mediadora com um passado que necessita ser reconhecido por aqueles que precisam de ajuda e saúde no presente, sendo ele um dos responsáveis pela constituição dos elementos materiais e simbólicos que ali representam esse imaginário, ou seja, constituem-se relações e discursos de legitimação e poder nas narrativas do benzedor, que também se apropria desse “outro” para fundamentar sua prática na atualidade.

Na atitude de buscar algo esquecido, Valter acaba por criar algo distinto em suas representações simbólicas. Isso porque estas não são iguais àquelas produzidas pelos guarani, tampouco daquelas que cita ter vivenciado junto a seus parentes. Desta maneira, ele ressignifica as experiências vividas e compartilhadas

<sup>199</sup> Entrevista concedida, em 21 de julho de 2013, a Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

<sup>200</sup> Aldeia Guarani Tekoa Koenju, localizada no interior de São Miguel das Missões/RS.

tanto no passado quanto no presente, efetivando representações próprias que refletem sua trajetória, bem como seus anseios sociais na atualidade. Assim sendo, as memórias expostas pelo entrevistado vão ao encontro daquilo que Halbwachs (2003) justifica como sendo uma das marcas da própria memória, ou seja, ela é resultado do meio em que o sujeito vive, sendo alavancada por fatores coletivos que determinam intencionalmente aquilo que é referenciado e manifestado no presente como necessário à própria existência do sujeito. Valter é, portanto, um agente da memória na localidade na qual vive, fato este justificado, dentre outros aspectos, pela ação política e social que busca implementar materialmente e discursivamente, junto à comunidade miguelina, pois atua na introdução de elementos e discursos que almejam compor tanto sua auto imagem quanto a do local onde vive.

Semelhante narrativa aparece na entrevista de Alzira de Oliveira Leite<sup>201</sup>:

Alzira: A comunidade acredita bastante. Está aí os santinhos e fotografias de crianças que vivem se benzendo aqui em casa. E é todo dia, não tem dia nem hora que não se benzam, é criança, jovem, adulto. Hoje mesmo achei muito bonito, veio uma criança nenenzinho trazer a velinha e a água que vão usar no batizado, fiquei muito satisfeita.(...) Eu tenho uma fé positiva e tem muita gente que tem fé positiva em nós benzedores, tanto em mim como no compadre Aureliano e a Laidinha ou a Noema, só que a Noema não mora aqui na cidade e as pessoas procuram mais nós da cidade. Vem ônibus de turistas, eles fazem lotação e vem. (...) Eles procuram porque gostam. Se benzem uma vez, recebem uma benção e vão falando pros outros. Uns vão passando pros outros. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2013)

A característica da fala de Alzira se alicerça no pressuposto de que sua prática está respaldada pelo coletivo, que lhe atribui sentido e poder ao ponto de legitimar sua atuação a diversos públicos da sociedade na qual está inserida, bem como daqueles exógenos ao seu contexto, como os turistas. Ressalta a relação dialética existente com o outro, necessária ao exercício fático do benzimento, assim como em seu compartilhamento coletivo diante dos demais membros do grupo. A prática, exercida por ambos, é repetida frequentemente, acarretando na marcação de códigos e linguagens próprias que são constituídas entre os sujeitos que compartilham destes significados. Nota-se que a prática exercida pela entrevistada passa pelas fronteiras de seu próprio grupo, sendo conectadas igualmente a outros,

---

<sup>201</sup> Entrevista concedida, em 21 de julho de 2013, a Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

assim como turistas, os quais, segundo ela, a procuram em busca de benzimentos, acarretando em contatos e trocas culturais entre diferentes pessoas. Do mesmo modo, Alzira relaciona seu ofício àquele exercido por outros benzedores, como Aureliano, Noema e Laídes, os quais lhe servem como suporte no momento em que desenvolve uma narrativa coletiva sobre o benzer na localidade bem como perante o público externo a São Miguel das Missões. Esta característica é justificada por Candau (2012, p. 77), quando os sujeitos necessitam alimentar um sentimento de identidade comum, reforçando, desta maneira, marcos e origens que congregam os indivíduos pertencentes a determinado coletivo.

Nesta seara, Alzira se coloca socialmente enquanto ator social (TOURAINÉ, 2011; HONNETH, 2003) que se estabelece, dentre outros elementos, pelo discurso que reproduz perante os outros. Este discurso, aceito e compartilhado socialmente, faz com que se fortaleçam as práticas religiosas por ela exercidas como marcos da cultura e da identidade do grupo que nela acredita. Alzira, assim, reforça sua ligação a distintos sujeitos, sejam eles seus espectadores, os turistas, o poder público ou demais benzedores. Todos auxiliam em diferentes relações, ações e discursos que a entrevistada produz sobre sua própria prática, atribuindo-lhe como consequência determinado *status* e poder, fazendo-a relevante e imprescindível como representante de um ofício popular à disposição de todos na comunidade em que reside.

Outro marcador de poder por meio da narrativa aparece na entrevista de Aureliano José Jardim<sup>202</sup>, o qual compartilha o seguinte episódio:

Aureliano: Eu tenho que fazer tudo que é de bem, eu não posso errar no caminho! Eu vou benzer e vejo o que acontece. Eu fui benzer um rapaz, benzi assim e botei a mão na cabeça dele, a gente nota a demonstração da pessoa né, o olhar, o jeito, tá com a cabeça baixa e eu disse 'Tu tá pensando alguma coisa rapaz! Tu tá pensando em se matar!'. Ele disse 'É verdade, acho que vai ser hoje'. Eu respondi 'Mas não pode rapaz tu tirar a vida, tu não crê em Deus? Tu vai pro fogo do inferno rapaz! Tu vai sofrer pro resto da vida. Fica firme e crê em Deus'. Ele levantou a cabeça e disse 'É verdade! Não vou mais' (*silêncio*). Que coisa né vizinha. Deus o livre. A gente recebe assim de Deus o dom de conhecer as pessoas pelo olhar. (AURELIANO JOSÉ JARDIM, 2017)

---

<sup>202</sup> Entrevista concedida, em 19 de julho de 2017, a Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

Aureliano apresenta, em sua entrevista, um caso em que teria visualizado em um rapaz a intenção cometer suicídio, verificação que ocorre apenas no olhar para o outro, numa habilidade característica de sua atuação como benzedor. Esse “dom”, segundo o entrevistado, lhe atribui responsabilidades que o impedem de errar, pois delas depende a vida das pessoas. Aspectos da própria prática do benzimento são superadas na narrativa, em que Aureliano aparece mais como um “aconselhador” do que um “curador” de doenças físicas, as quais são geralmente atribuídas ao ofício, demonstrando um alargamento das relações que se estabelecem no contato dos sujeitos durante o benzer, e vão além de seu objetivo em si, adentrando em particularidades e na vida pessoal do espectador. Essa possibilidade de alargar as relações possibilita ao benzedor uma abertura em searas mais íntimas, dando-lhe posição de destaque e poder no momento em que pode ouvir e interferir em questões pessoais daqueles que o procuram.

Assim sendo, verifica-se que, diante da narrativa auto afirmadora, o discurso efetivado é unilateral, não existindo, como no caso exposto, a possibilidade direta de aferição das percepções do indivíduo que estaria pensando em cometer suicídio, fato este que coloca o discurso de Aureliano como aquele que lhe constitui enquanto agente de cura pela fé, oportunidade em que reproduzem conceitos religiosos, de Deus, e de céu e inferno, a seu público, numa relação também que se estabelece pelo medo da punição e do sofrimento diante de uma atitude errada. Por isso, não se desconsidera aquilo que é produzido e compartilhado narrativamente pela sociedade, pois, igualmente, faz com que as práticas populares sejam reconhecidas e exercidas como tais. Entretanto, é na fala dos próprios benzedores que se denota a construção de narrativas que os colocam não apenas como sujeitos de fé, mas como agentes de memórias que influenciam a vida e as identidades daqueles que vivem em seu entorno. Neste sentido, as narrativas expostas pelos informantes são cruciais no entendimento do contexto social desenvolvido por eles, ao longo do tempo, bem como vividos na atualidade. Compreendem-se as implicações que os eventos efetivam nas relações sociais entre narrador e ouvinte, em que as experiências transmitidas tencionam a própria percepção que os sujeitos possuem dos fatos em questão, e, como argumenta Benjamin (1975<sup>203</sup>), a narrativa ainda se apresenta como a forma mais adequada de comunicação do ser humano,

---

<sup>203</sup> Walter Benjamin, “O narrador”, in: Textos escolhidos. São Paulo: Editor Victor Civita; 1975.

oportunidade em que os indivíduos, no decorrer da fala, podem pensar a respeito de elementos antes não observados e expostos, assimilando, deste modo, experiências, sensações e estados emocionais, até então, não percebidos.

Dando sentido ao exposto, pode-se afirmar que os benzedores habitam em suas narrativas e estas constroem o ambiente no qual estão inseridos, marcando assim a cidade com sua prática cultural que é lida, falada, ritualizada e performatizada nas identidades de seus moradores. Características semelhantes aparecem também na fala de Laídes Dutra da Silva<sup>204</sup>:

Laídes: Eles vem porque tem fé. Um tem dor de cabeça, outro tem cobreiro, outro ar ou até mesmo peso na consciência. Teve um casal de Farroupilha<sup>205</sup> aqui, e o marido estava desempregado, coitado, e eu benzi pra abrir as portas do serviço dele porque ele merece. (LAÍDES DUTRA DA SILVA, 2013)

A fé, elemento central e motivador da constituição identitária dos indivíduos praticantes dos benzimentos, é enquadrada pela entrevistada como ponto de referência do contato social entre aqueles que se colocam diante da população como benzedores e dos que precisam e neles acreditam. Ela, portadora do “dom”, exerce o papel de juíza como em um julgamento no qual os bons merecem absolvição. Não se pode aqui comprovar se o benzido conseguiu emprego ou não, tendo em vista que as percepções narrativas apresentam apenas uma versão da história e justamente buscam expô-las como fator de reprodução para um discurso de poder e legitimação social de um ofício compartilhado socialmente numa comunidade. Mesmo assim, a postura da entrevistada representa, para além de habilidades de fé, a posição social que ocupa e determina, por seu "dom", aqueles que merecem ou não uma "bênção". Episódios assim, reais, criados ou recriados, compõem o imaginário dos indivíduos e, conseqüentemente, daqueles que o cercam. Seguindo esta lógica, Jovchelovitch e Bauer lembram que:

(...) As narrativas não estão abertas à comprovação e não podem ser simplesmente julgadas como verdadeiras ou falsas: elas expressam a verdade de um ponto de vista, de uma situação específica no tempo e no espaço. (JOVCHELOOVITCH E BAUER, 2008, p. 110)

<sup>204</sup> Entrevista concedida, em 21 de julho de 2017, a Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

<sup>205</sup> Cidade localizada na região da Serra, no Rio Grande do Sul.

A construção de narrativas não nasce no vazio, mas elas são objetivadas de necessidades que se relacionam com os contextos dos indivíduos no tempo e no espaço em que são criadas. Daí, o lugar de fala se constitui como suporte para o desenvolvimento do enredo narrado enquanto elemento constituidor da própria identidade dos sujeitos que compartilham destas experiências, as quais não precisam necessariamente de comprovação, apenas ser creditadas e legitimadas socialmente como verdades naquele contexto. Isso porque as narrativas expressam a verdade sob um ponto de vista em determinado tempo, local e contexto sócio-histórico, devendo ser lidas como representações das experiências ressignificadas no momento da fala, que, em seu processo memorial, selecionou e esqueceu, de maneira deliberada ou inconscientemente, aquilo necessário no presente. Nesta linha, Kirshenblatt-Gimblett ressalta ainda que:

A importância de conhecer, registrar e analisar o contexto da narração e também da narrativa está relacionada à questão do significado: este passa a ser buscado não mais na própria história, mas no encadeamento particular das várias histórias, e é relativo a um contexto específico de interação com a audiência. Nesse sentido, a própria interpretação da audiência é estimulada pelo contexto. (Kirshenblatt-Gimblett *apud* Hartmann, 2005, p. 148)

O contexto da audiência é elemento fundamental no processo narrativo, pois, para quem se fala, interfere nos objetivos daquilo que se pretende transmitir por meio dos fatos contados. Cada ouvinte, como sujeito único, recebe distintamente, interagindo e relacionando às suas próprias vivências e expectativas as narrativas recebidas, sendo as histórias de cura e proteção dos benzedores ouvidas, ressignificadas e compartilhadas socialmente por meio dos diferentes receptores que por eles passam.

O processo de narrativa resulta também em revisões e recontextualizações das identidades envolvidas, conforme lembra Jovchelovitch e Bauer ao, prelecionar que:

(...) Através da narrativa, as pessoas lembram o que aconteceu, colocam a experiência em uma sequência, encontram possíveis explicações para isso, e jogam com a cadeia de acontecimentos que constroem a vida individual e social. Contar histórias implica estados intencionais que aliviam, ou ao menos tornam familiares, acontecimentos e sentimentos que confrontam a vida cotidiana normal. (JOVCHELOOVITCH E BAUER, 2008, p. 91)

A organização lógica da experiência narrada, apesar de suas possibilidades de adaptação ao ouvinte e de resignificação e interpretação por parte deste, é o campo de vivência e de prática dos benzedores, sendo este seu território, em que aspectos de religiosidade, afinidade, crença e linguagens se conectam e precisam dispor da mesma compreensão de leitura no momento em que são exercidos. Desta maneira, pode-se afirmar que, das possíveis leituras produzidas por meio de cada episódio narrado, se contrastam realidades e perspectivas de mundo, as quais compõem, de maneira compartilhada, as significações que melhor atendem às necessidades socioculturais e de identidade dos envolvidos, que se utilizam de um passado para projetar uma imagem de si no presente e também para um futuro. Cabe, portanto, apontar que a entrevista narrativa não busca reconstruir a biografia de determinado sujeito, mas compreender os contextos e os fatores que motivam, no presente, seu compartilhamento, devendo ser considerados, dentre outros elementos, o processo seletivo que orienta o desenvolvimento das memórias evocadas e transmitidas.

(...) O processo de seleção, memorização ou internacionalização e, finalmente, de transmissão acontece no interior de sistemas específicos de reapresentação (e, por sua vez, auxilia a construí-los). Formas múltiplas de atos incorporados estão sempre presentes, embora em estado constante de “agoridade”. Eles se reconstituem - transmitindo memórias, histórias e valores comuns de um grupo/geração para outro. Os atos incorporados e performatizados geram, gravam e transmitem conhecimento. (TAYLOR, 2013, p. 51)

Taylor reforça a ideia da transmissão de enunciados que ocorre nas distintas formas de reprodução, em que as expressões verbais estariam diretamente relacionadas ao armazenamento de conhecimento e informações incorporadas que, conseqüentemente, são compartilhadas de forma reconstituída e performatizada junto ao outro. A manutenção destes conhecimentos é relevante na prática de tradições, que se alicerçam basicamente em saberes que, não registrados, se documentam apenas em ritos e performances dos sujeitos que a mantêm, sendo sua transmissão pela repetição e oralidade. Elementos performáticos e de repetição, seja no aprendizado, no exercício ou no compartilhamento, aparecem na maioria das narrativas dos benzedores de São Miguel das Missões/RS, estando a ação performática relacionada à fala, ao espaço e aos objetos por eles usados durante a prática, como demonstra, por exemplo, a fala de Laídes Dutra da Silva (2013),

quando conta que aprendeu o ofício vendo sua mãe benzer tormentas com um machado e com orações.

Assim como a narrativa expressa a importância das práticas culturais, a representatividade dela decorrente também é elemento comunicador que induz aprendizagens e códigos introduzidos no cotidiano das comunidades, recriando-os e reproduzindo-os conforme percepções e influências, determinando os lugares de atuação e de fala dos sujeitos. No caso dos benzedores, é característico, além do que já foi exposto, que seu território abarca um espaço familiar e de cuidado, em que o campo da religiosidade é ressignificado numa linguagem popular e acessível ao entendimento daqueles que ali adentram. Deste modo, a comunicação produzida pelos benzedores é, além de familiar, ambientada de modo a promover, ainda, como defende Gorzoni (2009, p. 15), a organização e a compreensão da própria realidade vivida por aqueles que lhe procuram, já que proporcionam também um sentimento de unidade, confiança e reciprocidade.

Isso se caracteriza também aos objetos, relacionados geralmente ao meio doméstico e de trabalho no campo, característico do local em que estes viveram ou vivem na atualidade. Deste modo, noções de público e privado se fundem, o que torna difícil a separação dos limites entre a residência e a vida pública do benzedor, seja em seus aspectos simbólicos ou materiais. Pode-se dizer que a mistura destes espaços é proposital a fim de criar uma estética característica do território, ambientando, deste modo, a performance exercida à realidade da comunidade que ali circula, sendo este processo aqui compreendido como um resultado das dinâmicas da própria prática, pois, conforme ainda argumenta a autora, ganha contornos e sentidos conforme o ambiente em que é exercido (GORZONI, 2009, p. 17). Não obstante, portanto, os sentidos atribuídos são proporcionais à quantidade de experiências e influências que benzedor viveu ou teve contato durante sua vida, denotando, assim, que aspectos referentes tanto à religiosidade quanto a trabalho, educação, família e necessidades, que porventura tenha passado, são elementos que constituem tanto a narrativa quanto a prática exercida no ato de benzer, o qual deve estar, de certo modo, alinhado também às vivências e perspectivas dos espectadores, que, na linguagem trazida no ritual, também se identifica com aquilo ali manifestado.

Nesta seara, Laídes reflete, em sua fala, o processo no qual lê a performance ritualizada por sua mãe no momento em que a mesma benze uma tormenta. Segundo ela, a partir deste momento, assimila a representação efetivada, bem como os códigos usados através do machado e das orações. Nesta oportunidade, o compartilhamento se oportuniza no interior da família, a qual é a detentora da tradição do benzer, e se reflete depois no coletivo, por meio das representações identitárias e de discurso que se fazem da prática e destes indivíduos uns perante os outros. Bhabha nos chama atenção para as negociações existentes nas tradições e práticas culturais, dizendo que:

(...) A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. (BHABHA, 2013, p. 20 - 21)

Acreditar, portanto, que as representações culturais são estáticas é um pensamento reducionista diante das dinâmicas que se apresentam no campo das tradições. Como ação viva da prática humana, a cultura está em constante negociação e se transforma na perspectiva de atender às necessidades do grupo e, até mesmo, de manter a existência deste, sendo natural que, ao longo do tempo, se transforme, introduza ou perca elementos, mesmo que estes sejam considerados historicamente existentes e já praticados, quando, na verdade, foram construídos no processo híbrido e de apropriação com o outro. Burke (2003, p. 79-80) ressalta, ainda, que os processos de hibridização não são tolerantes e harmônicos, sendo geralmente reflexo de uma desordem social, de invasões e poder de uma cultura sobre a outra, em que cada grupo recebe de determinada maneira as interferências e o contato do outro sobre suas práticas culturais.

Nas marcações culturais desenvolvidas pelos sujeitos e seus grupos, delimita-se como fundamental, e já reforçado aqui, a narrativa e suas reproduções como elementos norteadores do processo de identidade e de poder que os mesmos exercem sobre os sujeitos, que podem surgir, conforme aduz Thomson (2002, p. 259), da reelaboração que os indivíduos fazem de eventos e fatos históricos, os quais são recriados e reelaborados no interior de famílias e comunidades, sendo

posteriormente compartilhados socialmente. Seguindo neste caminho, desenvolvem-se enredos, e, conforme sugerem Jovchelovitch e Bauer:

(...) O enredo é crucial para a constituição de uma narrativa. É através do enredo que as unidades individuais (ou pequenas histórias dentro de uma história maior) adquirem sentido na narrativa. Por isso a narrativa não é apenas uma listagem de acontecimentos, mas uma tentativa de ligá-los no tempo, como no sentido. (JOVCHELOOVITCH E BAUER, 2008, p. 92)

Observa-se, em práticas culturais tradicionais, como a dos benzedores, liberdade no desenvolvimento do enredo, em que o sentido da narrativa reside mais na motivação dos sujeitos que os procuram do que na sequência lógica dos fatos por eles narrados. Objetivamente, o que é compartilhado faz sentido no contexto do benzimento e para os ouvintes que nele acreditam, sendo que enredos criados ganham unidade e valor quando constituídos de sentido na fala daqueles que os percebem como verdadeiros, numa estrutura histórica lógica e perceptível às suas demandas, naquele momento.

As narrativas em si constituem campo de atuação dos benzedores, em que se compartilham diretamente noções de fé, religiosidade, saúde e espaço, e, indiretamente, de cultura e identidade. Além disso, marcam-se os limites dos quais o enredo narrado busca delimitar na prática a quem pertence o “dom” para atuar, mediar e resolver as necessidades que advêm de todo um grupo que atribui sentido e poder a estes sujeitos.

Desta feita, as narrativas, compreendidas em suas dinâmicas de fatos e histórias criadas, recriadas e reproduzidas socialmente, representam o local do qual parte, também, a identidade dos benzedores. Dela emergem representações que almejam delimitar o território em que esses sujeitos atuam, bem como os limites pessoais e públicos em que se direcionam suas atuações, as quais, muitas vezes, passam do âmbito da cura espiritual e física, ganhando ainda *status* de aconselhador e conhecedor das coisas e realidades da vida, sendo reconhecidos publicamente como referência de sabedoria e conhecimento. Neste campo, desenvolvem-se aspectos de narrativas, que possuem ordenamento lógico para aqueles que nelas acreditam e, conseqüentemente, compartilham da prática e de suas devidas representações, que para os benzedores significam poder e *status* por serem os mantenedores do “dom” da cura e da bênção através da fé.

Portanto, dinamicamente, o ofício dos benzedores é construído constantemente, vivo e plural, conectando-se aos sujeitos por meio da oralidade e de suas narrativas, desenvolvendo-se aos moldes das necessidades de seus praticantes e do público que lhe procura e “ouve”. Local de negociações e afirmações, os sujeitos se colocam afirmativamente como marcadores de uma prática cultural na comunidade, acarretando socialmente a delimitação de sua cultura, que circula por e se relaciona com vários contextos e interesses, consolidando-se como ofício alicerçado no saber e no fazer de indivíduos que significam a fé e a saúde através do que experienciaram ao longo de suas vidas, sendo, na atualidade, compartilhadas e vividas, basicamente, por meio daquilo que expressam oralmente aos seus ouvintes.

Torna-se importante, neste escopo, uma reflexão acerca das questões referentes ao que se considera verdade ou imaginação nas narrativas expostas pelos benzedores, atuantes na comunidade miguelina. Isso porque, denota-se que tais expressões, multivocais, representam em grande monta a construção do próprio ofício de benzer, na atualidade, oportunidade em que se considera a oralidade meio central dos saberes e da prática desses que acreditam salvaguardar a alma e o corpo daqueles que necessitam.

#### **4.3 Verdade e imaginação em narrativas orais: multivocalidades e construções memoriais no ofício de benzer**

A prática dos benzimentos é produzida através da interação social entre distintos sujeitos que, de forma conjunta, organizam e elaboram sentidos os quais, somados em suas diferenças, resultam num ofício dinâmico e plural predominantemente manifestado em narrativas que dão forma à construção das experiências vividas, imaginadas e constitutivas das identidades, as quais compõem seus grupos sociais. A narrativa aqui é entendida não como a ficcional, mas a documental, histórica, que produz conhecimento como fonte, aproximando passado e presente (ALBERTI, 2004, p. 163). Como já manifestado anteriormente, Jovchelovitch e Bauer (2002, p. 110) defendem a ideia de que narrativas não estariam abertas à comprovação, não podendo ser julgadas como verdadeiras ou

falsas, pois expressam a verdade a partir de um ponto de vista em específico, de uma situação atrelada a um local e espaço determinados.

Nesta seara, objetiva-se olhar o contexto produzido junto às narrativas de benzedores, na localidade miguelina, a fim de identificar aspectos constitutivos de suas memórias em que se desenham, discursos de legitimidade de um ofício tradicional que perdura por gerações e que, através da oralidade, se expõem publicamente àqueles que lhes procuram. Desta forma, perguntas básicas se apresentam: Essa exposição diante do “outro” busca constituir uma verdade; que verdade é essa? O que pode ser imaginado e constituído como verdade nas distintas falas quando expostas? É imprescindível, neste contexto, a análise da temática narrativa para um entendimento mais representativo da multivocalidade existente no grupo ora pesquisado, para proporcionar uma escuta atenta e total dos sujeitos, compreendendo as possíveis dinâmicas que se estabelecem na formação do discurso dos indivíduos e seus reflexos na sua constituição memorial enquanto benzedor.

Visto inicialmente como campo estritamente textual e de busca da verdade absoluta por meio da autenticidade, os trabalhos com narrativas ganham um olhar contextualizado de seus ambientes de produção, influenciados pela antropologia holista<sup>206</sup>, que, segundo Langdon (1999, p. 15), permite realizar uma tradução mais completa das estruturas que envolvem o sujeito no evento narrativo. Assim, a análise do discurso vai além da fonética e da palavra, considerando-se todo o ato que envolve a produção da comunicação narrativa, sendo ele memorial, gestual, simbólico e de qualquer forma manifestada no processo de criação do discurso, pois, como parafraseia Mendoza García:

(...) pertenecer a una cultura es encontrarse inmerso em un sisnúmero de relatos interconectados en torno al pasado, aunque, no todos ellos establezcan un acuerdo, um consenso. Pueden presentarse los disensos, discontinuidades, desaviencias. (GARCÍA, 2004, p. 05)

Neste cenário, o resultado de negociações encaminha o olhar e os discursos a serem atribuídos aos espaços, aos objetos, bem como às experiências que se

---

<sup>206</sup> Para ele uma compreensão adequada do homem exige a consideração de todos os aspectos que contribuíram para influenciar sua cultura: seus aspectos físicos, históricos, lingüísticos e culturais. Langdon (1999, p.16)

colocam como marcos coletivos da vida em sociedade. Ponto central neste processo são os meios como tais narrativas são desenvolvidas em sua multivocalidade e interatividade, em que interlocutores se apresentam diante de seus ouvintes dispostos a falarem sobre si. Essa apresentação, por si só, já representa, segundo Errante (2000, p. 142), o alinhamento de ideias, símbolos, valores e qualidades a serem expostas. Publicamente, possui, igualmente, a capacidade de expor aspectos menos favoráveis dos sujeitos e de suas vidas ou então fatos traumáticos difíceis de serem reproduzidos através da fala. Langdon (1999, p. 23) compactua deste pensamento ao lecionar que os grupos se utilizam da narrativa para também contarem e compartilharem seus dramas sociais. Em contraponto, Thompson (1997, p. 57-58) defende a ideia de que episódios traumáticos podem tumultuar a compreensão das memórias e das identidades, sendo difícil estabelecer uma coerência entre ambos, pois estas passagens estariam mal resolvidas ou seriam demasiadamente dolorosas para serem administradas na atualidade.

Assim, Errante (2000, p. 142) reforça questões referentes à narrativa como elemento de dignidade da pessoa, sendo esta condição necessária às relações humanas e coletivas para convivência em sociedade. Desta forma, o ato de narrar pode servir como instrumento de superação de episódios traumáticos, já que coloca nas esferas públicas a circulação de temáticas e narrativas antes silenciadas, muitas vezes, de forma intencional, socialmente e politicamente. Certo é que todo sujeito ou comunidade constitui narrativas; não há, portanto, segundo Jovchelovitch e Bauer (2002, p. 91), experiências que não possam ser expressas em forma de narrativa. Estas, por sua vez, colocam os fatos em pauta, organizando-os de forma lógica e de maneira mais clara e autêntica de sentidos e sentimentos pertinentes no presente. Desta maneira, constitui-se um repertório de experiências que qualificam as relações sociais estabelecidas no interior dos grupos, as quais apontam para aquelas expressões que indicam a imagem e as práticas culturais características destes. O discurso produzido, organizado e colocado publicamente circunscreve a percepção que este coletivo rotula do seu passado no presente, ao passo que busca descrever os meios pelos quais os indivíduos devem seguir para manter suas práticas como balizadores de sua identidade.

Sendo assim, na concepção dos autores, a narrativa não é apenas uma listagem isolada ou aleatória de fatos, mas uma tentativa de ligá-los no tempo e espaço, dando os sentidos e a unidade necessários através da criação de um enredo coerente às histórias apresentadas (JOVCHELOVITCH e BAUER, 2002, p. 92). Desta maneira, o trabalho com a oralidade exige uma compreensão para além da sequência de fatos apresentados pelo narrador, visto que elementos não expressos e reconhecidos cronologicamente constituem, também, material precioso a ser considerado pelo pesquisador quando da análise de todas as informações coletadas, ao longo do trabalho de campo.

Esse trabalho exige, portanto, o auxílio de demais pesquisas, sejam elas documentais ou de caráter qualitativo com outros sujeitos, que auxiliam no entendimento dos contextos que envolvem a vida dos depoentes, possibilitando verificar contradições ou confirmar dados já apresentados. É preciso, neste contexto, como nos afirma Errante (2000, p. 153), que se tente produzir uma escuta profunda e total do sujeito, em que gestos, silêncios e expressões ressoem as experiências vividas e ressignificadas através da fala/narrativa, sendo a observação um elemento a ser considerado no decorrer na pesquisa oral. Tal procedimento é necessário, também, segundo a autora, na construção de um senso de confiança e de sensibilidade entre as partes (depoente e pesquisador), influenciando o processo de rememoração e investigação a ser desenvolvido, isso porque todo e qualquer elemento exógeno pode influenciar e interferir na maneira como o entrevistado apresentará suas memórias. A produção de uma escuta completa se faz na leitura das lembranças apresentadas pelo interlocutor, as quais estão em constante reconstrução, como defende Thompson, ao trazer que:

(...) Experiências novas ampliam constantemente as imagens antigas e no final exigem e geram novas formas de compreensão. A memória “gira em torno da relação passado-presente, e envolve um processo contínuo de reconstrução e transformação das experiências relembradas”, em função das mudanças nos relatos públicos sobre o passado. Que memórias escolhemos para recordar e relatar (e, portanto lembrar), e como damos sentido a elas são coisas que mudam com o passar do tempo. (THOMPSON, 1997, p. 57)

Cada narrativa e seu interlocutor estão, no momento da fala, influenciados por preocupações e interesses de seus contextos atuais. A escolha do que narrar é a

marca do lugar e das escolhas daquele que fala. A memória, assim, é uma representação dos fatos reconhecidos e organizados, em que o trabalho com o campo oral significa, muitas vezes, uma confrontação crítica e de alteridade dos fatos reconstruídos (PORTELLI, 1996, p. 111). Uma escuta mais profunda requer não um olhar apenas o sujeito de forma isolada, mas a todo seu contexto naquilo que pode, direta e indiretamente, lhe influenciar e constituir. Deste modo, os aspectos históricos e sociais do presente podem também ser determinantes ao entendimento das narrativas e dos silêncios manifestados, devendo estes ser igualmente considerados e vislumbrados no trabalho oral.

De igual modo e com a mesma importância, o ambiente e as relações sociais podem também influenciar os discursos produzidos, sendo, portanto, fundamental uma leitura ampla dos elementos que, ao longo da história e no presente, marcam memorialmente e, assim, identitariamente, através do discurso, o sujeito depoente. Assim, o trabalho com narrativas orais aparece como ferramenta de pesquisa estratégica em contraponto ao desenvolvimento de histórias únicas, objetivando, por meio da voz e da escuta, elementos memoriais que, mediados na atualidade, podem auxiliar na construção ou na reconstrução de novas versões de fatos e episódios reconhecidos e compartilhados historicamente como únicos e verdadeiros, pois, como leciona Pollak (1992, p. 204), a memória, por ser um processo seletivo e fenômeno construído através de disputas, se organiza de maneira a enquadrar os elementos a serem reconhecidos como importantes coletivamente. Não obstante, para se produzir um trabalho oral, torna-se necessário, *a priori*, o desejo de comunicar e contar algo. Para Bertaux (1979, p. 210), a experiência contada é sempre inserida numa duração, que incorporada, é modificada toda vez que é compartilhada oralmente, buscando dar sentido num devido enquadramento às experiências narradas.

Tais características podem ser vislumbradas nas narrativas manifestadas pelos benzedores da comunidade miguelina, os quais, em sua pluralidade de contextos e expressões, forneceram material oral que possibilita um estudo interessante das produções memoriais e de sentidos atribuídos ao ofício exercido, na atualidade, que, dentre outras características, se transfere no saber-fazer cotidiano de suas famílias entre gerações. Neste campo, identifica-se uma

inquietação no diz respeito às possibilidades referentes aos processos imaginativos e de verdade que se constroem no desenvolver das narrativas então coletadas e analisadas neste estudo. Tais processos imaginativos podem se referenciar a distintos elementos, tais como origem de um "dom", transmissão sobrenatural de um conhecimento, cura de pessoas com doenças graves, dentre outros. Analisados em seu contexto, tais episódios são considerados como elementos centrais da prática do benzer, sendo constituídos de verdade para a formação das memórias a serem compartilhadas socialmente e, conseqüentemente, das identidades formadas a partir destas.

Cabe aqui trazer a ideia de Starobinski (1970, p. 91), o qual, em seus estudos ligados à biografias no campo terapêutico-espiritual, identificou que o aspecto de "transformação radical" permeia o universo narrativo formado pelos interlocutores, os quais denotavam elementos de "conversão" e de "mudança" por meio de uma "graça" alcançada, refletindo e alicerçando a vida dos indivíduos, organizando e dando sentido às suas práticas por meio da consolidação de tais elementos que tangenciam suas vivências. Este aspecto, segundo argumenta o autor, serve para que os sujeitos constituam temporalmente aquela "pessoa que eram antes" (no passado) e possam narrar ao público as transformações que sofreram para que se tornassem o que são no presente. Esta característica é identificada junto aos benzedores quando estes narram sua iniciação por meio de episódios sobrenaturais ou mediante aqueles casos em que eles próprios são os protagonistas de certa cura que, até então, parecia impossível.

É o caso, por exemplo, da entrevista realizada com a benzedeira Marlene Machado Cassiano<sup>207</sup>, a qual, entre todas as informações coletadas e analisadas, manifestou aspectos que direcionam a episódios relacionados à cura de animais e pessoas picadas por cobras e aranhas:

Marlene: Por três vezes, as cobras já pegaram os cachorros lá de casa, um *pincher* pequeno e, da última vez, meu marido veio lá do mato com ele no colo, caidinho assim (*faz gesto do cachorro quase morto*), era um cachorrinho muito bonitinho. Daí, eu peguei ele fui benzendo, benzendo ele começou a se levantar, babar e devereda melhorou! Depois, nós estava aqui e minha mãe tinha uma cadela grande e me chamaram que uma cobra

---

<sup>207</sup> Marlene Machado Cassiano, 59 anos, é casada e natural de São João das Missões, interior de São Miguel das Missões. Ela benze desde os 13 anos de idade. Entrevista realizada em 31 de dezembro de 2017, na cidade de São Miguel das Missões/RS.

tinha pego a cadela. A cadela tava no galpão estirada e a guria chorava que não era pra morrer e eu acostumada que me ligavam nos lugar assim pra benzer de picada de cobra, e eu dizia pra guria não chorar que a cadela ia sarar porque eu já tinha curado de tantos cachorros que as pessoas me ligam pra benzer! Eu não podia deixar morrer a nossa. Eu benzi ela e, dali um pouco, começou a dar uma tremedeira na cadela. Só inchou um pouco depois desinchou. Teve uma mulher que tava uma pegada de aranha, assim, na mão, e começou a ir pro braço, ela começou a vir aqui e eu comecei a benzer ela e quando tu começa a benzer é mesma coisa que um bicho estar te mordendo, é a mesma coisa! (MARLENE MACHADO CASSIANO, 2017- *grifo nosso*)

Marlene apresenta, em sua fala, mesmo que indiretamente, o ambiente que a cerca, quer seja uma comunidade do interior, afastada da cidade e rodeada de mato, contexto em que se forjam as experiências vivenciadas ao longo de sua vida. Tal ambiente reflete a forma como a entrevistada, assim como demais moradores, criaram estratégias e se adaptaram aos elementos existentes à sua volta, os quais, obviamente, necessitavam de respostas ou de solução imediata, como, por exemplo, a cura de doenças e de problemas mais urgentes do cotidiano. É assim que episódios como a cura de picada de cobra em cachorros, que se repete mais de uma vez, inclusive com distintas plateias assistentes, permeiam as narrativas constituídas por Marlene quando da evocação de suas memórias como benzedeira. Nesta direção, reforça-se que o ato de benzer necessita de público, de um “outro”, sendo este fundamental no compartilhamento *a posteriori* dos significados ali elaborados.

Alia-se a isso a ênfase dada em sua missão pela cura ao narrar que “eu não podia deixar morrer a nossa”, sendo solicitada por conhecidos para resolver demandas semelhantes, buscando, provavelmente, afirmar, em sua fala, ser ela sujeito de referência na localidade quando da precisão nesta área de atuação. Esta posição é colocada e reafirmada a fim de que se delimite o campo de atuação e a necessidade imposta narrativamente pela própria entrevistada para sua função, a qual, além de ser dita na entrevista em questão, é, seguramente, compartilhada socialmente por outras pessoas. Percebe-se que os episódios contatos não possuem, *a priori*, conexão direta temporal ou de personagens. A fala de Marlene, assim como a de outros entrevistados, busca, basicamente, apresentar, de forma direta, uma mensagem que convença o ouvinte dos fatos ali expostos, qual seja de que é possível efetivar a cura por meio da fé. Assim, Amado (1995, p. 135) define

que há uma dimensão simbólica nas entrevistas, as quais nem sempre apresentam as trajetórias e os fatos de forma a lançar luz para a possibilidade de se compreender todos os significados e as associações possíveis das lembranças apresentadas, sendo necessário rastrear e buscar interpretar as experiências expostas de maneira a buscar compreender os sentidos ali atribuídos.

Assim, o que Marlene busca é se colocar identitariamente como sujeito detentor de habilidades de cura, e o faz também através da fala e da tentativa de convencimento que proporciona aos ouvintes narrando casos em que obteve êxito. Se o fato narrado é verdade ou criação da entrevistada são questões irrelevantes, visto que tais narrativas, verídicas ou não, são capazes de dar um panorama perfeito dos aspectos que formam o imaginário e as representações memoriais de Marlene e dos demais que a cercam.



Figura nº 71: Marlene Machado Cassiano no Encontro de Benzedores em São Miguel das Missões/RS em 31/12/2017.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2017.

Auxiliando na construção dos sentidos a serem expostos, em outro ponto da entrevista, Marlene indica o fluxo de pessoas que a procuravam para se benzer, ainda quando residia no interior:

Juliani: E como era a procura lá fora<sup>208</sup>?

Marlene: A hora que chegavam se benziam. A hora que chegassem eu tinha que parar o que tivesse fazendo e ir benzer. Quem mora pra fora tem bastante serviço né? Mas tinha que benzer, ia fazer o que né?

Juliani: E lá onde a senhora morava tinha outros benzedores também?

Marlene: Não. Lá na Vila Seca não tinha não, só eu. (MARLENE MACHADO CASSIANO, 2017)

Ela indica, em sua fala, que a procura por seus serviços era grande, sendo necessário colocar as demandas de saúde “do outro” à frente da vasta quantidade de tarefas que o cotidiano da vida rural lhe obrigava a exercer. Desta forma, sua abnegação pessoal e devoção ao ofício é marca que precisa estar registrada em sua fala, do mesmo modo que sua prática é então colocada, em algum sentido, como defende Confortin (2005, p. 17), como uma missão, um fardo ressignificado durante uma vida em favor do próximo. Essa missão é imagem, portanto, característica da figura do benzedor, sendo, geralmente, relacionada a de uma pessoa idosa, sábia e que se coloca gratuitamente à disposição de uma comunidade para atendimento em qualquer situação, seja ela de origem espiritual ou de saúde (OLIVEIRA, 1985 p. 14).

Relacionados tradicionalmente a uma religiosidade popular, os benzedores são ainda considerados sujeitos humildes que possuem determinado “dom” sobrenatural, e que de forma “predestinada” resolvem os problemas físicos e espirituais dos mais variados tipos de maneira gratuita e generosa. Desta maneira, é esta verdade a qual, indiretamente, Marlene tenta edificar através dos fatos e elementos expostos em sua narrativa, os quais são tomados como constituidores de sua personalidade e identidade enquanto sujeito perante a sociedade em que vive. A história pessoal da entrevistada é colocada publicamente, a fim de se transformar em referência simbólica para o coletivo. Boltanski (1982, p. 23) defende, nesta seara, que numa mesma narrativa podem coexistir diferentes vozes que se

---

<sup>208</sup> Referindo-se à comunidade do interior na qual residia à época, em São Miguel das Missões/RS.

exprimem em busca de enunciação e exposição. Isso significa, em suma, que há um universo de possibilidades que a narrativa pode manifestar e que, nem sempre, o pesquisador/entrevistador consegue captar e compreender a pluralidade da narrativa como um discurso que compõe as identidades dos depoentes.

Outro sujeito que narra suas experiências é Romilda de Moraes<sup>209</sup>, benzedeira desde seus trinta anos de idade e que, apesar de manter certa distância de elementos que lhe rotulem, expõe aspectos que a constituem no ofício que faz questão de exercer:

Romilda: (...) Daí eu fui no médico e ele disse “isso tem que ser operado imediatamente senão começa um câncer”. O mano mais velho disse “bah mas no médico eu vou pagar despesa”. Eu fui operada e o médico não me largou até fazer exame pra ver se não era maligno aquele câncer. E não era. Eu disse “se Deus me curar desse câncer e Deus me der o dom de curar os outros e ele me curou!” E dali eu fui aprendendo por si e várias pessoas se curaram aqui, até de câncer de pele, até pessoas de longe que me ligam e pedem oração. É do Paraná, Santa Catarina e depois me ligam de volta dizendo que está bom. (ROMILDA DE MORAES, 2018)

A fala de Romilda remete a episódio que, em suas memórias, seria o início de suas atividades vocacionais como benzedeira. No momento em que uma doença poderia se tornar fatal em sua vida, ela evoca a cura em troca do "dom" para ajudar outras pessoas que necessitam de auxílio para cura. Nesta lógica discursiva, a entrevistada constitui seu discurso, a fim de criar o fato central para a formação de sua vocação espiritual, que, como já dito, nestes casos, se relacionam diretamente a rupturas e mudanças simbólicas que justificam uma prática ou um "dom". Deste modo, a experiência vivida partiria dela própria, sendo ela, enquanto sujeito, a única capaz de narrar e representar os motivos que lhe levaram a benzer, bem como à sua prática na atualidade. Denota-se, ainda, na fala de Romilda, que o acesso a tratamentos médicos com profissionais formados era quase impossível a grande maioria da população, que não possuía recursos financeiros para arcar com tais despesas, em especial para tratamentos de doenças mais graves, como a do caso narrado, a qual só foi possível com a ajuda financeira de um irmão. Isso elucidada, em boa parte, o contexto ambientado quando da produção de meios alternativos na

---

<sup>209</sup> Romilda de Moraes, casada com Cipriano Dornelles, tem 68 anos de idade, é nascida em Caibaté/RS e moradora de São Miguel das Missões há 20 anos. Entrevista realizada em 27 de dezembro de 2017 na residência de Romilda, São Miguel das Missões/RS.

busca de uma solução para problemas de saúde, em que a pobreza e a falta de um sistema universal gratuito de saúde não compreendia as demandas sociais e médicas da população que acabava por realizar práticas alternativas tanto para resolver os seus próprios problemas como para auxiliar os demais ao seu entorno. Esta atitude efetiva um diálogo entre os sujeitos, o qual resulta socialmente na produção de narrativas, empatias e sentimento de solidariedade e cumplicidade que passa a permear as relações comunitárias.

Ainda, surge, mesmo que superficialmente na fala da depoente, a dependência financeira existente nas relações familiares, em que o irmão seria o responsável por cuidar e arcar com as despesas relacionadas ao tratamento de saúde, demonstrando, deste modo, um pouco das relações sociais e dos possíveis espaços ocupados pela mulher na conjuntura familiar e doméstica, a qual a entrevistada, por meio de seu ofício como benzedeira, transforma e dá sentido à sua existência no momento em que sua atuação produz certo poder e estima junto aos outros moradores de sua localidade. A perspectiva de mudança em sua vida é identificada quando narra que, após se curar do câncer, foi aprendendo sozinha o ofício de benzer, expondo o desejo em assumir a função de benzedeira perante a sociedade, ao mesmo tempo em que isso muda significativamente certas percepções que possui a respeito do mundo, em que se coloca socialmente de maneira voluntária no auxílio a quem precisa de ajuda.

Outra fala que se destaca neste contexto é a do benzedor Ouriques Garcia de Jesus<sup>210</sup>, o qual expõe o seguinte episódio vivido:

Ouriques: Nós temos que ter iniciativa pra aprender as coisas ou tu acha que não? Como eu tava te contando, chegou lá em casa uma mulher no colo, tinha ganhado nenê, fez uma cirurgia e perdeu<sup>211</sup> as pernas. E o que o médico disse? “Cadeira de rodas!” (*ênfatizando*). Não tinha outra solução!. Tinha umas trinta pessoas lá em casa. Ela chegou e eu nem via ela. Chegou a vez dela e eu chamei e o cara botou ela sentada e ela me contou toda história e a mãe dela com o gurizinho dela no colo. Benzi ela e ela saiu caminhando. Mandei ela mexer com as pernas, eu dizia “eu sei que tu mexe!” e mandei ela ficar de pé e ela ficou de pé. Ela quis sentar e eu disse “não, fica de pé!”. O marido tava do outro lado e achava que ela ia cair, eu dizia que não, não ia cair, nós estávamos ali pra ajudar. Ninguém ia deixar ela cair. Mandei ela sair caminhando e ela dizia “não, não posso sair

---

<sup>210</sup> Ouriques Garcia de Jesus, 72 anos de idade, nascido e criado na localidade de Capão do Cipó, interior de São Miguel das Missões/RS, é casado há quarenta anos e benzedor desde os dez anos de idade. Entrevista realizada em São Miguel das Missões/RS, em 31 de dezembro de 2017.

<sup>211</sup> Fazendo referência ao fato da mulher em questão não conseguir mais caminhar.

caminhando”. Eu dizia que estava dando essa oportunidade para ela, de ter as pernas de volta, hoje ou nunca! E ela caminhou! O pessoal viu ela entrando no colo e saindo caminhando. (OURIQUES GARCIA DE JESUS, 2017 – grifo nosso)

Ouriques possui dia certo para exercer suas atividades de benzedor: terça, quinta e sábado são destinados ao atendimento ao público em sua casa, localizada na localidade de Esquina Coimbra, interior de São Miguel das Missões/RS. Assim como na fala de Romilda, o benzedor expressa a necessidade de buscar “aprender” algo novo como uma demanda em sua vida, seja de sobrevivência, de poder ou de sentido a seu ofício.

Da mesma forma como os demais depoentes, caracteriza um público existente no episódio memorado como assistentes que ali presenciaram, no caso específico, a cura de uma mulher que chega paraplégica e, ao se benzer, sai curada do local. Porém, o narrador não se detém em aspectos minuciosos de como esse processo teria ocorrido, tampouco quem seria a mulher em questão; preocupa-se, no entanto, em referenciar que a mesma saiu curada de sua residência, ou seja, caminhando. Faz questão de ressaltar, porém, que a decisão de lhe conceder “uma nova oportunidade de andar” foi sua, marcando seu espaço de poder diante dos demais que lhe observavam.

Ouriques reproduz, mesmo que indiretamente, os milagres realizados por Jesus<sup>212</sup> e reproduzidos vastamente na liturgia católica através da Bíblia. Torna-se, assim como os demais depoentes, referência de cura em sua localidade, marcando portanto, por meio de suas falas, sua própria história. Desta maneira, os benzedores colocam a ritualização de seus saberes a serviço da constituição de um campo de atuação em que eles são, em primeira análise, os sujeitos centrais e reconhecidos no meio no qual vivem como aqueles dotados de poder e sabedoria. O reconhecimento aos trabalhos realizados podem ser justificados sob dois aspectos: 1) a religiosidade do benzido e; 2) a eficácia diante da benção. Ambas as possibilidades podem estabelecer reciprocidade, solidariedade e confiança, que, num contexto de grupo, efetivam relações que dão unidade aos sujeitos em suas

---

<sup>212</sup> Cura de paráliticos são citadas, por exemplo, nas seguintes passagens bíblicas: Mateus 9.2-8; Marcos 2.3-12; Lucas 5.18-26, assim como tantos outros relacionados à outras enfermidades.

práticas sociais, situando estes tanto em seus ambientes privados quanto públicos. Neste cenário, o imaginário e a crença ajudam a compreender a existência e a permanência do ofício de benzer nas sociedades, já que seus praticantes investem simbolicamente e materialmente no desenvolvimento de práticas junto à sua comunidade, a qual, em contrapartida, lhes outorga reconhecimento e gratidão pelos serviços prestados.

A construção de uma imagem parte também quando o entrevistado relata aspectos de sua religião e do desejo de construir seus próprios parâmetros religiosos:

Juliani: Então o senhor não frequenta igreja?

Ouriques: Não. Eu sigo a minha religião, o meu Deus e pronto. Não adianta dizer que sigo a católica, o espírita, vou estar te enganando porque não sigo.

Juliani: Então o senhor não atribuiu o seu benzimento a uma religião em específico?

Ouriques: Não, não. Cada religião tem um pedacinho do lado bom. A questão é estar de bem com Deus. (OURIQUES GARCIA DE JESUS, 2017)

Mesmo Ouriques não negando a importância de igrejas e do benefício que podem representar quando seguidas, demonstra o desejo de formar uma prática única e diferente destas, fugindo de um enquadramento institucionalizado e simbólico atribuído a determinada religião. Busca, assim, liberdade de criação por meio de seu ofício, em que sua prática pode ser construída e reconstruída cotidianamente conforme aquilo que desejar, independente de seu público, e paralelamente compartilhar de outros espaços de fé ou igrejas. O entrevistado cria e incorpora manifestações que caracterizam as formas de viver e conceber a realidade em que vive, reelaborando e mantendo aquelas expressões que proporcionem a legitimação de sua prática no tempo e no espaço, caracterizado aqui por meio daquilo que imagina e compartilha perante os demais que circulam por sua residência, por exemplo, o que Pesavento (2005, p. 95) justifica como a capacidade da memória individual se mesclar com a presença de uma memória social, resultando, neste caso, na construção de uma imagem histórica do benzedor que o coloca também identitariamente e politicamente perante a sociedade.

De qualquer modo, não se podem aqui descartar as influências da religião na prática exercida por Ouriques, na atualidade, visto que seus pais<sup>213</sup>, ambos benzedores, eram católicos, segundo narra, ao explicitar que:

Juliani: E seus pais eram de que religião?

Ouriques: Católicos.

Juliani: E frequentavam?

Ouriques: Olha, naquele tempo igreja nem existia. Iam lá de vez em quando. (OURIQUES GARCIA DE JESUS, 2017)

Apesar de não existir estruturalmente uma igreja na localidade em que habitavam, a presença católica era marcada no cotidiano da população, que reproduzia determinadas práticas caracterizadas e estabelecidas pela igreja como um padrão de fé. Porém, dentro de cada contexto, cada sujeito recriava suas representações dentro das referências de fé que possuía, caracterizando determinada liberdade de releitura de símbolos e rezas praticadas socialmente na localidade. No caso de Ouriques, o uso de orações por seus pais era apenas a do “pai nosso” e da “ave maria”<sup>214</sup>, não sendo habitual para estes a utilização de imagens sacras no benzimento, dando ainda a ideia de que o frequentar uma igreja era exercício excepcional para os membros da sua família.

Essa ação é justificada, segundo o padre Ignácio Fenner<sup>215</sup>, pela ausência da própria igreja durante muito tempo, no território miguelino, conforme expõe em entrevista, realizada no ano de 2014, quando ainda atendia a paróquia do município:

(...) vai pra trinta e quatro anos de paróquia que tem aqui e antes então os padres vinham de Santo Ângelo<sup>216</sup> para atender toda essa região aqui de São Miguel que é muito extensa essa área aqui, muito extensa. Então esporadicamente os padres vinham pra cá e as pessoas aqui da comunidade elas necessitavam também de um auxílio espiritual né, de uma ajuda no sentido de ter a presença do divino na vida deles, do sagrado (...). (IGNÁCIO FENNER, 2014)

<sup>213</sup> A mãe de Ouriques benzia para “ar” e o pai para “cobreiro”. (Ouriques Garcia de Jesus, 2017)

<sup>214</sup> Conforme entrevista realizada, em 30 de dezembro de 2017.

<sup>215</sup> Ex pároco da Igreja matriz de São Miguel das Missões. Entrevista realizada em 18 de maio de 2014, para pesquisa intitulada “Benzimentos: Estudo sobre a prática em São Miguel das Missões”, acessível em <https://wp.ufpel.edu.br/ppgmp/files/2016/11/Juliani-Borchardt.pdf>.

<sup>216</sup> Cidade da qual São Miguel das Missões/RS se emancipa em 1988, distante 60 km de Santo Ângelo/RS.

Para o padre, a comunidade necessitava suprir suas demandas espirituais e, na ausência de uma representação institucional da igreja católica, a figura do benzedor assumiu, mesmo que indiretamente, o papel de levar bênçãos e a palavra de Deus aos mais variados cantos da cidade, sendo figura de “evangelização em nome da própria igreja”, a qual possuía dificuldades de atender espiritualmente todo o território miguelino e sua população. É o que Weber (1999, p. 181) justifica como sendo a necessidade de se organizarem perspectivas místicas e religiosas que atendessem às necessidades sociais do grupo, procurando dar conforto espiritual e físico a seus integrantes. É preciso apontar, ainda, que a posição da igreja perante esta situação não visou diretamente a um aniquilamento da religiosidade popular existente, haja vista seus signos, imagens e representações estarem incorporados à cultura da população, o que efetiva identificação e pertencimento destes entre si e com o local em que vivem. Assim sendo, o próprio padre possui a percepção da dificuldade de qualquer tentativa de expurgo daquilo considerado significativo no locus social, cabendo a utilização de práticas populares à favor do catolicismo, já que seus praticantes servem ao mesmo tempo aos interesses da própria igreja quando reproduzem certos discursos, espaços e objetos. Deste modo, seria mais fácil se apropriar daquilo que fosse possível nos benzimentos do que agir em prol de sua aniquilação.

Não se nega, neste escopo, que a relação então desenvolvida no interior das famílias e comunidades auxilia na constituição de dogmas e práticas que compõem narrativamente e simbolicamente aquilo que acreditam ser a base de uma espiritualidade que representa uma gama de pessoas que desenvolvem suas vidas neste local. Não obstante, desta forma, os benzedores se colocam estrategicamente de modo a contribuir para a manutenção das memórias e das tradições de suas comunidades, em que com seus saberes empíricos, alicerçados nas práticas religiosas e nos processos de imaginação, desenvolvem o espaço em que vivem de maneira a resistir em meio à todas as dificuldades que a vida lhes apresentava.

Outro benzedor que expõe narrativamente o desejo de caracterizar uma atuação diferente no local em que vive é Cipriano Dornelles<sup>217</sup>:

---

<sup>217</sup> Cipriano Dornelles. Sessenta e cinco anos. Nascido em São Miguel das Missões/RS. Casado com a também benzedeira Romilda de Moraes. Entrevista realizada em 27 de dezembro de 2017.

Juliani: E essas orações o senhor cria ou faz as mesmas da igreja católica?

Cipriano: Eu faço diferente, é a minha oração. (CIPRIANO DORNELLES, 2017)

Corroborar-se a ideia de que, em alguns sujeitos, há a determinação voluntária de constituir uma prática de fé distinta daquela formalizada e institucionalizada pela igreja, sendo, portanto, marcada, *a priori*, pela exposição de uma oralidade representativa de uma experiência manifestada por meio de vocabulários, gestos e objetos estruturados de sentidos vivos e singulares, compartilhados socialmente e reproduzidos por aqueles que aderem à prática como meio de cura e proteção. Desta forma, o desejo de uma imagem identitária molda as narrativas e as ações constituídas no presente, sendo esta construção, conforme visto, igualmente compartilhada e influenciada no interior das famílias praticantes do ofício de benzer, as quais podem ser “mais” ou “menos” devotas de um catolicismo institucionalizado e suas influências.

Apointa-se que, por meio da tradição oral, transmitem-se as informações pertinentes ao benzimento, já que seus aspectos sociais, religiosos e culturais são expressados juntamente com materiais e gestos a fim de enquadrarem no presente percepções e práticas relacionadas às experiências tidas como relevantes, tanto no aspecto individual quanto no coletivo. Assim sendo, a narrativa produzida acerca da religiosidade e de suas influências denota, em suma, relações familiares ou aquelas direcionadas à realidade vivida (como o trabalho, os filhos, a paisagem, a educação, a alimentação, dentre outros), passando longe, por exemplo, de uma exaltação de grandes personalidades históricas ou de feitos políticos, o que proporciona, no campo de pesquisa oral, a identificação de vivências e percepções que, na perspectiva da micro-história (GINZBURG, 1990), possibilita a captação e o registro da história local sob ângulos diferentes daqueles até então apresentados pela historiografia, visto os benzedores da localidade miguelina não serem indivíduos protagonistas (até o presente momento) na escrita da história local.

Nesta seara, "o contar sobre si", no presente, é constituir-se como sujeito. Desta maneira, os episódios marcados pelos entrevistados são, de alguma forma, evocadores de suas memórias e caracterizam suas principais características

identitárias como indivíduos, na atualidade, sendo, para eles, a verdade daquilo que acreditam para suas vidas. Tais experiências conferem legitimidade às falas, tornando-os protagonistas do ofício que exercem cotidianamente, cabendo aos ouvintes a empatia e a aderência necessária ao compartilhamento de suas representações, a fim de que tais memórias não caiam no esquecimento. É, portanto, na transmissão oral que os benzedores mantêm e perpetuam suas tradições por meio daquilo que compartilham narrativamente ao público, e aspectos reais e materiais se congregam às concepções fantásticas do mundo, já que se efetiva, no decorrer do ritual, uma ambientação na qual é possível a realização do contato entre elementos sobrenaturais com o mundo real, e, por meio das habilidades do benzedor, se consagraria a cura e a proteção desejadas. Tratam-se, então, das fronteiras entre o natural e o sobrenatural que, pouco definidas, dão o contorno memorial e narrativo dos benzimentos.

A imaginação, deste modo, assume papel na construção de um passado a ser lembrado e, em seu ato evocativo no presente, alterado constantemente conforme os contextos e necessidades do sujeito e seu coletivo. Assim, produzem-se rastros como suportes *memmônicos* a fim de cristalizar determinados elementos deste passado como referência e, conseqüentemente, como uma verdade concreta. Neste ensejo, o ofício de benzer desponta como uma ideia de memória, compartilhado por múltiplas vozes, as quais, por meio de seus discursos, reproduzem um passado imaginado e reconstruído que parece se adaptar ainda perfeitamente junto aos anseios de um público que busca auxílio para a solução de problemas físicos e espirituais na atualidade.

Deste modo, portanto, empenha-se o benzimento como uma prática alicerçada em um campo oral que proporciona aos sujeitos que a exercem a possibilidade tanto de construção de enunciados e repertórios, pertinentes para o momento da ritualização, bem como o compartilhamento de técnicas também de modo narrativo, sendo sua consolidação diretamente influenciada pelas peculiaridades simbólicas e religiosas produzidas memorialmente como verdades do ofício que exercem. Pode-se chamar então de *imaginário religioso* todo o aparato discursivo e material do qual os benzedores se utilizam no ato de benzer, porque, através daquilo que narram a respeito da prática ou dos sentidos atribuídos à

símbolos e objetos, demarcam-se os territórios e as expressões que caracterizam pluralmente cada benzedor no momento de sua atuação. Neste processo, desenha-se, na localidade miguelina, uma configuração histórica que coloca o ofício de benzer, bem como seus praticantes em um patamar no qual podem, na atualidade e em diferentes espaços públicos, se apresentar e se auto narrar como bem desejarem, estabelecendo e fortalecendo suas relações junto à comunidade.

Partindo do já exposto, indicam-se, também, como elemento central constituidor das identidades dos benzedores, aquelas relações estabelecidas no âmbito familiar, sendo estas concebidas como determinantes quando considerados aspectos referentes àquelas memórias mais fortes e marcantes, o que diretamente pode ser considerado fundamental no processo do benzer efetivado no presente. Outrossim, a oralidade manifestada representa a configuração dada às experiências vividas e ressignificadas de tal modo a darem sentido às expectativas individuais, sociais e religiosas dos benzedores na atualidade, sendo, portanto, necessária sua abordagem no campo desta pesquisa.

#### **4.4 Relações familiares no ofício de benzer: uma narrativa dos praticantes em São Miguel das Missões**

Ao que se percebe, a trajetória de cada indivíduo parece ser determinante na constituição das representações memoriais e de reconhecimento construídas estrategicamente como marcadoras das referências identitárias, bem como das relações a serem formadas junto aos outros e ao ambiente circunscrito, o qual envolve elementos naturais e edificados socialmente, expressões humanas que caracterizam possibilidades de processos culturais e escolhas tomadas no interior dos grupos, influenciando e orientando suas características e atuações no tempo presente.

A família, como primeiro grupo social de referência, é um ambiente construído no qual se compartilham conhecimentos e se estabelecem as noções iniciais que permeiam a vida em coletividade. Pesa, assim, a definição de valores e práticas a serem constituídos, tais como a própria noção de família, o trabalho, o amor, a violência, a morte, o sexo, significações que, segundo Sanchis (2008, p. 74), para

cada indivíduo em seu processo de escolha, podem ser diferentes. Assim, a cultura, para o autor, não é uma construção isolada, mas uma criação coletiva, transmitida via educação e tradição, parecendo aos membros que a produzem e compartilham um universo “natural”. Considera-se ainda que, longe de ser um ambiente de simples reprodução, os grupos, que se relacionam entre si, descobrem no outro os contrastes existentes em seus próprios valores, o que provoca, dentre outros aspectos, o reconhecimento de suas próprias lógicas.

Desta forma, a partir da família o sujeito se identifica, e, sendo este o primeiro grupo a seu alcance, nele se esboçam trocas emocionais e de experiências que, além de influenciar na formação das identidades, possibilitam o desenvolvimento do sentido de pertencimento. Para Connerton (1999, p. 40-41), na pertença a um grupo, como a família, os sujeitos são capazes de “adquirir, localizar e evocar suas memórias”. As identidades então construídas caracterizam um ponto de partida do qual os indivíduos constituem o conceito de si mesmos, experimentando a multiplicidade de identidades e papéis sociais que adotarão ao longo de suas vidas, nos distintos espaços e grupos dos quais fizeram parte (MADERS E WEBER, 2018, p. 04). Nesta mesma perspectiva, Camargo reforça que:

Ao mesmo tempo na família ocorre a transmissão de valores materiais, culturais, morais, religiosos e outros nem tanto pelo ensino, mas muito mais pela vivência; e assim intensifica-se o processo da educação para a liberdade e a responsabilidade, criando condições para escolhas dos melhores meios para a realização da própria pessoa, e, finalmente, o indivíduo tem uma retaguarda mais firme para introduzir-se nos vários setores da sociedade como escola, trabalho, lazer, religião, etc. (CAMARGO, 1991, p. 62)

A transmissão é marcada, nas palavras do autor, como elemento chave no processo familiar, do qual se compartilham e sustentam as representações vivenciadas e modeladas diante do grupo. Muito do aprendizado não é, como bem explica, ensinado de forma direta, sendo endossado por intermédio da convivência, observação e significação informal entre seus membros. Assim sendo, Bordieu (2001, p. 09) defende que a produção simbólica produzida culturalmente é um sistema de comunicação e conhecimento que estrutura as realidades numa ordem lógica ao coletivo. Desta maneira, segundo o autor, cumpre-se, ainda, uma função política por meio dos sistemas simbólicos produzidos, já que os mesmos impõem ou

legitimam relações de poder e dominação de um grupo perante outro, expondo interesses que definem as posições sociais das relações estabelecidas entre os indivíduos e coletivos.

Como bem defende Sanchis (2008, p. 78), novos acontecimentos e situações ocorrem o tempo todo no interior dos grupos, fazendo-os reagir criativamente, desenvolvendo, como consequência, “novas situações” que promovem adaptação, mudança e inovação. Pollak (1992, p. 204) refere que ninguém é capaz de produzir uma autoimagem isenta de mudança, de negociações e transformações diante dos outros. Pode-se aduzir que, neste processo, a cultura se transforma e se reforça cada vez mais em pequenos grupos, como a família, por exemplo.

Importante considerar a relação conflituosa existente entre memória e identidade, pois disputas se tornam árduas no reconhecimento e nos investimentos a serem produzidos coletivamente no trabalho de definição colocado como referência ao grupo. Sá (2007, p. 08) compactua com esta ideia, ao afirmar que a determinação sócio-cultural da memória não envolve a consideração apenas de processos de construção sociocognitiva da realidade, mas, também, da modelação dos interesses que variam por questões afetivas. Nesta direção, Pollak (1992, p. 204) ressalta os processos de negociações que envolvem memória e identidade, os quais não devem ser vislumbrados como essências de uma pessoa ou grupo, porque a construção da identidade é basicamente, para o autor, um “fenômeno que se produz em referência aos outros”, em que se colocam em jogo aspectos de aceitabilidade e credibilidade, tudo direcionando para uma imagem de si, para si e para os demais, a partir da qual o sujeito possa acreditar em sua própria representação e na maneira como deseja ser percebido pelos outros. Esta busca identitária é vislumbrada e atua tanto nos aspectos físicos quanto naqueles de ordem psicológica e moral, o que, para Pollak (1992, p. 204), objetiva, além de pertencimento, um sentimento de coerência e de unidade por meio dos elementos que proporcionam uma “construção de si”, bem como uma ideia de continuidade no tempo e no espaço como sujeito.

É imprescindível, portanto, compreender as relações estabelecidas entre os benzedores no que se refere aos vínculos familiares rememorados, na atualidade, a fim de se vislumbrar, por meio da oralidade, marcas produzidas, assim como

influências em cada indivíduo, em sua formação identitária enquanto benzedor. Em entrevistas realizadas, procurou-se a produção de uma escuta que contemplasse as realidades vivenciadas por sujeitos advindos, em sua grande maioria, de localidades interioranas da região missioneira, e extrair dos mesmos memórias que representassem marcas de suas vidas. É o que expressa, por exemplo, a benzedeira Rosa Maria Cortez do Nascimento<sup>218</sup>:

Rosa: O pai era uma pessoa que só trabalhava na lavoura. Era uma pessoa bruta. Meu pai era uma pessoa muito bruta com a gente, muito enérgico e hoje eu vejo que não precisava existir aquilo. Mas existia. E eu acho que Deus fez aquilo pra dobrar ele porque ele era uma pessoa ignorante, bruta e que não acreditava em nada. Então a minha mãe sempre dizia “credo Turíbio porque fazer isso”. Era bruto, era bravo.

(...)

Ele passou dias e dias, semanas e semanas, que ele não comeu, que quase não dormiu, que passou encerrado fazendo orações de joelho pedindo e aquilo dali transformou ele assim do nada. Ele começou a enxergar mais as pessoas e ajudar mais as pessoas. (ROSA MARIA CORTEZ DO NASCIMENTO, 2018)

Rosa, ao longo da entrevista, manifesta as mudanças de personalidade e de comportamento que seu pai teria passado, sendo ela participante e testemunha direta destes acontecimentos, e o desejo repentino dele em começar a ajudar as pessoas por meio da fé. Para isso, Turíbio teria realizado uma espécie de purificação para que merecesse bênçãos e o “dom” da cura. Após este episódio, Turíbio Cortez, seu pai, instaura um centro espírita e de umbanda na localidade em que residiam, São Lourenço, interior do município de São Luiz Gonzaga/RS. Neste quadro de lembranças, seu pai teria deixado de ser um homem bruto, tornando-se um “anjo” e “tronco” de práticas religiosas na região missioneira. Para Rosa, esta mudança foi ocasionada pela provação pela qual ele necessitava passar para evoluir como ser humano e como homem de fé.

Lembranças como esta fazem com que a entrevistada exalte a imagem do pai como homem que passa a atender e cuidar das pessoas, tornando-se referência na região, através de seu centro e das visões espíritas que possuía. Assim, Rosa passa a acompanhar Turíbio nas atividades, vindo a ser seu braço direito nas ações do

---

<sup>218</sup> Entrevista realizada em 27 de dezembro de 2017, na residência de Rosa, em São Miguel das Missões/RS.

espaço de fé então criado. Ela relata que parou com este ofício após se casar e ter que se dedicar ao marido e a seus seis filhos. Turíbio que, segundo Rosa, dentre outras coisas, benzia para lavoura e pragas, era solicitado por muitos na região em que viviam. Essa referência aponta ao ambiente vivido pela entrevistada e sua família na época, quer seja a de uma localidade interiorana e do trabalho na agricultura, basicamente, para a subsistência.

Identifica-se, desta maneira, a necessidade de uma prática espiritual no contexto apresentado e habitado pela entrevistada, que é suprida com a oferta do espaço religioso criado por seu pai. A fé que passa a ser desempenhada por Turíbio se torna influência direta para a superação dos momentos difíceis vividos por sua família no decorrer da sua infância e juventude. Isso denota, dentre outras coisas, o fato da religiosidade ser um meio pelo qual os sujeitos ressignificam e criam mecanismos para compreender e lidar com as adversidades do cotidiano. Não obstante, a palavra “bruto” é manifestada em sua fala de maneira acentuada e contrapõe-se ao surgimento de um homem com atitudes diferentes dela e disposto a ajudar a todos. Ela também caracteriza, portanto, a iniciação de seu pai nas práticas espirituais como um ritual de passagem necessário e que, de alguma forma, o legitima como tal. Apesar disso, cabe aqui apontar que a postura de Turíbio no interior da família é marca apresentada por Rosa como central e balizadora de tudo então vivido neste contexto, fato perceptível também quando a entrevistada rememora as situações, na atualidade, por meio de um discurso “bonito” e enquadrado para apresentar a figura do pai como um homem generoso, bom e acessível. Tal estratégia narrativa se efetiva para compor um discurso plausível e acessível às necessidades da depoente no presente, o que lhe facilita a conviver com seu próprio passado. Essa ideia é traduzida por Candau (2012, p. 77) como sendo os atos de memória que fundam imagens de um passado de maneira satisfatória no presente, possibilitando, desta forma, que o lembrado tenha ainda uma função social perante os indivíduos do grupo.

Realidade parecida é também manifestada na fala de Romilda de Moraes<sup>219</sup>, quando indagada sobre sua vida na infância:

---

<sup>219</sup> Entrevista realizada em 27 de dezembro de 2017, na residência de Romilda de Moraes, em São Miguel das Missões/RS.

Romilda: Era boa! Era boa. Eles (*os pais*) não era ruim pra gente não. Só se agente desobedecia daí o relho pegava senão era uma maravilha. (*silêncio*)

(...)

Barbaridade, Deus me livre. Tinha que ir pra roça trabalhar desde os oito anos. E se não fosse a vara pegava. Eu pegava até no arado do boi, boi xucro, tenho o sinal aqui oh (*mostra uma cicatriz na perna*). (*silêncio*). Tu conhece um arado de boi filha? Agora eu fico olhando, os novo não estão mais igual a gente não. (ROMILDA DE MORAES, 2017)

Romilda traz relatos de uma realidade na qual a infância inexistente. Sua mãe faleceu aos 42 anos de idade, deixando três filhos pequenos para serem criados pelo pai, que, igualmente ao caso de Rosa, era rígido e violento na criação. Essa, portanto, parece ser uma característica em comum, em que a educação informal e familiar das crianças e jovens era efetivada através do medo, da violência e da obrigação de trabalhar e ajudar nas tarefas cotidianas e da lavoura.

Os contextos do trabalho e da necessidade permeiam este período narrado pela entrevistada, cujas marcas não apenas foram gravadas na memória, mas, também, no corpo, como a cicatriz produzida em um acidente com arado de boi, a qual Romilda faz questão de mostrar como uma prova daquilo que conta. Emergem silêncios e pausas durante a entrevista quando se aborda este tema, caracterizando ressignificação de memórias dolorosas de eventos que a entrevistada não sente falta. A reconstrução memorial destes fatos é, segundo Candau (2012, p. 09), mais do que uma tentativa de reconstrução fiel do passado, mas o enquadramento destes a fim de alcançá-los quando necessário, bem como de conviver com os mesmos. Assim, uma nova imagem pode ser construída, incluindo ou excluindo elementos, os quais, como ainda defende Candau (2012, p. 16), também modelam as identidades dos indivíduos. Como bem lembra o autor, assim como memórias auxiliam na construção de identidades, da mesma forma possuem o poder de arruinar o sentimento que se tem por elas.

Romilda se faz benzedeira desde os 30 anos de idade e inicia sua atividade depois um câncer do qual teria se curado após súplicas a Deus. Diante da doença, rememora que buscou suporte médico científico, bem como realizado cirurgia para a retirada do então tumor que lhe afetava a mama. Conta ainda que seus pais eram benzedores e praticantes do espiritismo, tendo-a incentivado a aprender o ofício,

mas, relutante, expressava aos mesmos que tudo aquilo era “amolação e que desejava aprender a trabalhar”<sup>220</sup>. Como ponto marcante em sua vida, relata ainda que foi praticamente forçada a se casar, o que lhe efetiva mais um trauma em sua vida:

Romilda: Foi meu pai que queria e naquele tempo era o pai que mandava e não tinha de não querer.

Juliani: Com que idade foi isso?

Romilda: Com dezoito anos. Era o ritual daquilo, todos. Tinha que sair de casa. (ROMILDA DE MORAES, 2017)

Expõe-se, desta forma, um contexto em que a vida da mulher era determinada pela figura masculina do pai, quando a entrevistada necessitou casar para sair de casa, provavelmente por aspectos financeiros, viabilizando seu sustento e estabilidade para um futuro. Ela traz este aspecto como um ritual necessário, ao mesmo tempo em que indica que esta também era a realidade de outras jovens à época, as quais saíam do controle do pai para a obediência ao marido, quer seja de outra figura masculina. O casamento de Romilda gera três filhos, entretanto, a relação dura pouco tempo, segundo conta, “por não aguentar e ser ruim”<sup>221</sup>. Com a separação, passa a residir na localidade de Carajá, interior do município de Entre-Ijuís/RS, onde deixa de benzer, pois sua residência se localizava distante de outras, o que, segundo afirma, dificultava o convívio e as relações interpessoais.

Uma vez separada e residindo a cerca de dez quilômetros de distância de outras residências, permanece por aproximadamente dez anos trabalhando em uma fazenda como cozinheira, deixando de exercer diretamente seus benzimentos, de maneira pública. Manifesta, porém, que não sofreu diante desta situação, provavelmente por estar, apesar das dificuldades, numa situação melhor daquela vivida anteriormente no casamento. Após este período, muda-se para São Miguel das Missões/RS, onde passa a viver junto com Cipriano Dornelles, seu atual companheiro e que também atua como benzedor. Destaca-se, portanto, que todas as experiências vividas pela depoente expressam a maneira como efetiva suas

---

<sup>220</sup> Entrevista realizada em 27 de dezembro de 2017 na residência de Romilda de Moraes, São Miguel das Missões/RS.

<sup>221</sup> Entrevista realizada em 27 de dezembro de 2017, na residência de Romilda de Moraes, em São Miguel das Missões/RS.

práticas religiosas, na atualidade, e elabora sentido à sua vida, às pessoas ao seu entorno, ao espaço em que habita, bem como ao ofício que exerce, já que repousa todos estes elementos num campo memorial que lhe situa enquanto sujeito na atualidade.

Assim sendo, por meio das falas de Romilda, pode-se ter uma percepção acerca das realidades familiares que permearam não apenas sua vida, mas provavelmente a de uma boa quantidade de sujeitos, que, em meio ao trabalho pesado e às dificuldades impostas pelo contexto vivido, resignificaram suas existências enquanto indivíduos no momento em que assumiram uma função relevante e que proporcionou, através de um campo espiritual, certo prestígio e reconhecimento social. Nesta seara, as memórias são colocadas a corroborar com as intenções identitárias desejadas no presente, de modo a acomodar as lembranças no tempo e no espaço, representando-as de maneira a tentar restituí-las como um registro temporal que não é vazio em sua duração. Candau (2012, p. 88) compreende tal atitude como algo diretamente ligado a dar sentido e a esquematizar racionalmente um "plano de desenvolvimento para a narrativa de nosso passado". É o que o autor define como sendo a necessidade de transformar os acontecimentos como uma "idade de ouro", imaginando-os de forma nostálgica e como expressão enraizada de uma identidade trazida ao longo do tempo.

Contexto semelhante ao de Romilda é também exposto por Jovencilio do Nascimento<sup>222</sup>, que, quando questionado sobre a infância, narra que:

Jovencilio: Ah, foi sofrida!

Juliani: Sofrida como?

Jovencilio: A gente só trabalhava, não tinha muito tempo de passear, era bem diferente do que é hoje. Naquele tempo crescia um pouco e já trabalhava, não tinha de jogar bola, futebol nem existia naquela época. Brinquedo essas coisas não existia. (JOVENCILIO DO NASCIMENTO, 2018)

Deste modo, apresenta uma realidade em que as dificuldades permeiam suas vivências. Aspectos relacionados à necessidade do trabalho se fazem presente em sua fala, refletindo as principais experiências quando criança junto aos três irmãos.

---

<sup>222</sup> Entrevista realizada em 26 de março de 2018, na residência de Jovencilio do Nascimento, interior de São Miguel das Missões/RS.

Isso acarreta, dentre outras coisas, na falta de estudo resultante do período e do contexto vivido. Quando questionado sobre o assunto, justifica que:

Jovencilio: Eu estudei até o terceiro ano, sabe por quê? Porque, naquela época, não tinha um ano pra estudar uma matéria, então tu tinha o livro pra estudar, tu lia aquele livro e aí tava pronto o livro e passava pro segundo, passava pro terceiro, pro quarto e, se quisesse fazer num ano tudo, podia. Hoje não, se tu tá no primeiro ano, tu passa um ano no primeiro ano, depois outro ano no segundo ano, e assim por diante. Aquele tempo não, era diferente, a gente começava a estudar, então tinha o livro, estudou aquele livro passava pro segundo e assim era. (JOVENCILIO DO NASCIMENTO, 2018)

Jovencilio desenvolve uma narrativa para justificar o fato de não ter estudado quando criança, não relacionando, no entanto, a falta de acesso à educação por motivos de trabalho, recursos financeiros ou inexistência de escolas. Desenvolve, assim, como já dito antes, um enquadramento de memórias com o qual possa conviver atualmente, evitando, por exemplo, o sofrimento. Ao mesmo tempo, contextualiza a educação existente à época de sua infância, em que livros e manuais são utilizados como base da educação de crianças e jovens, cenário em que os profissionais existentes para atuação no ensino eram praticamente inexistentes. Reflete, assim, uma sociedade de poucos letrados, em que o analfabetismo apontava altos índices no país. Deste modo, a realidade apresentada pelo entrevistado é comum aos demais depoentes desta pesquisa, em que a prioridade era o trabalho e o auxílio às tarefas realizadas pelos pais. Todos os benzedores apontam que as atividades laborais iniciavam desde muito cedo, o que indica uma infância de curta duração, que, como argumenta Dauster (1992, p. 32), reflete, em primeira análise, o modo de vida dos pais, que possuem na lógica do trabalho um valor cultural e econômico indispensável para a formação dos sujeitos na realidade vivida. A educação, deste modo, é significada num segundo plano de interesses para as camadas populares, que, envoltos num sistema de dominação e exploração social, viviam cotidianamente de maneira a compor suas próprias organizações sociais como estratégia de sobrevivência.

Nesta direção, a benzedeira Marlene Machado Cassiano relata, também, aspectos relacionados à sua infância e ao trabalho:

Marlene: Era difícil, mas era boa. Todo mundo trabalhava. O meu pai era serrador e tinha uma serraria então a gente tinha que puxar água pra

colocar na caixa pra tocar a serra. Nós era tudo pequeno, uns cinco ano e já ajudava em tudo. A gente meio ajudava e trabalhava. (MARLENE MACHADO CASSIANO, 2017)

A dicotomia apresentada na narrativa, em que a infância teria sido “difícil, mas boa”, expõe uma compreensão de que a avaliação representada em relação ao período busca ativar uma memória que amenize as dificuldades vividas. Permite, como consequência, conforme defende Candau (2012, p. 141), que os indivíduos reelaborem e narrem suas próprias histórias, o que pode ainda confrontar com a de outros membros do grupo familiar. Desta forma, faz com que os sujeitos produzam uma auto-imagem assim como uma imagem do grupo familiar da qual fazem parte. Como ainda destaca Candau (2012, p. 143), a prosopopeia memorial, por exemplo, mascara defeitos e enaltece qualidades, característica semelhante também vislumbrada na fala de Cipriano Dornelles<sup>223</sup>:

Cipriano: Na época o pai era muito cruel no ensinamento. Não tinha estudo, mas tu apanhava pra aprender a respeitar os outros, ser uma pessoa digna. Não podia aparecer quando tinha bastante gente e num olhar tu sabia e não podia interferir nas conversas dos mais velhos. Levantava a cadeira pros mais velhos e era assim o ensinamento. Agora em dia tá tudo diferente, não respeitam mais. (CIPRIANO DORNELLES, 2017)

A rigidez na criação é manifestada de forma positiva, sendo, para Cipriano, necessária ao aprendizado. Em sua percepção, o “apanhar” lhe transformou em uma “pessoa digna”, o que, na atualidade, seria diferente, pois os mais novos não têm o mesmo respeito aos mais velhos. A violência caracteriza o meio pelo qual a educação se efetivava, elemento presente também nas narrativas e memórias de outros sujeitos (Laídes Dutra da Silva, 2017; Aureliano José Jardim, 2018; e Alzira de Oliveira Leite, 2018). Cipriano transita, com sua narrativa, entre passado e presente, remontando ao tempo em busca de respostas às suas inquietações. Demonstra uma tentativa de superação do sofrimento, colocando as marcas que dela são resultado, no passado, como autoridade e referência em sua vida, no presente.

---

<sup>223</sup> Entrevista realizada em 27 de dezembro de 2017, na residência de Cipriano Dornelles, em São Miguel das Missões/RS.

Por ter começado a trabalhar aos oito anos de idade para ajudar o pai a “trazer o dinheiro para a mãe”, Cipriano não frequentou a escola, retrucando para isso que:

Cipriano: A pessoa pra ser inteligente não precisa de grande escolaridade, pelo menos no meu modo de pensar. A pessoa pode não ter estudo, mas é inteligente, tu não consegue passar a perna nele ou ser manipulado. A pessoa não tem estudo, mas tem uma boa cabeça. (CIPRIANO DORNELLES, 2017)

Ela manipula, desta feita, sua própria realidade, fazendo da necessidade um fator positivo para sua vida e, apesar de não ter estudado, se construiu como pessoa inteligente graças à sua “cabeça”, característica resultante da criação rígida que recebeu dos pais. Assim, não poderia ser enganado e manipulado, sendo esta habilidade elemento necessário à vida de uma pessoa, em especial no contexto de necessidade e de privações no qual nasceu e viveu.

Ainda nesta linha de experiências, a benzedeira Laídes Dutra da Silva<sup>224</sup> apresenta suas reminiscências sobre o passado e suas relações familiares:

Laídes: Eu sempre to falando pra essa juventude, nós era dez filhos e minha mãe não se incomodava, meu pai não se incomodava, era mesmo que não ter (*filhos*). Era serviço e serviço e só! Rezava pra chegar o sábado. (*silêncio*) (LAÍDES DUTRA DA SILVA, 2017 - *grifo nosso*)

Ela apresenta as características rememoradas de sua infância, em que, apesar de ter mais nove irmãos, os pais mantinham o controle sobre todos, que eram obedientes e trabalhadores. Laídes, assim como Cipriano, tenta trazer essa vivência à atualidade, quando busca reproduzir em seu discurso que a educação do passado seria melhor do que a do presente. Relembra ainda episódios referente às ações vividas aos sábados, em que aspectos de sociabilidade também por meio do trabalho aparecem como fio condutor das relações familiares:

Laídes: No sábado nós varria tudo os terreiro e fazia limpeza, matava porco, matava galinha, era coisa mais linda do mundo pra mim era o sábado! Natal então a gente nem sabia! A mãe dizia “essa semana é natal, crianças! Temos que lidar com as bolacha”. Tudo caseiro, mulher, tudo, coisa mais boa, que vida! A gente era pobre, feliz, mas não sabia! (LAÍDES DUTRA DA SILVA, 2017)

---

<sup>224</sup> Entrevista realizada em 19 de junho de 2017, na residência de Laídes Dutra da Silva, em São Miguel das Missões/RS.

O silêncio de Laídes seleciona elementos memoriais classificados e devidamente organizados, e possui a capacidade de representar de forma alegre e nostálgica o cotidiano de pobreza e do trabalho. Mobiliza, desta forma, a trama narrativa de maneira significativa em sua vida, em que o passado apresenta sentidos de pertencimento e de legado, os quais são necessários lembrar no presente. Connerton (1999, p. 41) reflete, neste sentido, que toda recordação, por mais pessoal que possa ser, se relaciona com um conjunto de ideias, pessoas, lugares, datas, palavras, das quais o sujeito faz parte, ou seja, relaciona-se com toda a vida material e moral que a influencia. Assim, para Laídes, até mesmo aquelas memórias de felicidade estão diretamente ligadas a episódios nos quais o trabalho é o elemento que norteia as práticas sociais e a realidade vivida.

Há, ainda, aqueles benzedores que diretamente manifestam, pelo menos na narrativa, uma "infância boa", como no caso de Ordonesa Antunes Martins<sup>225</sup>:

Ordonesa: (...) Foi boa, né? (*silêncio*) E graças a Deus que, até agora, tudo foi bom pra mim, sempre lutando, ajudando, trabalhando numa casa ou outra. (ORDONESA ANTUNES MARTINS, 2018)

Denota-se, na fala de Ordonesa, uma posição enfática quando do questionamento sobre sua infância, apesar de efetuar silêncios e desviar o foco de seu olhar no momento em que responde à pergunta e participa da entrevista. É direta e rápida na explicação e busca logo mudar de assunto, deixando claro, em sua ação, que não se sente confortável em abordar a temática, mesmo falando positivamente a respeito do tema. Isto porque, ao afirmar que sua infância foi boa, apesar do trabalho e da luta cotidiana, garante que o entrevistador não seguirá questionando o assunto. Conta, ainda, que estudou apenas um ano, pois seu pai foi trabalhar em uma fazenda em cuja região não existia escola, não sendo assim a educação formal frequente em sua vida.

De uma família com doze irmãos, sua mãe, que também era benzedeira, faleceu aos 40 anos de idade, vítima de câncer. Ordonesa fica com o pai e os irmãos, cuja criação auxilia. Sua vida de trabalho necessita ser mantida até a

---

<sup>225</sup> Entrevista realizada em 23 de março de 2018, na residência de Ordonesa Antunes Martins, em São Miguel das Missões/RS.

atualidade, e, mesmo com 80 anos de idade e aposentada, relata que, quando pode, trabalha como doméstica em uma casa de família. Reproduz, portanto, a prática que sempre necessitou realizar ao longo da vida: o trabalho, já que ficar parada, segundo suas palavras, “faz mal (...) e não consigo”. A superação das dificuldades é também manifestada quando narra que:

Ordonesa: Depois que morreu meu marido, fiquei só eu pra trabalhar e o gurizinho era pequeno e eu levava ele no bercinho e botava ele na sombra na casa da mulher que eu ia trabalhar. Daí, eu ia lavar roupa, trabalhar, limpar a casa pra ela. E assim, nós vivemos. Mas, graças a Deus, nunca me faltou nada na minha casa, sempre com o congelador sempre cheio de tudo que era coisa de comer. Graças a Deus nós trabalhava. (ORDONESA ANTUNES MARTINS, 2018)

O menino ao qual a entrevistada se refere é seu neto, filho de uma filha de criação. Após a morte do marido, ela precisou trabalhar para sustentar a ambos, referenciando que, desta forma, nunca teria faltado nada em sua casa, principalmente no aspecto alimentício. O trabalho é, assim, também definição da posição social ocupada, conduzindo conflitos, práticas sociais e produções simbólicas, as quais, segundo Bordieu (2001, p. 14), fazem crer, confirmar ou transformar as visões de mundo construídas entre os sujeitos, seja através da força ou do reconhecimento. Portanto, conforme reforça o autor, estrutura-se um poder de construção da realidade, o que legitima e domina uma classe sobre a outra; e, desta maneira, Ordonesa constrói a imagem de sua vida e de si perante os outros, alicerçando suas práticas nas dificuldades e no trabalho necessário à própria sobrevivência, não apenas física, mas também cultural.

Relações de trabalho e de educação igualmente são expressas pelo benzedor Ouriques Garcia de Jesus<sup>226</sup>:

Ouriques: Desde os seis anos, carpindo, plantando milho, envergando terra com arado de boi, amansando boi, tropiei, tudo isso eu fiz pra sobreviver. Tinha que fazer, a vida era essa. (OURIQUES GARCIA DE JESUS, 2017)

Ouriques, assim como os demais, possui experiências diretamente ligadas ao trabalho e à rigidez na educação advinda dos pais. Essa parece ser a realidade

---

<sup>226</sup> Entrevista realizada em 31 de dezembro de 2017, na sede da Secretaria Municipal de Turismo de São Miguel, durante a realização do Encontro de Benzedores, em São Miguel das Missões/RS.

destes sujeitos que vislumbram na religiosidade e na representatividade social que a função de benzedor denota nestas circunstâncias, uma possibilidade para transgredirem o *status* então vivido para um que possibilite maior sentido às suas próprias vidas, seja na família ou diante da sociedade. Neste escopo, portanto, as questões simbólicas e imateriais referentes à fé são meios pelos quais os indivíduos podem construir uma realidade distinta das dificuldades vividas, ao mesmo tempo em que justificam a mesma realidade como necessária para se tornarem pessoas melhores. De todas as maneiras, o universo de fé construído pelos benzedores serve permanentemente às necessidades culturais e identitárias de seus praticantes, já que efetivam, por meio do benzer, uma prática e discursos que servem à compreensão que possuem sobre o mundo, bem como sobre o contexto e as experiências vividas, sejam aquelas ligadas ao passado ou as que experienciam no presente.

O reconhecimento dos fatos expostos pelos interlocutores desta pesquisa, ou seja, parte dos benzedores que atuam nos dias atuais, na localidade miguelina, caracteriza vivências as quais refletem e formulam a história de vida de cada um. A família, como espaço produtor e reproduzidor de práticas sociais, auxilia na constituição das identidades vividas por cada indivíduo ao longo de sua vida. Assim, denota-se, nas expressões compartilhadas, que o período de infância e juventude, em sua grande maioria, foi marcado pelo trabalho e pela rigidez da educação advinda dos pais.

A falta da educação formal, ou seja, da escola, é elemento marcador na realidade de praticamente todos, sendo isso, provavelmente, determinante para as posições sociais ocupadas na atualidade por estes sujeitos enquanto benzedores. Todos estes fatores, os quais parecem pouco, determinaram, direta e indiretamente, o lugar que cada um ocupa no mundo, bem como a forma como se relacionam com os outros, a sociedade e sua família. Assim sendo, pode-se afirmar, ao mesmo tempo, que o vivido pelos interlocutores e o manifestado através de suas narrativas auxiliam na construção da imagem que os mesmos desempenham enquanto benzedores na localidade em que vivem.

#### **4.5 Memórias presentes: os benzedores de ontem e suas influências numa narrativa atual**

O ofício de benzer é ressignificado sempre que exercido e, por meio de cada ato simbolizado e materializado, reflete as tramas das relações sociais que, coletivamente, são elaboradas a fim de proporcionar uma sequência visual e uma narrativa lógica que atenda aos anseios daqueles que exercem o benzimento, assim como de seus espectadores. Para isso, o ofício ora referido é prática manifestada no presente, momento em que se afirma como resultado das vivências sociais daqueles que a mantêm, em determinado momento e local, o que autores como Halbwachs (2013) e Pollak (1992) caracterizam como um processo memorial seletivo e de “fatos sociais” que se constituem como pontos de referência, formando a memória de determinado grupo. Assim sendo, por meio da seleção de fatos, episódios e personagens, o ofício de benzer ganha seu sentido como fenômeno social projetado coletivamente como meio de fé e de cura.

Não se pode, portanto, falar dos aspectos memoriais de um grupo sem conceber os quadros sociais em que estes são desenvolvidos. Os quadros sociais, pensados por Halbwachs (2013), são justamente aqueles pontos que possibilitam a evocação de determinadas referências estabelecidas socialmente como necessárias na constituição de um lugar, de uma imagem e do sentido que lhes é atribuído, estruturando para os homens uma vida em sociedade.

De maneira direta, o ofício é reatualizado nas dimensões dos fatos vividos, os quais reproduzem imagens que comunicam e evocam informações pertinentes aos pensamentos e às experiências particulares de seus praticantes. Ao mesmo tempo, o ofício é fruto de uma carga significativa de memórias que, carregadas e trabalhadas ao longo do tempo por cada indivíduo, refletem de maneira densa as lembranças e os esquecimentos que, em cada caso, passam a compor e construir as referências tidas por cada benzedor, as quais, como efeito, serão reproduzidas também de forma coletiva. Como um trabalho seletivo, a memória se desenvolve, portanto, como preluza Pollak (1992), de maneira a sustentar a identidade tanto individual quanto coletiva, proporcionando um sentimento de continuidade e de

pertencimento, já que constitui no sujeito uma imagem de si, para si e para os outros.

Neste percurso, portanto, torna-se relevante a identificação das memórias referentes àqueles sujeitos que fizeram parte da trajetória dos que hoje se apresentam como benzedores, os quais indicam, além da permanência do ofício ao longo do tempo, as influências mantidas e ressignificadas no decorrer da prática, bem como os processos de esquecimento (POLLAK, 1992), que, inevitavelmente, se produzem na relação temporal entre os benzedores durante a transmissão dos saberes que envolvem a prática da cura através da fé.

Sob esta perspectiva, como instrumento de manutenção para determinadas referências, a memória compõe quadros (HALBWACHS, 2013) que, no decorrer da vida de cada benzedor, se identificam marcas, permanências, deslocamentos, e, ainda, processos seletivos que de maneira diversa, qualificam as expressões e discursos produzidos por cada sujeito em seu contexto de atuação. Neste sentido, destacam-se os elementos narrativos, os quais perpassam gerações e constituem os sujeitos, os sentimentos e os fatos compartilhados por eles no presente.

Sendo assim, a memória como fenômeno latente nos grupos sociais é transformada na interação entre os indivíduos e a sociedade (CANDAU, 2012; HALBWACHS, 2013; POLLAK, 1992), já que se faz presente no desenvolvimento das expressões tidas como fundantes da cultura vivida por estes em seus grupos de pertencimento. Dentro deste contexto, a memória coletiva produz realidades que, segundo Candau (2012, p. 35), indicam a criação de uma “comunidade de interesses”, em que, de forma parcial, as memórias são compartilhadas numa tentativa de marcar, pelos atos destas, as vias possíveis a serem seguidas e vividas pelo coletivo.

Neste contexto, segundo ainda indica o autor, a delimitação e a circulação das lembranças depende, dentre outros fatores, dos traços produzidos e marcados na singularidade de cada representação advinda das evocações memoriais. Compreende-se assim que, neste contexto, as relações observadas entre os sujeitos são também alicerçadas nas experiências vividas e compartilhadas, as quais sustentam determinadas lembranças necessárias à manutenção das próprias

relações sociais do grupo, pois as funções da lembrança se aportam tanto pessoalmente quanto coletivamente na criação de enunciados e meios para que estes sejam, de forma efetiva, representados pelos indivíduos, tanto materialmente quanto imaterialmente.

No ofício de benzer, vislumbra-se, nas narrativas expostas por seus praticantes, as referências de um passado que, simbolicamente e materialmente, é colocado como expressão que busca justificar, por meio das memórias apresentadas, as distintas formas destes benzerem na atualidade. Assim, determinadas possibilidades do benzimento, como manifestação do imaginário e das crenças da população, são reguladas e autorizadas dentro daquilo que seus praticantes e público estabelecem como objetivos e metas essenciais em sua aplicabilidade, sempre no presente. Não obstante, as memórias são, como preluza Candau (2012, p. 188), elementos organizadores e indicadores dos conhecimentos e das identidades plurais que compõem a sociedade em seus grupos de pertencimento. De maneira vital, portanto, as significações e os reconhecimentos, quando efetivados de maneira sólida, possibilitam a manutenção dos laços que sustentam e organizam, ao longo do tempo, a manutenção pela memória das relações que dão justamente sentido para o grupo.

Nesta premissa, diante da impossibilidade de captar tudo do passado (CANDAU, 2012), o que desnaturaliza justamente aquilo que se “deseja salvar”, faz da tradição oral exercida pelos benzedores um meio capaz de criar laços que proporcionam o compartilhamento e a repetição dos saberes que envolvem as referências exercidas, tanto por aqueles que, no passado, exerciam o ofício quanto para aqueles que, na atualidade, buscam se manter numa atividade influenciada diretamente pelas memórias e pelos esquecimentos carregados ao longo das gerações.

Como consequência do trabalho da memória e das dinâmicas do ofício de benzer ao longo do tempo, pode-se indicar, dentre outras questões, que as características advindas do público se denotam distintas, se comparadas entre aqueles que exerciam a atividade no passado com daqueles que, nos dias atuais, se colocam como benzedores, haja vista os contextos e as necessidades serem diferentes, o que resulta numa relação peculiar e própria para cada caso. Nos

primeiros, o ofício se colocava, em primeira instância, na solução dos problemas tidos no ambiente familiar, bem como no exercício religioso praticado no próprio contexto doméstico, ficando para segundo plano o atendimento ao público externo, qual seja pessoas da localidade, vizinhos e demais conhecidos. Já para aqueles que exercem a atividade na atualidade, o ofício possui maior apelo junto à comunidade externa, sendo esta a grande fomentadora e mantenedora das referências de fé manifestadas pelos benzedores na comunidade ora pesquisada.

Desta forma, o ofício se coloca de maneira que se molda diante do contexto em que é exercido, sendo, na atualidade, manifestado de forma mais abrangente em seu público, condição que o coloca em posição que abarca maior quantidade de adeptos em um período menor de tempo, visto as relações de contato e de difusão do benzimento serem também influenciadas e compartilhadas por diferentes meios de comunicação e instituições, que fazem os praticantes terem contato com um gama maior de pessoas, bem como, provavelmente, com uma quantidade de doenças e necessidades que diretamente influenciam na maneira como estes se apresentam socialmente bem como diante do seu público.

O processo de transmissão do ofício, no seio familiar e nos contatos próximos, proporciona um compartilhamento a partir das recordações, as quais, com menor ou maior aderência, auxiliam na composição da história pessoal e da narrativa constituinte de cada benzedor diante da prática de benzer e da comunidade da qual faz parte. É plausível, neste contexto, que as lembranças de determinados acontecimentos incidam na constituição da própria identidade almejada perante a sociedade, pois determinados aspectos vividos ou recebidos como herança integram culturalmente os elementos que proporcionam a pertença destes como sujeitos detentores dos saberes de cura e bênção por meio da fé. Desta maneira, como argumenta Candau (2012, p. 38), as representações culturais são também produto das interpretações e das representações públicas acessíveis e observadas pelos sujeitos, as quais, por sua natureza, são qualificadas plausivelmente para serem compartilhadas pelos membros de determinado grupo.

Diante de um contexto no qual representações factuais são ao mesmo tempo relacionadas com aquelas representações semânticas, há, como bem reforça o autor (CANDAU, 2012, p. 39-41), um grau elevado de pertinência por aquelas

lembranças mais sensíveis a formar um sistema de valores que integrem diretamente o imaginário, as crenças e as diversas teorias que compõem as relações sociais e de testemunho vividos coletivamente. Junto aos benzedores da localidade miguelina não há consenso entre muitos fatores que envolvem o ofício, como, por exemplo, a iniciação da prática em cada sujeito, pois uns destacam que o saber-fazer é herança ensinada e compartilhada socialmente, e outros dizem que o mesmo é "dom" dado exclusivamente por Deus.

Os discursos produzidos em cada caso podem ser considerados reflexo das memórias e das crenças que, retoricamente, são compartilhadas entre os membros da comunidade, e aqueles que não presenciaram diretamente fatos relacionados ao benzer têm em seu discurso as expressões "*dizem que...*" ou "*me contaram que...*" a respeito das ações produzidas pelos benzedores, denotando, assim, a construção de determinadas referências que, apesar de vividas por terceiros, passam a compor um quadro de significações a respeito do benzimento exercido localmente. Desta forma, a prática constitui seu lugar e, mesmo com influências, ambiguidades, conflitos e deslocamentos, marca-se como terreno fértil de expressões culturais produzidas coletivamente, em que a pluralidade de memórias resulta, ainda, em distintos conhecimentos compartilhados, os quais conferem legitimidade a uma prática que visivelmente é fruto de dinâmicas que envolvem a valoração de um passado e a busca da reafirmação de expressões desenvolvidas tradicionalmente no presente.

Como efeito de seu compartilhamento, com mais ou menos intensidade, o contágio das ideias que compõem o benzimento ascendem nas relações sociais como um todo, transcendendo o ofício, que não é apenas vislumbrado de forma individual naquele que o exercita, mas de maneira coletiva perante a sociedade, a qual adere às expressões e aos discursos oriundos de seus praticantes, sejam benzedores ou espectadores. Este último se reconhece na retórica produzida, a qual lhe serve de base afirmativa para o compartilhamento público e proposital daquelas informações que, devidamente elaboradas e organizadas, formulam referências memoriais e, conseqüentemente, identitárias diante de um grupo maior de pessoas.

Observa-se que os benzedores, dentro da lógica de constituírem narrativas que venham a compor suas identidades pretendidas diante dos outros, trazem, no

discurso, recordações de seus parentes e antepassados que, direta ou indiretamente, auxiliaram na composição da prática do benzer atualmente exercida, a qual, socializada memorialmente dentro de vários quadros sociais, varia conforme a motivação e os interesses de cada indivíduo que a exerce ou procura pelo benzimento, nos dias de hoje. Observa-se, ainda, que há, neste cenário, a abertura de lembranças pessoais que objetivam a formação de memórias coletivas, pois as mais pertinentes coletivamente são evocadas e comunicadas como as principais na consolidação da prática de fé e cura, em que os conhecimentos, as técnicas e os discursos que envolvem o benzimento transcendem o tempo e o espaço entre gerações.

A memória coletiva, assim como a identidade da qual ela é “combustível”, se efetiva sempre numa relação estabelecida com o outro (CANDAU, 2012, p. 50), operando, de forma sistemática, para a construção de uma identidade coletiva, em que a consciência de algo comum é fator para a criação de um discurso que, de maneira conjunta, representa e exalta as singularidades do grupo em detrimento dos outros. Identifica-se esta característica na atuação dos benzedores quando estes são capazes de buscar um sentimento identitário por meio da consolidação de discursos e expressões que deem sentido à sua própria existência como sujeitos que, por serem como são, se identificam em determinados elementos religiosos num campo de fé e de cura, principalmente.

Apesar de não haver unanimidade nas características que envolvem o ofício de cada benzedor, visto que cada um denota determinados elementos, conceitos, objetos e meios de proceder sua religiosidade e seus rituais, a ideia em si que permeia o objetivo central de atuação segue similar, qual seja a busca da cura e de bênçãos por meio da fé popular, o que faz da prática em si uma expressão coletiva que culturalmente apresenta seu escopo de maneira definida. Assim, a prática pode ser vislumbrada em seus aspectos individuais e coletivos, sendo, para isso, necessária a evocação de referências que atentem tanto para aquilo exercido e praticado de maneira pessoal quanto para a construção de um quadro coletivo que represente o almejado enquanto grupo tradicional que deseja se manter na atualidade exercendo aquilo considerado essencial para suas vidas.

Identifica-se, assim, em determinados aspectos memoriais apresentados pelos praticantes do benzimento, uma ligação profícua na escolha dos elementos principais advindos de seus antepassados, bem como na construção, a partir destes, de novas referências que buscam dar conta dos anseios e das realidades vividas na atualidade. Tal ideia conflui para o que Thomson (1997, p. 56) define como a necessidade que os sujeitos possuem de compor suas reminiscências, a fim de dar sentido à vida passada e presente, pois as imagens e linguagens disponíveis são usadas para se encaixarem às experiências pessoais compreendidas como necessárias à formação de um passado com o qual se possa conviver.

Há, portanto, distintos trabalhos da memória no ofício de benzer, em que se identifica, dentre outras questões, a tentativa de compor narrativamente um enredo que represente aspectos de um passado que traga sentido aos fatos, traumáticos ou gloriosos, os quais, vividos ao longo de uma vida, proporcionam no presente a compreensão junto ao coletivo daquilo que é manifestado e ritualizado por meio do benzer. Dito isto, cabe ainda destacar que o discurso decorrente do trabalho memorial dos praticantes do benzimento é ajustado, bem como silenciado, quando conveniente à construção da identidade pretendida junto ao outro, seja ele a família, o expectador ou o poder público.

Neste ensejo, os benzedores almejam o reconhecimento e o compartilhamento de determinadas noções que envolvem o ofício, formando mecanismos para a manutenção de referências e elementos que atestem a existência de um pensamento comum, bem como de expressões e discursos que conectem os sujeitos em um ideário de grupo. No entanto, é preciso considerar, neste aspecto, além das singularidades que permeiam o ofício de cada praticante nos dias atuais, o que reflete em divergências e peculiaridades na forma como cada um se manifesta, mas também na percepção do próprio ofício trazida por estes ao longo das gerações, o que dialoga diretamente com as transformações e os objetivos que cada benzedor vislumbra para suas atividades de fé, na atualidade.

O ofício de benzer não é uma prática estática e totalmente recuperável; possui, dentro de cada praticante, várias camadas da memória individual daqueles que, no passado, exerciam a atividade no interior da família e para a sociedade. O passado, desta forma, fornece, diante de cada narrador, uma pluralidade de

lembranças e características manifestadas que, de maneira específica, compõem os significados subjetivos das experiências vislumbradas por cada um ao longo de sua trajetória.

Neste mesmo campo, as distorções apresentadas oralmente nas narrativas coletadas não são, como bem lembra Thomson (1997, p. 52), um problema a ser banido, mas um recurso de extrema relevância no trabalho oral. Como efeito, considerando o próprio trabalho da memória e seus usos na sociedade, operam-se reformulações de acordo com os interesses e as emoções daqueles que a evocam no presente. Vislumbra-se tal característica no texto<sup>227</sup> de Leoveral Golzer Soares (2010), que, ao falar de seu avô benzedor em Entre-Ijuís<sup>228</sup>, (então localidade pertencente até 1988, assim como São Miguel das Missões/RS, a Santo Ângelo/RS), rememora alguns elementos vivenciados num contexto de fé desenvolvido por Edwino:

Recordo da minha infância as diversas pessoas que se concentravam ao amanhecer em frente a sua residência provenientes de diversos lugares do estado, país e de fora dele. Todos em busca de cura de doenças ou de desvendar a localização de objetos e gado roubado e perdido. Lembro ainda com muita nitidez ele atendendo a população, e do quarto que utilizava para receber as 'visões' (...) com as imagens de Nossa Senhora e Jesus Cristo. (SOARES, 2010)

As memórias de Leoveral Golzer Soares, manifestadas em texto publicado em jornal<sup>229</sup> de Santo Ângelo/RS, no ano de 2010, manifesta alguns detalhes a respeito do ofício exercido por seu avô, na então localidade de Entre-Ijuís/RS. Assim como emerge na narrativa de depoentes de São Miguel das Missões/RS, Leoveral cita que Edwino<sup>230</sup> seria "o maior benzedor existente naquela região", indicando, de forma comum aos demais, o interesse em compor um enredo que constitua a

---

<sup>227</sup> SOARES, Leoveral Golzer. Os 101 anos de nascimento do Curandeiro Edwino Goelzer. *Jornal A Tribuna Regional* - Ano 43 Edição nº 6687 de 24 e 25 de abril de 2010, p. 05.

<sup>228</sup> Entre-Ijuís/RS: cidade distante cerca de 48km de São Miguel das Missões. Ambas pertenciam a Santo Ângelo até 1988, quando se emanciparam.

<sup>229</sup> *Jornal A Tribuna Regional*. Fundado em 1967, na cidade de Santo Ângelo/RS. Possui circulação regional.

<sup>230</sup> Edwino Goelzer nasceu em 15 de abril de 1909, na cidade de Candelária, Rio Grande do Sul. Filho de Wilhelm Albert Golzer (nascido em 30/12/1972) e Emma Luiza Albertine Steinhaus, os quais casaram em 28 de setembro de 1893 e tiveram, ao todo, 11 filhos: Idalina, Reinoldo, Maria, Leopoldo, Artur, Edwino, Flora, Balduino, Albino, Alfredo, Ana e Blondina. Edwino era evangélico Luterano. Faleceu no ano de 1986 de parada cardiorrespiratória. Fonte: Leoveral Golzer Soares (2020)

imagem de seu parente como aquele mais expressivo no campo de atuação do benzimento na região. Indica-se, portanto, que a efetivação de discursos legitimadores dos benzedores são produzidos no intuito de demarcar culturalmente as diferenças existentes entre a atuação de cada benzedor, enquadrando-o com características distintas e capazes de fazer ações únicas e melhores. A produção de um discurso positivo e intencional acerca das capacidades exercidas em cada caso é, também, uma tentativa de hierarquizar publicamente o ofício exercido no momento em que estrutura as relações a serem negociadas e fluidas no decorrer do processo de escolha, indicação, acesso e vivência junto a cada praticante do ofício.



Figura: nº 72: Benzedor Edwino Golzer à esquerda e com sua família na imagem à direita<sup>231</sup>.

Fonte: Arquivo pessoal de Leoveral Golzer Soares. 2019.

Soares (2010) manifesta, em suas reminiscências, que cresceu vendo as atividades de benzedor de seu avô, e pessoas das mais diversas procedências se deslocavam até sua residência para terem atendimento espiritual. Relata que Edwino possuía, em sua moradia, um quarto destinado a seu ofício e que, neste espaço, teria visões para melhor prescrever a cura aos necessitados ou para localizar objetos e animais perdidos. Soares (2010) recorda também que, na sala de

<sup>231</sup> Na imagem, pode-se ver Edwino e sua esposa bem como as crianças: Marlene, Francisco e Olinto (de pé) e Dirlene (no colo).

seu avô, existiam inúmeras imagens religiosas, característica que diverge de sua religião institucional, a qual seja a igreja evangélica luterana<sup>232</sup>. Segundo informações coletadas junto a Leoveral Golzer Soares, no ano de 2020, seu avô não frequentava, de maneira assídua, a igreja, o que justifica, portanto, sua liberdade em ter um espaço com inúmeras imagens provenientes do catolicismo e, ao mesmo tempo, produzir na prática um exercício de vidência junto ao público, denotando assim um grande sincretismo religioso em seu ofício.

Outra característica que se identifica de maneira similar a outros benzedores<sup>233</sup> diz respeito à formação de um espaço exclusivo para a realização do benzer, o que também é vislumbrado, por exemplo, junto ao benzedor miguelino Aureliano José Jardim, que, assim como Edwino, diz ter a habilidade de vidência em sua prática de cura. Ambos possuíam uma religião institucional, porém, em seu cotidiano, produziam práticas caracterizadas em outras manifestações religiosas, assim como criavam seus próprios elementos e discursos, marcando o estabelecimento e a negociação de distintos significados que, de maneira concomitante, eram explorados e fluidos por cada um.

Mesmo estes dois sujeitos nunca tendo tido contato, a maneira como efetivam os atendimentos se denota familiar, indicando que, em diferentes tempos, localidades e contextos, a figura de benzedores e curandeiros marcava a paisagem e as relações sociais na região missioneira.

---

<sup>232</sup> Evangélicos luteranos não utilizam imagens em sua manifestação de fé.

<sup>233</sup> Como: Alzira de Oliveira Leite, Aureliano José Jardim, Noema Dutra, Valter Braga.



Figura nº 73: Residência de Edwino na localidade de Serra de Baixo, Entre-Ijuís/RS.

Fonte: Arquivo pessoal de Leoveral Golzer Soares. 2020.

A residência onde Edwino realizava seus atendimentos é hoje habitada por seu filho do segundo casamento, Moacir, e, ao lado da propriedade, seu outro filho, Wilson, construiu moradia, sendo o espaço hoje ocupado por ambos, na localidade de Serra de Baixo, interior do município de Entre-Ijuís/RS. Soares (2010) cita ainda que nenhum dos herdeiros de Edwino manteve o ofício de benzer, na família, entretanto, pelo convívio tido com este, possuem conhecimentos básicos, sobretudo, de uso de ervas e plantas medicinais. Identifica-se esta característica junto a seus netos, os quais, provavelmente pelo menor contato com Edwino, pouco ou quase nada reproduzem nos dias atuais das técnicas e dos conhecimentos do avô. De maneira parecida, o mesmo se pode indicar a respeito da maioria dos benzedores participantes desta pesquisa, pois se denota a ausência de sujeitos, no seio familiar, diretamente interessados em dar sequência ao trabalho de benzer de seus pais ou avós.

Nesta mesma direção, cabe destacar a benzedeira Gertrudes Maria Moretti, que, nascida em 12 de outubro de 1875, na cidade de Campos Novos/SC, teve atuação destacada nas cidades de Cruz Alta/RS<sup>234</sup> e Santo Ângelo/RS.



Figura nº 74: Benzedeira Gertrudes Maria Moretti

Fonte: Jornal A Tribuna Regional, 27/12/1995.

Gertrudes passou a residir em Santo Ângelo/RS, no ano de 1907, e, em 1993 foi agraciada com o título de Cidadã Honorária do município<sup>235</sup>, honraria dada por

---

<sup>234</sup> Gertrudes conta em sua entrevista que antes de residir em Santo Ângelo/RS, viveu um tempo em Cruz Alta/RS, não especificando, no entanto, quanto tempo exatamente.

<sup>235</sup> Conforme Decreto legislativo apresentado no anexo 01 deste trabalho.

sua atuação como benzedeira, bem como por ser, neste ano, a segunda pessoa mais idosa no Brasil e a primeira no Rio Grande do Sul. Faleceu aos 121 anos, em 25 de dezembro de 1995, no Hospital de Caridade de Santo Ângelo<sup>236</sup>, com morte decorrente de problemas respiratórios. Em entrevista<sup>237</sup> realizada pela equipe do Museu Municipal Dr. José Olavo Machado<sup>238</sup>, Gertrudes conta, de maneira superficial, que criou com muita dificuldade, ao todo, seis filhos adotivos, e que seu primeiro marido, João Batista da Silva (falecido há 30 anos atrás<sup>239</sup>), era militar do exército brasileiro, ocupando o cargo de primeiro sargento. Já sobre o ofício de benzedeira, lembra que atuou desde muito cedo, não especificando exatamente com que idade teria iniciado, destacando ainda que:

Entrevistadora: E benzimento a senhora benze?

Gertrudes: Benzo. Pra tudo que é coisa.

Entrevistadora: E pra que a senhora benze?

Gertrudes: Pra tudo. Pra negócio, pra casamento, pra emprego, proteção. (GERTRUDES MARIA MORETTI, s/a)

A entrevistada, diante da dificuldade física e memorial de uma pessoa com mais de 100<sup>240</sup> anos de idade, consegue repassar oralmente à entrevistadora que aprendeu a benzer com a sua avó<sup>241</sup> “desde guria” e que também tinha a habilidade de jogar cartas e ler a mão das pessoas. Não indica, no entanto, como teria ocorrido

<sup>236</sup> Hospital localizado na cidade de Santo Ângelo/RS.

<sup>237</sup> A entrevista foi localizada em seu formato original nos arquivos do Museu Municipal Dr. José Olavo Machado, sendo tecnicamente repassada a um formato digital e regravada por esta pesquisadora. Não constavam informações sobre o ano exato de sua realização, local, bem como quem realizou a respectiva entrevista com Gertrudes Moretti. Nenhuma das servidoras, hoje lotadas no Museu, soube identificar tais informações, em virtude de que nenhuma atuava no Museu quando a mesma foi realizada. Supõe-se que a entrevista tenha ocorrido entre os anos de 1993 e 1995. Supõe-se, ainda, que a gravação tenha sido realizada com equipamento rudimentar ou característico da época, visto a qualidade técnica da mesma. Outro fator que prejudica o material é a própria oralidade da entrevistada, que, com mais de 110 anos, possuía aparente dificuldade de compreensão das questões, bem como da fala.

<sup>238</sup> Museu Municipal Dr. José Olavo Machado. Museu da cidade de Santo Ângelo/RS. Criado em 08 de outubro do ano de 1985, através da lei nº900. Sua denominação é uma homenagem ao advogado, escritor e professor José Olavo Machado. Mais informações em: <https://museuolavomachado.blogspot.com/p/historico.html> (Acessado em 21/05/2020 as 15h30min)

<sup>239</sup> 30 anos a partir da data da realização da entrevista.

<sup>240</sup> Supõe-se que a entrevistada tivesse entre 119 e 121 anos quando realizou a entrevista com as servidoras do Museu Municipal Dr. José Olavo Machado.

<sup>241</sup> Não há, na entrevista, nenhuma outra referência à avó de Gertrudes Moretti que remeta à sua origem, filiação, religião, dentre outras informações que indiquem a sua prática de benzer/curar pela fé.

o processo de aprendizagem, tampouco quando exatamente isso teria ocorrido. Tal característica é identificada em outros benzedores, os quais não produzem e não lembram de uma data específica para o início de suas atividades, o que é marcante e comum, nestes casos, a uma prática cultural tradicional familiar, efetivada e compartilhada de maneira permanente ao longo do tempo, construindo deste modo o “sujeito benzedor” constantemente no meio em que este vive. Apesar disso, não se desconsidera, por outro lado, aqueles que marcam nitidamente, geralmente por meio de episódios sobrenaturais e fantásticos, sua introdução no ofício de benzer. Ambos são fruto das relações e dos desejos vividos coletivamente pelos indivíduos que se colocam publicamente como capazes de curar e abençoar o outro por meio da fé.

Assim como os demais benzedores identificados, Gertrudes se utiliza de uma generalização de doenças e problemas que atenderia, não se limitando a apenas algumas, pois se utiliza da expressão “pra tudo que é coisa”, quando caracteriza as doenças e problemas que, ao longo da vida, foi capaz de tratar. Fica perceptível ainda que a transmissão do saber ocorrido no meio familiar é proveniente de sua avó, não tendo explicado, no decorrer da fala, se outras pessoas de seu círculo de vivência também se colocaram como benzedores ou agentes de fé perante a sociedade.

Gertrudes reforça em sua entrevista que se utiliza de alguns santos para benzer, como, por exemplo, o anjo da guarda<sup>242</sup>, Nossa Senhora Aparecida, São Jorge, dentre outros, indicando determinada influência do catolicismo institucional em sua atuação como benzedora. Isso se denota, como nos outros casos, numa influência significativa, porém, não única, no trabalho da entrevistada, visto a mesma exercer também a “leitura das mãos” e o “jogo de cartas”, atividades relacionadas a outras práticas de crença que não a católica. Indica-se que o exercício do benzimento, tanto no passado como no presente, é resultado de distintas influências e manifestações religiosas que, não excludentes, compõem um campo de fé popular que resulta na aplicabilidade, na representação e na narrativa de distintos elementos reflexos da vida e das realidades dos sujeitos que o exercem.

---

<sup>242</sup> Padroeiro da cidade de Santo Ângelo/RS.

Desta maneira, a atuação de pessoas como Edwino e Gertrudes aponta para a permanência, na região, de sujeitos que, com suas crenças e práticas de cura, faziam parte, num passado recente, do cotidiano das localidades em que viviam, ofertando atendimento e atenção nos momentos de precisão. Não se pode, por outro lado, engessar a abrangência de atuação desses indivíduos, devendo ser vistos de forma a considerar sua relevância e aderência junto a uma gama de outras pessoas, as quais provavelmente eram provenientes da região como um todo e, dentro de suas realidades, compartilharam e produziram significados e práticas de fé e cura em suas comunidades.

Ainda, cabe reforçar que estes sujeitos, em sua atuação reconhecida, direta e indiretamente, influenciaram suas comunidades, introduzindo e criando, junto a parte de seus habitantes, percepções de fé e de cura, bem como podem ter motivado ainda outros a reproduzirem determinado ofício de fé em distintos locais, pois a prática é marcada socialmente e dinamicamente no tempo e no espaço.

Não obstante, neste cenário, as relações vivenciadas pelos benzedores, em especial dentro de suas próprias famílias, trazem, hoje, por meio de memórias, lembranças que possibilitam vislumbrar determinadas conexões estabelecidas no ofício de benzer, que é influenciado também, direta e indiretamente, pelos sujeitos que, no passado, o praticavam. É o que evoca, dentro desta premissa, a narrativa da benzedeira Alzira de Oliveira Leite:

Alzira: Aqui, a mãe dela veio junto. Até poucos anos tinha uma bergamotera e pé de canela do mato e era bem limpinho o terreiro.

Juliani: E a sua avó também benzia?

Alzira: Sim, e passou pra mãe e a mãe também passou pra mim.

Juliani: E como era o nome da sua avó?

Alzira: Ernestina.

Juliani: E ela faleceu com que idade?

Alzira: A minha avó, eu não conheci ela.

Juliani: E o que contavam dela pra senhora?

Alzira: Que trabalhava muito, plantava, criava porco, fazia melado e cana, tinha muita galinha de angola. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2019)

Alzira traz em sua fala o exercício de benzer carregado por três gerações, sendo sua avó e sua mãe atuantes na região em que residiam. A própria entrevistada transparece que possui mais informações sobre sua mãe, por ter “sido criada por ela” e assim ter tido mais contato, não detalhando muitos elementos sobre sua avó, o que justifica-se por não tê-la conhecido, sendo as lembranças que dela possui referências repassadas indiretamente e oralmente pela mãe. Ambas, portanto, atuavam como benzedeadas e mateiras<sup>243</sup> na região, ao que se pode indicar que, apesar de existirem lacunas e fragmentações em relação às memórias de Alzira a respeito de suas antepassadas, esta baseia sua atividade na atualidade com forte vínculo afirmativo a respeito de suas referências e experiências junto (e sobre) elas.

A mãe de Alzira, Angelina Alves de Oliveira, falecida aos 112 anos de idade, além de atuar como benzedeadas e mateira, se destacava, segundo conta, também como parteira. Na narrativa, cita que sua mãe teve vida longa pelo fato de sempre ter utilizado e se curado com ervas, valendo-se de serviços médicos apenas no fim da vida.

---

<sup>243</sup> Referência dada para aquele que indica plantas e ervas medicinais na cura de doenças.



Figura nº 75: Angelina Alves de Oliveira. Mãe da benzedeira Alzira de Oliveira Leite.

Fonte: Arquivo pessoal de Alzira de Oliveira Leite. 2019.

A imagem acima, do arquivo pessoal de Alzira de Oliveira Leite, é uma das únicas fotografias que possui de sua mãe. Esta, por sua vez, caracteriza grande importância na constituição das referências tidas em seu ofício na atualidade. A entrevistada confirma tal perspectiva ao narrar que “(...) trabalhava com ela pra eu aprender, daí aprendi desde que tinha dezesseis ano que eu comecei a ir com ela<sup>244</sup>”. O ofício, no caso exposto, é reflexo da aprendizagem diretamente estimulada pelo contexto vivido junto à mãe, que, como figura atuante na localidade de pasta guerreira, demandava apoio em suas atividades, fazendo de Alzira a única a seguir

---

<sup>244</sup> Entrevista realizada com Alzira de Oliveira Leite, em 21 de julho de 2013, em sua residência, na cidade de São Miguel das Missões/RS.

o ofício de benzedeira dentre os membros de sua família. A relação estabelecida pela entrevistada com seu passado indica a tentativa de organizar conscientemente as experiências que a motivaram a seguir os passos de sua mãe, tendo nela o suporte afetivo e memorial para enquadrar o benzimento que exerce nos dias atuais.

Assim, portanto, dentro da lógica de uma prática compartilhada inicialmente na esfera familiar, Alzira reforça que atua, nos dias atuais, por meio da “força” que sempre teve, ao contrário de seus filhos, os quais, em suas palavras:

Alzira: Cada um tem um dom e das minhas filhas nenhuma vai ficar com o dom. Elas não têm força. Elas não têm força pra seguir. Tu tem que ter força pra ti benzer, pra ti rezar e tirar o mal dos outros, e pra ti se defender também. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2019)

Desta forma, pode-se afirmar que a prática do benzimento não diz respeito apenas ao passado daqueles que a manifestam, mas ao dos que, na atualidade, possuem, ou não, a expectativa de atuarem como benzedores no presente ou no futuro. Projeta-se, assim, uma atividade que, atemporalmente, circunda as relações e as práticas sociais no tempo e no espaço, a qual, longe de se limitar a uma geografia, expande-se em seu fazer tanto no local em que o benzedor está inserido quanto em sua construção como sujeito ao longo do tempo, fazendo do ofício uma expressão viva e dinâmica das experiências vividas, narradas e trazidas entre as gerações.

Cabe destacar, ainda, que o ofício de benzer, em seu decorrer, apresenta possibilidades e limitações para sua transmissão que, aderida por algum membro da família, por exemplo, passa a compor também a identidade deste, a qual será moldada e exercida conforme as demandas e os interesses decorrentes ao longo de sua vida, de suas concepções atuais de mundo, bem como das expectativas que possui para o futuro.

Nesta seara, Alzira estabelece uma roupagem existencial do local que a constitui como sujeito, que, com a composição de sua cultura, interage com outro sujeito e coloca dentro de seus padrões um ofício a ser apreendido e exercido por este outro. Tal procedimento é verificado, pela ótica da própria entrevistada, ao estabelecer a necessidade de “uma força” para ser benzedor diante da sociedade e, assim, conseguir igualmente lidar com as doenças e as energias negativas que

podem advir no atendimento dos “pacientes”. Em sua percepção, isso justifica que, em seu meio familiar, até o presente momento, nenhum de seus filhos ou netos tenham demonstrado interesse em seguir seus passos, indicando que eles não teriam, ainda, a "força" necessária para exercerem a atividade de benzedor.

Sob esta perspectiva, Morin (2012, p. 43) defende que a pluralidade de ritos exercidos pelo homem, no interior dos grupos em que participa, estabelece ressonâncias entre o indivíduo que o pratica e os demais sujeitos que se integram ao ritual. Desta relação pode ou não emergir o interesse de familiares a seguirem o ofício de benzer, já que, segundo narrativas dos próprios benzedores, não desejariam um compromisso permanente, o qual não produziria diretamente ganhos financeiros para se sustentarem nos dias atuais. Apresenta-se aí um conflito da prática, a qual necessita ser transmitida em meio a um contexto que se coloca com interesses e percepções de mundo diferentes daqueles tidos como essenciais e balizadores pelos benzedores no passado, não sendo a prática ainda vislumbrada com prestígio e reconhecimento a ponto de ser exercida e de motivar jovens a aderirem a ela como profissão.

Com uma perspectiva relacionada aos antepassados, as narrativas coletadas apresentam um indicativo ainda de que o compartilhamento das memórias revela as expectativas para a realização de um exercício o qual demanda, dentre outras questões, a manifestação de uma gama plural de representações que significam, para cada benzedor, a lógica herdada de seus antepassados. Neste lócus, a benzedora Alzira de Oliveira Leite retrata, ainda dentro de suas relações familiares, sua mãe e sua bisavó que, com seus trabalhos, a constituíram também no ofício:

Juliani: E antes da sua mãe, a senhora sabe se outros parentes benziam?

Alzira: A minha bisavó era de família que benzia. Eles iam deixando aquele dom pros outros, mas não eram todos que tinham esse dom pra aprender a benzer. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2013)

Alzira restitui em sua fala a lógica da transmissão familiar do ofício de benzer, que, tido também como algo que não deve ser perdido, necessita de continuidade para sua permanência e existência na sociedade. Ela aponta para a realidade de sua prática como benzedora, a qual estaria relacionada às características de uma família que exerce tradicionalmente o ofício de cura pela fé, buscando não constituir

apenas uma imagem própria, mas a um grupo que, ao longo das gerações, possui a missão de cuidar e apontar soluções de cura por meio da fé. A entrevistada aponta, assim, um fio condutor que, ao longo do tempo, liga o benzimento a diferentes membros de seu contexto familiar, construindo uma relação que estabelece e marca a sua família como suporte e meio pelo qual o ofício circula entre as gerações. Cabe reforçar que a depoente não possui lembranças acerca de sua avó, isso porque a percepção que possui desta como benzedeira deve ter sido apontada por outros membros da família. De qualquer modo, utiliza-a narrativamente para marcar que sua trajetória familiar é feita por mulheres que, de muito tempo atrás, já realizavam o ofício de benzedeadas.

Neste cenário, o trabalho da memória se estabelece e condiciona determinados elementos que, mesmo aparentando ser superficiais em suas lembranças e manifestações, representam influências tidas no saber e no fazer do benzimento. Identifica-se isso na fala da benzedeira Nelcinda Galvão:

Nelcinda: Ai, isso aí já vem o dom dos avôs, o meu finado avô benzia muito bem, finado pai do meu pai que benzia aí eu aprendi com ele e com uma tia minha eu benzia muito bem. Eles eram daqui, nasceram, se criaram e morreram aqui. (NELCINDA GALVÃO, 2013<sup>245</sup>)

Nelcinda narra, em sua entrevista, que precisou aprender a benzer aos quinze anos de idade para resolver os problemas de saúde das crianças de sua família e da comunidade em que morava<sup>246</sup>. Reforça que possuía seus avós que benziavam, denotando, desta maneira, o contato que teve quando adolescente com as técnicas por eles desenvolvidas. Ainda, estabelece em sua fala a relação que existiria, em sua análise, da existência de benzedores neste contexto com o local no qual habitavam, exaltando que todos eram nascidos e criados em São Miguel das Missões/RS. Desta maneira, desenvolve um vínculo territorial do ofício por estes praticado junto a uma herança que, herdada, compõe os saberes e técnicas por eles exercida até os dias atuais.

---

<sup>245</sup> Entrevista realizada com Nelcinda Galvão, em 31/08/2013, em sua residência, no interior de São Miguel das Missões/RS. Ela nasceu e se criou na comunidade de Rincão dos Moraes.

<sup>246</sup> Nelcinda reside, atualmente, no interior de São Miguel das Missões, na comunidade de Rincão dos Moraes. Ela viveu praticamente toda sua vida no interior.

Ao mesmo tempo em que Nelcinda estabelece uma relação do ofício com seu local de vivência, não sabe detalhar precisamente a prática de seus antepassados:

Nelcinda: A gente não vai se lembrar de tudo né. Ele só dizia assim “oh, tu vai benzer e tal, uma criança assim e assim”.

(...)

Nelcinda: Eles benziam pra tudo que era coisa e eu não me lembro mais pra lhe contar exatamente pra que eles benziam. (NELCINDA GALVÃO, 2013)

Nelcinda manifesta que não lembra de muitos detalhes a respeito do ofício exercido por seus familiares, no passado, expressando de maneira genérica e superficial as lembranças que possui a respeito de seus parentes. Indica, no entanto, mais diretamente, as referências que dizem respeito à sua própria vida e às experiências tidas como benzedeira, e, apesar da tentativa de recordar fatos e características, possui dificuldades para evocar e expressar muitos detalhes a respeito de seu passado, justificando o esquecimento que, de forma natural, acomete sua memória com o passar do tempo em virtude de problemas de saúde:

Nelcinda: Mas olha, isso faz tanto tempo que a gente esquece. Eu porque tive esse problema na cabeça daí a gente se esquece. Mas eles eram benzedores assim, meu avô, minha avó, minha tia e era o mesmo que tirar com a mão o benzimento deles. Benziam para quebrante, mordida de aranha, mordida de cobra, às vezes estava doente, benziam. De certo era as orações e fazia bem. (NELCINDA GALVÃO, 2013<sup>247</sup>)

Nesta perspectiva, identifica-se, não apenas com Nelcinda, mas com outros benzedores que se teve contato, no decorrer deste estudo, a efetivação de uma memória limitada a determinados aspectos, não expressando diretamente nos relatos características detalhadas sobre expressões, simbologias e orações praticadas por seus pais, tios e avós enquanto benzedores. Apesar disso, não se afasta a hipótese de que estes se identifiquem com as referências instrumentalizadas por seus parentes no passado, visto que as memórias do ofício são transmitidas, mesmo que indiretamente, nas relações familiares efetivadas entre as gerações ao longo do tempo por meio tanto da repetição quanto das narrativas compartilhadas. Os benzedores elaboram e reelaboram, desta feita, a própria prática

---

<sup>247</sup> Entrevista realizada com Nelcinda Galvão, em 31 de agosto de 2013, em sua residência localizada em Rincão dos Moraes, interior de São Miguel das Missões/RS.

que, evocada toda vez em que é exercida, referencia os deslocamentos necessários diante de cada lembrança e situação, fato comprovado no momento em que os benzedores a utilizam também para promover e afirmar as diferenças e as descontinuidades entre o benzimento praticado por seus parentes no passado daquele que exercem na atualidade.

Os sujeitos que exercitam o ofício de benzer, ao moldarem suas memórias, registram e dispõem de elementos e discursos diante da sociedade, que, no interior de suas estruturas simbólicas, dão também significado àquelas expressões que permanecem vivas, conferindo sentido ao próprio benzimento edificado ao longo do tempo por cada indivíduo em seu local de vivência. Assim, de maneira dinâmica, constroem e disponibilizam no interior do grupo aquelas imagens que, extraídas permanentemente pelas experiências e pelo aprendizado indireto, evocam, no presente, uma seleção das lembranças que se lançam necessárias à sua permanência e reprodução na atualidade enquanto sujeito (HALBAWACHS, 2013). Não se trata aqui de achar que o benzimento do presente é igual ao do passado, pelo contrário. Pode-se apontar, conforme traz Walter Benjamin, em seus escritos "Sobre o Conceito de História", de 1940, que "articular historicamente o passado não significa conhecê-lo tal como ele propriamente foi mas sim apoderar-se de uma lembrança tal como ela cintila num instante de perigo". Deste modo, os benzedores articulam o passado como um local em que podem estabelecer a história de maneira a compor um discurso que atente às fronteiras de atuação desejadas, no presente.

Ainda, na premissa da constituição de memórias, o benzedor Aureliano José Jardim apresenta, em sua trajetória, a inferência de sua mãe e de sua avó.

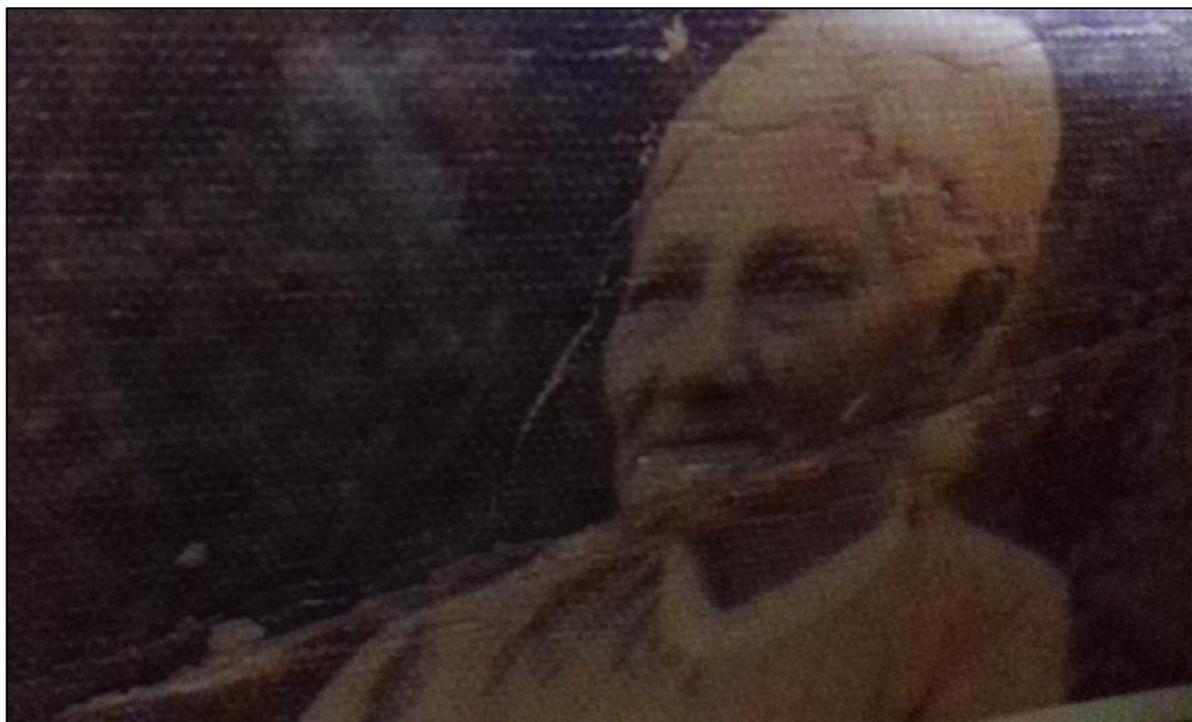


Figura nº 76: Graciana Maria Jardim. Avó de Aureliano José Jardim.

Fonte: Arquivo pessoal de Aureliano José Jardim. 2019.

A primeira referência que o entrevistado apresenta ao falar sobre o benzimento é ligada à sua avó paterna, Graciana Maria Jardim. Segundo o entrevistado, ela era de origem Correntina (Argentina), sendo “a maior benzedeira da região da Coimbra”<sup>248</sup>. Falecida aos 115 anos de idade, é apresentada por Aureliano como “a (sua) inspiração” para atuar como benzedor. Apesar de apresentá-la como influência central de sua prática, não possui maiores lembranças a seu respeito, pelo fato de não saber exatamente a localização do seu nascimento e demais informações pertinentes à vida e atuação como benzedeira.

Assim sendo, a figura de Graciana indica para Aureliano o início de seu elo de pertencimento à prática de benzer, provocando, por consequência, a construção de algumas memórias, as quais, segundo defende Candau (2012, p. 172), constroem determinados jogos identitários do presente. Com este pensamento, o autor reforça a ideia de que a capacidade de organizar identidades depende, dentre outros fatores, da aptidão dos membros integrantes da sociedade em proporem estruturas

---

<sup>248</sup> Segundo entrevista realizada com Aureliano José Jardim, em 21 de julho de 2013, em sua residência, em São Miguel das Missões/RS.

memorizáveis compreensíveis em sua elaboração e transmissão. Vislumbra-se, no caso de Aureliano, a tentativa de um discurso que reconheça a transmissão familiar de uma estrutura baseada fortemente nos laços providos neste meio, os quais orientaram, ao longo do tempo, sua própria existência como benzedor, apesar das poucas lembranças que possui da avó na atualidade. Outro aspecto possível, no caso do entrevistado, diz respeito ao fato deste, pela idade que possui, ter dificuldades de lembrar muitas coisas do passado, sendo, no entanto, a memória que possui da avó e da mãe marcada no corpo e no habitus (BORDIEU, 1992) quando exerce o benzimento. Desta maneira, as referências que possui estão presentes em seu cotidiano mesmo que não as perceba.

A mãe de Aureliano, Dorotéia Maria Jardim, conforme imagem cedida pelo entrevistado, nasceu na própria localidade de Coimbra, no interior de São Miguel das Missões/RS, local onde se casou com João Jardim<sup>249</sup> com quem teve, ao todo, nove filhos, dos quais, conforme ressalta Aureliano, nenhum é benzedor. Dorotéia faleceu aos 59 anos de idade, segundo o entrevistado, decorrente de diabetes e problemas no sangue.

---

<sup>249</sup> João Jardim, pai de Aureliano, natural de São Miguel das Missões, foi agricultor; ele faleceu aos 99 anos de idade.



Figura nº 77: Dorotéia Maria Jardim, mãe de Aureliano José Jardim.

Fonte: Arquivo pessoal de Aureliano José Jardim, 2019.

O entrevistado refere que sua mãe era uma pessoa “muito boa”, atribuindo qualidades e adjetivos à personalidade da mesma, constituindo uma referência memorial para Dorotéia. Ressalta, no entanto, que a vida se apresentou sempre difícil para ela, denotando memórias dolorosas, as quais Aureliano evoca sobre sua mãe:

Aureliano: (...) E daí a finada mãe era uma mulher muito trabalhadeira, ajudava o pai a trabalhar na lavoura, fazia o serviço da casa, tudo. A luta dela era pesada. E daí deu assim uma doença nela no sangue, essa diabete, daí foi pro hospital por três meses e a diabete tava em mil daí ela veio a falecer, daí faleceu. (AURELIANO JOSÉ JARDIM, 2019)

Aureliano, em sua fala, contextualiza o ambiente vivido por sua mãe, o qual teria sido marcado pelo cansaço e desgaste da lida do campo, bem como pela rotina doméstica, que exigiram dela grande esforço, deixando marcas visíveis em sua aparência física. Quando o entrevistado se refere à mãe, consegue apenas indicar elementos referentes ao trabalho e quase nada sobre sua atuação como benzedeira, permanecendo este aspecto para aquelas memórias sobre sua avó paterna. Segundo sua narrativa, a inspiração de ser benzedor veio aos oito anos de idade, quando solicitou à avó que lhe ensinasse o ofício, a qual teria lhe respondido que esta atribuição seria dada por Deus como uma missão e que de nada adiantaria lhe ensinar se ele não tivesse o "dom" para tal. Não satisfeito com a resposta, Aureliano insiste em ser benzedor, tendo, logo em seguida, conforme conta, vivenciado experiência sobrenatural em que teria sido agraciado com o "dom" para exercer o ofício. Em contraponto, sua narrativa, no presente, atribui o desejo e à certeza, ao ver sua avó, de que seria um benzedor, conforme referencia em entrevista no ano de 2019:

Aureliano: Foi. Pra mim foi porque me deu o dom. Eu olhei pra ela e vi que aquele dom ia ser meu. Então isso me encaixou muito. (*silêncio*) Me encaixou em mim sem eu aprender. Quando eu vi já estava com tudo aqui em pensamento. (AURELIANO JOSÉ JARDIM, 2019)

Ele reivindica para si, por meio da motivação sentida ao identificar o ofício em sua avó, a atribuição de ser benzedor seguindo os passos de Graciana. Nesta seara, os valores atribuídos à prática do benzer são aderidos à vida de Aureliano, tornando seus significados cotidianos e pelos quais construiu sentido e pertencimento no ambiente em que vivia. Para o depoente, desta forma, o ofício “se encaixou” em sua vida, o que narra em uma tentativa de desenvolver um argumento que dê sentido às aspirações qualificadas como necessárias e desejadas enquanto sujeito. É o que Giddens (1990, p. 37-38) define como característica de sociedades tradicionais, nas quais o passado é venerado, pois perpetua entre as gerações experiências que proporcionam lidar com o tempo e o espaço inseridos em qualquer atividade e dar “continuidade a este passado”, o qual é estruturado pelas práticas sociais recorrentes e necessárias no presente.



Figura nº 78: Benzedor Aureliano José Jardim com fotografia de sua mãe, Dorotéia.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2019.

Por outro lado, a participação de Dorotéia<sup>250</sup> na religiosidade de Aureliano está relacionada ao fato dela ter lhe dado como presente livros que continham rezas e orações para serem lidas e cantadas durante momentos religiosos realizados internamente na família. Desta forma, pode-se indicar não apenas a influência de uma única pessoa no contexto religioso vivido pelos benzedores, mas de diferentes sujeitos que, direta e indiretamente, compuseram as vivências de fé de cada um, denotando-se que, independentemente da religião seguida por cada família, as

---

<sup>250</sup> Mãe do benzedor Aureliano José Jardim.

crenças religiosas vividas se apresentavam fortemente de maneira coletiva no interior das relações familiares, potencializando desta maneira a emergência de pessoas praticantes e adeptas dos benzimentos.

Desenvolve-se, portanto, nas relações familiares um elo que alicerça e garante as representações religiosas desejadas dentro do contexto experienciado por cada sujeito. Sob o ponto de vista memorial, têm-se um quadro de memórias particulares que reclamam sua existência e seu espaço perante a sociedade, que, como justifica Candau (2012, p. 184), representa experiências pessoais que, por sua característica plural em cada caso, dificilmente poderá ser unificada, devendo ser observada dentro de seu grupo de pertencimento com as devidas peculiaridades que envolvem cada suporte memorial em seu referido contexto. Por isso, denotam-se elementos práticos e narrativos que divergem em cada benzedor, porque, apesar de se compartilharem socialmente algumas percepções e práticas, a realidade e as vivências ainda são particulares e únicas em cada caso identificado.

Portanto, também a partir do processo discursivo, os benzedores criam suas memórias, que, múltiplas, refletem as diferentes camadas de lembranças que cada um organizou e desenvolveu no transcorrer de suas vidas, a fim de se perceberem como sujeitos que operacionalizam experiências de fé, valendo-se para isso daquelas lembranças que, retidas pelo habitus da memória, se manifestam e servem à manifestação de uma prática que, trazida ao longo do tempo, é atualizada no presente por meio daquelas referências carregadas e ressignificadas de um passado que negocia e se adere aos anseios tidos nos dias atuais.

Neste sentido, podem-se compreender os usos sociais do passado evidenciado pelos benzedores, no presente, e as informações decorrentes de suas experiências operacionalizam o movimento dinâmico de memórias e, conseqüentemente, de suas identidades, as quais, numa perspectiva válida, servem também na efetivação de uma afetividade junto à comunidade que, aderida ao ofício, compõe o cenário e as representações produzidas pelo benzedor em seus rituais. Desta maneira, a aderência da sociedade como espectador do benzimento reflete diretamente em sua constituição como prática tradicional da localidade em que está inserida, já que se deve ao público a constituição significativa de sua existência como meio de fé reconhecido e utilizado socialmente, em que tanto a narrativa

quanto o compartilhamento de símbolos desenvolvem na comunidade um repertório a respeito dos sentidos e da efetividade religiosa do benzer como meio de cura e proteção, essenciais na legitimação do ofício na comunidade miguelina, por exemplo.

Cabe lembrar que, embora as passagens manifestadas pelos narradores apresentem determinados elementos que apontem estímulos e influências carregadas ao longo das gerações, se indica também a administração de determinadas lembranças que, de forma conjunta, tendem a produzir como comportamento o silenciamento, bem como a transformação de alguns episódios, que, apesar de possuírem características traumáticas, servem, igualmente, como constituição identitária e de auto-imagem necessária para a construção do ofício de benzer exercido por estes na atualidade.

Sabe-se, ainda, que o ato de recordar, no presente, aspectos do benzimento exercido por antepassados é mecanismo de reconhecimento e de transmissão dos rituais que envolvem cada prática de cura, em que a participação da família e dos espectadores representa certa garantia de manutenção de signos, discursos e representações que envolvem o ato de benzer. Assim sendo, as fronteiras entre o passado e o presente se denotam alicerçadas na relação dinâmica entre os envolvidos, em que os fragmentos daquilo lembrado compõem o quebra-cabeça das memórias trazidas e manifestadas por cada sujeito benzedor na localidade miguelina. É importante ressaltar, neste contexto, a relação produzida ambientalmente no benzer, em que as posições<sup>251</sup>, o espaço, os objetos e as orações auxiliam o benzedor no processo de rememoração do ritual exercido, e todos os elementos convergem para que, de maneira intencional, se produzam as condições necessárias à marcação das identidades ali manifestadas, já que a disposição e a operacionalização desta estrutura deve estar coerente a fim de que se transmita visualmente, simbolicamente e narrativamente a liturgia do benzer como se deseja.

---

<sup>251</sup> Posição aqui entendida como os lugares em que cada sujeito se posiciona no decorrer do benzer. A mais comum é a do benzido sentar numa cadeira de costas para o benzedor, que efetiva os rituais impondo suas mãos sobre a pessoa.

Afirma-se, portanto, que o benzimento exercido no contexto ora pesquisado se baseia diretamente na recordação de memórias vividas e/ou compartilhadas socialmente, satisfazendo os objetivos daqueles que, na atualidade, assumem como missão perante a comunidade a cura por meio da fé. Desta maneira, a prática foge das marginalizações que, no presente, tendem a lhe colocar como ofício ineficiente ou errado religiosamente, pois seus praticantes evocam narrativamente ou simbolicamente o passado como mecanismo de defesa, tentando demonstrar que seus saberes já se faziam presente na região muito antes de outras expressões religiosas e de cura. Assim sendo, o que em alguns períodos pode ter sido elemento de repúdio e retaliação, no presente, é ressignificado como importante e relevante tanto para a vida dos sujeitos benzedores quanto para o restante da comunidade.

A memória, como elemento que caracteriza os homens como seres humanos (HALBWACHS, 2013), expõe a íntima ligação existente entre as relações individuais e coletivas capazes de efetivar determinada recordação. Assim sendo, praticamente tudo aquilo que é compartilhado memorialmente está alicerçado nos outros, o que faz do ofício de benzer um conjunto de referências desenvolvidas socialmente que, dentre outras questões, traz lembranças diretamente construídas junto àqueles que, no passado, já exerciam ações voltadas à prática. Arquiva-se as memórias, como ofício, através dos recursos mentais, materiais, narrativos e de linguagem que a constituem socialmente no presente.

Indubitavelmente, ao se tratar da temática memorial, é imprescindível uma abordagem que contemple igualmente, além de sua constituição no campo social, aqueles elementos que, esquecidos, intencionalmente ou forçadamente, constituem as identidades e as expressões desenvolvidas no escopo do benzer na localidade miguelina, sendo sua abordagem teórica e empírica necessária ao entendimento dos processos que a constituem no contexto apresentado por esta pesquisa.

#### **4.6 Memória e esquecimento como alicerces da prática dos benzimentos**

Como prática cultural caracterizada, dentre outros elementos, pela transmissão oral e gestual em âmbito familiar, os benzimentos se destacam, no cotidiano de seus praticantes, como exercício dinâmico e constante de memória, em

que a relação destes com o passado e os sujeitos envolvidos na transmissão do ofício merecem atenção por serem determinantes no processo de aprendizagem e evocação do ritual na atualidade. Da mesma forma, cabem destaque, neste contexto, esquecimentos e silenciamentos que igualmente decorrem das relações e experiências vividas.

No escopo dos indivíduos participantes da pesquisa ora apresentada, uma parcela justifica seus saberes por meio da ocorrência de casos sobrenaturais e, em contraponto, expõem também que possuíam no seio familiar indivíduos praticantes do benzimento, denotando o contato e um aprendizado pela convivência junto a elementos essenciais, quais sejam: orações, objetos, espaços, público, narrativas e rezas criadas neste contexto com o objetivo de curar e abençoar por meio da fé. Pode-se afirmar, então, que o hábito vivido juntamente com parentes praticantes do ofício se caracteriza como elemento fundante do aprendizado e do uso de objetos relacionados aos rituais como meio de transmissão de saberes, mesmo que o discurso produzido e manifestado na atualidade demonstre algum interesse em colocar tais conhecimentos numa esfera mítica, desvinculando-os totalmente do ambiente social vivido.

Da mesma maneira, o contato estabelecido entre benzedor e seu público emerge como fator determinante no processo de formação do próprio ofício exercido. Lepargneur compactua com esta afirmação ao direcionar que:

As sensações corporais transmitem as reações dos outros, que confirmam, alteram, contestam, a imagem de si e a introduzem na realidade das coisas exteriores. (...) O cuidado com a própria identidade não encontra resposta capaz de satisfazer a espera, senão numa palavra que vem do outro. Esta mediação do corpo alheio é constitutiva da emergência da própria consciência (...). (LAPARGNEUR, 1987, p. 97)

O processo ritualístico voltado à cura teria como meio justamente o contato estabelecido entre as partes, e se compactuam noções de doença e de cura, sendo, desta maneira, estipulados os mecanismos pelos quais o ritual se estabelece. No contato com o outro, portanto, medem-se todos os elementos subjetivos e materiais envolvidos, quer sejam desde o corpo e as narrativas até objetos utilizados no decorrer do benzimento. É importante destacar que, durante este contato, há a evocação de memórias que se fazem suporte e sentido à prática; e elementos

aprendidos e rememorados são ressignificados na atualidade resultando em fenômeno tradicional com seus códigos e convenções que, segundo Arantes (2004, p. 24), se denomina de 'cultura'.

A memória, neste escopo, se constitui, dentre outras maneiras, na mediação produzida do contato entre benzedor e "paciente"<sup>252</sup>, momento em que a conexão entre ambos acarreta a exposição de elementos físicos, subjetivos e imagéticos que vislumbram o sujeito benzido como um todo e não apenas como um objeto. Como nos traz Lepargneur, a tradição médica direcionada à cura do outro "não se limitaria a uma palpação corporal" (1987, p. 100-101), pois a palavra representa informação, emoção e reivindicação, e até mesmo o silêncio necessita ser interpretado e decodificado na perspectiva de cura "do outro" (1987, p. 100-101). Pode-se dizer que é neste campo que os benzedores atuam, o que lhes distingue, por exemplo, dos profissionais médicos, haja vista a comunicação e a relação produzida estar de acordo com as expectativas e realidades do público.

Estes elementos produzem uma relação dialética de autoconhecimento e de reconhecimento, o que, para Camargo (1991, p. 30), "seria o encontro através do qual uma vida vai se defrontando com outra vida e muitas coisas vão se esclarecendo". O diálogo caracteriza um contato psicológico, interior e afetivo entre as partes, momento em que se manifestam concepções de vida, experiências, reivindicações e memórias que, dentro das necessidades, passam a compor a relação estabelecida socialmente entre ambos. Desenha-se, assim, uma construção social que credita e atesta a existência de indivíduos enquanto detentores de determinadas práticas, memórias e representações, as quais, de forma coletiva, se preservam por meio de suportes externos, caso contrário, se esvaem e se perdem pela falta de contato.

Como tentativa de apresentar determinada verdade, assim como ocorre com as práticas religiosas institucionais. Os benzimentos, igualmente, ocorrem nesta direção ao buscar fornecer aos sujeitos "uma visão de mundo" e "uma percepção particular" que seja apreensível como elemento organizador de sua cultura (SANCHIS, 2008, p. 77). Como elemento organizador da vida, sua prática é

---

<sup>252</sup> Aqui entendido como aquele público que se desloca até a residência de um benzedor, em busca de bênção ou cura para determinada doença.

determinante na percepção dos sentidos e da própria presença do indivíduo enquanto sujeito integrante de um coletivo, que compartilha noções e sensações por meio do contato proporcionado via benzimento. Desta forma, como prática cultural, o benzer marca a vida, as relações e a memória daqueles que dele se utilizam, produzindo ainda a adaptação e a construção de referências voltadas à integração do homem em sociedade.

Ainda como prática cultural, cria vínculos e parâmetros a serem praticados, possuindo como característica a superexcitação dos sentidos e do imaginário, já que atua tanto no campo físico quanto espiritual dos sujeitos, o que caracteriza, dentre outros efeitos, o sentido de pertencimento destes junto ao grupo e/ou espaço em que vivem. Ilustrando tais reflexões, cabe a ênfase dada por Portelli (2010, p. 04) quando do contato entre sujeitos no campo cultural e/ou da pesquisa por meio de história oral. O mesmo defende que ocorrem negociações no decorrer destes contatos, em que o processo dialógico se acentua por meio da troca de perguntas e respostas, as quais nem sempre, por meio da oralidade, manifestam os conteúdos esperados pelos sujeitos ou interlocutores. Todavia, a experiência gerada produz ensinamentos que proporcionam organizar referências e representar a cultura resultado deste processo. Assim, portanto, a oralidade e as manifestações simbólicas, gestuais e materiais envolvidas no processo de benzimento são essenciais naquelas memórias que são lembradas ou esquecidas.

Partindo desta perspectiva, Halbwachs traz à luz aspectos referentes à memória, salientando que:

Não há nada surpreendente em que as lembranças de um grupo religioso lhes sejam trazidas pela visão de determinados lugares, determinadas localizações ou certas disposições dos objetos. Para estas sociedades, a separação essencial entre o mundo sagrado e o mundo profano se realiza materialmente no espaço. (HALBWACHS, 2006, p. 183)

Indubitavelmente, a materialidade e o espaço constituem suportes para a definição de quadros a serem evocados memorialmente pelo sujeito em contextos religiosos, por exemplo. A marcação efetivada diante destes elementos se torna essencial para a caracterização de determinados ofícios, como a dos benzedores, os quais suportam suas ações, para além da oralidade, nos objetos e nos ambientes

a eles relacionados. Nesta seara, cabe a definição de matéria, que, para Bergson (1999, p. 01-03), é, além de sua própria existência, também uma “representação”. A dualidade provocada entre percepções “realista” e “idealista” resulta de formas distintas nas visões acerca da materialidade. Assim, um objeto, por exemplo, pode existir independente da percepção do indivíduo, já que este, em contraponto, atribui estados e elementos constitutivos para este mesmo objeto, sendo, desta forma, o objeto ele mesmo e a imagem produzida acerca dele. Desta forma, os benzedores apresentam determinados objetos que ganham sentido e uso diverso daquele de sua origem, dando a estes uma representação e valoração distinta, baseada no desejo, no imaginário e na reprodução do uso produzido em ambiente originário diferente.

Como produção simbólica de relação junto ao outro, cabe ressaltar que todo tipo de contato coloca também em destaque divergências pertinentes às partes, em que o processo conflitivo e seletivo opera em direção à formalização das identidades. Neste âmbito, apresentam-se as palavras de Touraine, sociólogo francês que contribuiu com discussões no campo cultural, social e político da América Latina. Cita, por exemplo, que:

Todas as organizações tendem a impor os laços sociais, representações, as normas. Todas as organizações voluntárias, das igrejas e partidos aos grupos de amigos, recorrem aos valores que se opõem às normas, aos desejos que transgridem a lei. O sujeito só se forma em espaços onde as pressões opostas não são contraditórias; onde, ao contrário, é possível combiná-las sem ter que perder suas pertenças ou a relação de si para si. (TOURAINÉ, 2009, p. 209)

Neste locus, o autor apresenta a necessidade de um ambiente qualificado e sem contradições para a combinação das relações em direção à manutenção de sua pertença. O espaço assim seria, em sua concepção, fator para a organização das representações produzidas entre os sujeitos. Tal ideia converge, por exemplo, em autores como Canclini (1995, 2006) e Bhabha (1998), defensores da produção de culturas, seja como resultado de processos culturais ou por meio do próprio conflito entre os diferentes.

Ao que parece, é por meio da vida cotidiana que se reconhece o outro enquanto sujeito que, como aponta ainda Touraine (2009, p. 215), reconhecimento elaborado quando também se desenvolve o desejo de destruição deste outro,

resultando na produção de métodos para o relacionamento e convivência entre partes distintas.

A memória, nesta seara, por meio dos processos *mnemotécnicos*, se aproxima, como defende Assmann (2011, p. 333), de estruturas que formam abstratamente uma “sintaxe espacial com imagens”, a qual referencia os elementos que permitem construir as representações do passado no presente. Os significados expressos nas representações, longe de serem tomados como elementos dados, são construções sociais, que, num campo de negociações e disputas, se estabelecem simbolicamente. É o que Knauss (2006, p. 100) representa como sendo o confronto a partir de discursos e leituras de mundo distintos.

Aspectos memoriais como norteadores do ofício de benzer, dentro de cada peculiaridade apresentada por seus praticantes, denotam as influências e os episódios que, dentro de cada contexto, impulsionam práticas, discursos e relações que, até na atualidade, se apresentam como fios balizadores da memória e do ofício exercido. É o caso da benzedeira Rosa Maria Cortez dos Santos que, filha de benzedor espírita e umbandista, se constituiu enquanto detentora de certas habilidades, conforme narra:

Rosa: Agente, todos nós botava nossas roupinhas brancas, porque na mesa kardecista né filha, tudo nossos vestidinhos brancos, a gente sempre trabalhou na lavoura mas chegava, tomava banho, jantava e botava o vestido e ia pra mesa. Minha mãe era a cabeceira da mesa, meu pai também era, eu era desse lado, o salão enchia porque vinha toda comunidade de São Lourenço assistir aos trabalhos e a gente ajudou até que um dia eu recebi um guia por mim, por minha força, por meu dom, assim do nada! Foi surpreendente porque nós estava na mesa e uma mulher disse assim que tinha “recebido não sei o que lá, que tinha visto”, só que não era! Era uma mistificação! Não era uma pessoa, era um mistificador que estava enganando ela e tentando enganar a gente. Daí eu disse não, só que já não era mais eu, não acreditem e não aceito aqui! Então foi assim, o meu guia é um anjinho, e meu anjinho é minha maninha que faleceu e eu nem conheci quando nasceu. Na kardecista era. Eu tenho a proteção dela. Claro que eu recebo os outros guias mas ela é quem me desenvolveu e o nome dela é Almerinda. Ela era bebê, mas eu sei que é ela. Eu recebi ela e é sempre ela. (ROSA MARIA CORTEZ DOS SANTOS, 2017<sup>253</sup>)

---

<sup>253</sup> Entrevista realizada em 27/12/2017, com Rosa Maria Cortez dos Santos, em sua residência, em São Miguel das Missões/RS.

Rosa relata episódios que, considerados relevantes, expõem, de determinada forma, o exercício religioso vivido em sua infância. Detalhes, como vestimentas, cores, contextos, e elementos que permeavam a convivência no ambiente espírita apresentam o *habitus* desempenhado no seio familiar. A prática espírita, como deixa claro em suas palavras, era promovida pelos pais, sujeitos que a inserem em um espaço marcado pelo sobrenatural, em que compartilha sua primeira experiência de sentir e experimentar em seu próprio corpo as expressões desta prática religiosa. Manifesta a prematuridade com que desenvolveu habilidades espíritas, motivadas e auxiliadas pelos pais, sendo eles como referências neste ambiente, ao citar que os mesmos integravam a “cabeceira da mesa”, local privilegiado nestes rituais.

Isso se justificaria, dentre outros fatores, pelo fato deles próprios serem os responsáveis pelo centro espírita, o qual se localizava no próprio ambiente familiar vivido por estes. A rotina e a vivência foram determinantes em sua constituição como benzedeira e espírita, ao contar que “e a gente foi ficando, foi ficando e recebi esse 'dom' que de certo era pra mim né de eu ser uma médium. Eu me desenvolvi do nada” (ROSA MARIA CORTEZ DOS SANTOS, 2017). O que parece ser determinado ao acaso e pelos fluxos sobrenaturais do ambiente nada mais é do que o processo de transmissão e aprendizado de referências simbólicas e culturais. Denota-se que, no caso de Rosa, a separação do ambiente doméstico para o religioso inexistente, o que impossibilitava, de certa forma, a desvinculação destes sujeitos com a prática de fé ali exercida. Assim sendo, acredita-se que os filhos se interessam e praticam aquilo produzido e vivenciado por seus pais, pois é a forma como Rosa é educada e desenvolve suas concepções de mundo. Destaca isso quando expõe que trabalhava o dia inteiro, chegava em casa, tomava banho, jantava e se aprontava para formar a “mesa de trabalhos”. Por se tratar de local referência ao espiritismo, na comunidade de São Lourenço<sup>254</sup>, a família se caracterizou como expoente religioso neste campo de fé diante dos outros membros da comunidade.

O desenvolvimento deste contexto, alicerçado no exercício de uma religiosidade precoce na vida de Rosa, determinou, em primeira instância, as referências simbólicas e discursivas centrais produzidas ao longo de sua vida, principalmente enquanto benzedeira, fato este identificado, por exemplo, quando ela

---

<sup>254</sup> Hoje interior do município de São Luiz Gonzaga/RS.

afirma que sua “guia” é sua irmã já falecida, elemento indicativo de uma escolha produzida por parte de Rosa. Produz narrativamente um ambiente de mistério que, como característica da própria religiosidade, permeia os fundamentos e as práticas exercidas por aqueles que nela acreditam.

Desta maneira, expõem-se como elementos centrais os espíritos que, de forma positiva ou negativa, fizeram parte do ambiente vivido e creditado por indivíduos como Rosa e sua família. Eles refletem, assim, possibilidades exercidas num espaço de forma individual e coletiva, pois implicam em diferentes aparatos simbólicos e de experiência, como, por exemplo, a vestimenta branca, os nomes, as posições, as orações e as aparições daquilo que a entrevistada caracteriza como sendo "espíritos e guias".

Diante desta abordagem, afirma-se que se produzem códigos, vocabulários e fatos que, manifestados de forma conjunta, representam referências memoriais e narrativas que, entendidas como dispositivos determinantes, atuam como formalizadores das lembranças rememoradas e ressaltadas na atualidade. Isso porque a emergência desses elementos significa, em primeira instância, o processo seletivo memorial, em que o reconhecimento por determinadas expressões implica a seleção pela lembrança, bem como do esquecimento para tantos outros elementos.

Nesta mesma linha, a benzedeira Laídes Dutra da Silva apresenta narrativa semelhante, e, assim como Rosa, se vê forjada pela prática espírita em seu cotidiano:

Laídes: Eu queria que tu fosse um dia. Porque os médium começam a fazer as oração e aquelas almas vão chegando, uns pro bem outros pra fazer o mal. Porque essa gente que morre de acidente, os coitado que não tinham Deus eles estão ali procurando pra ver se acham uma luz pra subir e daí eles imprimem eles naquela luta para subir. É bem assustadorzinho mas é boa. Eu me criei lá no centro. E quando eu tinha uma irmã minha que estava com um espírito mal que pegava ela eu ajudava meu tio e nunca tive medo. (LAÍDES DUTRA DA SILVA, 2017<sup>255</sup>)

Laídes detalha sua experiência como testemunha e frequentadora de centro espírita fundado pelo tio, conforme ainda explica:

---

<sup>255</sup> Entrevista realizada com Laídes Dutra da Silva, em 19/07/2017, em sua residência, na cidade de São Miguel das Missões/RS.

Laídes: Eles eram espiritista. Esse meu tio que contei pra ti que morava lá no rincão tinha um centro espírita que existe até hoje. Eu parei de ir, faz tempo. (LAÍDES DUTRA DA SILVA, 2017)

Assim como Rosa, expõe características da doutrina quando da aparição e do contato junto a espíritos bons e ruins. Sua fala traz à luz elementos sobrenaturais que considera “assustador” e “bom” ao mesmo tempo: bom pelo fato de, através da doutrina, poder ajudar espíritos que estariam perdidos e necessitados de luz; da mesma forma, faz questão de deixar claro que “se criou” dentro do “centro” e que nunca teve medo das coisas que viu, o que considera assustador.

Desta forma, os fatos rememorados por Laídes auxiliam a compor sua identidade apresentada na atualidade enquanto benzedeira. A experiência adquirida neste ambiente compõe a religiosidade da entrevistada que, mesmo se denominando oficialmente de católica, expõe que, até pouco tempo, também frequentava o centro espírita, criado por seus parentes na localidade de São João, interior de São Miguel das Missões/RS.

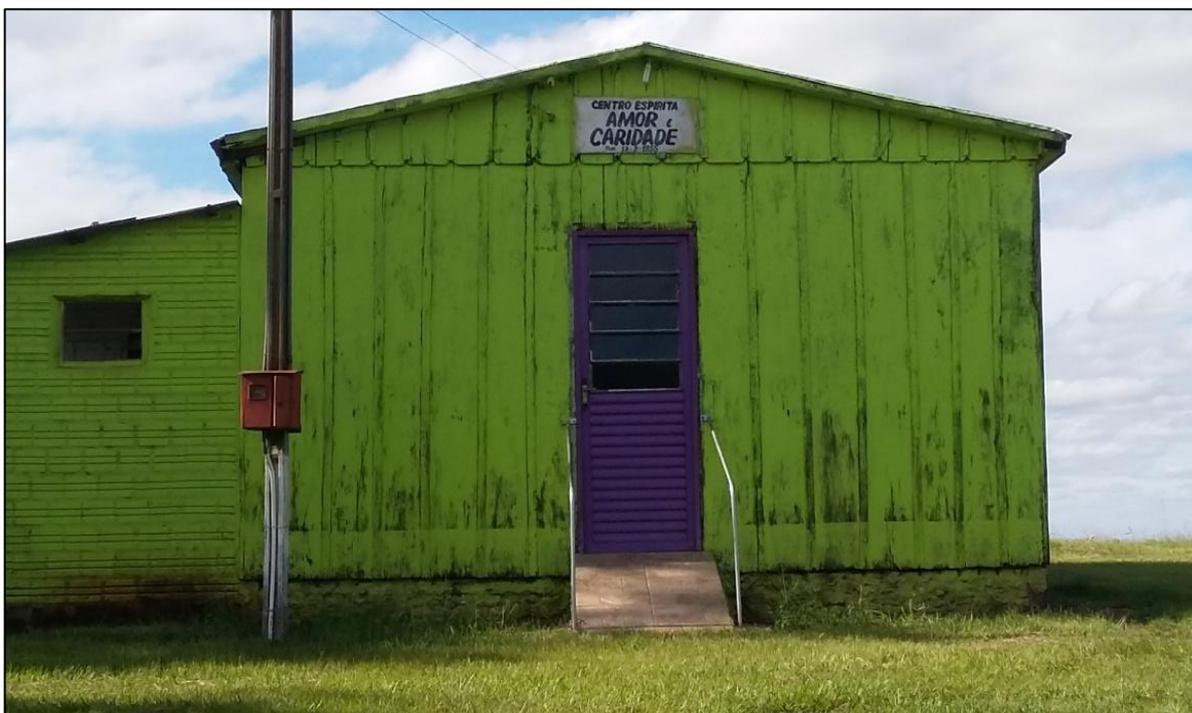


Figura nº 79: Centro Espírita Amor e Caridade – interior de São Miguel das Missões/RS.

Fonte: Juliani Borchardt da Silva, 2018.

O espaço religioso criado em 1955 por seus parentes denota uma intensa e longa trajetória junto à comunidade, indicando a adesão por esta doutrina pelos sujeitos ali residentes. O centro em questão se apresenta como precursor do espiritismo em São Miguel das Missões, e está em atividade ainda nos dias atuais.

O processo de vivência em ambiente religioso aparece também na fala do benzedor Ouriques Garcia de Jesus:

Ouriques: Meu pai benzia pra cobreiro, coisas assim. Já a mãe benzia pra ar.

Juliani: Então os dois benziam?

Ouriques: Os dois benziam, mas coisinhas assim. Já eu benzo pra tudo! O que pensar que uma pessoa tem no corpo, uma dor, existe benzimento!

Juliani: Mas o senhor via eles benzendo?

Ouriques: Eu cansei de ver. Mas o meu benzimento não tem nada a ver com o deles. É diferente.

Juliani: E porque é diferente?

Ouriques: O deles é pra ar, cobreiro, eles pegavam um pedacinho de grama e dizia que cortava. Eu não, eu benzo! Benzo com meus galinhos. Pra onde eu vou eu levo os meus raminhos. (OURIQUES GARCIA DE JESUS, 2017<sup>256</sup>)

Ouriques, assim como Rosa e Laídes, expõe que, em seu ambiente familiar, pai e mãe atuavam como benzedores, atendendo à comunidade local. Apesar de ter sido educado vendo ambos benzendo, manifesta que sua prática é distinta daquela exercida por seus antecessores. Isso se deve, em suma, pela busca de demarcação por parte do entrevistado, que, como sujeito, almeja uma posição única e superior quando da sua atuação como benzedor. Não desconsidera aquela exercida por seus pais, mas coloca parâmetros de distinção entre cada um, o que objetiva também um processo de esquecimento, e as habilidades por ele exercidas devem estar, em primeira análise, como principais e melhores em relação àquelas do passado.

Corroborar-se tal afirmação quando diz que "(...) eles pegavam um pedacinho de grama e diziam que cortava. Eu não, eu benzo!". Busca, assim, colocar sua maneira de praticar o benzimento de forma superior e mais eficiente do que aquela

---

<sup>256</sup> Entrevista realizada com Ouriques Garcia de Jesus, em 31/12/2017, nas dependências da Secretaria de Turismo de São Miguel das Missões/RS.

praticada no passado pelos seus pais. Como “evolução” e aprimoramento de um *modus operandi*, sua técnica, na atualidade, seria melhor enquanto benzimento, mesmo ele se utilizando, assim como seus pais, de ramos verdes para a prática do ofício; o que difere neste quesito é que estes faziam uso de grama e ele de ramos verdes, mais precisamente galhos de arruda. Teoricamente, não se distinguiria o uso de ramos verdes e de grama, entretanto, na prática, o primeiro parece denotar, na percepção do entrevistado, mais sentido e poder. Há, nesta situação, uma reatualização da prática que, no uso memorial significado na atualidade, serve mais às expectativas de Ouriques do que as dos seus pais.

Visão distinta já aparece na fala da benzedeira Joana Damião:

Joana: (...) então era lindo naquele tempo eu gostava muito mais do que agora, cada um não tinha mais do que quinze hectare de terra, vinte hectare de terra, eram tudo vizinho e pra ir passear ia de a pé na igreja já era vinte quilômetro que tinha que fazer a pé, sábado tinha que ir na catequese, domingo tinha que ir de novo era muito rigoroso naquele tempo! Mas valeu a pena, agora mudou muito e achei muito melhor. Essas coisas de religião Deus me livre! Se Deus o livre uma pessoa virar de outra religião, se tu era da religião católica não podia mudar e casar com um que era evangélico ou luterano daí tu tinha que pegar o que vinha! Porque tudo era parente né, eram católico, daí o que não era católico era evangélico. E Deus o livre, as vezes a gente tinha vontade de mudar de religião! Mas os pais não deixavam, falavam que iam deserdar. (JOANA DAMIÃO, 2017<sup>257</sup>)

Nas memórias de Joana emergem ambiguidades, pois, em sua concepção, teriam ocorrido coisas boas tanto no passado como no presente. Aspectos de trabalho, propriedade e até mesmo de prosperidade criam uma roupagem positiva do passado. Entretanto, a rigidez estabelecida nos aspectos religiosos denota uma visão ruim do período de sua juventude. Isso porque as tradições familiares estabelecidas socialmente a obrigavam a seguir determinadas convenções e posturas indesejáveis, como citado, não misturar famílias católicas e evangélicas por meio do casamento, o que limitava o arbítrio da escolha de pretendentes para o matrimônio.

Emerge como um motivo provável para esta postura não apenas o fato de católicos se colocarem como superiores aos evangélicos, mas também como

---

<sup>257</sup> Entrevista realizada com Joana Damião, em 31/12/2017, nas dependências da Secretaria de Turismo de São Miguel das Missões/RS.

estratégia para a não divisão de terras e patrimônios entre diferentes, pois, como exemplifica Joana, a maioria se denotava parente, o que resultaria nos recursos permanecerem no círculo familiar e/ou grupo comunitário estabelecido socialmente. Estas divisões sociais produzidas por aspectos religiosos eram marcadas também na organização espacial da cidade, e comumente se estabeleciam em direções e regiões geográficas opostas, formalizando este espaço com igrejas, cemitérios e arquiteturas próprias para marcarem suas culturas. Tal afirmativa deixa explícita a relação estabelecida socialmente nas comunidades interioranas, devido à figura masculina paterna ser o agente determinante dos rumos e vínculos a serem produzidos por meio das mulheres, quer seja de certa submissão e colocadas no lugar doméstico da casa, o que implicava também no cuidado físico e espiritual de toda família.

Nesta perspectiva, cabe apontar, também como hipótese para esta determinação nos matrimônios, o fato do casamento ser considerado como um ritual que molda e circunscreve os enquadramentos sociais vividos numa comunidade, o que, para Gennep (2013, p. 15-19), representa um ato formal e religioso que estabelece certo mecanismo que determina tanto os domínios quanto a representação dos sujeitos no interior do grupo, almejando sua unidade. Deste modo, portanto, os casamentos são relevantes no contexto apresentado pela entrevistada como meio de se garantir e legitimar as posições socialmente e culturalmente ocupadas pelos indivíduos no contexto do qual fazem parte, sendo, assim, instrumento que publiciza e garante alianças, bens e a imagem das famílias umas perante as outras. Assim sendo, tal exemplo serve para se considerar as diferentes maneiras de como os ritos religiosos, ambientados também nos preceitos culturais vividos, serviram como meio para constituir e organizar diferentes grupos em sociedade.

Outra narrativa que apresenta uma ambientação religiosa, desta vez ligada à formalização do catolicismo, é a de Leonora Brasil dos Santos, que descreve:

Leonora: O padre vinha num colégio. Ele fazia as missas num colégio.

Juliani: Mas isso com que frequência?

Leonora: Era uma vez por mês. Mas a gente ia quando precisava procurava um benzimento.

Juliani: E tinha benzedores ali por perto?

Leonora: Tinha.

Juliani: Você disse que sua avó era?

Leonora: Era e benzia. (LEONORA BRASIL DOS SANTOS, 2018<sup>258</sup>)

Leonora destaca o processo religioso estabelecido principalmente no meio rural da localidade miguelina onde a presença da figura representante da igreja se apresentava esporádica, fato este que se mostrava insuficiente, na concepção da entrevistada, para um catolicismo mais frequente, o que motivaria a população a procurar e acessar um atendimento espiritual alternativo. Assim, deixa claro que, além de sua avó, existiam outros benzedores nos arredores de sua residência, o que afirma a permanência destes sujeitos como figura cotidiana utilizada na localidade ao longo do tempo. Neste campo de vivências, ambienta-se a atuação do benzedor que, visto de forma superficial, parece ser produção natural para aquele espaço, sendo, no entanto, uma construção social necessária às demandas e vivências dos indivíduos ali habitantes, os quais criam, reproduzem e vivem representações simbólicas, religiosas e médicas. Importante aqui destacar as lições de Genep (2013, p. 23), que argumenta como necessária a existência de sujeitos e rituais que efetivem uma ligação entre o mundo real e o mundo sagrado, já que estes ainda organizam "as bases mágico-religiosas" a fim de regulamentarem e vigiarem a sociedade em suas relações cotidianas.

Sendo assim, cabe destacar o trabalho da memória, que, com seus dispositivos de evocação, reabilita o próprio fazer do benzedor, e o movimento de lembrar e esquecer colabora no reconhecimento e na consolidação daquilo que é definido como prioridade no âmbito de práticas simbólicas pelo coletivo. O enquadramento das memórias alimentado pelos materiais fornecidos historicamente pelos sujeitos constitui tanto a imagem a ser reproduzida individualmente quanto coletivamente pelos sujeitos. Essa ação acarreta, igualmente, como argumenta Pollak (1989, p. 06), num processo revisório e de avaliação das próprias representações sociais, que, como autocrítica, consegue retomar, por exemplo, objetivos, autodefinições e lembranças estabelecidas como pertinentes,

---

<sup>258</sup> Entrevista realizada com Leonora Brasil dos Santos, em 26/03/2018, em sua residência, no interior de São Miguel das Missões/RS.

manifestadas em representações, comemorações e, simbolicamente, por meio de dispositivos necessários, que, colocados e instrumentalizados coletivamente, expressam o próprio funcionamento do coletivo.

Assim, a memória, em seus processos de lembrar e também esquecer, produz as expressões aceitas e/ou rejeitadas na esfera consciente da sociedade, e, em determinados contextos, busca mascarar ou produzir identificações a serem absorvidas e compartilhadas. Desta forma, atos e atores, por exemplo, são ressignificados na tentativa da construção de uma memória comum ao coletivo, em que, ao mesmo tempo, tantos outros são colocados no subterrâneo do esquecimento. É o caso por exemplo das dificuldades vividas, dos sofrimentos e de épocas em que a vida era mais difícil, inclusive no tratamento de problemas de saúde.

Relatando o contexto vivido, assim como Leonora, a benzedeira Maria Luiza Cerpa da Silva relata como se procedia para a cura num ambiente sem a presença de médicos formados:

Juliani: E como se curavam daí?

Maria: Tinha um benzedor antigo lá que benzia, dava remédios, então era aquele que cuidava. Agora dos meus nenhum se interessa. Dos meus filhos não. (MARIA LUIZA CERPA DA SILVA, 2018<sup>259</sup>)

Como figura presente nos momentos de precisão, os benzedores se colocavam, além de agentes da fé e espiritualidade da comunidade, como aqueles que detinham também conhecimentos sobre o uso de ervas e plantas medicinais, atuando, igualmente, no caso de muitas mulheres<sup>260</sup>, como parteiras, suprindo as necessidades num ambiente desprovido de acesso médico. Deste modo, os benzedores não se colocam socialmente *apenas* como intermediários da fé entre dois mundos (sagrado e profano), mas, *ao mesmo tempo*, se posicionam e atuam, de maneira prática e objetiva, na solução de problemas cotidianos que necessitam de atuação e respaldo a fim de suprir as demandas dos sujeitos, o que é

<sup>259</sup> Entrevista realizada com Maria Luiza Cerpa da Silva, em 26/03/2018, em sua residência, no interior de São Miguel das Missões/RS.

<sup>260</sup> É o caso por exemplo da benzedeira Alzira de Oliveira Leite, que, além de ter atuado desde jovem como benzedeira, auxiliava sua mãe a realizar partos e a medicar com ervas a população. O ofício de parteira seguiu atuando por muito tempo.

evidenciado fortemente em suas narrativas no momento em que circulam por estes dois territórios. Os benzimentos, nesta seara, se perfazem como um terreno paradoxal, na medida em que atuam de maneira simbólica mas, em alguns aspectos, possuem ferramentas materiais que perpassam tanto os ritos que exercem quanto os processos de cura no campo físico, no momento em que indicam, por exemplo, em alguns casos, o uso de determinada erva ou planta.

Indubitavelmente, a atuação múltipla e diversa destas mulheres (e homens) caracteriza também um *status* representativo diante dos demais membros da comunidade. Isso porque o exercício de inúmeras funções, além de uma necessidade, se denota relevante e indispensável. É este ambiente que torna possível a criação, a negociação e o sentimento de pertencimento por parte dos benzedores, elementos estes fundamentais para sua identidade, como preluza Bauman (2005, p. 17). Tais aspectos, condições de uma realidade, denotam a transgressão destes sujeitos na construção de suas próprias referências, já que fazem daquilo que culturalmente lhes é imposto, enquanto mulheres, elemento que produz pertencimento e reconhecimento.

Estas atividades não vinham desconectadas de outras atribuições necessárias ao local, como o trabalho doméstico e na lavoura, conforme ainda narra Maria Luiza Cerpa da Silva, ao lembrar que:

Maria: Eu me lembro assim que a gente se criou na lavoura, lidando com bois, cavalos.

Juliani: E era de vocês esses bois e cavalos?

Maria: Não! O meu pai pegava assim pra doma pros outros pra trabalhar. Nós não tinha nada. Vaca ele pedia emprestado pra tirar leite, amansava pra tirar o leite. Mas tudo era dos donos, não era nosso. E se criemo, graças a Deus se criemo. Só que eu pra benzer foi com o meu marido depois. Meu marido era viúvo, eu me juntei com ele e fui aprender a benzer. (MARIA LUIZA CERPA DA SILVA, 2018)

Sob estas manifestações, não é possível dissociar as vivências cotidianas da formação da atividade de benzedor produzida por estes sujeitos. Os fatos experimentados, vividos, sofridos e marcados no corpo e na memória compõem aquilo que é tido coletivamente enquanto norteador das identidades hoje presentes para estes. A vida no interior, o trabalho pesado, o sofrimento, as necessidades e

limitações vividas de fato aparecem como balizadores da memória e das principais experiências deste grupo e, talvez por isso mesmo, fator determinante ao desenvolvimento do próprio ofício, em vista a solucionar problemas, fazer o bem ao próximo e ser pessoa representativa neste contexto social.

O passado é, para os interlocutores deste estudo, elemento ainda permanente nas relações e vivências, na atualidade, pois consiste no reflexo de negociações, evocações, esquecimentos e silenciamentos de episódios gerados socialmente. O grau de pertinência é assim fruto dos movimentos e de seu enquadramento na esfera cultural coletiva. O que os entrevistados trazem à luz, *a priori*, simples fatos e vivências, entretanto, podem representar de forma significativa o que de mais relevante marcou em suas vidas ao longo do tempo. Misturam-se a tudo isso percepções sobrenaturais sobre a realidade, fazendo com que fatos vividos sejam justificados e considerados por meio de um viés mítico e religioso. É o que ocorre, por exemplo, com o benzedor Aureliano José Jardim ao narrar que:

Aureliano: Assim, eu estava deitado na cama, era uma hora da madrugada, me acordei e fiquei, era um barulho e tambor horrível pra cá de longe assim, parecia que tinha mil crianças, daí eu pensei 'mas nessa hora chegar gente pra eu benzer? Tenho que levantar porque é minha missão!' Daí aquele barulho veio acalmando, acalmando, chegou perto da janela e não falou, ficou quieto e de repente '*pac*' na janela, uma pancada balofa, uma pancada diferente. Bateu outra vez e a janela abriu e ficou aberta e apareceu uma criança, tinha alguém segurando ela mas não aparecia porque estava no encostado, aquela criança bem corada, rosto cheio com aqueles cabelos caídos meio amarelinhos crespos, as mãos bem cheias, gordas, uma roupinha cor de rosa clara e me chamava (*faz um gesto com a mão de quem está chamando alguém*), ria e me chamava. Fechou a janela, não tinha nada, não tinha ninguém. O que a senhora acha? (AURELIANO JOSÉ JARDIM, 2017)

Aureliano busca relatar o episódio em que teria tido uma visão de Nossa Senhora Aparecida e do menino Jesus em seu colo, fato ocorrido em sua residência, o que ressaltaria seus dons e a vocação para atuar enquanto benzedor na localidade em que habita. Isso porque a aparição se denotaria como reconhecimento ao trabalho desenvolvido por Aureliano, que se dedica, praticamente toda sua vida, a cuidar espiritualmente daqueles que lhe procuram. Como estratégia narrativa, repassa o questionamento à entrevistadora sobre de quem poderia ser tais aparições. Sua fala ambientada em tom de mistério não apresenta nenhuma

testemunha ocular que confirme as aparições e, tampouco, expressa a sequência ocorrida após o fato, quer seja se houve comunicação verbal, quanto tempo durou o episódio, o que queriam exatamente, bem como seu desfecho final. Certo é que o campo mítico se denota terreno fértil à produção de narrativas que, expressadas de forma a constituir identidades, se interioriza por meio do compartilhamento social. Cabe aqui indicar que, conforme defende Genep (2013, p. 31), os homens necessitam viver o sagrado em algum lugar, utilizando-se para isso de cerimônias, eventos, ritos e demais expressões que possibilitem o desenvolvimento de um campo mágico-religioso em torno da constituição da própria sociedade em seus locais de vivência. Necessários, os ritos possibilitam, segundo o autor, a passagem dos sujeitos por diferentes etapas, as quais são produzidas e necessárias para definir, classificar e organizar as realidades vividas. Para Aureliano, o episódio acima narrado pode ser caracterizado como um momento em que é marcada sua iniciação enquanto benzedor e, como uma fronteira traçada que delimita o antes e o depois de sua atuação num campo simbólico, demarca o limite de sua consagração enquanto sujeito na sociedade a que pertence.

Como *habitus*, que Bordieu (1983, p. 46-47) define como sendo uma troca constante e recíproca entre mundo objetivo e subjetivo das individualidades, o ofício de benzer, em suas características de memória e esquecimento, pode ser também interpretado como um sistema de esquemas socialmente construídos e estruturados por meio da prática e das ações cotidianas. Nesta perspectiva, indica-se a relação tênue entre sujeito e sociedade, em que elementos pessoais e subjetivos são devidamente orquestrados a fim de estruturar percepções, apropriações e ações centrais dos indivíduos em coletivo. Assim, a fala de Aureliano se consolida como marco para seu ofício, por ser reflexo da "missão" que a ele teria sido designada, quer seja a de ajudar as pessoas. A narrativa assim precisa ser coerente aos seus anseios e, em se tratando de um campo religioso, o mistério é elemento principal na construção do universo desejado.

Outro aspecto relevante nos depoimentos coletados é a presença de um sentimento de nostalgia acerca de um período passado, como se este tivesse sido melhor do que o atual. É o que traz a narrativa apresentada, por exemplo, por Maria Luiza Cerpa da Silva:

Maria: Mas olha, não sei, tudo que já passei, passei, me marcou assim, tenho saudade, tempo atrás mas tenho que seguir em frente pra ter futuro. Saúde, bem estar porque eu tenho aquela guria ali pra criar. Se criemo na lavoura, trabalhando, naquela época não tinha esses maquinários que tem hoje, então não tem o que marcar na vida né? (*silêncio*) (MARIA LUIZA CERPA DA SILVA, 2018)

A relação ambígua estabelecida entre passado, presente e futuro coloca os fatos expostos pela narradora numa dialética em que, ao mesmo tempo, deixa claros aspectos negativos para todos os períodos expostos e identifica e expõe determinada positividade e, assim, provavelmente, pode “seguir em frente”, como argumenta Luiza. É como se as dificuldades e percalços da vida passada jamais tivessem cessado, o que resulta, em contraponto, na fé e no desejo em ajudar a sociedade no presente. A organização das referências do passado é efetivada por meio do trabalho desenvolvido pela memória na tentativa de organizar e associar aquilo vivido de maneira a justificar o presente, ao mesmo tempo em que projeta um futuro. Ademais, é importante ressaltar que, por meio da fala, se socializam as lembranças, sendo a memória constituída pela capacidade narrativa desenvolvida pelos sujeitos. Nesta esfera, interessam mais as representações tidas pelos sujeitos sobre os fatos do que os fatos em si. A memória, assim sendo, em sua flexibilidade e plasticidade, possui grande capacidade adaptativa e variável no decorrer da vida de cada indivíduo. Desta forma, são as imagens unidas aos depoimentos que, segundo Halbwachs (2003, p. 27-29), dão sustentação às lembranças.

Indubitavelmente, a memória se afirma e se constrói sobre lembranças e reconhecimentos daquilo considerado como tal para o grupo. Sofrimentos, alegrias e silêncios compõem identidades dos indivíduos; que se lembra e/ou esquece é processo produzido socialmente e diretamente influenciado por experiências, aspirações, desejos e traumas vividos. Neste campo, podem ocorrer, segundo destaca Pollak (1989), políticas direcionadas ao silenciamento e ao esquecimento, em que discursos, locais e monumentos podem entrar em conflito disputando legitimidade perante o coletivo. Todavia, são nestas condições que se produzem relações que, da mesma forma, negociam e buscam simbolizar as referências que se constituem em instrumentos para rememoração, comemoração, dentre outros.

O esquecimento e o silenciamento se denotam, assim, necessários à vida em sociedade, visto serem condição para que os sujeitos, de forma individual ou

coletiva, convivam e vivam suas identidades, e a promoção de traços e/ou esquecimentos estão permanentemente em produção no interior dos grupos. É diante disso que Touraine (2009, p. 195) preluza que os movimentos sociais e culturais são construtores da figura dos sujeitos, pois, somente por meio das relações humanas, os sujeitos se alimentam enquanto sujeitos em coletivo.

Por este viés, coloca-se a memória e o esquecimento como elementos estruturantes do ofício de benzer, ação posicionada em destaque no momento em que se denota a evocação de referências, principalmente as de âmbito familiar, na constituição do benzimento, na atualidade. O trabalho desenvolvido pela memória, em seus aspectos de ressignificação, exaltação e imaginação, delinea os fios condutores das informações transmitidas culturalmente por meio do ato de benzer.

Desta forma, as informações sociais são transmitidas, num primeiro momento, em casa, na família ou com os amigos mais próximos. Canclini (2003, p. 288-289) define isso como uma sociabilidade e reflexão que se concentram em intercâmbios íntimos, um palco fértil constitutivo de identidades; identidades complexas que dialogam permanentemente entre si e com outras, as quais, como define Bosi (1986, p. 18), podem mudar de rumo e se apresentar culturalmente conforme as demandas, num ambiente caracterizado pela liberdade. Para Touraine (2009, p. 192-193), a condição básica para que se destaque o sujeito é a destruição de concepções totalizantes que lhe imponham determinada identidade, sendo, desta forma, a liberdade um recurso contra qualquer sistema de poder que lhe tente moldar sem o livre consentimento dos envolvidos.

Por este viés, os atos de transferência e de compartilhamento estão relacionados a componentes memoriais que, em suas representações e práticas corporais, permitem ver o passado e os conhecimentos recordados por meio de performances e rituais, por exemplo. Connerton (1999, p. 44-45) complementa esta ideia ao defender que ações ligadas à produção de histórias narrativas contadas informalmente “é não só uma atividade básica para a nossa caracterização cotidiana das ações humanas, mas também uma característica de toda a memória social”. Nesta lógica, Genep (2013, p. 57) discorre a respeito dos ritos, os quais se caracterizam também como transmissores de conhecimento e de trocas, cujo alcance social é evidente e capaz de instituir relações entre os sujeitos.

Operam-se, deste modo, como efeito, ritos nos mais diversos locais, momentos e objetivos, o que proporciona ainda, a produção e a consciência dos indivíduos acerca de suas realidades, necessidades e expectativas para o futuro, efetivando a determinação de locais e papéis a serem vividos e compartilhados por cada homem e mulher em sociedade.

Deste modo, indivíduos possuem a capacidade de papéis e identidades distintos, ao longo de suas vidas, o que lhes permite também pertencer a várias redes de contatos que produzem, como teoriza Vieira (2018, p. 32), também uma territorialidade fragmentada. Esta fragmentação é terreno propício para uma vasta quantidade de alternativas de comportamentos sociais e de apropriação do local, em que estão inseridos, relacionando, ao mesmo tempo, diferentes grupos como periferias e centros. Para o autor, são tais padrões estabelecidos que promovem a existência dos espaços e de comportamentos a eles relacionados. Sob esta ótica, pode-se apontar que os benzedores atuam num ambiente periférico em relação à medicina oficial ou a instituições religiosas, o que corrobora com a ideia da constituição de uma espacialidade que se molda de acordo com as relações e os papéis desempenhados por cada sujeito ou entidade em sociedade. Pode-se, no entanto, no caso dos benzedores em São Miguel das Missões/RS, afirmar que esta atuação periférica se altera e se desconfigura no momento em que seus praticantes passam a ocupar espaços de visibilidade pública e de serem reconhecidos (e utilizados) como meio de valorização social e econômica para o restante da comunidade, o que determinada, como já exposto, a vivência de novos papéis e identidades.

A definição das representações do local auxilia, assim como os outros já expostos, na constituição memorial produzida, seja pelos próprios benzedores ou por aqueles que frequentam suas residências. Esta relação estabelece condições para que ambos signifiquem o espaço e o que ali é expresso imaterialmente como importante em suas concepções de mundo. Desta maneira, o rito do benzer é produzido sempre de maneira conjunta e participativa, marcando as concepções e identidades de todos que ali se envolvem, o que por consequência efetiva e motiva evocações e marcos memoriais antes, durante e depois do benzer.

Como cultura viva, o benzimento é posto, por meio de seus praticantes, num campo de representações míticas e simbólicas religiosas que caracterizam muito das experiências individuais e coletivas. Alimentados e estruturados no tecido social, o ofício produz efeitos no imaginário, razão pela qual ganha atração e aderência de pessoas das mais variadas camadas sociais. Neste campo, a memória se coloca como alicerce da prática dos benzimentos, pois implica em negociações, resistências e transmissão, como arquivo, dos dispositivos necessários à evocação das lembranças pertinentes aos benzedores e ao público, na atualidade.

Portanto, denota-se em seus praticantes o trabalho memorial exposto por meio da oralidade, em que se delimitam aspectos que legitimam o ofício através das memórias manifestadas na atualidade. O benzer resulta, desta maneira, na multiplicidade de expressões que, apesar de fragmentadas em cada caso analisado, respondem aos anseios sociais daqueles que exercem o ofício. A esse nível, considera-se a memória e seus contornos como balizadores das lembranças do passado com aquilo hoje exercido culturalmente e manifestado simbolicamente por meio do ato de benzer.

## 5 CULTURA, TRADIÇÃO E REIVINDICAÇÕES IDENTITÁRIAS NO OFÍCIO DE BENZER

*(...) Eu acho que isso é uma coisa boa que eu estou fazendo porque não têm hora da noite me ligam e eu vou lá benzer, pra mim pode ser a hora que for, é um dom que eu tenho para benzer mesmo. (Marlene Machado Cassiano, 2013)*

Ao se abordar a temática referente à cultura, em suas mais variadas possibilidades, torna-se relevante compreender primeiramente que este campo está diretamente relacionado a uma interdisciplinaridade que, segundo Turner (1990, p. 11), não representa um campo unificado e sempre acessível. Nesta premissa, é fundamental também a percepção de que, em sua fluidez, a cultura é socialmente construída e historicamente modificada pelos sujeitos que a produzem nas mais variadas relações e com as diversas motivações que a efetivam no (e perante) um grupo. É preciso ainda considerar que a cultura é constituída por meio de permanências, mas também de rupturas decorrentes das práticas sociais, que, influenciadas por fatores políticos, financeiros e ambientais, proporcionam movimentos, ajustes e alterações na maneira como a própria cultura é produzida e compartilhada entre os sujeitos.

Neste escopo, é a partir da cultura que se podem compreender, por exemplo, as representações, as identidades e as reivindicações produzidas pelos sujeitos em seus grupos de vivência e pertencimento, pois ela é, como bem define ainda Turner (1990, p. 26), o meio em que se organiza a vida e as relações sociais, delimitando assim espaços, referências, narrativas e valores necessários à vida em sociedade. Como campo que aproxima e difere os homens entre si, a cultura pode ser vista como as representações, criadas e transformadas pelos indivíduos em seu contexto de vivência, as quais creditam (auto)reconhecimento àqueles elementos que compõem materialmente, simbolicamente e praticamente os saberes e as expressões daqueles que a detém.

Sob este prima, a tradição é vista como uma representação daquilo que perdura socialmente em determinado grupo, sendo resultado de movimentos negociados e produzidos pelos sujeitos que, objetivando também legitimação, reconhecimento e poder, necessitam apresentar e representar suas concepções de

vida aos outros. A tradição é vislumbrada como meio capaz de unir e fornecer certo sentimento de pertença, pois, como mecanismo de comunicação, proporciona, além de uma percepção da realidade, a própria criação de uma realidade cotidiana a ser compartilhada e vivida socialmente.

Dentro de uma perspectiva que considera a cultura determinante para a compreensão das relações humanas em sociedade, cabe, no escopo proposto por esta pesquisa, o entendimento de que, como campo de estudo, é imprescindível o entendimento do ofício de benzer como prática tradicional na localidade miguelina que, por meio de reivindicações, articulações e posicionamentos, efetiva as identidades constituídas pelos sujeitos autodeclarados benzedores. Indica-se, portanto, que a produção cultural e tradicional do benzer é fruto de inúmeros elementos que, provenientes da necessidade ou como resistência, marcam, de maneira significativa, as práticas sociais e as relações de toda uma comunidade.

Deste modo, a discussão ora efetivada busca apresentar a construção das identidades dos benzedores através de suas memórias e tradições. Essas memórias, num campo permanente em disputas e demarcações, buscam constantemente dar sentido àquelas expressões e saberes que, trazidos no decorrer do tempo, são essenciais na constituição destes sujeitos na sociedade em que vivem. Os benzedores almejam, de distintas maneiras, dar valor, reconhecimento e proteção à cultura que manifestam, a qual, tanto num nível público ou privado, resiste, dentro de suas possibilidades, às interferências e padronizações que direta e indiretamente permeiam a prática do benzer. A tradição, como ato de transmitir, é, portanto, para o benzimento, possibilidade de seus praticantes atuarem contra-hegemonicamente a outros elementos de poder ao mesmo tempo em que significam e preservam aquelas referências que destacam como necessárias às suas vidas.

### **5.1 Questões de cultura e reivindicações identitárias no ofício de benzer**

A temática relacionada à identidade aparece enquanto categoria central em discussões nas mais diversas áreas do conhecimento. Como campo em disputa, avança como demanda inerente às relações humanas e sociais, provocando, como consequência, movimentos de conflitos, reconhecimentos e afirmações daquilo que

se vislumbra enquanto diferença entre os sujeitos e grupos. Sendo assim, é na complexidade das relações que Machado (2002, p. 31) defende a ideia de que a teoria sobre cultura seja substituída pela ideia de “culturas”, contemplando a pluralidade dos distintos grupos que compõem a sociedade. Na mesma direção, abarca, igualmente, a noção de que o mesmo sujeito pode demandar diferentes manifestações e representações culturais ao longo de sua vida e/ou nos distintos grupos sociais em que circula em um mesmo momento.

Neste contexto de significados, a autora vislumbra o surgimento da perspectiva multicultural, sendo a sociedade marcada por uma diversidade de culturas que evidencia a pluralidade existente nos grupos sociais (MACHADO, 2002, p. 31). Significa, entre outras questões, a valorização da heterogeneidade social, e se faz necessária a rejeição de qualquer mecanismo discriminatório contra grupos e suas manifestações. Como bem lembra Touraine (2009, p. 201), o sujeito só pode formar-se caso reconheça nos outros suas próprias diferenças sendo fundamental, portanto, a diferença como elemento ensejador das próprias sociedades.

Nesta seara, cumpre trazer ainda a compreensão de que, como defendem Lucas e Cenci (2014, p. 85-87), o paradoxo decorrente das relações entre sociedade e sujeito seria assim definido pelos jogos ambivalentes resultantes de elementos caracterizados pela “aproximação e afastamento”, “poder e exclusão”, “justaposição e negação”, considerando as ligações de dependência e autonomia manifestadas dentro de uma esfera sempre permeada pela diferença. Nesta visão, a identidade assume uma dimensão capaz de produzir variações e elementos que, de forma não engessada, se processam de maneira a possibilitar modificações, as quais, influenciadas por contextos, historicidades e temporalidades, elaboram e se reelaboram constantemente diante de diferenças, ambivalências ou necessidades.

Ademais, cabe destacar que as relações produzidas entre sujeito e coletivo são permeadas por representações e discursos em que as identidades se fixam e se constituem no tempo e no espaço em que estão inseridas. Neste tocante, Valdés (2012, p. 30) defende que as identidades se organizam e, numa relação íntima com a memória, se articulam com os demais temas relevantes à constituição dessas identidades que, mesmo com suas reivindicações e rupturas, atuam de forma a dar sentido à própria existência dos sujeitos e de seus coletivos.

Sob esta ótica, Woodward (2000, p. 09) lembra que a história apresenta que toda identidade é relacional, ou seja, para existir, depende de algo proveniente de fora dela própria, sendo constituída, em sua concepção, pela exclusão, sendo que um estranhamento sustenta a percepção desenvolvida sobre “o outro” e as diferenças existentes e exaltadas pelo contato produzido junto a este outro. É demarcada, por exemplo, pelos símbolos, que, criados e utilizados pelos grupos, dão significados aos sujeitos e suas relações. A oposição decorrente do contato coloca em contraste as culturas, em que se afirmam as diferentes identidades e suas motivações, já que elementos econômicos, sociais e materiais também se apresentam como significantes entre os sujeitos e seus coletivos. A autora indica que, diante dos conflitos, uma das formas de se colocar e reivindicar identidades é por meio dos antecedentes históricos utilizados como suporte para os discursos e elementos produzidos pelo grupo, em que o processo seletivo do passado se denota mecanismo para o ressuscitamento e redescobrimto de suas próprias culturas.

Deste modo, a reprodução de um passado constituído sugere que as identidades não são fixas, visto estarem alicerçadas no presente e, dentre outros elementos, na defesa de um suposto passado. É neste momento que se constrói a identidade, a partir da qual conflito, contestações e narrativas formulam e fundamentam, de forma ampla, as perspectivas atuais sobre a cultura e as características de determinado grupo ao longo do tempo e do espaço em que vivem.

Assim sendo, é possível que as ações humanas, intencionais ou não, produzam práticas e contextualizações daquilo que ordena a vida do homem em sociedade. Nesta linha de pensamento, Giddens (2009, p. 05) defende que boa parte do conhecimento é “prático por natureza”, ou seja, é “inerente à capacidade de prosseguir nas rotinas da vida social”. Deste modo, para o autor, a consciência discursiva e prática seria flutuante e mutável diante dos diferentes contextos das atividades sociais exercidas pelos sujeitos. Lembra ainda que, apesar dos atores sociais poderem discursivamente informar sobre suas intenções diante do outro, o mesmo não ocorreria no tocante aos motivos para estas mesmas intenções. Como dito, as consciências prática e discursiva não são rígidas, podendo ambas serem alteradas por aspectos de socialização e das experiências de aprendizagens trazidas e vividas pelos indivíduos (GIDDENS, 2009, p. 08).

Como ação humana, o fazer das referências culturais são efetivadas no tempo e no espaço, em que o pensamento e a prática dos homens estruturam e se representam no cotidiano da vida social. Criam-se laços e referências que buscam integrar e regular as relações entre os sujeitos, relações estas que estão imbuídas de poder que efetivam as identidades simbólico-culturais, suas contradições, diferenças, desigualdades e permanências. Os movimentos culturais constantes evidenciam a constituição de sentidos desprendidos em face às simbologias e representações que, impulsionadas por sujeitos, instituições públicas e privadas, resultam em múltiplos arranjos sociais que, em seus diferentes ritmos, estabelecem estratégias de valoração, desenvolvimento e perpetuação daquilo definido como locais e saberes centrais das vidas em sociedade.

A heterogeneidade dos grupos, em suas características materiais e imateriais, é resultado de processos identitários que, baseados na diferença e em conflitos, influenciam os contextos sociais e, diretamente, a atuação das representações como local central dos sujeitos. Tais representações, compreendidas como processos culturais, conforme aduz Woodward (2000, p. 17), estabelecem identidades individuais e coletivas por meio de seus sistemas simbólicos, a fim de dar respostas e sentidos às inquietações e aos questionamentos decorrentes dos próprios discursos produzidos e das representações efetivadas. Desta maneira, como ainda destaca a autora, constituem-se locais a fim de que os indivíduos possam se posicionar, bem como falar, cenário no qual as identidades podem ser reconstruídas e apropriadas para seu uso em sociedade.

Desta forma, as representações se colocam como elementos centrais para a produção de significados que permeiam as relações entre os homens. Isso porque a cultura produz uma variedade de possibilidades em suas manifestações simbólicas, que, pelas relações sociais estabelecidas, demarcam materialmente e simbolicamente as identidades vividas num contexto espacial e temporal. Neste campo de assimilações e litígios, Woodward (2000, p. 25) reflete a respeito da construção das identidades, as quais estariam alicerçadas em conflitos, bem como na variedade de contextos nos quais as pessoas circulam. Esta ideia possibilita que se diga não haver uma história única que possa ser recuperada, isso porque distintas representações produzidas acerca de determinada ação, contexto, local ou

objeto podem sustentar diferentes identidades por meio de várias histórias e narrativas. Neste cenário, segundo defende a autora, contestações são produzidas em disputas políticas que almejam, em primeiro aspecto, a legitimação e o reconhecimento de identidades.

O jogo desenvolvido entre culturas que vivem e ocupam o mesmo espaço é marcado por estratégias, sendo que a assimilação pela diferença traz, como defende Hall (2003, p. 53), a necessidade de reconhecimento da pluralidade multicultural envolvida nos movimentos de interesses, opressões e resistências diante deste contexto. Esta diferença local enraíza distintas tradições culturais, o que o autor destaca como sendo não binário, ou seja, a diferença se alicerça “em um sistema em que cada conceito (ou significado) está inscrito em um sistema dentro do qual ele se refere”. Tradições assim, formadas de forma híbrida, funcionam, como ainda nos argumenta Hall (2003, p. 74), menos como doutrina do que como “um repertório de significados”. Isso quer dizer que as estruturas culturais estabelecidas buscam dar sentido ao mundo por meio das experiências vividas e compartilhadas socialmente.

Consensualmente arranjados ou caracterizados por meio do conflito, as identidades se moldam de forma a dar suporte às relações em coletivo, e o reconhecimento daquilo que constitui os sujeitos é representativo na teia plural existente socialmente. Assim, pode-se dizer que todas as culturas são um resultado histórico do contato entre culturas distintas, não existindo, como preluza Burke (2010, p. 14), uma fronteira cultural “nítida e fixa” entre os grupos, mas um processo “*continuum*” de trocas entre estes. Esta ideia é igualmente compartilhada por Bauman (2005), ao defender que, em um “mundo novo das oportunidades fugazes e das seguranças frágeis, as identidades ao estilo antigo, rígidas e inegociáveis, simplesmente não funcionam.” Deste modo, seria difícil identificar nestes encontros frequentes as fronteiras de início para cada grupo, o que, muitas vezes, tende a uma caracterização global e híbrida para os mesmos. Longe de exaltar os processos híbridos e as trocas culturais, Burke (2010, p. 17-18) não apresenta a temática como um simples processo de enriquecimento, mas pondera que estes ocorrem também em detrimento de alguém ou de um grupo. Assim, pode-se arguir que não existem

sociedades e culturas plenamente puras em suas práticas, representações e simbologias.

Como campo plural, cabe ressaltar que se podem identificar processos culturais híbridos em distintos contextos, como objetos, arquitetura, bem como nas práticas e representações simbólicas. Desta forma, um mesmo elemento, segundo Burke (2010, p. 31), pode ser produto de uma hibridização múltipla e, além de ser assimilado por diferentes grupos, torna-se reflexo das influências de tantos outros. Cabe, portanto, uma reflexão a respeito da construção de uma identidade cultural, a qual deve possuir um reconhecimento coletivo a respeito de determinados comportamentos e costumes. Isso porque a cultura, construída também pelos processos memoriais, é sempre produção coletiva, não sendo possível seu desenvolvimento de forma individual. Neste campo, Burke caracteriza a produção cultural como “as atitudes, mentalidades, valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações” (BURKE, 2010, p. 16-17), dando essas um sentido razoavelmente amplo às manifestações produzidas socialmente no interior do grupo.

Como cenário efetivado por múltiplas possibilidades de manifestação, a cultura pode ser caracterizada pela produção de elementos pelo homem em busca de uma distinção daquilo que seria caracterizado como “natureza”. A necessidade de marcar e distinguir “aquelas ações criadas pelo homem do resto” é o ponto em que os grupos se apresentam diversos uns dos outros, é o que condiciona a própria existência dos seres humanos, em que sentidos e significados são mediados entre os sujeitos a fim de buscarem fundamentação às suas ações, bem como suas próprias existências, ao longo do tempo e no local em que habitam no presente.

Deste modo, Bhabha (1998, p. 20) aborda as questões de conflito e diferença, responsáveis, nesta condição, de produzir novas formas de resistência e de identidade das quais emergem direitos, poder e inserção de novas práticas no interior das sociedades. Cunham-se, assim, espaços que, fruto de reivindicações e conflitos, demonstram o processo permanente de construção da cultura no local em que está inserida, capaz de se organizar e de expor dinamicamente e continuamente os anseios do coletivo na atualidade. É o que Chauí (1986, p. 25) aponta como uma caracterização de lógicas e práticas que possuem sentido próprio e que são, em

primeira instância, fundantes de um cotidiano e das vidas ali habitantes. Assim, a memória aparece neste cenário enquanto elemento base do processo reativo que os sujeitos produzem diante de suas realidades, operando de maneira a formar também imaginários que constituam referências para um futuro a ser vivido (MONTENEGRO, 1999, p. 19-20).

Entre o imaginado e o vivido, as identidades se elaboram e se relacionam de modo a provocar individualmente e coletivamente a criação de um discurso histórico como seleção daquelas coisas experimentadas, vividas e idealizadas enquanto marcas do grupo. Como produto das experiências, expressa limites em suas fronteiras, visto que o processo seletivo se denota elemento necessário entre o vivido e o referenciado, sendo difícil, dentre outros aspectos, a memorização e a caracterização de tudo aquilo produzido socialmente.

Na tensão de todos estes fatores, têm-se como palco a associação daquilo que resulta a partir do vivido, estabelecendo descobrimentos e registros sobre aquilo que se delimita como correspondente das abordagens históricas do grupo. Constroem-se, neste cenário, como traz Montenegro (1994, p. 24), distintos quadros históricos que se fazem apropriar por meio de suas expressões, dentre elas a oral, que manifesta, no presente, ideias sobre um passado idealizado. Como ainda defende o autor (1994, p. 35), são os acontecimentos (passados e presentes) que constantemente estabelecem representações a fim de projetar um campo de ação que configura socialmente os sujeitos, resgatando, inclusive, matrizes discursivas, símbolos e práticas que diferentes segmentos da população elaboram e assimilam, o que, para o autor, é condição primeira de liberdade e cidadania. A ideia de liberdade é trazida também por Bosi (1986, p. 18), ao defender que uma das características da cultura é “a de poder escolher, mudar de rumo”, sendo este processo fator de sobrevivência dos valores e das representações e símbolos dos grupos.

Neste princípio, a atividade exercida pelos benzedores apresenta em sua constituição elementos de reivindicação de uma identidade que, sob o ponto de vista de seus praticantes, é fator determinante ao ofício exercido. Mais do que isso, credita sentidos de pertença e valorização aos saberes que, tidos como um "dom", são heranças que perpassam gerações. Acentuam-se, neste contexto, as relações

decorrentes do processo de formação destes sujeitos, bem como as experiências vividas e que, socializadas, servem à formação de discursos que denotam a imagem que estes desejam perante os demais no presente. É o que traz a narrativa de Alzira de Oliveira Leite, ao apontar um processo dinâmico diante das práticas religiosas vividas pelos próprios benzedores da localidade de São Miguel das Missões/RS:

Alzira: Só que agora a coisa esta avançada, não tem muitos benzedores. Tinha bastante, mas agora, da nossa turma, tens uns quantos que foram pra igreja evangélica. Dos meus colegas tem uns quantos que não estão mais na nossa área. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2013<sup>261</sup>)

Como portadora de uma prática cultural, Alzira identifica, em determinados agentes do ofício, uma alteração na religiosidade destes, quer seja a mudança do catolicismo para ordens religiosas evangélicas. Estas, segundo denota, acarretam na saída de seus companheiros do grupo e, como consequência, determinam o afastamento e a diminuição do contato junto a estes. Desta maneira, aponta um sentimento de resistência em sua prática, e seriam poucos a exercê-la em detrimento de tais alterações, colocando-se como uma pessoa referência no ofício, fiel a uma “verdadeira fé” em busca de auxiliar ao próximo. Tal pensamento almeja legitimidade e consolidação do discurso que forneça tal imagem à Alzira. Sabe-se, em contraponto, que há inúmeras pessoas que exercem o benzimento, seja na comunidade miguelina ou fora dela, de forma pública ou anônima, não sendo a entrevistada a única a buscar a valorização da prática. Entretanto, toma para si esta tarefa, aparecendo como uma agente da memória e do benzer no local em que habita.

Seu discurso se apresenta como elemento integrador e excludente, ou seja, cria, mesmo que informalmente, mecanismo de resistência e de reivindicação para aquelas características, em especial a de religiosidade, a fim de se manter e de proteger a atividade efetivada pelos membros do grupo, ou seja, daqueles que ainda exercem o benzimento como ofício. A identidade, deste modo, está diretamente ligada ao pertencimento ou não dos demais benzedores ao ofício de benzer, em que a legitimação da prática, segundo indica a entrevistada, estaria relacionada a fazer parte da igreja católica, não se admitindo, em contraponto, que aqueles advindos de

---

<sup>261</sup> Entrevista realizada na residência de Alzira de Oliveira Leite, em 21 de julho de 2013, em São Miguel das Missões/RS.

outras igrejas possuam as atribuições de cura por meio da fé. Este conflito é recíproco também por parte de representantes de distintas ordens religiosas, que também buscam para si a atribuição e a capacidade de cura e bênção, o que efetiva, desta maneira, um território de litígio que produz discursos e ações em prol do reconhecimento e da permanência de cada prática cultural exercida.

Para Alzira, há uma ligação direta entre “ser” benzedor e o catolicismo, o que estabeleceria um padrão entre aqueles sujeitos praticantes do benzimento. O desabafo da mesma pode ser vislumbrado como reivindicação de um local exclusivo e reservado a seu grupo, o qual deve manter determinados elementos para, assim, integrar o coletivo de benzedores e poder se apresentar publicamente como tal. Esta atitude almeja também a diferenciação dos benzedores com os outros, já que as fronteiras culturais denotadas em cada prática religiosa devem determinar a que grupo cada sujeito pertence. Isso igualmente alimenta discursos que colocam o benzer como prática exclusiva e qualificada pertencente apenas a determinadas pessoas, demonstrando que a fé destas seria melhor e mais eficiente do que a das demais, justamente por possuírem um processo de cura atribuído, na maioria das vezes, por Deus e santos católicos.

Na prática, tal pensamento não se suporta, visto ser de conhecimento que demais grupos religiosos também possuem seus rituais que objetivam curar ou dar proteção a seu público, como, por exemplo, a espírita e a umbanda com seus passes, bem como a evangélica com rezas e rituais de pastores que buscam o livramento de determinado mal, como a cura de doenças. Desta forma, como resistência, busca-se, de maneira objetiva por meio destas falas, o reconhecimento do benzer a fim de marcar sua existência e importância perante a comunidade. Tal atitude almeja a demarcação cultural e identitária dos benzedores, a fim de colocar os rituais como aqueles eficazes, já que “os outros”, em seus discursos, representam ameaça e perigo. O sentimento de perda é recorrente, aparecendo, também, por outros motivos, na fala da benzedeira Noema Dutra:

Noema: Eu benzo em nome de Deus, em qualquer lugar eu benzo. Agora a Isabel Cristina<sup>262</sup> vai fazer, essas crianças estão se criando com pouca fé e não se benzem e ela vai juntar final de ano dia 4, tava no jornal 4 e 5, pra nós ir lá conversar com as crianças, dizer o que é a fé, antigamente a gente

---

<sup>262</sup> Ex-secretária municipal de turismo, na cidade de São Miguel das Missões/RS.

pegava coisa de casa, dos pais, naquele tempo não tinha muita coisa, era a fé que existia. (NOEMA DUTRA, 2013<sup>263</sup>)

A entrevistada relata a possibilidade de realização de determinada atividade, por meio da Prefeitura Municipal<sup>264</sup>, em que crianças participariam em encontro com alguns benzedores da comunidade, a fim de estimular-lhes a religiosidade e a fé. Isso seria efetivado, segundo Noema, pelo fato delas, na atualidade, estarem “*se criando com pouca fé*” e necessitarem de orientação neste sentido, sendo a figura do benzedor, em sua análise, meio pelo qual se pode difundir e compartilhar socialmente a religião necessária nos dias atuais.

Como forma de reconhecimento dos benzimentos por parte da prefeitura, promove expansão da atuação e dos espectadores dos próprios benzedores, já que os mesmos ocupam institucionalmente os espaços públicos, como sítio arqueológico<sup>265</sup>. Também, faz das crianças um possível público para a prática do benzer, de modo a compartilhar informações e o próprio ofício enquanto manifestação cultural tradicional na localidade. Neste escopo, Noema, assim como seus colegas de ofício se inserem e circulam por territórios antes não ocupados, o que efetiva uma expansão que denota aos benzedores prestígio e reconhecimento pela atuação que exercem socialmente.

Noema apresenta, nesta mesma direção, o sentimento de que, antigamente, as ações de fé eram produzidas e ensinadas dentro de casa, denotando ser comum, neste ambiente, o contato com práticas religiosas, algo perdido na atualidade e necessário de ser recuperado, segundo sua análise. Em outras palavras, busca situar o passado, o presente e o futuro por meio de uma percepção do passado a qual deveria ser objeto de culto e reconhecimento no presente, a fim de se projetar um futuro. Deste modo, afirma-se que as vivências religiosas eram produzidas e compartilhadas inicialmente no interior das famílias, sendo este ambiente aquele que fornece aos benzedores as primeiras percepções religiosas e de fé manifestadas socialmente. Observa-se que os primeiros atos de transferência decorrentes do

---

<sup>263</sup> Entrevista realizada na residência de Noema Dutra, em 31 de agosto de 2013, em São Miguel das Missões/RS.

<sup>264</sup> Via Secretaria Municipal de Turismo.

<sup>265</sup> Sítio arqueológico da Redução Jesuítica-Guarani de São Miguel Arcanjo, datado de 1687.

benzer são desenvolvidos na infância e na adolescência, ocasião em que se constitui coletivamente um conjunto de elementos práticos e de narrativas que influenciarão diretamente a vida do benzedor em sua atuação como tal.

A ameaça do esquecimento também está subjetivamente imbuída na fala de Noema, e se vislumbra um jogo que objetiva não ser esquecido, pois a nostalgia de um passado glorioso se apresenta melhor do que aquilo vivido no presente, o que, para Candau (2012, p. 89), é fruto da negociação entre uma representação do passado e um horizonte de espera, de forma a manter a memória dentro de uma estrutura de futuro, sempre viva e em condições de ser evocada e negociada quando necessário. Daí, emerge a necessidade de ação em um jogo que é articulado junto a vários outros agentes, inclusive externos ao próprio grupo de benzedores, como empresários do turismo e do poder público, por exemplo. Deste modo, o benzer apresenta-se aberto, o que demonstra não estar fechado quando da necessidade de resistir às alterações decorrentes do passar do tempo.

Desta maneira, a identidade se reafirma e se reconhece nos sujeitos pertencentes a um coletivo, demonstrando que determinado território é seu por direito. Evoca no sujeito um *status* que, carregado de valores e afetos, almeja explicar a variedade de indivíduos que assim vivem e se manifestam. Noema se sente autorizada e legitimada a reivindicar a produção de ações em prol do grupo e, empreendendo memorialmente em nome destes, busca expressar a necessidade de reconhecimento dos mesmos no ambiente em que vive. Como uma zona conflituosa, a cultura manifestada pelos benzedores é socialmente expressada simbolicamente e, no contato com os outros, se reafirma e se compreende, conforme destaca Bosi ao discorrer sobre a temática, e defender que “(...) a cultura não é um conjunto de conhecimentos a assimilar, mas é o fruto de um esforço comum a todos “para compreender melhor o que se passa em volta de nós e explicar aos outros” (BOSI, 1986, p, 17).

Neste contexto, em que as percepções de ordem moral e valorativa operam dentro da prática cultural em si, agindo de forma recíproca junto aos envolvidos e conduzindo a uma inter-relação, produzem-se reavaliações e contradições que circulam simbolicamente também entre os grupos. Nesta linha de pensamento, a

benzedeira Rosa Maria Cortez dos Santos apresenta sua percepção acerca da temática:

Rosa: Eu conheço eles daqui todos porque não tem como não se conhecer. Só que tem pessoas assim, com o perdão da palavra, que gostam mais é de se aparecer filha e é por isso que eu não estou nessa coisa de benzedor filha porque eu não sou disso aí. Tem pessoas que não é tanto pro benzer e é por se aparecer e eu comigo, não vai. Não sou disso porque meus guias não me deixam. Eu to fazendo isso aqui pra ti com o meu coração aberto porque eu não tenho nada a esconder e não dependo graças a Deus de ninguém a não ser de mim. (ROSA MARIA CORTEZ DOS SANTOS, 2017<sup>266</sup>)

O olhar concebido por Rosa, quando questionada da convivência e da relação junto a outros benzedores, denota a necessidade de produzir uma diferenciação diante dos interesses pela prática, pois, para ela, muitos estariam mais preocupados em “aparecer”, ou seja, serem reconhecidos, do que ajudar as pessoas. A visão de Rosa se motiva, via de regra, pelo processo de promoção das ações produzidas pelo setor turístico<sup>267</sup> da cidade, das quais Rosa se recusa a participar, pois prefere permanecer no anonimato e proceder aos atendimentos de forma discreta.

Identifica-se que a interferência do turismo junto aos benzedores pode provocar, dentre outros efeitos, determinado isolamento diante dos holofotes produzidos pelo setor, o que pode resultar, além da repulsa a uma exposição, em estratégias discursivas que buscam manter a prática do benzer de maneira restrita, familiar e “tradicional”, diferente daqueles que a exercem em prol de visibilidade e reconhecimento público. Por outro lado, a posição de Rosa, assim como a de outros que igualmente discordam do processo de turistificação do benzimento, pode servir de elemento motivador para aquele público que não deseja consumir um benzimento promocionado e rotulado, mas um que é produzido internamente e restrito ao ambiente doméstico e familiar, por benzedores distantes à publicidade efetivada pelo turismo.

Motivo provável que esta postura de Rosa esteja vinculada a suas influências religiosas, as quais são alicerçadas na umbanda e no espiritismo, podendo fazê-la

---

<sup>266</sup> Entrevista realizada na residência de Rosa Maria Cortez dos Santos, em 27 de dezembro de 2017, em São Miguel das Missões/RS.

<sup>267</sup> Ações como o Encontro de Benzedores, evento que reúne benzedores da cidade em distintos momentos do ano, como na programação de final de ano. Basicamente, a efetivação do evento se consolida como promotor do turismo na cidade.

mais reservada devido a uma possível rejeição diante de uma comunidade predominantemente católica e evangélica. A resistência a uma prática produzida com elementos umbandistas de forma mais pública pode produzir um efeito de redução pela procura de seus serviços ou, até mesmo, de retaliações por parte de indivíduos opostos a este tipo de representação religiosa. Assim sendo, no caso de Rosa, permanecer sem uma publicidade comercial se apresenta como estratégia para resistir e existir no contexto em que vive.

Rosa argumenta, portanto, que não gosta da exposição pois seus “guias” não permitem esta postura no desenvolvimento do trabalho espiritual. De determinada forma, ela se coloca de maneira isolada perante os demais, e sua influência seria, *a priori*, o trabalho de seu pai desenvolvido na comunidade de São Lourenço, hoje interior do município de São Luiz Gonzaga-RS, conforme narra, ao contar que o “*pai sempre (me) ensinou que tem que existir o pé da coisa, o fio da meada pra ti desenrolar ele lá na frente*” (ROSA MARIA CORTEZ DOS SANTOS, 2017).

Indubitavelmente, a entrevistada busca enraizar as habilidades que possui em um espaço familiar, argumentando, para isso, que o “dom” existente “*vem de berço. As coisas são de berço (...)*” (ROSA MARIA CORTEZ DOS SANTOS, 2017), não apresentando, de forma direta, demais influências fora deste contexto, o que indica, ao mesmo tempo, o interesse em promover sua prática de forma exclusiva e individualizada, desconectando-se daquela exercida pelos demais. Isso quer dizer que Rosa escolhe o tipo de exposição que deseja para si e para suas atividades, não optando por aquela exercida institucionalmente por agentes públicos e empresariais da cidade. Sua visibilidade tende a ocorrer de outro modo, em que as pessoas compartilham seu trabalho de maneira íntima e familiar, repassando socialmente de “boca em boca” as habilidades que possui enquanto sujeito de fé. Denota-se que a questão não é querer ou não o reconhecimento, mas a forma como e a circunstância em que este ocorre, caracterizando distintas formas de uma mesma prática cultural e religiosa se relacionar junto ao público.

Cabe reforçar que, mesmo possuindo esta postura, Rosa não está livre do contato com outros sujeitos praticantes do benzimento que coexistem no local em que reside. Tanto isso procede que a mesma cita em sua fala que conhece todos os benzedores da cidade, sendo impossível não conhecê-los, visto a cidade ser

pequena e pela publicidade efetivada diante do ofício. Há, portanto, um contato, mesmo que indireto, com outras pessoas que exercem uma prática religiosa e de cura diferente da sua, o que indica, então, uma familiaridade em que contextos diversos de cada sujeito podem ser assimilados entre os praticantes do benzimento. Mesmo a entrevistada argumentando que *“eu sou mais na minha entende. Eu não frequento nenhum centro aqui (...)”* (ROSA, 2017), na prática, o contato e, conseqüentemente, as diferenças são postas a dialogar, mesmo em se tratando, no caso de um centro de umbanda e/ou espírita, de prática similar àquela exercida por Rosa. Isso porque não existem manifestações culturais puras e isoladas, o que faz dos benzimentos resultado de diferentes influências e contatos, apesar de seus praticantes agirem de maneira a buscar consolidar expressões e discursos de diferenciação uns diante dos outros.

Experiência compartilhada é o que também expõe o benzedor Valter Braga, ao rememorar que:

Valter: Bom, eu nasci aqui no Distrito de São Miguel quando ainda pertencia a Santo Ângelo, aqui no Mato Grande e desde a minha infância era normal os meus ancestrais, meus pais e meus tios, já viviam em torno do Sítio Arqueológico e era tão normal eles contarem a trajetória deles aqui em torno do sítio e as convivências deles antes de se tornar população de Mato Grande e o Distrito de São Miguel. (VALTER BRAGA, 2013<sup>268</sup>)

Valter traz em suas memórias as experiências vividas quando criança, quando acompanhava seus parentes em vivências ao redor do que hoje se consagra como sítio arqueológico de São Miguel Arcanjo<sup>269</sup>. Reivindica, desta forma, uma originalidade exercida por seus ancestrais no que tange às práticas simbólicas e espirituais na localidade em questão. Como um exercício natural, vivido e compartilhado entre gerações, traz em sua narrativa a indicação de que estes foram pioneiros na habitação do espaço, criando e desenvolvendo ações que, além de terem sido repassadas no ambiente familiar, possuem influência direta da cultura indígena guarani e da religiosidade dos Padres Jesuítas que circulavam pela região,

<sup>268</sup> Entrevista realizada na residência de Valter Braga, em 21 de julho de 2013, em São Miguel das Missões/RS.

<sup>269</sup> Sítio Arqueológico que pertence ao Parque Histórico Nacional das Missões, criado por meio do decreto Nº 6.844 que integra os sítios arqueológicos de São Miguel Arcanjo, São João Batista, São Nicolau e São Lourenço Mártir. O parque tem sua gestão realizada pelo IPHAN.

nos séculos XVII e XVIII. O entrevistado busca demarcar seu próprio trabalho como benzedor, alicerçando-o no passado e nas experiências vividas por seus parentes, quer dar sentido e legitimidade às expressões e ações antigamente manifestadas por eles, suportando o que hoje faz como reflexo dos saberes vividos e transmitidos entre gerações ao longo do tempo. Tal postura, além de almejar consagrar sua própria família, constitui historicamente o local onde habita, dando sentido também aos remanescentes arquitetônicos e à paisagem ali existentes.

Reivindicação assim aparece também nas falas de outros benzedores, como Aureliano José Jardim, ao argumentar sobre a prática familiar que hoje igualmente exerce e, repassada no interior da família, cita que sua avó “(...) *benzia sim. Era a maior benzedeira que tinha! Era a mãe do finado papai*” (2017<sup>270</sup>). Da mesma forma, a benzedeira Alzira de Oliveira Leite conta que “*a minha bisavó era de família que benzia. Eles iam deixando aquele dom pros outros, mas não eram todos que tinham esse dom pra aprender a benzer*” (2013). Assim, a entrevistada reporta ao passado a capacidade que hoje possui de benzer, remontando ainda à sua bisavó tal habilidade. Aproveita, ao mesmo tempo, para ressaltar que nem todos possuíam o “dom” para tal exercício, dando um *status* de diferenciação de sua família perante as demais, de modo a colocá-la como referência na prática diante da comunidade miguelina. Esta diferenciação também é válida para os próprios membros da família, em que apenas determinadas pessoas “escolhidas” e com o “dom” seguiam com o ofício exercido pelos pais e/ou avós.

Outra questão identificada na realidade dos benzedores ouvidos é a aparente tentativa de unificação das esferas pública e privada, ou seja, a atuação do benzedor é colocada de maneira a tentar justapor esses dois campos de forma unificada, como se as ações efetivadas em ambos fossem iguais. Isso porque, sendo a prática exercida e compartilhada no interior das famílias, as influências deste espaço não podem ser rejeitadas quando da constituição de suas identidades e reivindicações no âmbito cultural. Pode-se afirmar que a família influencia na modelagem das ações exercidas junto a ambientes externos como público, igrejas, comunidade e poderes governamentais, conforme argumenta Chauí (2006, p. 09),

---

<sup>270</sup> Entrevista realizada na residência de Aureliano José Jardim, em 19 de junho de 2017, em São Miguel das Missões/RS.

ao defender que os códigos da vida pública são definidos pelos códigos da vida privada, abolindo-se, muitas vezes, a diferença e o espaço dos mesmos.

Esta questão pode ser vislumbrada, no caso dos benzedores, por aqueles que organizam, em suas próprias residências, um espaço dedicado exclusivamente ao ofício. Como local sagrado, é ao mesmo tempo espaço de resistência, em que cada praticante manifesta simbolicamente e materialmente referências herdadas e construídas ao longo de suas vidas mediante os contatos produzidos. É o que Chauí (2006, p. 21) argumenta como sendo experiências cotidianas vividas e capturadas de modo a possibilitar interpretação, crítica e transformação que se colocam conhecidas e reconhecidas socialmente. Desta forma, a moradia se apresenta paradoxalmente enquanto espaço privado e coletivo, pois desaparecem as fronteiras mediadoras na definição das características dos mesmos, já que a sala reservada se constitui peculiar e única, e a relação da residência com acolhimento, diálogo e um chimarrão sempre servido se coloca como elemento familiar e comum ao público. Este ambiente, com sua simplicidade, acolhe e se faz acessível à população, no qual, também, a forma de se expressar, falar e reivindicar a solução de problemas são efetivadas de maneira participativa, o que produz relações de confiança e afeto, as quais, muitas vezes, não são vistas em outros espaços religiosos e médicos.

O pensamento de distinção do ofício aparece, ainda, na fala de Alzira de Oliveira Leite:

Alzira: Só que se benzer e remédio de ervas eles não tem, só fazem oração. Eles desfazem muito de nós, os pastores e a igreja dos outros lados que são, porque aqui tem bastante igreja do outro lado e que não acreditam em nós. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2013<sup>271</sup>)

É clara a postura da entrevistada quando cita que apenas “os benzedores” benzem e possuem ervas capazes de curar, denotando aos demais apenas a prática de orações, o que seria “menos” do que a sua capacidade de curar as pessoas por meio da fé. Isso porque, segundo a entrevistada, a fé dos benzedores seria maior, ou seja, há o conflito estabelecido diante do outro em que se busca uma posição

---

<sup>271</sup> Entrevista realizada na residência de Alzira de Oliveira Leite em 21 de julho de 2013. São Miguel das Missões/RS.

superior quando o assunto é prática religiosa e de fé exercida por cada um. Esta ideia é corroborada no momento em que Alzira narra que:

Alzira: Comigo não tem ninguém deles que se benza porque eles não acreditam, aqui é só os católicos da igreja católica. Pra se benzer e vir aqui precisa ter fé, e elas vem porque já tem fé. Vem hoje, amanhã, dali uns dias vem de novo (...) (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2013)

A fé, nesta seara, é elemento norteador da relação entre as partes, as quais também possuem similaridades, já que pastores em seu exercício religioso, da mesma forma que os benzedores, realizam em sua performance a busca pela cura e a proteção contra o mal. A alteração neste quadro se refere apenas ao fato destes estarem institucionalizados em uma organização religiosa, que os coloca numa posição de superioridade e de verdade diante de uma manifestação realizada por aqueles que se denominam benzedores, ou seja, de forma independente, plural e sem um controle formal sobre aquilo que é exercido. Alzira reporta a mesma questão para aqueles que a procuram, como se detivessem mais fé do que os outros, motivo pelo qual se tornam distintos e únicos, como bem preluza Boaventura de Sousa Santos ao argumentar que as identificações, além de plurais, são dominadas pela “obsessão da diferença e pela hierarquia das distinções” (1993, p. 31).

Igualmente, o benzedor Ouriques Garcia de Jesus traz, em suas palavras, questionamento acerca das relações que busca efetivar no contato com o público:

Ouriques: Eu rezo, tenho minhas rezas e faço minhas coisas porque não adianta eu ir numa religião e reparar no teu calçado. Se tu ir lá em casa pra se benzer e perguntarem que roupa tu estava eu vou dizer “não sei!”. Eu não estou cuidando da roupa dela, eu não tô cuidando de roupa, eu tô cuidando do meu trabalho. (OURIQUES GARCIA DE JESUS, 2017)

Na tentativa de desenvolver um ambiente acolhedor e com características simples, as quais são diretamente assimiladas pelo público, Ouriques busca distinguir a experiência existente em sua casa daquela tida em outros espaços institucionais religiosos, nos quais a observância estética e de outros elementos, segundo sua percepção, são colocados acima da verdadeira ação a ser desenvolvida diante dos que precisam de ajuda. Essa tentativa constitui, em primeira instância, uma familiaridade do público diante do espaço, pois se identifica com os elementos ali existentes, os quais apresentam simplicidade e familiaridade com a

própria realidade vivida pelos espectadores, advindos, em sua grande maioria, de locais economicamente deficitários. Além disso, o entrevistado produz uma grande diferença perante os espaços religiosos institucionais que, *a priori*, são grandes e providos de ostentação religiosa e riqueza.

Nesta seara, Viera (2018, p. 32) argumenta que o “local” apresenta determinada característica própria, a qual está relacionada com um papel desempenhado “na estrutura social e espacial”, adquirindo força de separação e estranhamento com seu entorno, fazendo-a ser facilmente identificável. Neste tocante, a memória coletiva se constitui, segundo Connerton, “pela referência a um quadro espacial socialmente específico”, isto porque as imagens dos espaços sociais, que são sempre relativas, auxiliam na recordação de referências no meio material em que se vive. Conforme já dito, e como bem lembra Quintana (1999, p. 42), não existem seres sociais desconectados de seu contexto, sendo mediados pelo meio e sujeitos ao seu redor, não havendo, portanto, homem isolado de “seus pares e despido de seus símbolos”.

Vê-se, pois, que a cultura e as identidades não são produzidas de forma isolada, mas em um processo dinâmico e peculiar nas relações efetivadas entre os membros de determinado grupo. A fé atribuída às ações desenvolvidas pelos benzedores é, dentre outros elementos, resultado atribuído por aqueles sujeitos que denotam credibilidade e confiança no ofício por eles exercido. É o que justifica, em outras palavras, o benzedor Jovencilio do Nascimento (2018), ao narrar que:

Jovencilio: (...) Eu acho que tem que acreditar, senão não adianta. Tem que ter fé e acreditar, se não acreditar não adianta. (JOVENCILIO DO NASCIMENTO, 2018<sup>272</sup>)

Desta maneira, a relação colocada entre as partes é fator indispensável à manutenção dos saberes tidos como essenciais ao ofício, pois os sujeitos se identificam e colocam de forma prática a compreensão de suas identidades; práticas essas ensinadas e compartilhadas, em que a sociedade auxilia na consolidação e transmissão dos elementos materiais e discursivos produzidos. Tais ensinamentos,

---

<sup>272</sup> Entrevista realizada na residência de Jovencilio do Nascimento, em 26 de março de 2018, em São Miguel das Missões/RS.

segundo Bordieu (1982, p. 22), são efetivados pela prática e pelo “contato direto com aquele que ensina”, que a repetição e noções essenciais de determinado ofício são assimilados e compreendidos.

A partir das relações desenvolvidas, permite-se a articulação de inúmeros temas pertinentes a cada grupo. Corresponde ainda, neste campo, a memória como fator determinante da constituição das identidades e das percepções a ela atribuídas. Assim, a comunidade miguelina, cenário de inúmeros benzedores em seu cotidiano, efetiva a produção deste ofício como mecanismo de reconhecimento de sua cultura e identidade, já que seus praticantes denotam relações internas e externas que acarretam em negociações e ações que objetivam reconhecimento e diferenciação com os demais membros da sociedade.

Apesar de parecer rígido e fixo, o ofício de benzer remete, em grande parte, ao resultado de ações e aprendizados oriundos do ambiente familiar, em que influências religiosas, do trabalho e do contato pela repetição e observação da prática caracterizam elementos que condicionam os sujeitos em questão em seu trabalho neste campo da fé. Não se configura, assim, de forma única e padronizada, mas como reflexo dos ambientes e dos contatos produzidos ao longo da vida destes indivíduos. Permeado por uma esfera mítica, o ofício é agente de alteridade e conexão entre os sujeitos, já que, nas diferenças culturais decorrentes, se reconhece enquanto prática social que, com sua parcela de adeptos, caracteriza o lugar de pertença de seus praticantes.

Expressões de vivências, por vezes negadas, permanecem em disputa por reconhecimento e sobrevivência, transitando de maneira contínua por espaços que, vislumbrados como tais, adquirem sentido de reconhecimento e de concretização de seus saberes. Indubitavelmente, permanências e rupturas estão atreladas à pluralidade existente na própria sociedade, em que características semelhantes e distintas emergem, se replicam e convivem no tempo e no espaço com suas narrativas e simbologias, ao longo do tempo.

Como conteúdo cultural, pode-se afirmar que o ofício de benzer é portador de diferentes formas identitárias, o qual se reconhece e suporta nos outros, construindo temporalidades e afastamentos que, idealizados, efetivam o próprio sentido do seu

fazer, quer seja um ofício de fé e de cura tradicional em meio a realidades atuais que se conectam com tecnologias e demais formas de cura e religião. Em outras palavras, ele resiste às alterações sociais decorrentes da atualidade, pois aponta para seus próprios discursos a fim de sustentar sua própria existência.

## **5.2 O ofício de benzer e a passagem do sujeito a ator social**

O indivíduo, fragmentado em múltiplos contextos, tem projetado realidades, necessidades e mundos fabricados pelas relações vividas, bem como pelas influências dos meios de comunicação e demais mecanismos ligados à cultura de massa. Da mesma forma, como defende Touraine (2001, p. 119), o homem se forma também no desejo de fugir daqueles poderes que o impedem de ser aquilo que deseja. Tal força, cita ainda o autor, busca reduzir os sujeitos de maneira a controlar suas atividades, intenções e interações junto aos outros. Assim sendo, a constituição do homem em sociedade passa, dentre outros fatores, pela força dos poderes exercidos entre os sujeitos em determinado contexto social, o que potencializa, em primeira instância, as diferenças existentes entre uns e outros.

Assim, no terreno incerto das identidades que flutuam, as diferenças buscam um local para suas vivências, em que se define o lugar que cada indivíduo deve ocupar, numa relação na qual o poder institui ainda códigos morais e práticas a serem exercidas no interior dos grupos. Ademais, neste cenário se produzem formas de castração simbólica por meio da coerção daquilo que é divergente de um padrão pré-estabelecido socialmente. Warat (2004, p. 63-65) defende o conceito de castração como uma rede de condenações, em suas distintas esferas (corpo, linguagem, desejos etc), impedindo os sujeitos de alcançarem autonomia e representando todas as barreiras e cargas que impossibilitam e distanciam os homens de se autoconhecerem e atuarem de forma democrática, sendo necessário um repensar das funções já consagradas e pré-estabelecidas socialmente, visto que estas, muitas vezes, impedem o desenvolvimento das subjetividades individuais e coletivas.

Em suma, por meio das relações de poder, determinam-se socialmente as vidas e as realidades dos indivíduos, que transformam constantemente o ambiente,

os valores e os códigos vividos. A violência, nesta seara, não se caracteriza apenas como física, mas também, simbolicamente, de maneira sistêmica, as ações de violência que os sujeitos, muitas vezes, não percebem como algo limitador e silenciador de suas práticas sociais/culturais.

Neste cenário, importa a reflexão acerca da constituição do sujeito como um ator social que, fruto da historicidade, do conhecimento e da capacidade de transformação do meio em que vive, constrói características e elementos definidores de sua cultura. O processo em que os indivíduos, em distintas esferas, passam de sujeitos a atores, tornando-se protagonistas de suas práticas, é sustentado, entre outras coisas, pelo empoderamento gerado pela posição e/ou espaço ocupado, pela emancipação e pela ruptura daquilo que o prende aos padrões sociais.

Todavia, o empoderamento pode, dentro de cada caso, ser precedido da negação da diferença ou pela inferiorização e anulação do diferente. Assim, não se descartam os processos conflitivos e problemáticos acerca do que é desenvolvido no percurso dos processos emancipatórios. Pode-se vislumbrar que o fomento pela construção de indivíduos que se coloquem pertencentes à determinada cultura passa, dentre outras instâncias, pela diversidade que, em suas formas múltiplas, compreende que a diferença requer alteridade e os sujeitos possam transitar com suas singularidades de forma a garantir o direito a serem tratados como sujeitos, com seus comportamentos, desejos e expressões. Nesta linha de pensamento, Touraine (2011, p. 127) preluza a ideia de liberdade e de identidade enquanto direito inalienável do homem, sendo que “sempre tememos que o que se chama de interesse da sociedade ignore o direito que cada um tem de ser tratado como sujeito, respeitando o que chamamos de direitos humanos fundamentais.”

Assim, a violência, dentre elas a simbólica, busca a objetificação e coisificação dos homens, de modo a não permitir que os mesmos se sintam e se manifestem “como eles mesmos”. Han (2017, p. 168) define que toda violência deriva do poder e da dominação, a qual atinge a sociedade como um todo, apesar de muitos não possuírem a percepção disso. Neste campo, concepções culturais e morais fomentam ações discriminatórias, no momento em que forçam padrões sociais, de conduta e de consumo a serem fruídos pelo coletivo. Há, portanto, uma

pressão exercida a fim de que os indivíduos não se manifestem de maneira divergente daquilo estabelecido sob força como padrão a ser vivido.

Vislumbram-se tais ações nos corpos, nos comportamentos, na religião e em toda relação humana que produza efeitos culturais, morais e políticos em sociedade. O autor<sup>273</sup> defende, ainda, que são os sujeitos que animam os movimentos sociais, referendando as instituições que protegem e garantem suas liberdades, pois, neste estágio, o indivíduo não se reduz a si mesmo, estando acompanhado de ideias que o situam na ordem do direito, fazendo-o evoluir em suas experiências, percepções e desejos. Significa, portanto, que a cidadania e a pertença dão condições de liberdade e humanidade, instaurando uma consciência onde os indivíduos são senhores de si mesmos, conforme Touraine (2011, p. 123) argumenta ao defender que os homens se percebem enquanto seres culturais que devem resistir à comercialização de todos os seus aspectos de existência, defendendo sua singularidade e se reconhecendo enquanto sujeito.

A dominação é vista como meio de objetificação do indivíduo, já que autonomia e reconhecimento inexistem nas relações estabelecidas, o que impede o coletivo e o individual de ressignificarem suas práticas, resultando os mesmos presos num sistema de dominação em que se nega aquilo que justamente caracteriza as identidades dos sujeitos.

Nesta premissa, Touraine (2011, p. 120-121) explica que a noção de sujeito é aquela a partir da qual ele busca uma luta social e possui a consciência de classe, identificando-se consigo mesmo e, por meio de uma “moralidade” que, em termos gerais, cria lugares e garantias, compõe o espaço social em busca de se constituir enquanto sujeito. Em contraponto, em determinados momentos, o sujeito necessita renegar-se, num jogo no qual é atraído, dirigido e manipulado por distintas forças que dominam a sociedade. Verifica-se tal procedimento quando elites negam a possibilidade de liberdade, o que, na atualidade, se apresenta em contramão às necessidades dos homens em se reconhecerem e viverem de maneira livre.

---

<sup>273</sup> HAN, Byung-Chul. **Topologia da violência**. Tradução de Enio Paulo Giachini. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

Transcendendo ainda a noção de sujeito, apresenta-se o ator social, cujos procedimentos adotados são diretamente vislumbrados pela visão cultural da sociedade, quando representações de um sistema social permitem a elaboração de distintas atividades que conduzem à valorização do coletivo. Desta forma, os sujeitos orientam suas condutas, denotando uma transformação no tocante às suas percepções acerca do todo que o cerca. O conceito aproxima-se da realidade e da coletividade, transpondo as reivindicações de direitos mais abstratos aos mais reais. Isso aponta para o uso, por exemplo, de instituições que representam e atuam de maneira a operar e promover a segurança aos indivíduos, como igrejas em suas variadas denominações, entidades de classe e demais grupos organizados. Ressalta-se que as igrejas, em contraponto, podem também manter relações de dependência e negar o reconhecimento de direitos culturais em prol de uma conjuntura já determinada e objetivada em seu grupo de atuação.

A violência, portanto, inclusive a simbólica, passa a anular a subjetividade e a alteridade das pessoas, o que justamente as tornam únicas e peculiares, já que as impede de se sentirem elas mesmas. Han (2017, p. 162) alerta que, em determinadas circunstâncias, a ausência do caráter físico da violência torna sua efetividade silenciosa, o que igualmente produz relação de dominação e poder perante os indivíduos de determinado grupo. Para o autor, estas características afetam a sociedade como um todo, inclusive aqueles que não possuem tal entendimento e que são soterrados por diversas formas de coerção. Desta forma, portanto, a dominação ocorre, seja ela de maneira sistêmica, física ou simbólica, em que um sistema de castrações priva os sujeitos de autonomia sobre suas subjetividades e desejos.

Nesta perspectiva, Touraine (2011, p. 128) defende que o reconhecimento dos direitos culturais é indissociável dos direitos sociais. Sabe-se, assim, que o sujeito não se afirma fora das características sociais e culturais “daqueles que se consideram e querem ser reconhecidos como sujeitos”. É preciso, em sua concepção, se desemaranhar das representações opostas que objetivam impor uma ordem social por meio da subordinação de indivíduos e coletivos aos interesses daquilo que se considera como sociedade. São ações assim que acarretam,

segundo o autor, em obstáculos à presença dos sujeitos e ao seu empoderamento enquanto atores sociais.

Enquanto violência simbólica, cabe ressaltar que valores morais e culturais igualmente produzem situações discriminatórias de forma a reduzir os sujeitos à condição de objeto, anulando seus corpos, sentidos, religiões e demais escolhas que produzem. É preciso uma reflexão acerca destas práticas que, em seu fazer, além de objetificar, marginalizam e tornam invisíveis homens e coletivos. Denotam-se tais elementos no ofício de benzer, por exemplo, quando seus praticantes são desconsiderados por denominações religiosas divergentes, pela própria igreja católica ou por sua relação com o poder público local.

No primeiro caso, tais ações decorrem de determinado conflito por legitimação e aceitação de cada grupo como aquele mais representativo de "Deus" junto aos homens, numa relação que objetiva uma gestão do mundo real com o mundo sagrado. Apesar das diferenças que envolvem cada prática, seja ela católica, espírita, evangélica ou umbandista, a busca por espaço junto à sociedade e a aceitação de simbologias pertinentes a cada grupo produzem o emaranhado de teias sociais que desqualificam e anulam discursivamente e na prática uns aos outros. Não se pode, portanto, negar que a sociedade também se organiza e se relaciona por meio das concepções e instituições religiosas que, em suas diversas linhas ideológicas e de aplicabilidade, formam socialmente um leque de opções disponíveis à população.

Já na relação estabelecida junto à igreja católica, vislumbra-se um contato de suporte, reconhecimento e monitoramento junto à boa parte do grupo pesquisado. Isso decorre, dentre outras ações, da presença do representante da igreja junto a alguns benzedores, momento em que, de maneira indireta, conduz a uma observação daquilo exercitado em suas moradias enquanto praticantes do ofício e, ao mesmo tempo, de forma discursiva, capta fiéis que circulam por estes espaços para que igualmente frequentem a igreja institucional, ou seja, a católica. Em contraponto, alguns interlocutores manifestam, em suas narrativas, que a presença do padre representa legitimidade àquilo que exercem em suas moradias, utilizando-se, assim, de forma inversa, desta relação de coerção e monitoramento produzido como algo benéfico em seus cotidianos. Esta ideia está de acordo com o que narram

benzedores como Aureliano José Jardim e Nelcinda Galvão, que citam, dentre outras coisas que:

Nelcinda<sup>274</sup>: (...) Esse nosso padre que vem aí diz que é uma coisa muito boa e que isso é um dom de Deus para a pessoa e que é para continuar. (NELCINDA GALVÃO, 2013)

Assim, instituem-se relações de suporte que objetivam estabelecer a presença e o local a ser ocupado por cada sujeito em sociedade, em que a compreensão do que se vive, das realidades e das manipulações decorrentes do contato entre os benzedores e o representante da igreja se articulam de forma a negociar as ações de cada um. De maneira direta, os primeiros reagem criativamente às tentativas de monitoramento e controle, de modo a manterem sua prática sem se indispor diretamente com os que representam a igreja católica. Resistem, assim, de maneira defensiva, num campo em que necessitam articular suas relações socialmente, pois se instrumentalizam em busca do reconhecimento de suas subjetividades e práticas. Em suma, o que parece uma aceitação fácil do benzedor diante do monitoramento do padre é estratégia de sobrevivência e manutenção daquilo que os caracteriza identitariamente como sujeitos.

No que toca ao setor público, a relação produzida se caracteriza de forma mais visível à coisificação, isso porque a venda do ofício como produto no setor turístico implica, em sua essência, na impossibilidade dos benzedores atuarem de forma livre, visto necessitarem produzir narrativas e práticas que sejam aceitas pelo público externo, efetivando, *a priori*, mais encenações padronizadas do que os exercícios que em seu cotidiano seriam ressignificados e produzidos de modo a dar sentido à suas próprias existências. Nesta seara, o turismo é vislumbrado pelos benzedores como um dispositivo de segurança que permite a todas as coisas naturais e artificiais a possibilidade de cumprirem uma função de preservação de espaços, identidades e das expressões culturais que lhes são pertinentes, comunicando discursos e a imagem desejada perante os demais, mesmo que, para isso, necessitem se adaptar e jogar o jogo imposto pelo mercado.

---

<sup>274</sup> Entrevista realizada com Nelcinda Galvão, em 31/08/2013, na localidade de São Miguel das Missões/RS.

Estas são, em primeira instância, as relações as quais os praticantes dos benzimentos, na localidade miguelina, denotam possuir de forma mais cotidiana e que produzem efeitos que podem ser considerados como centrais num processo de anulação, reconhecimento e negociação de seus fazeres diante dos outros. Os benzedores estruturam-se simbolicamente também diante da exclusão e dos empecilhos que os demais grupos sociais lhes apresentam cotidianamente. Estes processos auxiliam na estruturação de suas características, bem como na maneira como se colocam diante do restante da sociedade. Com isso, estabelecem-se elementos que os compõem como sujeitos dentro de um coletivo, em que as referências, então produzidas e vividas, resistem a todo tipo de imposição e dominação proveniente de outros contextos.

Muito embora os próprios benzedores apresentem uma diversidade na aplicabilidade do ofício, cada um, em suas peculiaridades, produz estratégias de resistência que permitem, de maneira mais ou menos intensa, a manutenção de suas práticas no presente. Sob esta perspectiva, percebe-se que estes sujeitos buscam transitar por diferentes espaços e, por meio disso, transformam a realidade vivida e, de forma significativa, mantêm-se no caminho daquilo que acreditam ser e representar junto ao público que lhes denota significado. Portanto, pela lógica de Touraine (2004, p. 34-35), o sujeito só se torna ator social no momento em que não permite ser castrado em seus desejos e, da mesma maneira, ousa emancipar-se diante dos outros.

Este processo requer uma compreensão e um autoconhecimento, e, na medida em que fortalecem suas lutas, rompem com as amarras socialmente impostas e se emancipam no espaço social em que vivem, movimento alimentado toda vez que garantem visibilidade, respeito e reconhecimento pelo que representam social/culturalmente enquanto sujeitos. A ausência destes elementos, segundo Honneth (2003, p. 219-220), produz conflitos, lutas e reivindicações por um local de fala e de representatividade, que, muitas vezes, por meio de instituições organizadas advindas da sociedade civil, colocam em pauta demandas em busca da transformação e do fortalecimento de práticas sociais. Deste modo, o setor turístico, por exemplo, pode ser considerado uma prática paradoxal junto aos benzedores, visto que, no momento em que os coloca como produtos a serem consumidos,

oportuniza visibilidade e reconhecimento diante de outros grupos e setores, fazendo com que sejam vistos como relevantes também fora de seu escopo familiar e de fé, expandindo seu território de atuação e de negociação.

Neste sentido, uma formação sociopolítica se faz necessária para o fomento e o respeito ao divergente, pois a multiplicidade de culturas que compõem a sociedade atual deve ser vista como elemento ensejador de desenvolvimento e de sustentabilidade para todos os indivíduos e coletivos que a formam. Koyana (2001, p. 02) defende que todo indivíduo possui o direito de se definir e ser respeitado por suas identidades, e, apesar de tal ação ser um processo construído lentamente no interior dos grupos, não se denota estanque e fixo quando das demandas por emancipação, liberdade e autonomia. Assim sendo, o processo de autorreconhecimento é permanente e pode ser evocado e efetivado toda vez que necessário.

Resta o ideal de um reconhecimento que, por meio do diálogo, da alteridade e de demais ferramentas possíveis, desenvolva relações de igualdade a partir das quais os sujeitos possam se afirmar enquanto atores sociais, deliberando sobre sua cultura, práticas, simbologias e vivências em geral, a fim de que as relações de poder e de dominação não sejam exclusivamente centrais quando do contato entre grupos e indivíduos divergentes. É necessário que se vislumbre, na diversidade, a possibilidade das identidades se afirmarem como tais e que, independente de intervenções, possam, sem necessidade de nenhum tipo de autorização, ser manifestas de maneira que as subjetividades e peculiaridades sejam reconhecidas e aceitas.

Porém, a ideia do diálogo e da aceitação parece utópica e ineficaz nas relações culturais. Touraine (2011, p. 130) defende que uma das premissas iniciais para que os sujeitos possuam consciência de suas vidas é possuírem a noção de que, como indivíduo, têm direitos fundamentais e, enquanto sujeito, não se constituem sem entrar conscientemente em conflito com forças dominantes que lhe negam a possibilidade de agir como tal. O autor frisa, de forma contundente, que ser um indivíduo não é “um puro exercício de consciência”, mas sim de necessidade pelo conflito em busca de uma ação coletiva, não apenas pelo individual, mas pelo universal. Para isso, reforça a importância da educação e da família como

mecanismos de estímulo (ou não) para a consciência de si mesmo e para a transformação em ação daquilo então potencializado culturalmente nos indivíduos. O conflito é, portanto, fator de produção daquelas demandas tidas como relevantes quando vistas e vividas conscientemente. Isso porque, no campo da divergência, se consolidam agendas e pautas que, apenas quando negadas pelo outro, podem ser entendidas como necessárias à manutenção do próprio grupo.

Neste campo, os benzedores da comunidade miguelina, independentemente de sua origem inicial, são estimulados, dentro de sua própria prática de fé, a resistirem diante dos jogos de poder que tentam fazê-los ocupar e viver apenas em determinados espaços e, ainda, negar a existência de suas práticas almejando colocá-los no subterrâneo social, deslegitimando suas crenças, objetos e discursos. Vislumbra-se isso em determinadas narrativas, tal como a manifestada por Aureliano José Jardim<sup>275</sup>:

Aureliano: Os outros aqui são tudo da outra religião, trocaram tudo e eu não troco! Não toque em mim! Sou católico! (...) O padre veio aí, benzeu ali, e disse “o que que tu faz?”, eu disse “assim e assim” e ele “tu continua até o fim!, é uma grande graça de Deus que está te dando. Faz pro povo.” Daí ele me deu força “continua”. Fui a Santo Ângelo e uma mulher uma vez me perguntou “tu é católico?, Deus que livre! Eu sou crente, não acreditamos em benzedor”, daí eu disse “então a senhora não acredita nas oração? Eu rezo o pai nosso, a senhora não reza o pai nosso? A senhora entende o benzedor como outra coisa. É a palavra de Deus que eu aplico”, daí ela “então o senhor continua, continua que o senhor tá certo!”. Daí me deu força. (AURELIANO JOSÉ JARDIM, 2019)

Aureliano enfatiza em sua fala que membros de sua família mudaram de religião, sendo, na atualidade, praticantes de igreja evangélica, que tentam lhe impor determinada condição e, até mesmo, a alteração de sua fé católica em prol de outros preceitos e práticas religiosas. Traduz resistência quando da pressão exercida a fim de que sua prática seja anulada. Tal postura decorre da necessidade do interlocutor em garantir seu espaço e atuar, da maneira que deseja, na sociedade em que habita, mesmo que, para isso, precise se posicionar e agir de forma divergente ao restante de sua própria família.

---

<sup>275</sup> Entrevista realizada com Aureliano José Jardim, em 10/10/2019, na localidade de São Miguel das Missões/RS.

Da mesma forma, apresenta a relação existente, em muitos casos, junto a pessoas que consideram seu ofício algo negativo, o que caracteriza como sendo motivado pela falta de conhecimento e respeito pela prática do benzer. Resiste argumentando aos outros que seu ofício é baseado em algo positivo e, assim como os demais, possui a reza, como o Pai Nosso, e a crença em "Deus" como alicerces. Utiliza-se para isso de um discurso que invoca a figura maior de "Deus" como meio de garantir certa aceitação de sua prática perante os demais, fazendo, neste momento de ações praticadas pela igreja, como a reza do Pai Nosso, o suporte de seu ofício. Produz, deste modo, uma estratégia para contornar as situações adversas decorrentes do contato com outros grupos, que, segundo Aureliano, em determinados casos, passam a compreender e aceitar as manifestações de fé que pratica. De igual sorte, não se nega que este conflito faz com que o narrador reaja ativamente diante da tentativa de anulação, fazendo com que o contato entre as partes efetive, de determinada maneira, um resultado positivo quando de uma possível aceitação acerca dos benzimentos.

O entrevistado aponta, mesmo que indiretamente, a força que desprende para legitimar e se colocar na sociedade. Isso porque a prática que exerce seria tão importante e eficaz quanto as outras, capaz inclusive de proceder a aceitação por aqueles que agem de maneira oposta a esta. Sua narrativa é construída e por meio dela sustenta também a resistência em atuar como benzedor em ambientes desfavoráveis. Alicerça-se, desta forma, no discurso que apresenta, posicionando-se de modo a lutar para agir e ser como deseja no ambiente em que vive. Posto isto, Aureliano apresenta a consciência de sua realidade, bem como de sujeito que vive em determinado contexto social. Sabe o que deseja ser e no quê deseja chegar, fatos estes característicos para se colocar como ator social, ou seja, saber quem se é, resistir e enfrentar conflitos a partir dos quais modifica o local em que vive. Assim, o entrevistado é exemplo específico de resistência quando da pressão e tentativa de controle invitado por diferentes sujeitos, e busca se manter firme e fiel à sua cultura, mesmo quando sua própria família muda de elementos religiosos, os quais buscou ao longo da vida manter e aplicar, inutilmente, à esposa e filhos. Sua determinação é justificada, como mesmo cita, pela fé que possui e por saber que está no caminho certo.

O processo de se constituir agente de transformação na sociedade requer, ainda, a disponibilidade constante junto àqueles que acreditam na cura por meio da fé. Narrativas neste contexto são frequentes, dentre elas a de Marlene Machado Cassiano<sup>276</sup>:

Marlene: Eu acho que isso é uma coisa boa que eu estou fazendo porque não têm hora da noite me ligam e eu vou lá benzer, pra mim pode ser a hora que for, é um dom que eu tenho para benzer mesmo. (MARLENE MACHADO CASSIANO, 2013)

A entrevistada enfatiza a necessidade de, por meio de seu ofício, permanecer disponível de forma integral à população, visto as necessidades físicas e espirituais não possuem dia e horário para afligir as pessoas. Essa experiência fortalece os vínculos, e acompanha as vivências em âmbito coletivo e familiar, numa tentativa de controle social das doenças, em que se constituem, de maneira significativa, padrões de relações sociais que foram desenvolvidas também de forma intencional. Isso se vislumbra justamente no trabalho de permanência dos benzedores junto à sua localidade, em que a disponibilidade produz um clima que constrói as identidades vividas pelos próprios membros da comunidade junto àqueles que efetivam o ofício.

Marlene, assim como outros benzedores, se coloca diante da população de maneira constante, fazendo de sua própria presença e disponibilidade elementos de resistência para o ofício que exerce, buscando demarcar um território por meio de sua própria existência. Justifica isso ao dizer que “tem o dom para benzer”, fazendo disso condição que a faz permanecer disponível na comunidade de maneira permanente. Como reflexo, insere em seu meio características, ações e discursos decorrentes de sua cultura, fazendo-as, numa dimensão simbólica, acessíveis e permanentes aos outros. Marlene se percebe, desta forma, como pessoa necessária na comunidade em que vive, sentimento que a empodera socialmente e a faz sentir-se útil e importante diante de realidades e contextos muitas vezes difíceis.

Nesta conjuntura, Arantes (2004, p. 21-22) aduz que, em se tratando de uma prática cultural, a mesma se altera de maneira dinâmica, e significados e

---

<sup>276</sup> Entrevista realizada com Marlene Machado Cassiano, em 31/08/2013, na localidade de São Miguel das Missões/RS.

características são, de forma intencional, preservados ou deteriorados de acordo com as intenções propostas pelo grupo, o que dá significação e organização à própria manifestação cultural produzida. É relevante esta perspectiva, haja vista os benzedores apresentarem, nas narrativas, aspectos que direcionam para a necessidade de manutenção da prática, em que conviver, negociar e resistir às tentativas de sublimar sua própria existência é tido como resposta diante de situações denotadas aniquilantes para o ofício de benzer exercido. É o que Foucault determina, em sua obra *Vigiar e Punir* (1987), como o poder-saber, utilizado na constituição dos sujeitos e suas relações, que agem de forma funcional na satisfação daquilo que é vigiado socialmente, pois:

(...) não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento. (FOUCAULT, 1987, p. 27)

Portanto, na capacidade de superação e das lutas, códigos, disciplinas e espaços se determinam como conhecimento a partir dos conflitos estabelecidos e vividos socialmente. É o que Canclini (2003, p. 267) argumenta também como efeito da enunciação e teatralização do social, isso porque a busca por representatividade de grupos que, carentes boa parte de sua existência de poder, voz e escrita, são também formados pelos outros na sociabilidade e na reflexão, durante o que considera como “intercâmbios íntimos”. Bordieu (2001, p. 09-11) amplia a discussão e separa os elementos que estruturam o poder das relações e a construção da realidade, os quais, segundo suas ideias, são alicerçados em aspectos reais e imaginados.

O imaginado, assim sendo, pode ser percebido por meio das falas dos benzedores, e aquilo que é desejado, bem como a imagem a ser construída passa pela verbalização de discursos que enquadram tais aspirações diante dos outros, mesmo a realidade não sendo exatamente condizente com o que é narrado. Criam-se, portanto, ambientes e contextos que, mesmo divergentes em determinados sentidos, auxiliam na formação do sujeito benzedor enquanto ator social em sua localidade de atuação.

É explicável, ainda, a narrativa de benzedores que se manifestam na atualidade de maneira a evocar um sentimento de que o ofício é exercido por poucos sujeitos, como no caso de Alzira de Oliveira Leite<sup>277</sup>:

Alzira: As pessoas sabiam, desde nova, que eu era benzedeira. Só que agora a coisa esta avançada, não tem muitos benzedores. Tinha bastante, mas agora, da nossa turma, tens uns quantos que foram pra igreja evangélica. Dos meus colegas tens uns quantos que não estão mais na nossa área, o Deodoro, o Chico Franke. Benzedor mesmo agora aqui em São Miguel só eu, o compadre Aureliano e Laidinha. Lá pra fora tens uns, mas não é muito, a maioria já está na evangélica. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2013)

Alzira traz, na pauta, uma possível perda de praticantes do ofício nos dias atuais, em que muitos estariam migrando para atividades em outras denominações religiosas. Como uma estratégia para reserva de mercado, reduz a um grupo específico de pessoas a referência para o ofício de benzer na comunidade em que vive. Estes, por sua vez, são identificados como membros do próprio círculo de relação da entrevistada, os quais provavelmente reforçam os elementos vividos e produzidos pela interlocutora enquanto benzedeira. Tal ação, vista pelo viés da legitimação, auxilia Alzira a se colocar como ator social no interior de sua comunidade, amparando-se, dentre outros elementos, também na figura de seus colegas para garantir e fundamentar sua prática. Por outro lado, expõe uma dificuldade vivida pelos benzedores, os quais estariam sendo reduzidos pela interferência e poder de outras religiões, que não a católica, o que seria algo limitador e prejudicial aos benzimentos.

Da mesma forma que Marlene, Alzira também expõe a disponibilidade que sempre teria sido característica em sua atuação:

Alzira: Eu trabalhava com ela (*referindo-se à mãe*) pra eu aprender, daí aprendi desde que tinha dezesseis ano que eu comecei a ir com ela.

Juliani: Ela que pedia ou a senhora que quis?

Alzira: É que eu tinha esse dom e ela tinha que passar pra mim. Nós ia a cavalo, botava um pano atado na cabeça ou senão um chapéu de palha e

---

<sup>277</sup> Entrevista realizada com Alzira de Oliveira Leite, em 21/07/2013, na localidade de São Miguel das Missões/RS.

não tinha hora pra sair, se a mulher ganhava nenê a meia-noite, meia-noite tinha que sair e ir. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2019<sup>278</sup>)

Alzira relata a necessidade de auxiliar as pessoas no momento de necessidade, seja como benzedeira ou parteira. Tal ação a coloca em situação de prestígio diante da sociedade, o que a consolida enquanto ator de destaque diante dos outros, ou seja, necessária no contexto em que vive. Com o advento da medicina, hospitais e profissionais formados fazem o ofício de benzedor necessitar cada vez mais se posicionar socialmente a fim de manter seu espaço na comunidade, mesmo que, para isso, necessite se adequar às novas realidades, como, por exemplo, deixar de ser parteira. Esta ação para Alzira possui sentimento de dor e nostalgia, passo em que se nega, neste contexto, a fazer curso para seguir atuando, conforme narra em duas oportunidades, uma no ano de 2017 e outra em 2019:

Alzira: (...) E parteira eu sou até hoje, mas acontece que agora a gente é proibido porque a gente tem pouco estudo, tem que fazer diploma e tudo. Mas numa precisão eu faço um parto. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2017<sup>279</sup>)

Alzira: (...) Agora eu não sou mais parteira porque precisa ter estudo, eles queriam que eu fosse estudar, mas eu tenho só até a quarta série, depois de veia (*silêncio*). Eles pedem pra eu ir lá no hospital ver as mães, levar remédio. (ALZIRA DE OLIVEIRA LEITE, 2019<sup>280</sup>)

A entrevistada, em duas oportunidades distintas, narra aspectos referentes à sua atuação enquanto parteira, e confessa a alteração sofrida na atividade em decorrência da instalação de aparelhos médicos como hospitais e seus profissionais habilitados a atuarem junto à saúde da população. A chance de manifestar tal característica é vislumbrada em Alzira como oportunidade de interpretar e conceber sua própria identidade, e a negativa em sua prática age de maneira a possibilitar a formulação do discurso formado para se conceber enquanto sujeito.

Enquanto sujeito envolvido em relações de poder, Alzira sabe que este contém dimensões simbólicas, fato denotado quando, mesmo tendo noção da

---

<sup>278</sup> Entrevista realizada com Alzira de Oliveira Leite em 10/10/2019, em São Miguel das Missões/RS.

<sup>279</sup> Entrevista realizada com Alzira de Oliveira Leite em 27/12/2019, em São Miguel das Missões/RS.

<sup>280</sup> Entrevista realizada com Alzira de Oliveira Leite em 10/10/2019, em São Miguel das Missões/RS.

proibição de sua atuação enquanto parteira, demonstra que, na atualidade, muitas são as mulheres que lhe chamam no hospital em busca de conselhos e, desta forma, em qualquer situação estaria preparada para atuar também neste ofício. A transgressão da entrevistada pode ser considerada, ao mesmo tempo em que expõe suas habilidades técnicas advindas da família, como meio de resistência justamente às pressões sofridas e alterações de sua prática, nos dias atuais.

Abordando ainda aspectos referentes aos conflitos e às estratégias para manutenção do ofício de benzer é que aparece a fala de Valter Braga<sup>281</sup>, ao narrar que:

Valter: (...) e estar ciente de que todo o ser humano é cabível de sofrimento, alegria e tristeza e o benzedor não pode se compadecer daquele sofrimento porque se tu tiver compaixão e dó daquela pessoa tu atraí essa dor e sofrimento para ti então tu tem que estar preparado e revestido da graça de Deus e também ter a grandeza de saber equilibrar os momentos. Eu já lidei com momentos complicados e sempre tive equilíbrio e sempre vou ter. (VALTER BRAGA, 2013)

Em sua percepção, quem atua com doenças e problemas espirituais precisa estar preparado para não se deixar abater pelo sofrimento do outro. Diferentemente de muitas falas, apresenta um aspecto imaterial e sobrenatural como fator limitador de sua prática, em que a força e a habilidade que o benzedor deve possuir são fundamentais para a cura do outro, bem como sua própria proteção diante do mal, aqui representado tanto pelas energias quanto pelas doenças que poderiam, em sua visão, lhe atingir enquanto pessoa. Para ele, isso significa “grandeza” e “equilíbrio”, elementos que o colocam em patamar de superioridade diante do outro, criando um *status* de diferença que apenas ele, por ter estas habilidades, conseguiria atuar de forma a lidar com problemas advindos de um campo espiritual. Em face desta realidade, Touraine argumenta que “hoje, como qualquer cultura passada, não há figura do sujeito sem sacrifício e sem alegria” (TOURAINÉ, 2011, p. 123). Portanto, as narrativas dos benzedores aparecem, em determinados casos, com a dualidade do bem e do mal; do bem por estarem ajudando ao próximo, e do mal pelos

---

<sup>281</sup> Entrevista realizada com Valter Braga, em 21/06/2013, na localidade de São Miguel das Missões/RS.

sacrifícios e obstáculos que precisam transgredir para atuar nos processos de cura junto à comunidade.

Levando-se em conta o exposto, como prática que luta constantemente para não desaparecer, demarcam-se locais e discursos que, como arquivo, auxiliam a memória e a tradição do ofício exercido, o que define, sobre outros aspectos, as relações estabelecidas entre os sujeitos. Em vista disso, aponta-se a construção social que produz os sujeitos por meio das conexões e dos vínculos produzidos diante dos distintos grupos em que circula.

Pode-se afirmar, portanto, que o ofício exercido pelos benzedores possui, em sua aplicabilidade e relações, elementos que caracterizam o mesmo como um instrumento de passagem destes de sujeitos a atores sociais, ações estas necessárias à própria existência em sociedade. Pleiteiam, desta forma, cada um em seu universo, a legitimação de suas práticas em determinados contextos, e, junto às pessoas que, de maneira adversa, buscam a redução e aniquilação de suas existências. Assim sendo, o processo de resistência, produzido de forma individual por cada benzedor, resulta não apenas em seu próprio reconhecimento, mas para todos os seus praticantes, que coletivamente se beneficiam das ações, diretas e indiretas, de resistência e valorização do ofício que exercem.

Neste cenário, o benzedor, portanto, inevitavelmente, se vê pelo olhar do outro, em que a imagem que busca construir de si perpassa pela visão do outro, constituindo-os enquanto sujeitos que, por meio de suas ações e imaginários, se assumem como tais e transitam identitariamente a fim de se transformarem, bem como transformarem a sociedade em que vivem. Ainda, longe de parecerem simples homens e mulheres pressionados por forças exógenas ao seu grupo de ofício, os benzedores denotam em suas narrativas o que buscam efetivar na prática: uma capacidade de resiliência diante dos obstáculos, objetivando a manutenção de seus rituais. Insistem, com os meios que possuem, na estruturação daquilo que consideram essencial para suas vidas, pois, diante das realidades existentes, é quase impossível dissociar os mesmos enquanto indivíduos da prática que exercem socialmente. Desconstroem-se, desta maneira, empecilhos à prática, fazendo destes alicerces discursivos que sustentam a cultura e a tradição por eles exercida em sociedade.

Assumem, por meio da cultura, a posição de atores sociais que, tendo controle de suas vidas, formulam maneiras de exercerem a fé por meio dos benzimentos. É o que Warat (2004, p. 407) argumenta como uma “mudança ética, estética, política e filosófica” na qual os sujeitos conseguem criar eixos emancipatórios e se recompõem socialmente no meio onde vivem. Desta forma, transcendem os locais já consolidados, construindo novas realidades e subjetividades que os identificam como indivíduos detentores de determinadas características. Saem, assim, de ambientes “poluídos de proibições” para um local de produção coletiva de desejos e representações, percebendo seu contexto como algo respeitado e vital para sua existência, bem como a do local em que vivem.

Diante do exposto, cabe ainda considerar as representações sociais decorrentes dos processos memoriais e narrativos dos benzedores do contexto ora estudado, sendo tal abordagem necessária à compreensão das dinâmicas que envolvem as identidades construídas por estes indivíduos em seus ambientes de relação e vivência.

### **5.3 O sujeito benzedor e sua representação social diante do outro: uma relação entre narrativas e memórias na comunidade miguelina**

O ofício de benzer, como resultado das dinâmicas sociais decorrentes de distintas influências culturais, vislumbra elementos que diretamente representam determinados sentidos à sua aplicabilidade em grupos que o fazem como forma de fé e cura em momentos de precisão. As ideias religiosas e de crença de cada cultura são, deste modo, justamente as mesmas que formam, consciente ou inconscientemente, a própria constituição de sociedade (FILHO, 1993, p. 167). Como fenômeno social, as práticas religiosas<sup>282</sup> são cooptadas pelos costumes da sociedade, e seus usos e campos de atuação se retroalimentam mutuamente na convivência dos indivíduos em coletivo. Evidencia-se, assim, como preluza Geertz (2012, p. 81), a vida cotidiana que, como produto cultural, é enquadrada em termos de suas significações simbólicas, relacionando, na maioria das vezes, aquilo que,

---

<sup>282</sup> Religião é aqui entendida, segundo Filho (1993, p. 167), como o exercício de rituais de fé recomendados dentro de determinada cultura, em que o compartilhamento e a veneração de coisas sagradas são meio e modos de se relacionar socialmente.

compartilhado entre gerações, se coloca como cena e objeto estabelecido das relações sociais dos grupos no presente.

Reconhece-se, neste contexto, que um dos elementos mais representativos do ofício de benzer diz respeito aos argumentos recorrentes quando da relação efetivada entre benzedor e benzido<sup>283</sup>. Em resumo, a maneira como a experiência do benzimento se coloca diante da tentativa de seus praticantes em apresentar determinado controle e sabedoria frente a uma situação problema diz muito a respeito das relações e das narrativas produzidas socialmente. Oliveira (1985, p. 10) corrobora com esta ideia ao defender que a experiência do benzimento é, dentre outras coisas, ação que “fortalece e torna vivas as relações entre as pessoas e grupos sociais” de que fazem parte, pois possui a capacidade de produzir e efetivar símbolos que penetram culturalmente na organização social e coletiva da sociedade.

Compondo este cenário, pode-se afirmar que o “ato do benzimento” faz de elementos empíricos fator racional diante da atuação do benzedor, o que, nas palavras de Gell (2014, p. 16-17), buscaria, em primeira instância, garantir a verdade, fazendo da indução e da experiência formas de justificar e dar credibilidade àquelas ações acreditadas de maneira subjetiva. Como resultado, as pessoas viveriam suas crenças não em espaços objetivos, mas subjetivos, em que a peculiaridade de cada manifestação de fé ganharia sentido e seria percebida de forma procedente por aqueles que a produzem diretamente (GELL, 2014, p. 96). Assim sendo, para seus praticantes, não existe uma linha tênue entre a racionalidade e a crença, sendo ambas vislumbradas e exercidas de maneira única como se fossem uma só coisa. Nota-se, portanto, a importância do estudo social das representações efetivadas pelos sujeitos e seus grupos, pois, dentro de suas complexidades de relações e sentidos, produzem distintas ações que buscam, dentre outras coisas, resolver problemas, explicar a própria existência material da vida e justificar como o homem se insere no espaço em que vive (OLIVEIRA, 1985, p. 14-15).

A questão colocada, portanto, diz respeito à própria maneira como os sujeitos enquadram sua perspectiva como benzedor diante dos outros, momento em que exercem o ofício de benzer sem a preocupação de fazê-lo exclusivamente sobre

---

<sup>283</sup> Sujeito aqui entendido como aquele que se utiliza do benzimento como meio de fé e de cura.

determinada corrente, seja esta com elementos científicos, religiosos ou do próprio meio em que vivem. Não buscam, *a priori*, uma forma padronizada para a aplicação de sua prática, em seus aspectos operacionais ou discursivos, mas que represente seus “poderes” como mecanismo de controle social sobre a doença. Diferentemente do que defende Oliveira (1985, p. 19), o benzedor não fala, em primeira instância, em nome de uma religião em específico, até porque não possui autorização direta para tal ação, mas, pelo que demonstram as narrativas coletadas junto aos benzedores de São Miguel das Missões/RS, buscam atuar como intermediadores diretos junto a "Deus", criando expressões, gestualidades e orações próprias. Nesta seara, Genep (2013, p. 09) defende que os ritos se desenvolvem nas sociedades humanas como mecanismo de solucionar a vida social, moldando o cotidiano de forma a torná-lo suportável a ser vivido. Deste modo, o benzer é ritualizado de maneira a proporcionar uma ligação entre um universo sagrado e profano, sendo a figura do benzedor aquele que se coloca como capaz de mediar e construir uma relação entre estes dois universos em busca da solução dos problemas vividos por aquele que o procura.

Salienta-se que, diante das distintas formas em que o benzimento se apresenta, há com ele sempre a possibilidade de compreendê-lo pelo olhar de seus praticantes, os quais compõem memorialmente e narrativamente seus aspectos mais relevantes na atualidade. Já para o público que adere ao ofício, buscando na figura do benzedor um meio de bênção ou cura, tudo indica que vislumbra no ritual de benzer um ambiente constituído pelo sobrenatural que, caracterizado por seus praticantes como realidade e verdade, é considerado momento para reorganizar a vida, o corpo e a alma que estariam em desordem pela doença. Sendo assim, nesta relação entre sujeito benzedor e seu público se delineiam tanto o diálogo quanto a instrumentalização da prática. A carga cultural e de experiências é o que define, em cada caso, o discurso, os métodos e os efeitos do benzimento, o que Oliveira (1985, p. 13-15) descreve como sendo uma das particularidades deste tipo de ritual que se aplica de maneira reservada e individual, diferente, portanto, daqueles exercidos em igrejas, que se efetivam de forma pública, com dia e hora definidos.

Nesta premissa, determinados benzedores possuem também posicionamentos diferentes daqueles exercidos por seus colegas de ofício,

justificando seus rituais de acordo com as crenças e experiências que possuem e não de maneira padronizada ou científica, por exemplo. É importante ressaltar que esta diferenciação nem sempre é identificada pelo público em si, já que, para estes, aquilo em que acreditam é elemento concreto e representa a verdade e as ações corretas a serem efetivadas em suas vidas. Esta realidade torna o benzedor um sujeito que agrega os indivíduos em sua comunidade, promovendo a valoração daqueles elementos que constituem, pela memória, a própria identidade do grupo, sejam estes objetivos ou subjetivos. Tal atitude faz com que os benzedores se constituam como atores sociais que, muitas vezes, excluídos de outros espaços, constroem os seus e se reafirmam politicamente por meio das concepções e ações de fé proporcionadas pelo benzimento.

Neste cenário, a atuação exercida pelos benzedores pode ser identificada, como bem lembra Lévi-Strauss (1984<sup>284</sup>), como prática que “impressiona mais por suas semelhanças do que pelas eventuais diferenças”, pois, como fenômeno cultural, assim como outras manifestações de crença, é capaz de compor elementos que, mesmo em grupos que vivem afastados, se assemelham em determinadas práticas pela própria necessidade estrutural de compor a sociedade, ou seja, de desenvolver um contexto que dê sentido à existência humana por meio de simbologias e discursos que integrem as diferentes maneiras de atualizar as memórias referentes a um campo religioso. Implicam em seu cotidiano diferentes falas sociais que possibilitam enxergar a própria dimensão de suas vidas em meio à realidade vivida e, para isso, fundamentam sua atuação dentro de um processo que reconheça as particularidades de cada sujeito enquanto benzedor.

Utilizam-se, para isso, de efeitos cênicos e performáticos (ALVEZ; MINAYO, 1994, p. 49) que objetivam o convencimento do paciente, bem como de possíveis espectadores que, diante de uma luta sempre dialética entre o bem e o mal, lançam mão de métodos empíricos, como chás, objetos, orações e narrativas, a fim de obter o resultado esperado, quer seja o da bênção e da cura. Este aspecto teatralizado é marcado por Genep (2013) como uma das características dos ritos, visando a apresentar e comunicar determinada lógica ou aspecto da vida, organizando-a logicamente perante o público. Assim sendo, mesmo os benzedores reconhecendo

---

<sup>284</sup> LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Buenos Aires, Eudeba, 1984.

causas diferentes para distintas doenças, o ritual efetivado se alicerça, via de regra, em procedimentos que buscam convencer de sua efetividade enquanto meio de cura, pois se difere, como argumenta Filho (1993, p. 47), de uma consulta médica<sup>285</sup> científica, por exemplo. Isso porque a ritualização caracteriza elemento básico na relação entre benzedor e paciente, em que a fé e suas concepções simbólicas são colocadas em destaque no decorrer do processo de cura, introduzindo, na relação entre benzedor e benzido, características da cultura e da identidade de cada sujeito ali envolvido.

Como prática cultural efetivada pelos homens em seus distintos contextos e realidades, os benzimentos representam, também, como define Geertz (2012), uma teia de significados criados pelos próprios sujeitos, que em seu desenvolvimento busca dar significado às interpretações e expressões que permeiam a vida e o imaginário em sociedade. O benzer ensaia de forma variada as afirmações necessárias ao entendimento e à difusão de ações simbólicas e materiais do seu grupo de pertencimento, ou seja, os benzedores. Como consequência, reafirmam seu espaço ao mesmo tempo em que instrumentalizam o ofício, que, de maneira múltipla e plural, permanece aberto e disponível a se relacionar com todos aqueles que desejarem. Assim, os benzedores preservam o conhecimento recebido de familiares ao longo das gerações, bem como buscam introduzir elementos e discursos que os legitimem, também, na atualidade, como sujeitos representativos de fé e de cura.

Todavia, o benzimento espelha ainda movimentos que, planejados, refletem o lugar ocupado por seus praticantes no espaço e no tempo em que vivem. É o que se vislumbra nas narrativas de Noema Dutra de Silva<sup>286</sup> (2013) e Aureliano José Jardim<sup>287</sup> (2013), ao rememorarem que:

Noema: (...) daí eu me obriguei a aprender e a benzer assim, animal. O meu irmão mais velho trazia as porca, botava deitada e eu benzia elas, dava comida na boca e quando via a porca estava se

---

<sup>285</sup> Na concepção do autor (FILHO, 1993, p.47), a consulta médica e seus procedimentos científicos não precisariam necessariamente ser ritualizados, pois os aspectos simbólicos e mágicos envolvidos numa relação de ritual não poderiam, em primeira instância, ser mensurados e quantificados monetariamente, por exemplo.

<sup>286</sup> Entrevista realizada com a benzedora Noema Dutra da Silva, em 31 de agosto de 2013, em sua residência, localizada no interior de São Miguel das Missões/RS.

<sup>287</sup> Entrevista realizada com o benzedor Aureliano José Jardim, em 21 de julho de 2013, em sua residência, na localidade de São Miguel das Missões/RS.

levantando daí eu fiquei com aquele entusiasmo assim e aprendi a benzer meio na marra e querendo fazer os benefícios. (NOEMA DUTRA DA SILVA, 2013)

(....)

Aureliano: (...) Daí as pessoas me perguntam como eu sei disso e eu respondo “mas isso está marcado em seus olhos, eu tô lendo, está escrito nos olhos”. Toda pessoa se conhece pelos olhos e pelo rosto. Quem que não conhece quando uma pessoa é ruim? Conhece pelo rosto, está marcado no rosto o que ele é, até o olhar é diferente. (AURELIANO JOSÉ JARDIM, 2013)

Na perspectiva de uma atuação reflexo da realidade e construída para a satisfação de uma imagem perante a sociedade, as falas de Noema e Aureliano apontam para aspectos que indicam tanto a precisão de compor uma prática que atendesse às necessidades locais do grupo, bem como a relação que emerge desta atuação junto ao coletivo. Justificam assim, como argumenta Filho (1993, p. 167-169), o trabalho desenvolvido dentro dos costumes produzidos pela ótica religiosa que determina, como consequência, a ordem social desejada. Verifica-se, nas narrativas, a tentativa de compor uma memória que estabeleça a relação da experiência entre o sujeito benzedor e benzido, instante em que se edificam de forma singular as referências e as imagens do passado-presente destes indivíduos. Estas imagens constituem, de forma conjunta, as dimensões vividas, comunicando ainda sentidos que qualificam e compõem as marcas culturais da sociedade da qual fazem parte.

Para isso, Noema transparece em seu depoimento, ainda no ano de 2013, o entusiasmo que teria sentido diante da possibilidade de exercer uma atividade necessária à realidade vivida por sua família, bem como pela comunidade ao seu redor, evocando o passado como meio para manifestar e justificar sua atuação no presente. A necessidade de tratar, num primeiro momento, de animais doentes, coloca-a como sujeito de relevância social tanto junto à sua família quanto perante os demais membros da comunidade onde reside, que, diante dos efeitos deste trabalho de cura, proporciona ainda a solução dos problemas advindos da realidade local, na qual, além da ausência de médicos formados, sofria-se também com a falta de veterinários para o atendimento junto aos pequenos produtores da localidade.

Outra possibilidade de análise para este fato em si diz respeito à concepção de que a eficácia de um atendimento junto a um animal seria, além de ação relevante pelo valor monetário que possui diante da realidade econômica do pequeno colono, uma espécie de rito de passagem em que o benzedor exercita e treina determinados rituais de cura para, com o passar do tempo, ser dotado de habilidade e crédito para atender e salvar também seres humanos. Essa característica é identificada nas falas de Valter Braga (2013) e Cipriano Dornelles (2013), os quais iniciaram suas atividades como benzedores atuando junto a animais e lavouras.

Seguindo assim os aspectos identificados na relação entre benzedor e seu público, Aureliano transparece, em sua narrativa, certos sentimentos e fatos que constituem aspectos relacionados à tentativa de provar, pela oralidade, a mobilização de seu ofício diante daqueles que lhe procuram, bem como aqueles que indicam sua própria identidade enquanto benzedor. Relata para isso o "poder" que teria em diagnosticar determinados elementos *só ao olhar uma pessoa*, estabelecendo a maneira como busca conduzir seus atendimentos e produzir uma imagem socialmente desejada diante dos outros. Para isso, se coloca como um sujeito que, dotado de determinadas capacidades, é capaz de enxergar coisas que outras pessoas não conseguiriam ver, sendo um significativo agente de fé no meio social em que vive. Interessante destacar que esta habilidade de Aureliano não se coloca restrita apenas ao momento do rito que exerce, mas de maneira permanente em seu cotidiano, o que nos faz afirmar que suas habilidades não se restringem apenas para o benzer, denotando que tais aspectos estão aderidos à identidade do próprio benzedor.

Desta forma, os benzedores constituem teorias próprias que representam as realidades e o anseio social de assim serem reconhecidos, pois, como bem define Warat (2010, p. 16), instauram uma política de alteridade junto ao outro, representando os valores, a promoção e a inclusão de sua prática como elemento essencial ao coletivo. Neste contexto ainda que, como preluz Filho (1993, p. 173), os rituais possuem como finalidade a busca de determinada unificação da sociedade através das práticas de fé manifestadas, as quais, além de emocionarem, têm a

capacidade de apresentar e transmitir ao coletivo afirmações e demais elementos culturais a serem absorvidos como comportamentos pelos sujeitos.

Nesta seara, Gell (2014, p, 121) destaca que as coisas ditas e manifestadas buscam afirmar determinado elemento considerado como fato e expressão daquilo vislumbrado como verdade. Não obstante, pretende ainda colocar em seu determinado local as situações vividas socialmente, já que busca organizar a realidade vivida dentro das lógicas, o que, no próprio benzimento, efetiva um sentimento de pertença comum, bem como a formalização do sujeito benzedor como autoridade detentora de "habilidades mágicas" capazes de orientar e solucionar os problemas de ordem física e espiritual.

Os benzedores se colocam como sujeitos que, advindos e forjados no local em que habitam, ou seja, dentro das realidades vividas pelo seu próprio público, assumem as relações sociais e as características deste espaço, marcando em seu cotidiano narrativas e elementos que concretizem tal ideia, situação em que a cultura se confronta e se reafirma constantemente diante dos indivíduos que deste contexto fazem parte. É assim que moldam o seu local ao mesmo tempo em que são moldados por ele, fazendo desta relação construída uma oportunidade de desenvolver e marcar os elementos identitários pertinentes às suas práticas culturais, dentre as quais se apresentam aquelas manifestações de fé por meio do ofício de benzer.

A cultura, aqui entendida como algo público, possui, no caso dos benzedores, a disposição de se apresentar e se significar diante da população de maneira que pareça habitual, esperando como efeito que a mesma lhe reproduza socialmente como prática natural daqueles que habitam em Miguel das Missões/RS. Pontua-se, nestes termos, que se torna familiar o ambiente produzido pelo ato de benzer, para que seus praticantes possam ser, da maneira mais ampla e positiva possível, assimilados como pessoas legítimas de um campo de fé. Esta ação faz com que se solidifique, *a posteriori*, o objetivo central da prática cultural em questão, a qual diz respeito à satisfação daquelas ideias e ações que se colocam como comportamento natural e essencial ao grupo, quer seja a cura mediada pela fé manifestada pelo benzedor. Detalham-se, nesta seara, as ideias de Oliveira (1985, p. 39-40), ao citar que a figura do benzedor só existe e se reafirma ao passo que possui uma

comunidade que o legitima como tal, compartilhando valorativamente da eficácia de sua atuação, bem como da maneira em que esta é exercida.

Apresenta-se, desta forma, uma das questões mais centrais da própria constituição das relações efetivadas entre benzedor e público, ou seja, a legitimação social do ofício que coloca o sujeito que o exerce em posição que lhe exige uma visão capaz de fornecer determinado entendimento das realidades, dos problemas e das relações capazes de se estabelecerem no seio da sociedade da qual fazem parte. Deste modo, a socialização do ritual age como meio de agregar a comunidade, sustentando os discursos e o compartilhamento da prática enquanto instrumento que, advindo da própria realidade local, é capaz de suprir as expectativas religiosas e simbólicas da população mediante seus problemas das mais variadas ordens. Em suma, a validação social faz do ofício de benzer uma atividade exercida não apenas pelo benzedor, mas juntamente com aquela gama de pessoas que direta e indiretamente se expressam por meio dele. O conhecimento e o saber-fazer do ritual de benzer estão intimamente relacionados às demandas sociais, políticas e ambientais que definem os seus praticantes e usuários, podendo assim ser definido como um exercício que expõe as relações de opressão e de resistência que permeiam as realidades de seu grupo de pertencimento (OLIVEIRA, 1985, p. 45).

Verifica-se, ainda, em primeira análise, que a instância do cuidado parece ser vislumbrada entre os benzedores como ação social que denota um comportamento necessário ao campo da saúde e grandioso sob a ótica da fé. Isso porque não se limita apenas a uma destas, mas busca, em seu fazer, uma mediação para que se efetivem aqueles elementos necessários à consagração de cada uma, seja ela da saúde ou da religiosidade. Em contraponto, quando o ato de benzer é visualizado em seu todo, a imagem transmitida socialmente é de algo único e excepcional, em que os aspectos religiosos são considerados como meio para a cura, efetivando-se e legitimando-se comunitariamente diante do seu público. Daí a dificuldade de separar, nos benzimentos, os sentidos dos elementos que dizem respeito à materialidade da cura (ervas, objetos e símbolos) daqueles imateriais (gestos, orações e narrativas sobrenaturais), pois, em sua aplicabilidade, todos se

entrecruzam dentro de uma mesma lógica popular, qual seja a de um campo sobrenatural capaz de abençoar e curar.

Nesta linha de pensamento, Filho (1993, p. 176-177) afirma que a tendência do homem é crer na dualidade humana, sendo uma delas “material e palpável, e a outra, livre e étera”. A crença possibilita aos homens dar sentido à sua própria existência, no momento em que fornece a qualidade de imortal àquilo que religiosamente se denomina de "alma". É o que cria no cotidiano dos sujeitos figuras imaginárias, orações, invocações e ritos com o objetivo de explicar a própria noção de sagrado e das coisas sobrenaturais que em seu pensamento permeiam a vida dos homens. Destaca-se ser justamente no campo imaterial das subjetividades que o indivíduo pode, dentro de suas concepções e experiências, atuar de maneira criativa diante de um contexto religioso e místico, a fim de desenvolver elementos que, muitas vezes longe de estarem relacionados a uma racionalidade, servem para alicerçar as crenças e as práticas simbólicas exercidas socialmente.

Os benzedores atuam, entre outras possibilidades, como sujeitos que intencionalmente se inscrevem na realidade social, envolvidos retoricamente na manutenção de rituais que, para além de suas próprias residências, expandem-se na paisagem cultural do local no qual estão inseridos. Refletem a realidade de pequenas cidades e comunidades que, em meio à possibilidade tecnológica e de acesso à informação em todas as áreas, vivem de maneira a colocar sua prática como referência no cotidiano que habitam. Isso não quer dizer que os benzedores neguem a tecnologia ou demais ações consideradas modernas, mas que, no meio de um turbilhão de possibilidades existentes, utilizam aquelas que possibilitam, em determinado momento, condições para que concretizem sua cultura junto ao restante da sociedade.

Apresenta-se, assim, uma característica do homem atual, que, multifacetado, se proporciona o uso de distintos recursos e discursos em seu cotidiano, o que não exclui ou nega aquele que, mesmo não sendo utilizado e referenciado em determinado momento, o possa ser em outro. A circulação, portanto, de diferentes modelos, práticas e narrativas, no interior da comunidade miguelina, faz das realidades sociais que dela advém possibilidades amplas para o uso e a elaboração tanto da cultura quanto das identidades pertencentes a seus habitantes.

Como efeito de sua circulação, os benzimentos resultam na efetivação de discursos sociais e de interpretações da realidade vivida, que, para além de questões de saúde e de religião, buscam justificar, a partir da ótica de seus praticantes, o mundo como um todo. Vislumbram-se essas características, por exemplo, na fala de Laídes Dutra da Silva (2019<sup>288</sup>), quando expõe elementos vividos quando criança junto a um centro espírita:

Laídes: Tudo que era tipo de remédio. Ele dava a receita ali que tu não entendia nada mas o farmacêutico entendia. Porque não era ele que falava, era o médium dele que falava e ele pegava e escrevia com os olhos fechado e dava o remédio pra gente e ficava curada (LAÍDES DUTRA DA SILVA, 2019)

Laídes manifesta o contexto no qual foi educada, sendo o espiritismo meio para as pessoas alcançarem a cura diante da doença, sendo, muitas vezes, o único instrumento disponível diante da necessidade e dos problemas vividos tanto em família quanto em comunidade. Como consequência deste contato, transparece a utilização, em sua prática atual como benzedeira, de elementos apreendidos e experienciados no centro espírita frequentado por sua família, indicando as influências e os processos de assimilação decorrentes de suas vivências, as quais compuseram a gama de ações e discursos que efetiva seu ofício na atualidade.

A entrevistada expõe também aspectos que envolvem suas crenças, já que traz para a própria realidade vivida as percepções e os discursos que, influenciados por sua experiência de fé, buscam dar lógica a distintas ações e efeitos que envolvem seu cotidiano e das pessoas que lhe procuram na atualidade. Exemplo disso é a indicação no centro espírita de remédios industrializados, os quais, receitados por médiuns em meio às sessões de transe, representavam ali a vontade de espíritos que tinham como missão auxiliar as pessoas que necessitassem. Neste cenário, mesclam-se também vivências de fé com elementos da medicina científica e seus aportes, não sendo assim dissociadas em sua prática cotidiana, pois uma expressão se suporta reciprocamente na outra, apesar de, na atualidade, Laídes não mais frequentar o centro espírita em questão.

---

<sup>288</sup> Entrevista realizada com a benzedeira Laídes Dutra da Silva, em 10/10/2019, em sua residência, em São Miguel das Missões/RS.

De qualquer modo, mesmo nos dias atuais Laídes não participando mais de reuniões no centro espírita, e estes, de determinada maneira, não receitam mais medicamentos industrializados como procediam anteriormente, há, memorialmente, as referências deste período na vida da entrevistada, fazendo disso alicerce que compõe seu ofício de benzedeira na busca de proceder auxílio por meio da fé às pessoas da comunidade em que vive. Razão esta que a faz, como sujeito, exprimir, no ofício que exerce, ações que são diretamente reatualizadas de um passado que compartilha, na atualidade, elementos que a consolidam identitariamente enquanto agente de fé e de cura. Laídes não nega, em momento algum, as práticas religiosas vividas quando criança, pelo contrário, exalta-as como processo necessário à própria vida das pessoas ao seu redor, fazendo daquilo vivido e experienciado no passado, elemento marcante em sua prática e nas relações sociais que efetiva no presente.

Neste mote, portanto, não se trata apenas de Laídes definir relações com determinada clientela, mas, de forma recíproca, estabelecer a manutenção de um *status* à própria existência de sua atividade enquanto benzedeira. Para Filho (1993, p. 179), as questões relativas à saúde podem ser representadas de forma ambígua, em que aspectos humanos e divinos se subdividem sem perder sua essência durante a desordem provocada pela doença. Observa-se que, diante da retórica manifestada por seus praticantes, há o deslocamento e a reconstrução de elementos que, necessários à aplicabilidade do benzimento, expressam ainda um processo permanente de resistência no qual se embatem diferentes percepções e meios de exercer a fé.

Neste ponto, o benzimento se caracteriza como prática aberta, que, disponível àqueles que desejam, atende aos sujeitos de maneira indistinta em busca de consolidação, mas também da sua inserção em setores e grupos que, pela posição que ocupam, influenciam diretamente o próprio ofício do benzedor. Deste modo, no momento em que a prática se abre para novos ambientes e meios de ser aplicada, recebe aqueles fatores que dinamicamente passam a influenciar e compor o exercício diário de benzer. Isso se identifica, por exemplo, na relação dos agentes de turismo e seu público, já que os benzedores se inserem aceitando ou negando, à

sua maneira, as interferências e influências que estes introduzem em seus cotidianos.

Não obstante, vislumbra-se uma relação recíproca entre benzedor e sociedade, na qual este último, ao trazer suas demandas e problemas das mais variadas ordens, faz com que o ofício de benzer necessite produzir respostas e ações que deem conta, na prática e no discurso, de solucionar tais problemas ou de compor determinada narrativa que faça a situação ser aceita e compreendida pelo público. Tangencia, deste modo, tanto o diálogo quanto os procedimentos efetivados, ao passo que as experiências e os sentidos atribuídos de forma conjunta passam a constituir o próprio ritual do benzimento. É o que Warat (2001, p. 199) define como *outridade*, ou seja, aquilo que une cada homem com o seu semelhante, ou seja, numa relação de alteridade que exige, *a priori*, uma libertação nas relações intersubjetivas, buscando uma saída para algo novo.

O ser humano, na perspectiva do autor, não é compreendido apenas em seu aspecto “científico ou transcendente”, mas de forma inteira em suas relações com o outro. Nesta linha de pensamento, Warat (2001, p. 196-200) compreende ainda que qualquer civilização depreende seu sentido de ser na outridade, ou seja, pensar e ressignificar valores responsáveis em termos de solidariedade com o outro. Assim sendo, não há como pensar o ofício de benzer sem penetrar em seu significado social perante o outro, que, nas relações estabelecidas, concebem um sistema diante das situações-problema, partilhando das representações e de forma direta das memórias que as compõem. Oliveira (1985, p. 72) descreve como efeito das relações estabelecidas a produção de conhecimento que dialoga com tantos outros setores quantos forem necessários, tendo efeito na apropriação que os sujeitos fazem de seu habitat, da natureza e dos recursos disponíveis para sua existência, impactando na forma como se colocam diante do mundo, bem como na maneira como lidam com seus alimentos, objetos e remédios, por exemplo.

É oportuno, nesta seara, observar que, diante das relações sociais estabelecidas, produzem-se, de maneira particular, as motivações que efetivam os discursos que defendem a própria existência do benzedor nas sociedades. Cabem aqui, portanto, as expressões manifestadas por Laídes Dutra da Silva, no ano de

2017<sup>289</sup>, quando apresenta sua motivação para benzer e, de forma suscetível ao contexto em que habita, constitui emocionalmente a sua persistente atividade como benzedeira, o que Geertz (2012, p. 71) considera como uma influência da religião exercida, bem como de determinados símbolos e lugares envolvidos que compõem um campo de significado e de autoconfiança aos sujeitos. Sensações privadas são assim compartilhadas numa perspectiva de articular e compor as atividades que induzem às ações e narrativas coletivas. É o que o autor define ainda como sendo a disposição, em maior ou menor frequência, à interpretação de motivos que possibilitem a consumação de determinados elementos (2012, p. 72).

Desta maneira, a entrevistada rememora<sup>290</sup> aspectos que expõem seu cotidiano em meio a um ambiente espírita, bem como sua prática como benzedeira, em que se vislumbram as ambiguidades decorrentes desta relação. Isso porque, no centro espírita, a cura se efetivaria em determinadas situações, mediante a indicação de medicamentos por meio de espíritos, por exemplo. Já em sua residência, enquanto benzedeira, ela mesma proporciona a cura através de seu ritual, sem necessariamente indicar fármacos industrializados.

É perceptível, portanto, a separação proposital dos ambientes e dos meios pelos quais se realizam cada uma das atividades descritas acima, mesmo ambas dialogando e se influenciando na rotina de Laídes ao longo de sua vida. Afirma-se, assim, que a atuação da entrevistada, bem como a de outros benzedores se relacionam na formulação de conceitos para a organização de uma ordem geral, ao mesmo tempo refletida e utilizada de maneira própria no ambiente particular de Laídes. Ou seja, de forma sistemática, como define Geertz (2012, p. 72-73), a experiência religiosa possui disposições que, condicionadas e articuladas entre si, definem aquelas ações e discursos que dão sentido e criam padrões variáveis conforme as inquietações apresentadas ao longo das experiências vividas pelo sujeito em cada contexto.

Além disso, seria relevante destacar que, na realidade identificada junto aos benzedores, eles possuem como característica, conforme ainda defende Geertz,

---

<sup>289</sup> Entrevista realizada em 19 de junho de 2017, na residência de Laídes Dutra da Silva, em São Miguel das Missões/RS

<sup>290</sup> Em entrevistas realizadas em 2013, 2017 e 2019, com a benzedeira Laídes Dutra da Silva.

(2012, p. 74-75), a incapacidade de deixar sem esclarecimento determinados problemas, os quais, “por mais inconsistentes e fantásticos que pareçam”, se coadunam com as vivências comuns da vida cotidiana. Desta maneira, definem as fronteiras de seus conhecimentos acreditados, e a vida prática coloca as experiências humanas como valores sociais que, dentro de suas lógicas, explicam as situações vividas e conduzem os sujeitos a uma compreensão de sua própria existência. É o que o autor justifica ainda como a necessidade de conduzir a “inquietação profunda” dando resposta e sentido às ações dos sujeitos em coletivo. Isso faz com que, ao mesmo tempo, lidem com o sofrimento, a dor física e a perda, tornando inteligível seus aspectos e afirmando sua aplicabilidade sempre dentro de um conjunto de recursos simbólicos que constituem os sentimentos, as sensações e as disposições concebidas difusamente pelos indivíduos.

Assim sendo, os benzedores concebem o universo vivido, fazendo do sofrimento e das dificuldades um contexto significado e manifesto, sendo capaz de tornar-se recurso disponível para a consolidação de suas próprias características identitárias, podendo estes perceberem suas vidas assim como constituírem comportamentos plausíveis às concepções então desejadas. Augé (1994, p. 26-32) reforça a ideia de que a cultura se comporta como uma “madeira verde”, sendo moldada nos planos individual e coletivo, pois, longe de representar as identidades absolutas e previsíveis, corresponde, também de forma explícita, à necessidade diária de dar sentido ao mundo e às coisas que o compõem, fazendo o homem reaprender a todo instante a pensar o seu espaço e as dimensões que envolvem sua atuação enquanto sujeito.

Neste lócus, a fala da benzedora Rosa Maria Cortez emerge e, numa tentativa de consolidar um contexto vivido no passado, transparece a realidade que, mesmo na atualidade, faz parte da identidade e das práticas sociais vividas em seu cotidiano:

Rosa: Não. Eu sou mais na minha, entende? Eu não frequento nenhum centro aqui. Tem esse senhor, lá em Santo Ângelo, que eu vou, às vezes, porque só tu dar um dia seca, né? Então eu também preciso, né? (ROSA MARIA CORTEZ, 2017<sup>291</sup>)

---

<sup>291</sup> Entrevista realizada em 27 de dezembro de 2017, na residência de Rosa Maria Cortez, na cidade de São Miguel das Missões/RS.

Assim como os benzedores Cipriano Dornelles, Leonora Brasil dos Santos e Romilda de Moraes, Rosa indica a relação que estabelece em sua prática de fé, na atualidade, buscando, em determinado sentido, um afastamento de seu ofício da atuação institucional exercida por uma religião e/ou doutrina específica. Tal ação reflete diretamente na atuação que desenvolve junto ao público, já que constitui suas próprias relações e discursos que, de maneira pertinente à sua realidade, compõem o cenário do ofício que exerce.

Esta ideia é o que Augé (1994, p. 51) caracteriza como o “lugar antropológico”, ou seja, a construção concreta e simbólica do espaço que não dá conta sozinha das afirmações e contradições da vida social, mas possibilita, ao mesmo tempo, de forma diversa, a construção de identidades que buscam preservar e dar sentido à designação do próprio lugar e suas representações, como elementos necessários à vida coletiva. Assim sendo, os benzedores repassam ao público um conjunto de conhecimentos e informações que, representando sua cultura e valores, compõem, de forma concreta, meios de sobrevivência da comunidade onde estão inseridos.

Configura-se, assim, na relação identificada de alguns benzedores, a necessidade de definir modelos particulares para o exercício religioso, pois, apesar de alguns observarem e frequentarem espaços religiosos institucionais, buscam a consolidação de suas próprias características como agentes de fé. Necessitam, portanto, se constituir junto àquelas manifestações simbólicas desejadas e tidas como meio para atingirem a bênção e a cura, condição que, muitas vezes, é oposta ou similar àquelas exercidas por padres ou pastores, por exemplo. Neste ponto, a fala de Rosa denota o movimento que produz diante de outros agentes religiosos, sendo estes necessários, em sua fala, apenas em determinados momentos em que há a necessidade de “repor as energias”, que, em sua concepção, seriam fundamentais para seguir atuando.

Dentro desta perspectiva, constituem-se também as características da própria comunidade de São Miguel das Missões/RS, conforme manifesta a benzedeira Noema Dutra:

Noema: (...) Os de fora acham muito bonito. Quando eu fui pra Gramado<sup>292</sup> tinha uma mulher de Minas Gerais que ficou muito feliz, ela não conhece São Miguel e tem muita gente que quer ver. (NOEMA DUTRA, 2013<sup>293</sup>)

O que se encontra no discurso coletado com a entrevistada, no ano de 2013, é, dentre outras coisas, a tentativa de compor uma narrativa lógica que, de forma constante, dê sentido ao ofício de benzedeira junto à comunidade. Com atenção e cuidado, almeja implicar em sua realidade ações que corroborem a interpretação que possui do próprio meio e do mundo em que vive. Aborda, para isso, aspectos que a consagram como sujeito capaz de transpor os obstáculos e as adversidades existentes, almejando a consolidação de uma identidade diante dos demais. Indubitavelmente, há ainda a necessidade de legitimar determinadas ideias que, abstratas, se materializam como elementos autovalidantes para a busca de um ofício com características não apenas restritos à família, mas que, de maneira social, seja compreendido como relevante também pelo público exógeno a São Miguel das Missões/RS.

Embora a atuação seja local, o reconhecimento almejado também é esperado para o público de fora da cidade, pois sua efetivação busca capacitar ainda mais a relação praticada internamente junto aos moradores locais. Isso ocorre porque coloca o ofício como prática aderente à sociedade e o determina como meio eficaz diante dos problemas. Por esta visão, indiretamente, manipula a própria formulação de sua necessidade mediante o mundo exterior, colocando seus espaços e seu ofício de forma valorizada e fundamentada diante do público, o qual não se restringe apenas ao território de sua própria localidade.

Não obstante, a interpretação do benzimento, sob a ótica de seus praticantes, se denota pela busca de uma simetria daquelas expressões efetivadas durante o rito e a realidade que circunscreve as pessoas que os procuram. Qualquer generalidade, neste contexto, é perigosa. Entretanto, vislumbra-se a formulação de uma tentativa

---

<sup>292</sup> Cidade localizada na Serra Gaúcha, polo turístico do Estado do Rio Grande do Sul. Noema se refere à sua participação no Festival de Turismo de Gramado, momento em que benzedores efetuam demonstrações públicas de seu ofício.

<sup>293</sup> Entrevista realizada em 31 de agosto de 2013, na residência de Noema Dutra, no interior de São Miguel das Missões/RS.

de sistematizar determinadas ações e discursos fazendo do benzimento em si um meio a ser utilizado diante de qualquer problema, seja ele físico ou espiritual. Assim, seus praticantes concretizam a ideia compartilhada de que a prática é instrumento de cura e bênção diante dos problemas e efetiva socialmente parâmetros discursivos que, no interior do grupo, se reproduz e se consolida como prática social.

Os benzedores orientam-se a interpretar os problemas de forma a aplicar, dentro de suas concepções, a solução para aqueles percalços expressados diariamente pela população. Destaca-se, assim, como afirma Geertz (2012, p. 19-20), a tentativa de descrever e tirar conclusões científicas de fatos empíricos construídos na vida social, os quais, muitas vezes, se apresentam de maneira específica e complexa diante da comunidade. Com este cenário, a figura do benzedor emerge na intenção de preencher a lacuna necessária à compreensão de determinadas situações-problema e, ao mesmo tempo, propor socialmente uma interpretação simbólica para estas. É o que o autor descreve ainda como sendo a tentativa de colocar uma “espécie de estrutura de forma compreensiva e significativa”, buscando responder às questões mais profundas que inevitavelmente permeiam as ações humanas e o imaginário social.

Inscreve-se, desta feita, um senso comum que, permeado de valores religiosos e morais, coloca à disposição da sociedade certa gama de respostas que, longe de estarem dentro de um ideal científico médico, por exemplo, consistem na explicação naturalizada da realidade, encontrando seu suporte significado e inteligível no interior dos grupos, como os benzedores e seu público. Permeia, assim, a máxima de que a explicação da vida consiste, de forma inteligível, dentro de um quadro mais simples, composto basicamente pela concepção natural e mística da realidade. Desta forma, os benzedores atuam em sua prática, e o ato de curar é exercido de maneira natural mediante o "dom" que apenas estes teriam para tal finalidade. Visualiza-se tal perspectiva na narrativa de Leonora Brasil dos Santos (2018<sup>294</sup>), que justifica o momento em que benze como um "dom" que “quando tu se concentra, vê as coisas assim como se estivesse nas nuvens e tu vê as coisas de forma mais clara”.

---

<sup>294</sup> Entrevista realizada com Leonora Brasil dos Santos, em 26 de março de 2018, em sua residência, na localidade de São Miguel das Missões/RS.

Neste cenário, Leonora e demais entrevistados colocam a prática de benzer como uma manifestação paradoxal, ao mesmo tempo realizada de forma simples e também como habilidade excepcional apenas de algumas pessoas dotadas para sua efetivação. É o que Geertz (2012, p. 80-81) define como sendo os aspectos de transição que, dentro de cada caso particular, influenciam reciprocamente nos elementos de sentido e de objetivos tanto da realidade vivida quanto do reconhecimento de uma racionalidade envolta na prática religiosa exercida. O discurso da simplicidade é vislumbrado, portanto, como meio de conexão junto ao público que necessita de uma fala e de uma ritualização da própria vida, sendo melhor percebida e aderida pela sociedade.

Longe de conceber as ações exercidas pelos benzedores como capricho ou algo meramente simples, estas devem, portanto, ser observadas ainda pela ótica antropológica que, dentro de seu campo de atuação, proporciona possibilidades de análise e compreensão dos fenômenos exercidos pelos sujeitos. Os benzedores procuram, desta maneira, constituir seus próprios padrões culturais que mediam e definem o lugar de existência ocupado por cada indivíduo na sociedade, o que os faz agentes da cultura e da tradição que exercem. Cabe reforçar ainda que, em seu ritual, efetivam uma forte ligação entre passado e presente, já que sintetizam aquelas memórias familiares e sociais que conectam as pessoas na própria sociedade, sintetizando, em outras palavras, a inserção e a validação de uma prática cultural que representa as estruturas sociais e de classe vividas e percebidas no seio coletivo.

Nesta direção, Geertz (2012, p. 28) reflete sobre a necessidade dos encontros entre os sujeitos, que, com seus costumes, inserem elementos que passam a compor os traços culturais comuns aos indivíduos que os relacionam como relevantes em seu cotidiano. É a forma como, por exemplo, procura agir a benzedora Leonora Brasil dos Santos (2018<sup>295</sup>), ao descrever que, na relação constituída junto a seu público, as pessoas “ (...) chegam em sua residência”, e ela “faz almoço, dou comida e, essa é a minha casa e tu entra, a gente sabe que as pessoas precisam. A gente sabe que as pessoas precisam”. Constrói, assim, um

---

<sup>295</sup> Entrevista realizada com Leonora Brasil dos Santos, em 26 de março de 2018, em sua residência, na localidade de São Miguel das Missões/RS.

ambiente receptivo à população, fazendo de um local privado espaço que caracteriza aconchego e atenção, intensificando as relações comunitárias entre os sujeitos, ao mesmo tempo em que define, além de suas habilidades enquanto benzedeira, os elementos e os discursos necessários à sua manutenção.

Os benzedores agem ainda, dentro de sua prática e de seus discursos, de modo a se colocarem como seres humanos “sacrificados” em favor de um bem coletivo (CONFORTIN, 2005, p. 17), em que não separam o ambiente privado de suas residências com o público que ali frequenta, fazendo da moradia um local aberto à população. Como é perceptível, portanto, o espaço referente à casa se torna híbrido, pois é designado para a efetivação tanto daquelas ações domésticas e de relação com a família, bem como para o exercício tradicional do benzer alocado igualmente neste espaço, sendo, desta feita, um território de transição para as distintas expressões que comumente são produzidas pelas pessoas que ali circulam. Aqui verifica-se, ainda, que os significados propostos ao uso compartilhado de um mesmo local manipulam seu contexto de atuação de modo a concretizar a comunicação necessária entre cada um dos indivíduos que por ali passam (ALVES; MINAYO, 1994, p. 48-49).

Cada um coloca, dentro desta perspectiva, sua própria existência de modo a considerar a atuação enquanto benzedor uma necessidade “universal”, instante em que age de forma a consagrar, de maneira direta, suas vidas junto ao coletivo, consistindo na gama de estímulos visuais e auditivos que buscam compor a relação e a experiência efetivada junto ao seu público. Inserem-se, assim, numa zona na qual o papel exercido ocupa posição que coloca a relação privada e pública de maneira a compor o ritual de fé exercido. Tal cenário, no entanto, é previamente e estrategicamente construído, como bem reforça Alves e Minayo (1994, p. 51), de forma a contextualizar e desenrolar as múltiplas vontades e expressões simbólicas exercidas no espaço, seja ele do ritual ou da residência familiar do benzedor.

Neste contexto, também, o contraditório é identificado, já que, ao mesmo tempo em que os entrevistados narram a obrigatoriedade de ser como são ao exercerem o ofício de benzer, evocam memórias que referem o desejo de atuar como benzedores, bem como a existência de familiares (pais ou avós) que igualmente exerciam a atividade em suas localidades. Candau (2012, p. 181)

justifica esse fenômeno como sendo a capacidade da memória em organizar as identidades coletivas, as quais dependem ainda de uma estruturação que possibilite uma memorização suficiente e compreensível de elementos relevantes. Assim, o autor defende a ideia de que a memória e a identidade são dois elementos indissoluvelmente ligados, e, junto aos benzedores, isso é refletido na constante reatualização das lembranças que compõem os quadros utilizados na afirmação dos elementos vividos, sejam eles contraditórios ou não, e da realidade compartilhada junto ao público.

Entende-se, nesta perspectiva, que memórias fortes são capazes de durar mais enquanto representações evocadas e compartilhadas socialmente. Da mesma forma, vislumbra-se, junto aos benzedores participantes desta pesquisa, a ausência de grandes memórias comuns, fazendo com que cada indivíduo elabore suas próprias memórias, fragmentando-as a fim de constituir e significar suas oportunas histórias construídas. Desta maneira, a relação dos benzedores junto ao público estabelece estratégias identitárias que operam de maneira a compor o repertório de representações e de atuação no decorrer do próprio ritual de benzer. Nesta seara, aquelas informações e relações pertinentes são privilegiadas a fim de constituir os saberes que serão compartilhados socialmente, situação em que operam de forma a incorporar e gravar as experiências que, como bem lembra Candau (2012, p. 25-26), estarão disponíveis para serem percebidas, imaginadas e representadas mediante a natureza do grupo.

Ressalta-se, ainda, que os ritos envolvidos no benzimento reafirmam as combinações e influências tidas pelo aprendizado e também pela permanência de elementos que, carregados memorialmente entre as gerações, definem os hábitos centrais consagrados nas relações humanas tidas socialmente. Permanecem, assim, inseridos no imaginário da população, proporcionando a aplicabilidade daquelas referências que representam as crenças significadas identitariamente dentro do grupo. Não obstante, neste processo, as memórias não são compartilhadas de maneira absoluta, e as identidades se organizam como fenômeno que impacta a vida dos sujeitos que, de forma seletiva, se manifestam em família, no trabalho e nos lugares em que o sujeito circula (CANDAU, 2012, p. 195-200).

Assim, coloca-se, dentre outras temáticas, a questão da fé, compreendida como elemento que compõe as identidades dos indivíduos e que proporciona a manutenção dos significados e dos discursos determinados pelas interações sociais de seus praticantes. Isso não se restringe apenas ao interior do próprio ritual do benzimento, mas também para fora dele, em que o tema é abordado junto aos demais contextos que, direta ou indiretamente, vislumbram aquelas experiências trazidas por aqueles que a utilizam de maneira mais frequente. Estas questões são relevantes quando se observa justamente a aderência do ofício de benzer almejada por seus praticantes, os quais denotam claramente o objetivo e a necessidade do ofício como algo exercido primeiramente para o outro, ou seja, para aquele de fora.

Os benzedores indicam que seus rituais não são fechados a determinadas pessoas, mas abertos a todos que deles necessitam. Apesar de desejarem o reconhecimento por suas habilidades de fé e de cura, mantêm sob suas responsabilidades aquelas expressões, rezas e demais elementos que permeiam o benzer. O acesso a suas residências e, conseqüentemente, ao atendimento é livre, mas o ritual em si se coloca reservado aos saberes do benzedor, ao espaço por ele consagrado, bem como ao contato efetivado ao vivo junto ao “paciente” durante o atendimento. Em suma, por mais que se compreenda que o ato de benzer é fenômeno híbrido, a imagem denotada é de que as habilidades expressadas advêm, em primeira instância, apenas da figura do benzedor.

Reforça-se, também, a ideia de que comunidade e benzedor compartilham noções de fé, de cura e de doença (SILVA, 2014, p. 31; CHALHOUB, 2003, p. 323). O trabalho exercido pelo benzedor, além de criar e fortalecer os laços de identidade entre os indivíduos, proporciona a própria reinterpretação daquelas memórias que compõem o saber-fazer do benzimento, pois, toda vez que é realizado, é reatualizado e colocado em condição de alteração por aqueles que o praticam. Isso porque a memória, enquanto elemento constitutivo da própria vida do homem em sociedade, opera no sentido de alimentar as identidades por meio das escolhas daquelas lembranças do passado que se tornam indissociáveis das relações vividas entre os sujeitos.

Neste cenário, as memórias dialogam também com outras culturas na perspectiva de se manterem e de se reafirmarem como referência por meio de uma

prática cultural latente no interior dos grupos, como os benzimentos. Indica-se, assim, que, tendo em vista os processos dinâmicos que se apresentam no ofício ora pesquisado, seus praticantes elaboram determinadas ações para justificar sua necessidade de reprodução, principalmente pela oralidade, dos possíveis resultados e efeitos advindos de sua efetivação, sendo esta ação procedimento que coloca as diferenças de cada prática e memorial na trama das relações sociais. Tal atitude auxilia justamente na efetivação, junto ao público externo, daquelas referências memoriais produzidas e assimiladas no decorrer do contato entre benzedor e benzido.

Nesta perspectiva, Prats (1997) destaca esta relação como um fenômeno construído socialmente, o qual se torna artifício criado para atender determinado fim, como, por exemplo, a própria manutenção do ofício de benzer como prática referência diante da comunidade. Observa-se, portanto, que o ofício em questão é composto por elementos que são extraídos da realidade, sendo, a partir disso, desenvolvidas novas realidades e sentidos, os quais buscam sustentar identitariamente os traços culturais construídos na relação benzedor-comunidade. Deste modo, a materialidade dos objetos e dos espaços constituídos são, neste caso, compreendidos como meio de que se utilizam os benzedores para a ativação das memórias que resultam justamente na invenção das representações sociais a serem fruídas pelo grupo e pela comunidade.

Aponta-se, ainda neste lócus, a necessidade que os benzedores demonstram em marcar a presença de elementos do seu passado nas ações exercidas no presente, pois, através deles, transmitem e reelaboram o ofício de benzer permanentemente por meio de sua própria prática, ao oportunizar, além de sua rememoração, a criação de novos discursos e formas de fazê-lo, na atualidade. Move-se, assim, como prática cultural, de acordo com cada benzedor, de modo a projetar-se como elemento sempre permanente e necessário aos sujeitos do coletivo. Esta constante atualização do ofício se faz necessária para que, de acordo com as realidades de cada tempo, seja efetivamente integrada e fruída pela comunidade. Prova disso é identificada na fala de Aureliano José Jardim (2013<sup>296</sup>), quem conta que, pela difusão de sua prática e em virtude da grande procura pelos

---

<sup>296</sup> Entrevista realizada com Aureliano José Jardim, em 21/07/2013, em sua residência, na localidade de São Miguel das Missões/RS.

seus benzimentos, necessita realizar atendimentos por telefone, meio do qual sua mãe ou avó não dispunham quando exerciam o ofício.

Percebe-se, então, um processo no qual se emancipam determinadas formas de benzer, em que as mudanças efetivadas e necessárias à sua aplicabilidade se articulam com aquelas já existentes visando à manutenção e à difusão de referências discursivas, simbólicas e materiais. É preciso ter clareza, no entanto, de que sua negociação e utilização não são finitas e estanques, estando abertas a novas evocações memoriais, bem como à inclusão e retirada daquilo considerado necessário no presente. Isso porque, conforme defende Candau (2012, p. 31), a memória social como conjunto de lembranças comuns reconhecidas por determinado grupo é culturalmente determinada pelo compartilhamento de produções e significações justificadas pelos contatos entre os indivíduos.

Os benzedores, como sujeitos pertencentes a um grupo multifacetado em suas expressões, apresentam elementos diversos quando compartilhados junto ao público que os procuram. As lembranças verbalizadas fazem com que o ofício possua manifestações que alimentam a construção da própria realidade memorial, que, como protomemória, expressa aquilo que desejam recordar, bem como a maneira como se recorda os próprios elementos do ofício de benzer.

Compreende-se, assim, que o cuidado com o outro, a produção e os sentidos do espaço e também dos elementos consagrados no ofício de benzer são, na localidade miguelina, em primeira instância, das experiências advindas da trajetória pessoal de cada sujeito e, em segunda análise, das influências e do contato estabelecido com o público que, com sua bagagem cultural e demandas, coloca diante do benzedor elementos que, mesmo indiretamente, proporcionam a inclusão e a adaptação de novos objetos e narrativas ao ofício. Não obstante, destaca-se que os aspectos memoriais manifestados dão conta de que os benzedores, apesar de carregarem ao longo de sua vida influências de familiares, buscam constituir um enredo que lhes atribua na atualidade características próprias enquanto sujeitos com a atribuição de benzer.

Assim, como prática ressignificada diante das realidades, efetiva-se na busca de reconhecimento, seja por meio do espaço híbrido que atua no diálogo entre o

público e o privado, seja diante do consumo e da consolidação de elementos simbólicos e materiais que constituem as narrativas de seus praticantes. Desta forma, os benzedores da localidade miguelina se colocam diante do outro e almejam, *a priori*, o direito de viver e de compartilhar sua cultura. Deste modo, diante do material exposto e da discussão efetuada, pode-se considerar que as relações estabelecidas entre benzedor e seu público são orientadas em direção a efetivar a manutenção e o compartilhamento de ações simbólicas e materiais que organizem e produzam sentido diante do vínculo comunitário efetivado pela fé.

Acredita-se que os efeitos resultantes da prática de benzer se direcionam à manutenção de referências memoriais que compõem as memórias vislumbradas na prática cultural, na localidade de São Miguel das Missões/RS. O ofício de benzer, nesta seara, pode ser considerado elemento que, por meio de sua diversidade, constitui as identidades vividas e significadas entre seus praticantes, bem como a daquelas pessoas que atribuem sentido e se utilizam do seu fazer como forma de fé ou cura.

#### **5.4 O benzimento como prática tradicional**

Uma prática tradicional pode ser descrita como uma expressão estritamente ligada ao conceito de ruptura, e, vislumbrada neste escopo, seria difícil a existência de um sem o outro (BORNHEIM *in* ZAHAR, 1987, p. 14-15), ou seja, da tradição e da ruptura. Na concepção do autor, os aspectos relacionados nesta relação direta são elementos que proporcionam a necessidade de movimento, vital para a restituição e a dinamicidade da tradição como prática viva, vivida, repetida e transmitida socialmente e que, muitas vezes de maneira descontínua e fragmentada, “suplantaria em muito a vigência da tradição” no interior dos grupos. Tem-se uma situação paradoxal em que o próprio universo que representa a existência de determinada tradição está envolto de inúmeras variáveis que, rompendo ou atraindo elementos para sua constituição, compõem a dinamicidade da tradição no decorrer do tempo. Apesar de ambígua, a relação próxima da tradição com o rompimento denota, neste campo, a própria existência e permanência de determinadas expressões do passado no presente. Seria, neste escopo, a ruptura elemento

necessário do qual a tradição se utiliza para se retroalimentar e sobreviver às interferências e mudanças impostas no contexto contemporâneo.

Neste sentido, assim como suas características, as definições tidas acerca da tradição são concebidas e, muitas vezes, colocadas como sinônimo de costume, doutrina e valores. É evidente que, apesar de serem termos que referenciam certas identidades exercidas no interior dos grupos, são termos distintos que, muitas vezes difíceis de separar e identificar num primeiro momento, abrangem, de maneiras diferentes, as áreas e os grupos dos quais fazem parte na demarcação das diferenças culturais praticadas em cada contexto. A tradição, caracterizada como algo mais imutável, teria, em sua transmissão social, o eixo legitimador que mantém, ao longo do tempo e das gerações, rituais, manifestações e representações que compõem a cultura cotidiana executada pelo grupo. O costume, mais aberto às influências, é, por exemplo, diretamente alterado conforme o local e o contexto em que está inserido, dizendo respeito, diretamente, aos comportamentos e às atitudes deste local, podendo ser adotado por uma grande ou pequena quantidade de pessoas. Esta é uma das características comuns com a tradição, que também não precisa de um grande número de pessoas para ser colocada em prática. Fato é que ambos exercem considerável influência nos processos culturais e sociais vividos, norteando modelos de comportamentos e de vivências preconizadas como necessárias em sociedade, que, no caso da tradição, possuem a capacidade de legitimar e dar coesão a certos conceitos que, trazidos do passado, servem para dar sustentação à cultura desejada e vivida no presente.

Interessa-nos, aqui, portanto, uma discussão acerca do exercício praticado pelos benzedores atuantes na localidade miguelina, relacionando-os em suas principais expressões simbólicas e materiais, as quais podem apontar ser este um ofício tradicional da comunidade ora pesquisada. Pode-se, neste contexto, indicar, no ofício de benzer, determinadas permanências que reiteram a prática de cura através da fé como ação que se mantém visível no cotidiano da referida comunidade ao longo do tempo. Entretanto, identificam-se, ao mesmo tempo, certas rupturas, de forma não substantiva, que resultam em pequenas alterações que ajustam o ofício às necessidades impostas na atualidade.

Torna-se necessária, neste escopo, a demarcação do ofício exercido pelos benzedores como prática que envolve elementos, discursos e simbologias que, caracterizados de maneira tradicional, compõem ritualmente as relações sociais estabelecidas entre os sujeitos moradores da localidade miguelina. Sabe-se, como já visto, que nem todos os sujeitos que residem neste município são praticantes ou frequentam espaços relacionados aos benzimentos. No entanto, é latente que significativa parcela acredita no ofício, já frequentou ou conhece algum benzedor atuante na localidade. Ao mesmo tempo, sabe-se que tais expressões de fé e de cura significam culturalmente a paisagem de São Miguel das Missões/RS, que se forjou ao longo de sua história como local resultado do trabalho advindo da fé, da espiritualidade e dos saberes daqueles que circularam pela região, deixando como legado elementos que foram inseridos tradicionalmente nas relações vividas cotidianamente entre os indivíduos ali habitantes.

No campo das vivências, a tradição se desenvolve em diversas sociedades a fim de permitir a organização e o controle dos sujeitos que a compõem, constituindo como resultado um espírito comum que, pela simbologia, coloca um passado em evidência e expressa elementos como um elo cultural entre os indivíduos membros do grupo. Produz-se, assim, um *status* que fundamenta e alicerça os princípios a que se referem as tradições que socialmente fazem parte das realidades e dos contextos articulados, os quais necessitam materializar e expressar em seus ambientes, bem como para os outros, referências que codifiquem aquilo que julgam constituir suas identidades.

A tradição possui, conforme reforça Bornheim (1987, p. 23-24), a necessidade de se fazer “permanência”, buscando representar que determinada prática pouco, ou quase nada, se transformou ao longo do tempo. Nesta mesma linha de pensamento, Hobsbawm (2017, p. 08) argumenta que as tradições “visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”. Assim sendo, o autor determina que o objetivo das práticas tradicionais inculcadas e abertamente aceitas socialmente servem, dentre outras questões, para estabelecer, mesmo que artificialmente, a repetição de determinados rituais e simbolismos no presente.

Cabe, portanto, observar que boa parte das práticas consideradas antigas e referências constituídas de um passado longínquo, são, na verdade, produções e reproduções desenvolvidas justamente para caracterizar os integrantes de determinada sociedade como praticantes ou detentores de práticas “tradicionais”. A tradição serve, desta feita, para dar sentido e indicar que certas expressões, narrativas, objetos e práticas institucionalizadas foram integradas nos hábitos e nas vivências dos sujeitos em seus grupos de pertencimento. Como mecanismo legitimador da cultura, as práticas tidas como tradicionais significam, ao mesmo tempo, a possibilidade de relacionar aquelas expressões consideradas fruto de algum momento histórico do passado com aquilo fluído socialmente no presente. Tal ligação é utilizada pelos grupos como fator que os coloca e define, no tempo e no espaço, como detentores de características que os fazem únicos e distintos dos demais. Neste contexto, as alterações decorrentes do trabalho de significação da tradição, ao longo do tempo, parece ser exercício que, muitas vezes, de maneira inevitável, diz muito sobre a forma como as expressões são utilizadas, reutilizadas, produzidas e colocadas pelos sujeitos em seus cotidianos.

Daí, a importância da identificação das transformações decorrentes das invenções e das reinvenções que as tradições apresentam em seu fazer, na atualidade, e, apesar de não serem percebidas pelos sujeitos como alterações, representam jogos, disputas, interesses e o próprio trabalho dinâmico da cultura no tempo e no espaço. Cabe, portanto, à tradição dar, a qualquer mudança decorrente em seu processo de criação ou transmissão, uma imagem de “continuidade histórica”, almejando um passado “fixo”, seja ele real ou forjado, formalizando através da repetição ações que legitimem certas referências do passado no presente. Apesar da temática “tradição” ser, num primeiro momento, relacionada ao exercício fixo e imutável de determinada ação, sua relação com a atualidade se denota tênue, já que se identifica como necessidade para a sobrevivência e perpetuação das representações e manifestações produzidas e tidas socialmente como tradicionais.

Importante frisar que a tradição em si, como um campo plural, pode ser identificada, dentre vários aspectos, em distintas formas de manifestação. Seja num ofício artesanal, no contar histórias e no fazer de determinada expressão, dentre

outros, a tradição pode ser considerada prática que, como um produto resultado do saber e das ações humanas em sociedade, representa em seu cerne a tendência particular de fazer os sujeitos pertencentes e identificados a determinado grupo. O sujeito não necessariamente atua e participa apenas de um único grupo, mas de todos aqueles que lhe interessam e formam a gama de práticas e discursos que o compõem como indivíduo, não sendo, portanto, exclusividade sua atuação em apenas um coletivo e suas expressões. Como possibilidade de vivência e manifestação plural, as atividades tradicionais vividas e colocadas socialmente dão aos sujeitos a oportunidade de se manifestarem, no local, na forma e no tempo em que desejarem, inclusive de maneira concomitante, diversa e até mesmo antagônica.

Preconizam-se, assim, diferentes formas de expressão das vivências humanas que, muitas vezes inter-relacionadas, reordenam socialmente, religiosamente, economicamente e culturalmente as trocas sociais, materiais e simbólicas que conduzem a vida dos sujeitos em coletividade. A tradição se baseia, *a priori*, segundo Hobsbawm (2017, p. 08), num passado histórico que assume, mesmo que artificialmente, determinadas referências de situações anteriores que, representativamente, buscam dar a própria noção deste passado no presente.

Da mesma forma, pode-se considerar que os conhecimentos advindos na efetivação e reprodução de determinada prática se entrelaçam e refletem no manejo da vida e dos recursos materiais e ambientais tidos e aproveitados socialmente. Estes, por sua vez, não são historicamente determinados, mas construídos pelos sujeitos em suas inter-relações, proporcionando uma visão do mundo e do meio em que vivem, e a diferenciação e as marcas peculiares representativas do grupo são intimamente colocadas como valores culturais deste coletivo, os quais devem ser reproduzidos e compartilhados.

Os valores atribuídos à tradição, em suma, denotam características que compõem, de igual sorte, a formação identitária e, socializadas em seus usos, organizam o local em que são produzidas, proporcionando certa coesão nas expressões e representações, tidas logicamente como ações dadas no interior do grupo, representando a possibilidade de constituir, dentre outros aspectos, a

narrativa discursiva que as forma, vista como significativa pelos indivíduos que a estabelecem também materialmente e simbolicamente em seus cotidianos.

Nesta seara, a tentativa constante de estruturar de “maneira imutável e invariável alguns aspectos da vida social” é o que torna o sentido da tradição, segundo Hobsbawm (2017, p. 08-09), diferente do “costume”. Este último serviria como “motor e volante”, não se preocupando diretamente com alterações e mudanças, ao mesmo tempo em que não exigiria “parecer compatível e idêntico” daquilo representado anteriormente. Ainda, nas palavras do autor:

Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história. (...) O “costume” não pode se dar ao luxo de ser invariável, porque a vida não é assim nem mesmo nas sociedades tradicionais. O direito comum ou consuetudinário ainda exhibe esta combinação de flexibilidade implícita e comprometimento formal com o passado. Nesse aspecto, aliás, a diferença entre “tradição” e “costume” fica bem clara. “Costume” é o que fazem os juízes; “tradição” (no caso, tradição inventada) é a peruca, a toga e outros acessórios e rituais formais que cercam a substância, que é a ação do magistrado. (HOBBSAWM, 2017, p. 08-09)

Longe de serem conceitos extremamente distintos, tradição e costume dialogam, pois, de maneira recíproca, atuam nas práticas sociais manifestadas nas convenções e nas rotinas dos indivíduos em sociedade. Inter-relacionam-se, ainda, quando se convenciona ações e comportamentos que proporcionam e dinamizam a construção formal de representações e discursos que constituem, dentro de cada caso, a realidade e a identidade de um coletivo.

De igual sorte, os indivíduos, além de produzirem elementos materiais e simbólicos, consomem-nos de maneira a garantir não apenas sua manifestação na atualidade, mas também sua reprodução e a possível perpetuação como referências tidas como necessárias culturalmente enquanto tradição do grupo. Nesta seara, o debate acerca da tradição se apresenta paradoxal no momento em que, apesar da tentativa de manutenção e perpetuação de elementos tradicionais, nada foge de influências que rapidamente buscam sempre a inovação e a mudança.

Hobsbawm (2017, p. 12) alerta que o campo da mudança é sempre terreno fértil para novas tradições, e as transformações, muitas vezes amplas e rápidas, adaptam-se de maneira a conservar certos costumes “em condições novas”, utilizando-os para “novos fins”. Tal ação ocorre, por exemplo, em instituições que sentem a necessidade, em algum momento, de se adaptar diante dos desafios impostos por mudanças sociais, políticas, culturais e econômicas que, de maneira substancial, forçam (e necessitam) de mudanças diante de novos contextos que demandam certas alterações para justamente poderem (r)existir no ambiente em que se situam.

Interessa, neste contexto, o qual não parece exclusivo de determinado grupo, que se utilize de uma gama de objetos e representações do passado, a fim de produzir um repertório no presente que se institua simbolicamente como fruto do processo elaborado que o efetiva como tal, tendo sua finalidade marcada nos discursos produzidos ao longo de sua formação. Hobsbawm (2017, p. 20-21) justifica tal característica pelo fato dos grupos se utilizarem ainda de certos elementos constituídos como históricos para dar coesão ao coletivo, servindo à tradição como um “cimento” que possibilita o desenvolvimento de algo comum que unifica e produz, de forma consciente e deliberada, a adoção de certas tradições que efetivam sintonia e afinidade ao longo do tempo entre os sujeitos que do grupo fazem parte.

Cabe reforçar que, dentro da perspectiva da criação, tradições servem, como bem lembra ainda o autor (HOBBSAWM, 2017, p. 334), como fator de interesse político que, conforme necessidades e conveniências, se concretizam com o seu compartilhamento e adesão junto àqueles que compõem o grupo. Não obstante, muitos dos elementos consagrados e tidos como “originais” nada mais são do que reflexo da ação política e institucional que efetivou e desenvolveu certas referências que são, no contexto atual, tidas como orgânicas e naturais do coletivo que as detém, aparentando que sempre existiram do modo como são expressados na atualidade.

Podemos dizer que determinadas expressões, celebrações, festas e símbolos são, em sua essência, referências que, “inventadas”, significam e legitimam o interesse de produzir no coletivo um espírito de unificação que dá, de maneira

conjunta a demais narrativas e elementos, a noção de identidade social almejada e perpetuada pelos seus membros. De igual sorte, nem só de ações políticas e institucionais a tradição se efetiva; ela se origina também dentro das próprias comunidades e grupos que, por meio de suas expressões, produzem referências que dão conta de legitimar experiências, interesses e discursos que sustentam justamente as relações em coletivo. Em seus múltiplos usos e sobreposições, a tradição se apresenta como mecanismo ante uma possível perda de autenticidade, já que, apesar de ser fluída, busca garantir certa “atemporalidade” diante das expressões que definem, *a priori*, a identidade coletiva do grupo.

Assim sendo, o grupo portador de determinada tradição, apesar de desejar mantê-la como representação do passado, não a está efetivando visto a experiência particular de sua geração ser, em grande parte, distinta daquela do passado. Nesta seara, a dinâmica presente nas expressões não pode ser totalmente desvinculada das experiências trazidas por cada sujeito, bem como dos contextos que o influenciam diretamente, demarcando as fronteiras culturais e sociais entre indivíduos. Cabe reforçar, como bem lembra Grünwald (1997, p. 114-115), que o processo de invenção das tradições é fruto também da tentativa dos grupos em constituir uma história local “de dentro”, na qual se reivindicam certos reconhecimentos e papéis singulares diante dos quadros sociais e do contato tido pelos sujeitos que integram o coletivo. Deste modo, produzem-se culturalmente códigos que assumem o papel de tradição no interior dos grupos.

Neste campo, são notórios processos de reivindicação e reconhecimento de ações que, em seu cerne, objetivam, como já elencado, certa consciência do que se é enquanto sujeito. Deste modo, pode-se ainda considerar que ocorra também a reelaboração das identidades frente à possibilidade de decidir de quais tradições o grupo será portador, e, além de estruturarem as características simbólicas e ritualísticas de suas práticas, desejam reestabelecer certa continuidade numa história que se denota descontínua e fragmentada, já que buscam construir e garantir seus traços culturais, que, mesmo forjados, são necessários para compor dinamicamente a cultura do próprio grupo, autenticando a existência dos sujeitos que o compõem em suas especificidades.

Não obstante, a dialética entre o “velho” e o “novo” se destaca quando da temática da tradição, considerando a retomada de um passado, mesmo que artificializado, no presente, buscando, como já dito, uma noção de continuidade histórica perante fatos e manifestações que, aos olhos atuais, assumem a referência obrigatória a ser vivida pelos membros de um grupo na atualidade. Por outro lado, o desenvolvimento de determinada ação tradicional pode, ao mesmo tempo, estar relacionada à tentativa de resistência e de controle imposto por grupos dominantes que almejam a imposição de suas práticas culturais como predominantes. Nestas circunstâncias, muitos rituais e saberes são intencionalmente consagrados e colocados como referência perante o coletivo.

A tradição pode, neste contexto, também ser expressão de resistência diante da ameaça de perda e do esquecimento que, em certas circunstâncias, se denotam inevitáveis ou latentes nas práticas culturais. Apesar de suas características criadas, a tradição possui a capacidade de efetivar e estabelecer a valorização e o reconhecimento de expressões, técnicas, saberes e repertórios que fornecem os recursos necessários à manutenção destes como referência que agrega culturalmente aos indivíduos em grupo. Cabe reforçar que, desta forma, a tradição assume o papel de desenvolver socioculturalmente um leque de valores que permeiam as relações humanas, as quais, mesmo resistindo, reformulam e ressignificam, quando necessário, suas expressões a fim de que possam ser repassadas adiante e significadas como necessárias também para as gerações futuras.

Ao que tudo indica, as práticas tradicionais, sejam elas manifestadas por meio de eventos, comemorações e demais meios, são, em certa medida, delimitadoras, não apenas no âmbito territorial, mas principalmente no espaço que diz respeito às identidades que, necessitando de legitimação a fim de estabelecerem e marcarem seus locais e meios de atuação, proporcionam a ideia de que, neste contexto e nestes indivíduos, existe uma tradição específica que os caracterizam como tais. Compreende-se que os sujeitos, dentro de seus grupos de pertencimento, reinterpretam e reinventam suas experiências que, manifestadas de forma diversa, marcam os espaços de sociabilidade que fornecem imagens representativas (e subjetivas) do passado no presente. Desta forma, eventos históricos e as leituras

que deles se produzem com o passar do tempo são formatados de modo a fornecer aos indivíduos os aspectos simbólicos e ritualísticos necessários à manutenção do senso de união e aderência cultural deste coletivo.

Cabe ressaltar o processo seletivo na definição da leitura e da produção de códigos e expressões ligadas a uma tradição; como um terreno político e de disputas, as escolhas das práticas tradicionais em determinado grupo refletem os contextos em que as mesmas são produzidas e forjadas. Tal característica é identificada, por exemplo, na prática dos benzimentos exercida em São Miguel das Missões/RS, em que, apesar de ser ofício exercido historicamente na localidade, apenas a partir do ano de 2008<sup>297</sup> ganha uma visibilidade pública institucional, quando seus praticantes passam a ser vistos como agentes detentores (e necessários) de saberes significativos à população como um todo e, principalmente, ao setor turístico e comercial da cidade. A construção dos benzedores como sujeitos tradicionais não ocorreu de forma imediata, entretanto, instaura-se na esfera pública um reconhecimento distinto daquele tido até então por parte da comunidade local, que fluía até então dos benzimentos cotidianamente sem necessitar de uma promoção institucional, tampouco de intermediários para induzir sua valorização ou procura.

Constitui-se, no contexto ora estudado, uma ambiguidade latente no ofício de benzer, em que se instituem determinados regramentos e padrões a serem efetivados na esfera pública e outros na intimidade de seus praticantes, bem como também por aqueles benzedores que, como já visto, resistem às influências institucionais no seu benzer, contrapondo o sistema criado e buscando manter a narrativa de um saber que independe do reconhecimento governamental para existir e ter adeptos. Isso não quer dizer que a prática do benzer, de maneira geral, seja em sua totalidade fragmentada, mas, sim, que seus diversos contextos reagem e produzem mecanismos que proporcionam a manutenção dos elementos que a consagram, popular e tradicionalmente, como expressão dos sujeitos que ali habitam. Da mesma maneira, as narrativas apontam que, mediante à necessidade de circular e negociar em distintos espaços, aqueles benzedores que se utilizam do turismo como meio de reconhecimento efetivam propositalmente um discurso que os

---

<sup>297</sup> Ano da criação do evento “Encontro dos Benzedores”

coloca como agentes culturais da localidade. De qualquer modo, a maneira como se posicionam os benzedores na esfera pública e privada é reflexo direto das pressões e das necessidades de sobrevivência em meio a uma realidade que se impõe pesadamente diante do ofício de benzer.

Outro aspecto que passa a ser visto a partir do reconhecimento institucional dos benzimentos pelos governos é a dilatação das fronteiras de alcance e de atuação dos seus praticantes. Isso porque, até então, o ofício era basicamente vislumbrado e diagnosticado pela população local, já que, com sua promoção, sujeitos advindos de outras localidades passam a buscar, frequentar, influenciar e difundir a prática, e a atividade turística produz e acentua o contato e o olhar daqueles que são exógenos ao contexto miguelino, efetivando uma gama de efeitos que passam também a compor as expressões e os ambientes que dizem respeito ao benzer. Assim sendo, os benzedores se reconfiguram tanto em suas práticas quanto no imaginário e no discurso refletido socialmente, isso porque se apropriam e se transformam culturalmente também num plano de cidadania e de poder (MONTENEGRO, 1994, p. 41), o que possibilita que continuem idealizando e socializando uma prática tradicional que se alia a diferentes estruturas populares e institucionais em prol de se estabelecer enquanto prática latente e relevante.

Neste contexto, a permanência dos elementos representativos, além de determinar o olhar que o público externo desenvolve acerca de tais referências, acarreta ainda que estas expressões da identidade reforcem sentimentos de pertença ao ambiente de que fazem parte. Desta forma, os sujeitos buscam manter os elementos identitários por meio do vocabulário, da gastronomia, dos festejos e de demais ações que codifiquem e simbolizem a sua presença no tempo e no espaço. É importante ressaltar que a efetivação da tradição é também ordenada e influenciada pelo poder, seja ele formal ou informal, em que, de maneira dinâmica, as expressões dali resultantes podem ainda se contradizerem e entrarem em conflito. Justamente nestas relações complexas a tradição se utiliza de um novo lugar e espaço para a celebração de um passado, já que age para romper e alterar certos elementos a fim de conseguir marcar a realidade e o tempo social vivido pelos sujeitos, para que estes possam agir e rememorar certos episódios e aspectos de sua cultura, na atualidade.

Não obstante, a tradição e seu ato performativo e repetitivo fazem com que sobrevivam, no interior dos grupos, lembranças formais construídas em prol do fortalecimento dos vínculos de sociabilidade, bem como de organização e demarcação das representações tidas como necessárias (e escolhidas) do coletivo. Dá-se, assim, certa continuidade ao passado e às representações construídas acerca deste passado, e as expressões, manifestações e hábitos são transferidos e mantidos em sua maior totalidade no decorrer do tempo. Desta maneira, a memória coletiva do grupo se apoia para além dos elementos materiais, mas também em imagens espaciais que em seus usos introduzem e reproduzem hábitos e comportamentos por meio de práticas tradicionais.

A tradição é, em grande parte, produto também da memória que, trabalhada e selecionada, resulta em expressões formalizadas e integradas ao coletivo como práticas tradicionais dos sujeitos que do grupo fazem parte e com o qual se identificam. Desta feita, as imagens estabelecem subsídios para as possíveis interpretações que os indivíduos efetivam acerca de seus significados, emergindo pensamentos, ideias e usos que representam simbolicamente tanto o lugar e os discursos existentes quanto aqueles que, ausentes, precisam ser substituídos no presente a fim de sustentar algo que já não existe mais. Significativamente, a tradição manifesta um reconhecimento advindo do saber humano que, utilizado em distintas perspectivas, desenvolve noções de pertencimento e reconhecimento ao local ou grupo, no mesmo momento em que se pode afirmar que igualmente produz certo distanciamento perante outros elementos e expressões, colocados e vistos num plano secundário numa relação de interesse para o coletivo.

Criam-se, neste contexto, intenções e mecanismos para a utilização de práticas tradicionais, já que seus efeitos tendem a ser direcionados para a legitimação e criação de uma consciência a respeito de seus sentidos necessários à manutenção de suas características. Nota-se que, ao mesmo tempo em que a tradição busca se manter nas relações existentes entre os homens, transforma a realidade deles e a maneira como veem e concebem suas próprias vidas.

A relevância das práticas tradicionais está também intrinsecamente relacionada à efetivação de um fio condutor entre passado e presente, em que, mesmo com suas alterações e redimensionamentos no transcorrer do tempo,

fornece aos sujeitos elementos que dão sentido à sua própria existência. Não se esgotam as possibilidades de manifestação e ritualização da realidade vislumbrada pelos sujeitos, ligando-os a uma consciência coletiva que caracteriza, como já dito, as identidades fluídas socialmente. No que tange aos benzedores, identifica-se que a prática exercida produz materialmente e simbolicamente os elementos necessários à justificação das trajetórias de vida, bem como à realidade vivida no presente por aqueles que a praticam. Assim, a fé, a cura e o campo religioso, que produzem e compartilham socialmente, embasam atitudes e aspirações pessoais, bem como os fazem refletir acerca da percepção que possuem do mundo e da sociedade atual que os envolvem.

Não se desassocia, neste contexto, as experiências, os interesses, as influências e os sentimentos que, decorrentes das relações humanas, direta e indiretamente, fazem parte das ações, sejam elas decorrentes de iniciativa pública ou do próprio coletivo, e caracterizam a realidade produzida e aquela vivida pelos indivíduos. A tradição é portadora de elementos negociados que situam e condicionam o homem em sociedade, já que regula objetivamente e subjetivamente a visão construída sobre os sujeitos, que, unidos por necessidades, interesses, imaginação e afinidades, compõem aquilo que almejam marcar e transmitir socialmente no transcorrer do tempo.

Neste escopo, a tradição como herança cultural é um legado de crenças e conhecimentos que, por meio de ritos, usos e costumes, são dinamicamente transmitidos entre gerações e sujeitos. É nesta seara que a prática dos benzimentos é efetivada e mantida como referência em distintas comunidades. Os chamados benzedores, em seu saber-fazer cotidiano, consagram um conjunto de valores representativos e relevantes e influenciam, além daqueles que os circunscrevem, toda a comunidade ao seu redor, pois atuam, por meio de seu ofício, para legitimar e consagrar a prática de cura religiosa como forma tradicional exercida em (e para) sua localidade.

Não obstante, percebe-se que, para a manutenção tradicional do ofício de benzer, seus praticantes possuem certo fio condutor no exercício da prática que se denotam comuns, como, por exemplo, a imposição das mãos sobre a pessoa “ou

coisa<sup>298</sup> a ser benzida, bem como a utilização de palavras, orações e rezas que, de maneira sussurrada, buscam a cura ou a proteção. Podemos indicar que tais ações são elementos característicos do ritual exercido pelos benzedores miguelinos, pois, se considerado o ato de benzer um momento ritualístico e performático, a imposição das mãos e a fala (reza) expressam o saber e o poder que estes sujeitos teriam para realizar tal ação.

O gestual e a palavra são, *a priori*, elementos que alicerçam o benzimento e conduzem entre seus praticantes a essência do ritual praticado, qual seja a de resolver determinado problema de saúde ou espiritual através da fé, e o benzedor seria o intermediário de uma "força superior". Há, portanto, entre gestual e fala, uma relação indissociável na qual uma sem a outra perde a essência e o sentido do ritual em si. Ambos se caracterizam como elemento único, já que, se separados, são deslocados de sentido funcional, e o capital simbólico ganha sentido tradicional no momento em que são operados conjuntamente por meio de sua ritualidade.

Pode-se, no entanto, relacionar a imposição das mãos e as orações com o ritual que exercem padres e pastores, por exemplo. Desta forma, há certa familiaridade entre as expressões produzidas pelos benzedores daquelas exercidas por figuras representativas de igrejas. Seria o ofício de benzer uma prática ressignificada pela população diante de rituais institucionalizados, os quais alguma vez presenciaram ou ouviram falar? Qualquer tentativa de proceder uma resposta única a tal pergunta é reducionista pois, diante da impossibilidade de demarcar exatamente no tempo e no espaço o início exato de uma criação da prática do benzer, bem como todas as influências decorrentes em seu exercício ao longo das gerações, parece impossível determinar uma resposta única a tal questionamento.

Entretanto, sabe-se, como já dito, que as práticas populares religiosas e de cura são, dentro de cada especificidade, fruto tanto da ausência quanto da presença de igrejas e de espaços médicos formais. Assim sendo, a ocorrência de benzedores em determinada comunidade está diretamente relacionada à tentativa de suprir certa lacuna deixada pela ausência de espaços religiosos institucionais, em que a própria comunidade, em suas residências, efetiva a constituição de rituais e expressões que, influenciados pela liturgia e pelo ritual efetivado por padres, também traziam em

---

<sup>298</sup> Benzem objetos, fotografias, imagens sacras e espaços.

sua prática objetos e orações criados e desenvolvidos através de suas vivências e dos cotidianos.

Armazenam-se certos elementos e rituais que, por meio de materiais, são rememorados atestando *mnemotecnicamente*, como preluza Assmann (2011, p. 33-34), uma função e um significado diante da recordação, no presente, de alguma coisa que se possui consciência (até mesmo corporalmente) adquirida e recordada diante de experiências pessoais e sociais. É o que a autora considera como sendo a reconstrução da memória, a qual sempre “inicia por deslocamentos, deformações, distorções e reelaborações” daquilo que está sendo lembrado no instante de sua recuperação. Considera-se, neste cenário, o lado engenhoso atribuído à memória no momento em que dimensões históricas, psicológicas e de perspectiva desenvolvem determinada retórica por meio das imagens e dos sentidos criados no decorrer do processo memorial.

Desta feita, o processo de imaginação traduz sentidos por meio de imagens, ao mesmo tempo em que produz representações em busca de suprir demandas e preencher lacunas existentes nos cotidianos, como o caso da existência de benzedores ou a ausência de padres e médicos. Não se pode, portanto, desconsiderar, dentro do contexto vivido pelos benzedores, que eles efetivem uma dimensão religiosa e de cura simbólica que remeta, em suas especificidades, a uma comunhão comum de prática no ato de benzer, como a imposição das mãos e o uso de orações advindas da própria igreja, bem como aquelas criadas para o momento do ritual. O que se busca exemplificar é a existência de determinado fio condutor que, apesar das diferenças religiosas e de fé vividas e experienciadas por cada benzedor, se mantém com familiaridade ritualística entre aqueles mantenedores da prática do benzer na localidade ora pesquisada.

De maneira funcional, portanto, há uma capacidade de permanência destes elementos (imposição das mãos e rezas) ao longo do tempo, como se este conhecimento básico, que transita entre passado e presente, represente ao mesmo tempo um interminável campo de saberes que, de maneira criativa é trabalhado, desenvolvido e alterado dentro da prática individual de cada benzedor. Neste trabalho, novos elementos materiais, simbólicos e narrativos são inseridos e colocados como necessários ao ato de benzer, como cruces, imagens, santos,

altares e demais objetos que ganham sentido dentro da lógica produzida por cada praticante do ofício.

Na constituição de um lastro no seio da sociedade, enquadra-se a afirmação de que os indivíduos não lembram ou produzem as coisas sozinhos. Cabe ao grupo a estabilização de lembranças e práticas (ASSMANN, 2011, p. 144), já que os sujeitos se identificam e fazem fluir culturalmente certa atividade junto ao grupo ao qual pertencem. Ressalta-se que, por meio de símbolos comuns, os sujeitos tomam parte de uma memória, identidade e tradição em comum. É o que a autora define como “memória habitada”, a qual intermedia valores que resultam num perfil identitário dos sujeitos, que, de maneira consciente e percebida, efetivam sentidos a todo processo de produção, aprendizagem e transmissão de valores e elementos significados no fazer das relações do grupo.

O benzedor, enquanto portador primeiro de uma memória acumulada ao longo da vida, fundamenta sua identidade essencialmente no saber-fazer tradicional que efetiva por meio da prática que exerce. A memória efetivada serve também para fundamentar e legitimar os feitos produzidos, os quais, além de narrados socialmente, são provisionados como saber natural tido e atribuído aos seus praticantes como um "dom" ou herança, do qual são detentores por merecimento e capacidade. Pressupõe-se que, dentro deste argumento, novas significações e meios de se efetivar o benzer são apresentados ao público de maneira a se imaginar que o mesmo não faz parte de uma mudança cultural proposital e necessária à própria manutenção do ofício na atualidade, na maioria das vezes não sendo percebido como uma alteração na forma de se fazer o benzimento.

Pode-se citar o exemplo do benzedor Aureliano José Jardim, que, diante da necessidade de atender novos públicos advindos do turismo, efetiva atualmente o benzer também à distância através de telefonemas, e sabe-se que seus antepassados (benzedores) não tinham tal instrumento para exercer seus atendimentos. O telefone representa um objeto introduzido, diferente e também necessário no contexto vivido pelo entrevistado, não sendo este elemento algo que, em sua concepção, desabone ou prejudique suas expressões enquanto benzedor. Pelo contrário, o telefone é utilizado não apenas por Aureliano, mas por outros que

se utilizam dos recursos disponíveis na atualidade para manter e perpetuar aquilo que consideram fundamental em suas vidas: benzer aqueles que necessitam.

A tradição do benzimento pode ser vista, em seus distintos contextos, como prática que depende cotidianamente de um processo memorial que, de maneira consciente, constrói socialmente o seu sentido de existir. Traz em sua aplicabilidade resquícios e rastros das expressões e experiências daqueles que antecederam o ofício perante os que hoje o exercem. Diferente do que pensavam autores como o filósofo Francis Bacon<sup>299</sup>, o qual defendia a escrita como o meio mais seguro de se manter materialmente a tradição, sabe-se, entretanto, que a oralidade, a prática e as vivências informais são meios que efetivam, de maneira dinâmica, os saberes e as expressões culturais consideradas tradicionais. Deste modo, tira-se a supervalorização da escrita como o principal meio de preservação e transmissão de memórias e tradições.

Sabe-se, entretanto, que a capacidade das imagens, dos materiais e das narrativas são, dentro de cada contexto, elementos condicionantes de ideias, saberes e expressões dentro da cultura atribuída em cada grupo. A força conservadora da escrita como principal mecanismo para a “imortalidade” não vislumbra, num primeiro momento, a possibilidade da fala e da transmissão de saberes por outros canais, a fim de que os elementos sejam inscritos e reverberados nas práticas sociais. Pode-se mencionar que distintos meios de permanência e aderência junto ao cotidiano dos sujeitos são utilizados para perpetuar determinados vestígios e práticas na sociedade, o que permite concluir que o trabalho que mantém o benzimento no interior de um grupo, ao longo das gerações, não é realizado apenas por um canal, mas por distintos canais que cumprem a função de garantir suas características básicas para que seus praticantes sejam vistos e considerados como tais.

No ofício de benzer, aliado à imposição das mãos e às orações efetivadas no decorrer do rito, emerge, em cada caso, o uso de demais elementos que, significados de valor e sentido, dão suporte ao benzimento efetuado diante do espectador. Nesta perspectiva, pode-se atribuir verdade a tais vestígios, pois fornecem distintas visões sobre os grupos e sujeitos que detêm a prática. Dentro

---

<sup>299</sup> Considerado o fundador da ciência moderna. 1561-1626.

desta lógica, Assmann (2011, p. 229) defende que um dos aspectos da tradição estaria relacionada à necessidade desta atuar de modo a incorporar o esquecimento como elemento constitutivo de seu processo de transmissão do passado. Nesta seara, a tradição se coloca socialmente, pois é fruto também do esquecimento como meio de garantir sua existência e perpetuação no presente. A tradição, portanto, ao mesmo tempo em que busca a manutenção e valorização de determinada expressão, é resultado de todo um processo de esquecimento e adaptação que, de forma necessária, resulta em suas próprias características. É importante ressaltar que muito daquilo demonstrado como tradicional resulta e tem por trás, subliminarmente, um vasto repertório memorial, de práticas e significados que ficam ocultos no subterrâneo da memória.

Os benzedores, como testemunhos diretos e indiretos de uma prática social desenvolvida ao longo do tempo, escrevem em seu ambiente e em seus corpos a memória de um ofício no qual os saberes se colocam comunicando ao coletivo as experiências tidas enquanto sujeitos que curam pela fé. Possuem, desta feita, em seus corpos e naqueles objetos circunscritos ao seu ambiente criado, a produção e o consumo de suportes memoriais que possuem, dentre outras funções, a indicação do que deve ser comunicado, transmitido e, ao mesmo tempo, memorizado por aqueles que fazem parte do ritual. Pode-se indicar que, ao mesmo tempo em que tais elementos representam a presença de algo e de determinadas memórias, significam a manifestação de movimentos que emanam a tradição como uma fonte de lembranças decorrentes tanto do entendimento que delas os sujeitos fazem como também de sua aderência e assimilação perante a sociedade como um todo.

O uso do gestual com as mãos se torna significativo, pois demonstra não apenas a função atribuída aos benzedores, mas uma gama de expressões criadas imageticamente e desenhadas no espaço compondo uma narrativa verbo-visual que transforma toda a carga memorial e simbólica num ritual mediado pelo benzedor, o qual busca concretizar o enredo produzido e, de maneira ativa, insere no outro determinado ideário no que se refere à fé e à cura através do benzimento.

Produzem-se vínculos que também são determinados pelas imagens e pela narrativa criada no contexto ritualístico do benzimento, já que apenas a presença do benzedor já figura certo estado de consciência a respeito dos códigos que, naquele

ambiente, são apresentados ao público. As imagens produzidas, pode-se dizer ainda, além de possuírem uma função no momento do benzimento junto ao seu espectador, servem para alimentar as expectativas futuras acerca daquilo que o próprio benzedor deseja construir e alimentar tradicionalmente para o futuro. A memória imagética é “tanto formadora de um ambiente” como também “estimuladora de um ambiente” (ASSMANN, 2011, p. 256), pois, no momento em que provoca afecções sobre “si mesmo por meio de encenações”, designa recordações reconstruindo experiências por meio das memórias que ilustram, dentro de cada contexto, as dimensões desejadas como características balizadores de uma cultura tradicional.

Não há, portanto, uma forma única e padronizada que estabeleça o ritual do benzimento, tendo em vista que a própria memória manipula determinadas informações, a fim de contemplar, no presente, os interesses e as necessidades daqueles que a exercem. Esta memória está, como já dito, inscrita nos corpos dos benzedores, bem como no ambiente por eles ritualizado. Inscrevem-se, assim, culturalmente, referências no corpo e no espaço produzido, as quais são resultado do trabalho de seleção que apaga determinados códigos e expressões ao mesmo tempo em que ilumina aqueles necessários à execução do ofício na atualidade, deixando, portanto, diferentes marcas e rastros de memória e de esquecimento que atuam como estabilizadores das recordações pertinentes no presente.

Longe de se buscar desenhar uma origem específica dos benzimentos, cabe e interessa vislumbrar a maneira como este ofício se coloca, hoje em dia. Envolta de expressões criadas e reinventadas permanentemente, a prática reverbera ações sociais que, imbuídas no corpo social, integra, e marcam os sujeitos que vivem em determinado contexto. Insere-se a tradição sustentada a partir da capacidade peculiar dos indivíduos de representarem e viverem suas expressões simbólicas, garantindo e reafirmando aquelas que lhe são significativas.

A tradição precisa de certo consenso entre aqueles que dela compartilham e, para que tal consenso exista, há elementos que precisam ser comuns àqueles que praticam o benzimento. Além do gestual, das mãos e das orações, a ambientação produzida por cada benzedor efetiva um ambiente que, *a priori*, transmite uma imagem de espaço para a fé. Isso porque neste local o público deve perceber e

sentir que está envolto de um clima propício e ideal para que se obtenha a cura física ou a bênção desejada. Nesta seara, os benzedores agregam determinados códigos e imagens para garantir, em cada caso, a ambientação necessária ao rito que exercem, em que cruzes, santos, fotografias, flores e demais objetos são cruciais na formalização do consenso de que naquele local existe uma atuação de fé praticada popularmente por alguém. Embora não exista consenso e padronização no uso de todos estes elementos, para o público importa que tais referências efetivem e dialoguem com a fé que possuem e que esperam ao adentrar nestes espaços.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese teve início por meio da necessidade de expandir a pesquisa realizada nos anos de 2013 e 2014, ainda na dissertação de mestrado, a qual teve como o objetivo, naquele período, uma identificação do ofício de benzer, em São Miguel das Missões/RS, e, não tendo esgotado as possibilidades no que se refere a esta prática naquele contexto, visto as dinâmicas sociais e culturais apresentadas por seus praticantes apontarem novas possibilidades de estudos, abriu-se, então, um universo a ser considerado e explorado no que se refere ao entendimento da prática, principalmente no que tange às memórias e à relação com as representações ainda hoje realizadas por seus praticantes. A partir de então, iniciou-se um processo com novas abordagens que possibilitaram, além de uma expansão dos questionamentos já realizados, ao mesmo tempo, a abertura de um olhar que atendesse ao múltiplo e fluído universo representado pelo benzimento e seus detentores, na referida comunidade.

Tinha-se, neste cenário, uma grande preocupação com a necessidade de coleta de materiais e informações, principalmente as de cunho oral, diante da inexistência de fontes documentais sobre o tema e sua aplicabilidade em São Miguel das Missões/RS, bem como, considerando o fato de os praticantes do ofício serem, em sua grande maioria, pessoas idosas, se demandava maior urgência em um trabalho de campo que efetivasse o registro de suas memórias e referências. Tem-se, como exemplo desta realidade, o falecimento de sujeitos, como Manoel Antunes de Jesus e Dorcino da Costa Leite, sendo o primeiro benzedor e mateiro, e o segundo, mateiro, diretamente ligado ao ofício de benzer de sua esposa, Alzira de Oliveira Leite. O receio da perda destes indivíduos demandou a urgência no prosseguimento do trabalho oral que permitiu expandir e trazer ao público, através de pesquisa acadêmica, as principais referências memoriais, materiais e simbólicas que envolviam a aplicabilidade cotidiana de um ofício tido como tradicional e latente na localidade ora pesquisada.

A partir desta situação, iniciou-se esta pesquisa, no ano de 2017, oportunidade em que se refizeram contatos, ao mesmo tempo em que se articularam novos, seja junto aos benzedores ou demais sujeitos relevantes na articulação para uma boa efetivação do estudo em questão, o qual se norteou pelo seguinte questionamento: *como se dá a construção das identidades dos benzedores de São*

*Miguel das Missões/RS a partir de suas memórias e tradições?* Tendo como alicerces metodológicos a realização de entrevistas não-diretivas, captaram-se, por meio da oralidade, os principais elementos memoriais produzidos no presente acerca da atuação, da transmissão, dos ambientes, da performance, dos sujeitos e dos objetos que permearam e que constituem, na atualidade, o ofício exercido. Ainda, procedeu-se uma observação participativa junto às residências de onde se produz a ritualização do benzer, oportunidade em que se pode verificar a atuação da prática, bem como a maneira como esta se coloca e constitui como espaço de vivência e representação. Não menos importante, o presente estudo embasou-se em fontes bibliográficas no campo da memória, cultura, identidade e tradição, ao mesmo tempo em que se debruçou na análise dos objetos e demais elementos vislumbrados, tanto na esfera pública quanto privada no decorrer deste trabalho. Neste intento, foi aplicado, junto à comunidade miguelina, um questionário *on-line* para a identificação dos aspectos religiosos e de fé manifestados por estes, relacionando-os, por exemplo, com as informações oficiais existentes acerca da religiosidade e do benzer efetivado em São Miguel das Missões/RS.

Ressalta-se que tanto a aplicação deste questionário quanto a de outros elementos foram, em parte, prejudicados em sua realização em virtude das restrições decorrentes pela pandemia de Covid-19, a qual, desde meados do mês de março de 2020, restringiu a circulação e o contato humano nos mais variados ambientes e contextos. Sendo assim, diante do fato do público foco desta pesquisa estar diretamente ligado aos benzedores de São Miguel das Missões/RS, os quais, em sua grande maioria, são idosos, ou seja, pertencentes ao grupo de risco, eticamente decidiu-se não mais realizar contato físico com eles, a fim de não colocá-los em perigo, bem como a própria pesquisadora responsável pelo trabalho. No entanto, aspectos previstos inicialmente e não abordados não prejudicaram a finalidade principal pensada, sendo reservados então, para pesquisas futuras, considerando, de qualquer modo, que a temática ora apresentada, no contexto referido, não se esgota em si em possibilidades de análise e abordagens.

A respeito dos dados coletados junto aos moradores locais, pode-se concluir que eles possuem uma pluralidade de manifestações religiosas, porque, apesar da maioria se identificar e se manifestar como católicos, há uma significativa parcela que pratica religiões evangélicas, espíritas, havendo ainda aqueles que se

denominam ateus. O perfil da comunidade miguelina pode ser considerada moderadamente religiosa, e há uma frequência constante no exercício de orações, presença em cerimônias litúrgicas, bem como na doação monetária às igrejas.

Neste íterim, pode-se identificar ainda que, apesar do público participante da pesquisa possuir e frequentar oficialmente espaços religiosos formais, a grande maioria se utiliza de ambientes e sujeitos informais, como os benzedores, quando necessitam de ajuda no campo físico ou espiritual. O mesmo ocorre quando da busca de médicos formados, pois a comunidade circula por diferentes espaços e sujeitos no momento que necessitam. Isso denota que há uma concomitância no uso de espaços e práticas, e um não anula ou inviabiliza o outro, cabendo a escolha e utilização ao público que adere e se utiliza de diferentes ambientes, sujeitos e rituais, quando precisam, tanto no campo espiritual quanto médico.

Nesta mesma direção, os dados coletados confirmam a imagem que a população em geral possui da figura do benzedor, qual seja a de um sujeito que, de maneira presente e acessível na sociedade, é detentor de saberes e práticas que auxiliam a todos. Tais conhecimentos seriam advindos da experiência adquirida pelos anos de vida, o que corrobora com a imagem e o status que é atribuído ao benzedor, sendo este consagrado, conforme vislumbrado nas entrevistas, a partir da vida adulta e velhice.

Cabe destacar que a coleta das informações perante a população miguelina, por ter sido efetivada de forma remota (*on-line*), necessitou ser objetiva em seus questionamentos, devido à consciência possuída acerca da dificuldade de aderência e participação de muitos sujeitos, seja por questões de acesso a equipamentos de computador, internet ou, até mesmo, tempo para responder ao questionário. Ademais aos percalços decorrentes do contexto atípico, o qual foi o ano de 2020, a pesquisa se denota profícua e, de modo conjunto com os sujeitos e entidades envolvidas, direta ou indiretamente, efetivou abordagens até então não vislumbradas dentro da temática pesquisada na localidade miguelina.

Sendo assim, retomando brevemente a temática proposta para o transcorrer dos capítulos desta tese, teve-se a preocupação de colocar os sujeitos benzedores enquanto protagonistas de suas práticas e memórias, e se procurou costurar discussões, elementos teóricos e empíricos, a fim de que as conclusões efetivadas tivessem aderência e refletissem aquilo que os interlocutores acolhidos e ouvidos

durante a pesquisa efetivamente demonstraram e desejaram marcar enquanto narrativas e fatos determinantes ao ofício de benzer exercido. Deste modo, as percepções e vivências de cada indivíduo compuseram um quadro plural de informações e possibilidades para este estudo, sendo que, inicialmente, já se identificou que a oralidade se constitui como alicerce dos benzimentos no momento em que, por meio de sua construção e compartilhamento, os sujeitos benzedores se colocam socialmente como tais, reforçando suas características identitárias as quais estão diretamente ligadas à prática do benzer que exercem.

Reconhecendo que a localidade miguelina é local onde se vislumbra o desenvolvimento e a manifestação do benzer em significativa parcela de sua população, buscou-se apresentar, no capítulo primeiro, São Miguel das Missões como “uma terra de benzedores”. Neste escopo, destacou-se a história da localidade, perpassando pelo período missional, repovoamento e constituição enquanto município independente político-administrativamente. Pontuam-se, como elemento norteador da formação identitária do local, os aspectos religiosos e espirituais que se fizeram no trabalho dos padres jesuítas da Companhia de Jesus e daqueles aspectos simbólicos produzidos pelos guarani, primeiros habitantes do território. Indubitavelmente, as relações sociais e as trocas efetivadas do contato entre nativo e europeu desenham a produção de referências e práticas de fé que perpassaram os séculos e os distintos sujeitos que habitaram a região nos últimos três séculos.

Cabe apontar, ainda, as diferentes maneiras como os sujeitos, no transcorrer do tempo, lidaram com a temática da saúde, sendo sua abordagem dada tanto nos processos religiosos quanto científicos. Percebe-se o estabelecimento de práticas e indivíduos que se posicionam estrategicamente perante a sociedade, a fim de solucionar as demandas tanto de fé quanto de saúde. Neste cenário, a figura do benzedor emerge como alternativa social diante das necessidades, e a prática do benzer é tida também como meio de legitimação e marcação dos sujeitos como atores sociais reconhecidos e relevantes no meio em que atuam.

O benzimento, como processo construído socialmente, seja por escolha ou por indução, é ofício que oportuniza ao benzedor se colocar socialmente como sujeito, bem como é utilizado pela população que demanda de seus serviços e lhe

atribui sentido como meio de proteção e cura. Ademais, a prática do benzer representa os processos memoriais produzidos e compartilhados inicialmente no ambiente familiar e, posteriormente, perante o restante da sociedade, sendo, portanto, fruto de dinâmicas culturais que refletem os saberes e os fazeres tradicionalmente efetivados na sociedade ora estudada.

São Miguel das Missões/RS é apresentada, neste trabalho, como um ambiente que, fruto de sua trajetória histórica e cultural, é cenário de expressões de fé vislumbradas como capazes de curar qualquer doença ou sujeito. Como consequência do ofício exercido na localidade, podem-se identificar distintos elementos de ruptura e permanência no que diz respeito à dinâmica do benzer entre seus praticantes, sendo estes, por exemplo, tidos como fundamentais na manutenção dos benzimentos como algo atemporal e imutável ao longo das gerações. Tal ideia não se sustenta junto ao público estudado porque, apesar dos seus praticantes tentarem apresentar um “saber” que remete ao passado, também buscam construir para si enquanto benzedores saberes e técnicas únicas e peculiares ao seu ambiente no presente. Têm-se aí uma dinâmica que narrativamente constitui peculiaridades e locais específicos para cada sujeito que benze, o que se pode definir como a busca de uma auto imagem perante os demais e uma necessidade identitária para seus praticantes.

A imagem construída por cada benzedor é intimamente ligada aos fatos e elementos por estes considerados fundamentais à manutenção de sua prática na atualidade. Tal característica é verificada na biografia dos sujeitos ao se identificar, dentre outros aspectos comuns, o trabalho, a pobreza, a falta de oportunidades educacionais e a rigidez na educação como balizadores centrais de uma realidade que eles buscam contornar ocupando uma posição socialmente reconhecida em um contexto no qual a vida se apresentava difícil. Pudemos perceber que tanto o ambiente familiar quanto as experiências vividas em uma realidade que demandava sujeitos e ações necessários aos problemas apresentados são, deste modo, terreno fértil para práticas religiosas populares, principalmente aquelas advindas do catolicismo, bem como ações que visassem também à solução de problemas físicos de saúde. Isso porque, como se apontou, São Miguel das Missões permaneceu muito tempo sem a atuação permanente da igreja católica, e também distante de

hospitais e profissionais médicos formados. Esta característica corrobora para o desenvolvimento de sujeitos e expressões que suprissem as lacunas de fé e de saúde para a população que ali residia.

Como foi destacado no capítulo segundo, houve portanto distintas influências e apropriações que auxiliaram na legitimação do benzer na comunidade ora pesquisada. Destacaram-se os remanescentes arquitetônicos encravados como marcos simbólicos e históricos e a atividade turística que decorre do processo de reconhecimento e valoração destes elementos enquanto monumentos. Como reflexo, igualmente se identificou, nas narrativas coletadas, a apropriação do setor turístico com a prática do benzer, vislumbrada por empresários e gestores públicos como fator a ser potencializado e utilizado como produto a induzir o fluxo de visitantes no município. Neste ensejo, identificaram-se materiais promocionais e elementos introduzidos nas próprias residências dos benzedores, os quais passaram a dialogar e negociar com o turismo, por considerarem-no um meio de manutenção e reconhecimento de suas práticas de fé, visto atualmente existirem em São Miguel das Missões/RS diferentes instituições religiosas que indiretamente se opõem aos benzimentos como meio de fé e cura. Deste modo, pode-se verificar que há um suporte recíproco entre benzedores e o segmento turístico e, apesar das aparências e do modo como a relação é construída, a realidade denotada é de que os praticantes do ofício, de maneira não ingênua, estrategicamente se utilizam do setor e de suas ações para promover e marcar suas práticas não apenas aos moradores da localidade, mas também junto ao público exógeno que os insere como algo relevante naquele contexto. Tal atividade corrobora na efetivação de uma imagem do município de São Miguel, bem como auxilia na consolidação das identidades almejadas e vividas pelos próprios benzedores.

Ainda, apontaram-se os elementos patrimonializados em São Miguel das Missões/RS como relevantes na constituição memorial e identitária dos benzedores miguelinos, visto serem suporte na evocação tanto de memórias compartilhadas “por tabela” e absorvidas como pessoais quanto daquelas vivenciadas e produzidas ao longo da vida e das experiências de cada sujeito naquele ambiente. O sítio arqueológico se apresenta assim como um local que efetiva um suporte às práticas exercidas pelos benzedores, pois significa uma marca de fé e religiosidade da qual

muitos, no presente, se utilizam para legitimar seu benzer. Identificou-se que até mesmo aqueles benzedores que, na atualidade, não se utilizam do espaço patrimonializado, possuem, indiretamente em suas memórias e narrativas, uma forte ligação entre o espaço hoje em ruínas e seus cotidianos enquanto sujeitos de fé e cura, o que aponta para uma reverberação das constituições históricas, memoriais e discursivas produzidas e compartilhadas pelos indivíduos acerca do patrimônio ali existente.

Apresentou-se, no transcorrer desta pesquisa, principalmente no capítulo terceiro, o ofício de benzer como ação performática desenvolvida como meio de comunicação e compartilhamento de saberes. Para isso, o benzer é produzido tendo como relação íntima o local no qual é realizado, o corpo dos sujeitos envolvidos, bem como a narrativa e os objetos utilizados em cada caso. Fica evidente, neste ínterim, que aspectos relacionados às concepções de vida, morte, saúde e doença permeiam a trajetória, a ambientação, os discursos e a prática do benzer, sustentando a visão de mundo que seus praticantes produzem e compartilham socialmente, sendo estes necessários para o entendimento daquilo que possuem como fundamentais em suas vidas e na ritualização do benzer como prática cultural.

Debateram-se, neste contexto, as principais expressões utilizadas nos benzimentos, bem como os objetos e as simbologias decorrentes de cada sujeito participante deste estudo, resultando na produção de uma relação daqueles principais objetos e doenças com os quais os benzedores miguelinos atuam diretamente. No entanto, verificou-se que o benzer, como prática dinâmica, não se enquadra e se cristaliza em apenas determinados aspectos de sua aplicabilidade, tendo os seus praticantes liberdade de criação e atuação para distintas doenças e ao uso de diferentes objetos conforme o contexto e a necessidade, não sendo o benzer, portanto, padronizado em seu exercício.

Pode-se identificar que o uso de objetos no benzer é necessário no momento em que estes, atribuídos de sentido, muitas vezes, diverso daquele de sua atribuição original, são suportes memoriais para a evocação do próprio benzer, como gestual, ritmo, palavras, posições e orações. Os objetos são, portanto, na maioria dos casos analisados, fundamentais no cotidiano daqueles que benzem, representando a materialidade que significa o meio popular de creditar sentido à fé e à cura.

Ainda, desenvolveu-se uma análise (no capítulo quarto) dos aspectos memoriais que são manejados em suas diferentes possibilidades na aplicabilidade do benzer no contexto estudado. Deste modo, o passado, apresentado em cada lugar de fala dos interlocutores deste trabalho, aponta para o alicerce das identidades dos praticantes do benzer. Isso porque a memória, com suas dinâmicas, é fruto de um processo seletivo que advém dos interesses e dos contextos vividos por cada sujeito. Debateram-se as influências, tanto do passado quanto do presente, que, direta e indiretamente, impactam na construção de certas memórias e esquecimentos que balizam as expressões manifestadas no ato do benzer por seus praticantes, pois tais aspectos, representativos de diferentes multivocalidades e influências, articulam tanto a realidade e relações familiares quanto a (re)interpretação que fazem os benzedores acerca de seu ofício, ao longo do tempo e no presente.

Segundo ainda foi destacado, há reivindicações e esquecimentos no campo da memória que constituem os alicerces dos benzimentos nos sujeitos estudados, os quais manifestam, no presente, seja por meio de suas narrativas ou práticas, aquelas referências necessárias à sua existência enquanto sujeito benzedor perante os demais membros da sociedade. Neste escopo, os discursos se moldam às necessidades do presente, as quais os inserem no ambiente em que vivem, bem como as expressões compostas a legitimar suas identidades. Deste modo, os sentidos atribuídos à prática do benzer, tanto por seus praticantes quanto pela própria comunidade miguelina, são instaurados enquanto processos vividos e fundantes das relações tidas necessárias culturalmente entre aqueles que praticam o benzer ou dele se utilizam em seus cotidianos, influenciando nas suas identidades.

A memória, como elemento central do ofício de benzer, é ressignificada toda vez que a ritualização da prática é realizada. Percebe-se, então, que, na observação realizada junto às residências dos benzedores, bem como nas entrevistas realizadas, a transmissão dos saberes referentes ao benzer estão diretamente ligados às experiências trazidas, tanto pelos familiares que inserem no ambiente familiar os elementos do ofício, bem como aquilo vivido pessoalmente pelo próprio benzedor, sendo os registros gravados no gestual, nas falas, na ritualização e na ambientação dos espaços a ele relacionados, os quais se fundem diretamente ao

espaço familiar e doméstico. Compreendeu-se, portanto, que todos os elementos e objetos ligados ao benzimento funcionam como suporte para sua evocação, bem como pelo próprio compartilhamento social do rito, seja na esfera familiar ou na coletiva. É certo que as dinâmicas decorrentes dos processos memoriais registram, nos corpos e nos ambientes, as expressões necessárias às identidades almejadas pelos praticantes na comunidade miguelina. Como consequência, o saber-fazer do benzer, contemporaneamente, ganha sentido de ainda ser realidade latente em um contexto em que coexistem diferentes figuras religiosas, bem como alternativas de cura física por meio da medicina, o que faz concluir que, para além de uma prática de cura, os benzimentos refletem tradicionalmente as identidades dos sujeitos que a exercem.

Neste ensejo, apresentaram-se, na última parte desta pesquisa, os elementos culturais e as reivindicações identitárias do ofício de benzer em São Miguel das Missões/RS. Questões de cultura, de representação e de passagem do sujeito benzedor a ator social sustentam a abordagem de que a comunidade ora pesquisada se relaciona com e efetiva suas identidades por meio da prática do benzer, tradicionalmente inscrita segundo as realidades e interesses locais. A presença da figura do benzedor e sua aderência junto à população, que lhe confere *status* e sentido, sustentam no tecido social as memórias que compõem a formação paisagística e histórica da própria localidade. Cabe reforçar que todo o processo de constituição da imagem do benzedor enquanto elemento central das identidades locais é constantemente produzido, evocado e trabalhado no sentido de colocar estes sujeitos como agentes da própria memória local, visto trazerem, em seus discursos e na próprio ofício de benzer, rastros da trajetória histórica e cultural da localidade em que vivem.

Dito isto, os benzedores, como “empreendedores de memórias”, efetivam, através de suas práticas ritualísticas e simbólicas, um meio de manutenção e perpetuação de suas identidades, já que buscam, mesmo indiretamente, a sucessão do ofício que exercem junto a filhos, netos ou, até mesmo, familiares próximos que manifestem interesse em seguir o ofício. Esta característica, ainda que não seja vislumbrada de maneira direta pelos benzedores, se denota como um processo construído lentamente no âmbito familiar, tendo como objetivo principal o

compartilhamento dos saberes e fazeres, bem como a continuidade do benzer como prática tradicional característica daquela família. Deste modo, concluiu-se que a transmissão do ofício de benzer ocorre de maneira indireta e informal, e as referências são reproduzidas via oralidade e gestualidade, em que se afirmam e concretizam as memórias necessárias (e desejadas) à manutenção da prática no contexto ora estudado. Cabe frisar, ainda, que a presença dos benzedores, seja no âmbito familiar ou social, impulsiona de forma resistente os benzimentos ao longo das gerações.

Neste íterim, buscando incessantemente uma resposta à tese levantada, por meio dos estudos teóricos e das interpretações empíricas, afirma-se que as identidades dos benzedores miguelinos são construídas a partir de suas memórias, as quais alicerçam, por consequência, um ofício tradicionalmente produzido na localidade em questão. Afirma-se tal ideia pelo fato de: **a)** o benzimento ser prática cultural exercida, de distintas maneiras na comunidade miguelina, sendo influenciada ao longo do tempo, pelos diferentes sujeitos que ali circulam e fazem da região seu local; **b)** haver aspectos religiosos fortemente impregnados nas relações sociais e na própria organização do território que impactam diretamente na constituição de um catolicismo que, também ressignificado popularmente, influenciou as concepções e as práticas de fé manifestadas pelos miguelinos ao longo do tempo; **c)** as realidades dos sujeitos habitantes na comunidade, as quais se apresentam, em grande maioria, pobres e difíceis, trazerem a necessidade da existência de figuras que atendam às demandas físicas, médicas e espirituais; **d)** o patrimônio cultural edificado que reverbera diferentes memórias e interpretações acerca da constituição do passado, marcar, no presente, as práticas e as identidades daqueles que se autodenominam benzedores; **e)** haver impacto do setor turístico que se insere, dialoga e negocia de maneira recíproca as ações e estratégias de consumo, discurso e, conseqüentemente, de identidade dos praticantes do benzer; **f)** demonstrar a transmissão do ofício de benzer no âmbito familiar, fazendo o compartilhamento dos rituais e transferindo, performaticamente, os conhecimentos e as técnicas do benzimento entre gerações; **g)** os elementos materiais para a evocação de memórias referentes ao ofício, que se suportam em lugares e objetos, estrategicamente serem utilizados na maioria das técnicas de benzer; e **h)** a oralidade, como instrumento central do benzimento, refletir

diretamente os interesses, as negociações e principalmente as memórias trazidas ao longo do tempo e efetivadas como necessária no presente .

Deste modo, a constituição dos benzimentos como expressão tradicional é efetivada mediante um vasto campo no qual diferentes elementos influenciam e impactam diretamente a prática do benzer na comunidade ora estudada. Pode-se, portanto, afirmar incisivamente que a negociação e a existência de todos auxiliam na composição e no exercício do benzer como ele o é, na comunidade estudada. Isso porque, como prática cultural, plural e dinâmica, é consolidada como expressão da própria identidade de seus praticantes, que a efetivam e vivem de maneira permanente e constante diante dos demais moradores miguelinos. Assim sendo, a presente tese buscou conglomerar e entender tais elementos para enfim comprovar, mediante o material e as narrativas coletadas, que o ofício de benzer é decorrente das memórias e dos jogos dela inerentes, as quais sustentam os próprios saberes e fazeres do benzer quando exercidos no presente.

Por derradeiro, espera-se que a presente tese, com sua vasta teia de discussões, contribua modestamente para o registro e ou desenvolvimento de políticas públicas que, institucionalmente, coloquem o benzer exercido na comunidade miguelina não apenas como um produto turístico, mas também como expressão cultural tradicional local.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda. **O perigo de uma única história**. Translated into Portuguese (Brazil) by Erika Barbosa. Disponível em: [http://www.ted.com/talks/lang/por\\_br/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story.html](http://www.ted.com/talks/lang/por_br/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html)

ALMEIDA, Alexander Moreira. **Envolvimento religioso e fatores sociodemográficos: resultados de um levantamento nacional no Brasil**. Rev. psiquiatr. clín. vol.37 no.1 São Paulo Jan. 2010.

AMADO, Janaína. **O grande Mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral**. História. São Paulo, 14: 124-136, 1995.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ALBERTI, Verena. **O que documenta a fonte oral: a ação da memória**. Ouvir contar. Textos em história oral. Rio de Janeiro, Editora FGV, p. 33-43, 2004.

ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Saúde e Doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

AMA, Emi. **The transfeminist manifesto**. Eminism.org, 2001. Disponível em: <http://eminism.org/readings/pdf-rdg/tfmanifesto.pdf>. Acesso em 23 set. 2012.

ARANTES, Antonio Augusto. **O que é Cultura Popular**. 14ª ed. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 2004.

ARÉVALO, Javier Marcos. **La tradición, el patrimonio y la identidad**. Disponível em: [http://www.dipbadajoz.es/cultura/ceex/reex\\_digital/reex\\_LX/2004/T.%20LX%20n.%203%202004%20sep%20t.-dic/RV000002.pdf](http://www.dipbadajoz.es/cultura/ceex/reex_digital/reex_LX/2004/T.%20LX%20n.%203%202004%20sep%20t.-dic/RV000002.pdf), último acesso em 01/10/2017.

ÀRIES, Philippe. **O Homem Perante a Morte - I**. Biblioteca Universitária - Publicações - Europa América, 1977.

ASSMANN, Aleida. **Espaços de Recordação – Formas e transformações da memória cultural**. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2011.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas-SP. Editora Papyrus, 1994.

BAIOTO, Rafael, QUEVEDO, Júlio. **São Miguel das Missões: a saga do povo missioneiro**. - 2 ed, Porto Alegre: Martins Livreiro, 2005.

BAUER, Letícia. **O Arquiteto e o Zelador: Patrimônio cultural, história e memória.** São Miguel das Missões (1937-1950). Porto Alegre/RS: UFRGS, 2006. Dissertação de Mestrado.

BAUMAN, ZYGMUNT. **Identidade:** entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **A Cultura no Mundo Líquido e Moderno.** Zahar, Rio de Janeiro, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. DONSKIS, Leonidas. **Cegueira moral:** a perda da sensibilidade na modernidade líquida. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2014.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Tradução de John Cunha Comerford. Apresentação de Tomke Lask. Rio de Janeiro, 2000.

BARRETO, Margarita. **Manual de iniciação ao estudo do turismo.** 13<sup>o</sup> Ed. rev. e atual. – Campinas:SP – Papirus, 2003 (Coleção Turismo).

BAPTISTA, Jean. **O temporal** [livro eletrônico] : sociedades e espaços missionais / Jean Baptista. -- Brasília : IBRAM, 2015. -- (Dossiê missões ; v. 1) 2 Mb ; PDF.

BAPTISTA, Jean. **O Eterno:** crenças e práticas missionais. Brasília/DF: IBRAM, 2015. [Dossiê missões; v.2]

BAPTISTA, Jean. **As ruínas** [livro eletrônico] : a crise entre o temporal e o eterno / Jean Baptista. -- Brasília : IBRAM, 2015. -- (Dossiê missões ; v. 3) 2 Mb ; PDF.

BATISTA, Cláudio Magalhães. **Memória e Identidade: Aspectos relevantes para o desenvolvimento do turismo sustentável.** In Caderno Virtual do Turismo. Vol. 5, Nº03, 2005.

BELLO, Angela Ales. **Culturas e Religiões:** uma leitura fenomenológica. Tradução de Antônio Angonese. – Bauru, SP: EDUSC, 1998.

BENJAMIN, Walter. **O narrador,** in: Textos escolhidos. São Paulo: Editor Victor Civita; 1975

BERGSON, Henri. **Matéria e memória** : ensaio sobre a relação do corpo com o espírito; tradução Paulo Neves. - 2- ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999. - (Coleção tópicos)

BERTAUX, Daniel. (1979). **Destinos Pessoais e Estrutura de Classe.** Para uma crítica da antroponomia política. Rio de Janeiro: Zahar

BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Editora UFMG, Belo Horizonte, 1998.

BHABHA, Homi K., 1949. **O local da cultura** / Homi K. Bhabha; tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renat e Gonçalves. – 2. ed. – Belo Horizonte : Editora UFMG, 2013.

BINFORD, Lewis R. **En busca del pasado**. Descifrando el registro arqueológico. Trad. de P. Gassul. Barcelona: Crítica, 1998.

BIRMAN, Patrícia. **Conexões Políticas e bricolagens religiosas**: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. In: SANCHIS, Pierre (Org.) *Fiéis e cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EURJ, 2001, p. 59-86)

BOLTANSKI, L. **Les cadres: la formation dun groupe social**. Paris: Minuit, 1982.

BOURDIEU, Pierre. **Le Sens pratique**. Paris, Minuit, 1980, p. 115-123.

BORDIEU, Pierre. **O poder Simbólico**. Editora Difel. Lisboa, 1989.

BORDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz (português de Portugal) – 4ª ed. – Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2001.

BORDIEU, Pierre. **Sociologia**. (organizado por Renato Ortiz). São Paulo: Ática, 1983.

BOSI, Ecléa. **Cultura de massa e cultura popular**. 10ª edição. Petrópolis: Vozes, 1986.

BRASIL. IBGE. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. 2017.

BRASIL. **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)**. Escritório Regional de São Miguel das Missões/RS, 2019.

BRUXEL, Arnaldo. **Os trinta povos guaranis**. Caxias do Sul, Livraria Sulina Editora, 1978.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006.

CANDAU, Joël. **Conflits de mémoire**: pertinence d'une métaphore?. In: BONNET, Veronique. *Conflits de mémoire*. Paris: Karthala, 2004.

CANDAU, Joel. Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade. *Memória em Rede, Pelotas*, v.1, n.1, jan/jul 2009, p. 43-58.

CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. 1 Ed. São Paulo: Contexto, 2012.

CASTRO, Evaristo Affonso de. **Noticia descritiva da região missioneira na Provincia de São Pedro do Rio Grande do Sul**. Cruz Alta: Expographia do Commercial, 1887.

CASTRO, Evaristo Affonso de. **O Gigante Missioneiro**: poemeto histórico e geográfico. Porto Alegre: Oficinas da Livraria Americana, 1902.

CAMARGO, Marculino. **Valores e Experiência humana: ideais e desafios da vida e da morte**. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

CANCLINI, Nestor Garcia. Los usos sociales Del Patrimonio Cultural. In: **Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio**. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía, 1999.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2003.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. 2.ed. São Paulo: Edusp, 1998. 392p.

CARDIEL, José (S.J.). Costumbres de los Guaraníes. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). **Tentación de la utopía**. Barcelona: Tusquets, 1991, p. 150- 156.

CARRARA, Sérgio. **Entre Cientistas e Bruxos: Ensaio sobre os dilemas e perspectivas da análise antropológica da doença**. In: Saúde e Doença: Um olhar antropológico/ organizadores Paulo César Alves & Maria Cecília de Souza Minayo. – Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994. P. 33-45

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**; tradução Heloísa Pezza Cintão, Ana Regina Lessa, 4.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

CERTEAU, **A invenção do Cotidiano**. São Paulo: Ed.Vozes, 1998.

CHALHOUB, Sidney et al (org.). **Artes e Ofícios de curar no Brasil**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

CHAMORRO, Graciela. **Teología Guarani**. Quito-Ecuador: Abya Yala, 2004.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990 [1988]. (capítulo IV: “Textos, impressos, leituras”, p.121-139).

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e Resistência**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHAUÍ, Marilena. **Simulacro e Poder**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: UNESP, 2001.

COLVERO, Ronaldo B.; MAURER, Rodrigo F. (orgs.) **Missões em Mosaico: Da interpretação à prática: um conjunto de experiências**. Porto Alegre: Faith, 2011.

CONFORTIN, Helena. **Beneduras, superstições, simpatias... Mitos ou Realidade?** Erechim/RS: EdiFAPES, 2005.

CONNERTON, Paul. Práticas Corporais. \_\_\_\_\_. **Como as sociedades recordam**, v. 2, p. 83-119, 1999.

CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Lisboa: Celta Editora, 1999.

COSTA, Lucio. **Lucio Costa**: Registro de uma Vicência. 2ª ed., São Paulo: Empresa das Artes, 1997.

COSTA, Lucio. Anexo. In: IPHAN. **Compromisso de Brasília**. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Compromisso%20de%20Brasilia%201970.pdf>> Acesso em 31/10/2017.

CUCHE, Denys. **A noção de Cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

CUSTÓDIO, Luiz Antônio Bolcato. **São Miguel Arcanjo**: Levantamento Cadastral. Porto Alegre: Ministério da Cultura/IPHAN, 1994.

CUSTÓDIO, Luiz Antônio Bolcato. **Patrimônio edificado**: conservação e ética. In: Revista da Faculdade Porto-Alegrense de Educação, Ciências e Letras. Educação e Patrimônio Histórico-Cultural. Porto Alegre, nº 27, jan/jun 2000, p. 177-188.

DASTUR, Françoise. **A Morte: ensaio sobre a finitude**\Françoise Dastur; tradução Maria Tereza Pontes. – Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. 126p – (Coleção Enfoques. Filosofia)

DE LATORRE, O. **El turismo fenómeno social**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

DURKHEIM, Emile. **Educação e sociologia**. 7. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1978

ERRANTE, Antoinette. Mas afinal, a memória é de quem?: Histórias orais e modos de lembrar e contar. **História da educação**, v. 4, n. 8, p. 141-174, 2000.

FERREIRA, Maria Leticia M. **Políticas da Memória, Políticas do Esquecimento**. Revista Aurora, n. 10, 2011.

FILHO, Ernesto Xavier. **O homem e a cura**. Porto Alegre: Rígel, 1993.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRANÇOIS, Etienne. **As novas relações entre memória e história após a queda do Muro de Berlim**. *Revista Memória em Rede*. Pelotas, v.2, 2010, p. 17. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/article/view/9553>>. Acesso em: 09 maio 2019.

FINOKIET, Bedati. **Arca da Memória**. Santo Ângelo: Gráfica Jornal das Missões, 2003.

FUNARI, Pedro Paulo; PINSKY, Jaime (Orgs). **Turismo e Patrimônio cultural**. São Paulo: Contexto, 2005.

GELL, Alfred. **A antropologia do tempo**: construções culturais de mapas e imagens temporais. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

- GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. 4 ed. Petrópolis, Vozes, 2013.
- GEERTZ, Cliford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro - Zahar editores, 1978..
- GEERTZ, Cliford. **Saber local: Novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis, RS: Vozes, 1997.
- GIDDENS, Anthony. **The Consequences of Modernity**. Cambridge: Polity Press, 1990.
- GIDDENS, Anthony. **A constituição da Sociedade**. Tradução de Alvaro Cabral. – 3ª Ed, - São Paulo/SP: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GOLIN, Tau. **A Guerra Guaranítica: o levante indígena que desafio Portugal e Espanha**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Autenticidade, Memória e Ideologias Nacionais: o problema dos patrimônios culturais**. Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2007, p.115-137.
- GONÇALVES, Janice. **Pierre Nora e o tempo presente: entre a memória e o patrimônio cultural**. *Historiæ*, v. 3, n. 3, p. 27- 46, 2012.
- GORZONI, Priscila. **Benedores que curam com as mãos**. Goiânia\GO: Editora PUC Goiás, 2009.
- GRÜNEWALD, RODRIGO DE AZEREDO. A TRADIÇÃO COMO PEDRA DE TOQUE DA ETNICIDADE. *Anuário Antropológico/96* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. Disponível em <file:///C:/Users/JULIAN~1/AppData/Local/Temp/Dialnet-ATradicaoComoPedraDeToqueDeEtnicidade-7416631.pdf> . Acessado em 12 de agosto de 2020 às 17:05.
- HAN, Byung-Chul. **Topologia da violência**. Tradução de Enio Paulo Giachini. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HALL, Stuart. **Pensando a Diáspora** (Reflexões Sobre a Terra no Exterior). In: *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Liv Sovik (org); Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.
- HAN, Byung-Chul. **Topologia da violência**. Tradução de Enio Paulo Giachini. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HAUBERT, Maxime. **Índios e Jesuítas no tempo das Missões: séculos XVII e XVIII**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HARTMANN, Luciana. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 11, nº 24, p.125-153, jul./ dez. 2005.

HOBBSAWM, Eric J. **O apogeu do nacionalismo: 1918-1950**. In: Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2013.

HODDER, Ian. **Interpretación en Arqueología: corrientes actuales**. Traducción de María José Aubet. Barcelona: Crítica, 1988.

HOIUS, Maurice. **Oralité et scripturalité**, in: Elements de recherché surles langues africaines. Paris: AGECCOOP, 1980, p.12.

HOLZER, Hans.**Além da Medicina: As curas alternativas e tratamentos psíquicos não-ortodoxos**. Editora Record. Rio de Janeiro -RJ, 1987.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS. **Museu das Missões/ André Amud Botelho, Diego Vivian, Laerson Bruxel**. – Brasília, DF: IBRAM, 2015.

IZQUIERDO, Ivan. **Memórias**. Estudos Avançados, São Paulo, v.3, n.6, 1989.

JAEGER, LUIZ GONZAGA. **Os Heróis do Caaró e Pirapó**. Porto Alegre/RS: Edição da Livraria do Globo, 1940.

JEUDY, Pierri-Henri. **O processo de reflexividade**. In: Espelho das Cidades. Riode Janeiro: Casa da Palavra, 2005, p. 15 -18.

JONES, Siân. **Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica**. Identidades, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea. FUNARI, Pedro Paulo Abreu (org). – São Paulo: Annablume, Fapesp, 2005.

JOVCHELOOVITCH, Sandra e BAUER, Martin. **Entrevista Narrativa**. In BAUER, Martin W., GASKELL, G. Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som: Um Manual Prático. Petrópolis: Vozes, 2002.

JÚNIOR, Álvaro Banducci. **Turismo e Antropologia no Brasil: estudo preliminar**. In: **Turismo e Identidade Local: uma visão antropológica/ Álvaro Banducci Jr., Margarita Barretto (orgs.)**. - Campinas,SP: Papirus, 2001.

KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre/RS. Mercado Aberto, 1982.

KERN, Arno Alvarez. **Entre Mitos e a História: As Missões jesuíticas Platinas**. In: Missões em Mosaico Da interpretação à prática: um conjunto de experiências/ organizadores Ronaldo Bernardino Colvero & Rodrigo F. Maurer. – Porto Alegre: Faith, 2011. p.09-13.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT. **A parable in context: a social interactional analysis of storytelling performances.** In: BEN-AMOS, Dan; GOLDSTEIN, Kenneth S. (Org.). *Folklore – performance and communication.* Paris: Mouton, 1975. p. 105-130.

KNACK, Eduardo Roberto Jordão; FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi; POLONI, Rita Juliana Soares. **Memória e Patrimônio: temas e debates.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

KNAUSS, Paulo. O desafio de fazer História com imagens: arte e cultura visual. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 8, n. 12, p. 97-115, jan.-jun. 2006.

LANGDON, Ester Jean. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. **Horizontes antropológicos**, v. 5, n. 12, p. 13-36, 1999.

LAPLANTINE, François. **Antropologia da Doença.** Tradução de Walter Lelis Siqueira. – São Paulo/SP: Editora Martins Fontes, 1991.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico.** 14ª Ed. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 2008.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1990.

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

LEPARGNEUR, Hubert. **O doente, a doença e a morte: implicações sócio-culturais da enfermidade.** Campinas, SP: Papyrus, 1987.

LUCAS, Douglas Cesar; CENCI, Ana Righi. **A identidade latino-americana como problema e a necessidade de uma proposta intercultural.** In: Pós-colonialismo, pensamento descolonial e direitos humanos na América Latina. André L.C. Santos, Douglas Cesar Lucas, Fernanda Frizzo Bragato [Orgs.]. Santo Ângelo. FuRI, 2014.

LOYOLA, Erico. T. **As Missões Jesuítico-Guaranis: Territorialidades, Identidades e Patrimônio Histórico-Cultural.** Para Onde!?(UFRGS), v. 8, p. 104-113, 2016.

LOYOLA, Maria Andréa. **Médicos e curandeiros: Conflito Social e Saúde.** São Paulo: Difel Difusão editorial, 1984.

MACHADO, Cristina Gomes. **Multiculturalismo: muito além da riqueza e da diferença.** Rio de Janeiro. DP&A, 2002.

MALATIAN, Teresa. Usos e abusos da memória. **Semana de Geografia e História, Patrimônio Cultural: usos e Abandonos da Memória.** Disponível em: [https://www.baraodemaui.br/comunicacao/publicacoes/anais\\_historia/pdf/anais2009/\\_patrimonio\\_memoria\\_questao.pdf](https://www.baraodemaui.br/comunicacao/publicacoes/anais_historia/pdf/anais2009/_patrimonio_memoria_questao.pdf), último acesso 26/02/2016.

MARCHI, Darlan De M. **O patrimônio antes do patrimônio em São Miguel das Missões: dos jesuítas à UNESCO.** 2018. 509 f. Tese (Doutorado em Memória Social e Patrimônio Cultural) - Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.

MELIÀ, Bartolomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**: ensayos de etnohistoria. Asunción: Universidad Católica, 1988.

MEIRA, Ana Lúcia Goelzer. **O patrimônio histórico e artístico nacional no Rio Grande do Sul no século XX**: atribuição de valores e critérios de intervenção. Tese de Doutorado, PROPUR, UFRGS, 2008.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Os Novos Rumos da História Oral**: O caso Brasileiro. Revista de História, n. 155, v.2, p. 191-203.

MINAYO, M. C. S. **Ciência, técnica e arte**: o desafio da pesquisa social. In: . (Org.). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 9-29.

MOLETTA, Vânia Florentino. **Turismo Cultural**. Porto Alegre: SEBRAE/RS. 1998.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História Oral e Memória**: a cultura popular revisitada. 3º Ed. São Paulo: Contexto, 1994.

MORGADO, A. C. As múltiplas concepções da cultura. **Múltiplos Olhares em Ciência da Informação**, v. 4, n. 1, 2014. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/81244>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

MORIN, Edgar. **O método 5**: a humanidade da humanidade. Tradução de Juremir Machado da Silva. 5 ed. Porto Alegre. Sulina, 2012.

MUMBACH, Sandi. **O processo de emancipação de São Miguel as Missões na década de 1980**: o patrimônio em disputa. Dissertação de Mestrado, UFSM. 2018.

NATAL, Caion Meneguello. As razões de Lúcio Costa: uma leitura moderna do tempo. **Oculum Ensaios**. Campinas, v 11, nº 12, 2010, p. 30-43. Disponível em <http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/oculum/article/viewFile/152/139>. Acesso em 18 de dez. de 2017.

MENDOZA GARCIA, Jorge. Las formas de recuerdo. La memoria narrativa. **Athenea Digital**. No. 6. Universidad Autónoma de Barcelona. España, 2004.

NOBRE, A.L., et al. (Org.). **Lucio Costa**: um modo de ser moderno. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

NORA, Pierre. **Entre a Memória e a História**: A problemática dos lugares. In: Les lieux de mémoire. I La République. Paris, Gallimard, 1984, ppXVIII-XLII. Tradução de Yara Aun Khoury.

NORA, Pierre. **Leslieux mémoire**. Paris: Quarto Gallimard, 1997.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é benzeção**. São Paulo/SP. Editora Brasiliense, 1985.

PELEGRINI, Sandra C. A. **A salvaguarda e a Sustentabilidade do Patrimônio Imaterial Brasileiro**: Impasses e Jurisprudências. In: Patrimônio Cultural e Ambiental: questões legais e conceituais./ Organização de Pedro A. Funari, Sandra C. A. Pelegrini e Gilson Rambelli. – São Paulo: Annablume; Fapesp, Campinas: Nepam, 2009. p. 99-118

PEREIRA, Simone Luci. Sobre a possibilidade de escutar o outro: voz, world music, interculturalidade. **Revista E-Compós**, v. 2, n. 15, p. 238-276, 2012.

PÉREZ, Xevardo Pereira. **Turismo Cultural**: uma visão antropológica. ACAYPASOS, RTPC, 2009.

PESAVENTO, S. J.; MEIRA, A. L. G. (Org.). **Fronteiras do Mundo Ibérico. Patrimônio, território e memória das Missões**. 1. ed. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS / IPHAN, 2007. v. 1. 120p.

PINTO, Luís Flodoardo Silva. **As missões Orientais**: epopéia jesuítica no sul do Brasil. Porto Alegre. AGE editora, 2002.

FUNARI, Pedro Paulo e PINSKY, Jaime (orgs). **Turismo e Patrimônio Cultural**. SP: Contexto, 2007

PIPPI, Gládis. **História Cultural das Missões: memórias e patrimônios**. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 2005.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.2, n.3, p. 03-15, 1989.

POLLAK, Michel. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

POULOT, Dominique. **Uma história do patrimônio no ocidente, séculos XVIII – XXI**: do monumento aos valores. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

POMMER, Roselene Moreira Gomes. **Missioneirismo: a produção de uma identidade regional**. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. UNISINOS. São Leopoldo-RS, 2008, 323 p.

PORTELLI, Alessandro. **A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais**. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 59-72, 1996.

PORTELLI, Alessandro. **História Oral e Poder**. *Mnemosine* Vol.6, nº2, p. 2-13 (2010) – Artigos.

PRATS, Llorenç. **El Concepto de Patrimonio Cultural**. In: *Política y Sociedad*. nº 27. p.63-76, 1998.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SANTO ÂNGELO. **Museu Municipal Dr. José Olavo Machado**. Arquivos orais do acervo, 2020.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES. **Secretaria Municipal de Turismo, 2019.**

QUADROS, Ezeula Lima de. **A defesa do modo de ser guarani: o caso de Caaró e Pirapó, em 1628.** Porto Alegre: Edigal, 2012.

QUEVEDO, Julio. **Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata.** Bauru, SP: EDUSC, 2000.

QUINTANA, Alberto Manuel. **A ciência da Benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise.** Bauru, SP: EDUSC, 1999.

RICOEUR, PAUL. **A memória, a história, o esquecimento** – tradução: Alain François (et al.). – Campinas. SP: Editora da UNICAMP, 2007.

RIO GRANDE DO SUL. Secretaria estadual das Obras Públicas. Relatório da Diretoria de Terras e Colonizações, 1923.

SÁ, C. P. de. (2007). **Sobre o campo de estudo da memória social: uma perspectiva psicossocial.** Psicologia: Reflexão & Crítica, 2007.

SALES, João Ricardo Boechat Pires de Almeida. **Religião e classe social: Uma análise dos especialistas religiosos de diferentes segmentos evangélicos sob a influência do Pentecostalismo.** Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual do Norte Fluminense –Darcy Ribeiro. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. 2017. Disponível em file:///C:/Users/Aluno/AppData/Local/Temp/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Joao-Boechat.pdf (Acessado em 19 de outubro de 2020 às 15h20min)

SANCHIS, Pierre. Cultura Brasileira e Religião...Passado e Atualidade. **CADERNOS CERU**, série 2, v. 19, n. 2, dezembro de 2008.

SANT'ANNA, Márcia. **A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização.** In: Memória e Patrimônio: Ensaios Contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SANT'ANA, Elma; SEGGIARO, Delizabete. **Benzedeadas e Benzeduras.** Porto Alegre: Ed, Alcance, 2007.

SANTINI, Cândido S. J. **Triunfos Dum Coração.** São Leopoldo/RS: Gráfica Hamburguesa; Edição do, 1940.

SANT-HILAIRE, Augusto. **Viagem ao Rio Grande do Sul (1820-1821).** Companhia editora nacional, São Paulo, 1939.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Modernidade, Identidade e a cultura de fronteira. **Tempo Social**; Ver. Sociol. USP, S.Paulo, 5 (1-2):31-52, 1993 (editado em nov. 1994).

SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Proteção e Revitalização do Patrimônio Cultural no Brasil: Uma Trajetória.** Brasília: SPHAN-PRÓ-MEMÓRIA, 1980.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** – Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2000.

SILVA, Juliani Borchardt. **Benzimentos: Estudo sobre a prática em São Miguel das Missões (RS)** – Santo Ângelo: FuRi, 2014.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. **As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens. Estudo da memória coletiva de contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: UFRGS, 2004. Tese de doutorado.

SOARES, Leoveral Golzer. **Os 101 anos de nascimento do Curandeiro Edwino Goelzer.** Jornal A Tribuna Regional - Ano 43 Edição nº 6687 de 24 e 25 de abril de 2010, pg. 05.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas.** Tradução de Eliana Lourenço De Lima Reis. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

THOMPSON, Paul. **A voz do Passado: História Oral.** 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

THOMSON, Alistair. **Histórias (Co) Movedoras: História Oral e estudos de Migração.** Revista Brasileira de História, vol. 22, nº44: São Paulo, 2002.

TORRES, Wilma da Costa; GUEDES, Wanda Gurgel; TORRES, Ruth da Costa (organizadoras). **A Psicologia e a Morte.** – Rio de Janeiro: Ed. Da Fundação Getúlio Vargas. 1983. Viii, 135p.

TOURAINÉ, A. O sujeito como movimento social. *In:* A. Touraine. **Crítica à modernidade.** (pp. 248-268). Petrópolis: Vozes, 2009.

TOURAINÉ, Alain. KHOSROKHAVAR, Farhad. **A busca de si: um diálogo sobre o sujeito.** Tradução Caio Meira. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2004.

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje.** Tradução de Gentil Avelino Tilton. 4 Ed. Petrópolis, RJ. Vozes, 2011.

VALDÉS, Eduardo Devés. **O pensamento latino-americano na virada do século: temas e figuras mais relevantes.** Tradução de Gilmar Antonio Bedin. Ijuí-RS. Editora Unijuí, 2012.

VALLE, Ednio; QUEIRÓZ, José J. **A cultura do Povo.** 3 ed. São Paulo: Cortez: Instituto de Estudos Especiais, 1984.

VIERA, Sidney Gonçalves. Cidade, Memória e Hipermodernidade: apontamentos para entender a cidade contemporânea. In KNACK, Eduardo Roberto Jordão; FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi; POLONI, Rita Juliana Soares. **Memória e Patrimônio: temas e debates.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. P. 27-45.

WARAT, Luis Alberto. **O ofício do mediador.** Florianópolis: Habitus, 2005.

WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade.** – Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

WEBER, Beatriz Teixeira. **As artes de curar: Medicina, Religião, Magia e Positivismo na República Rio-Grandense – 1889-1928.** Santa Maria: Ed. Da UFSM; Buuru: EDUSC – Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

WEBER, Beatriz Teixeira. **História da Medicina: instituições e práticas de saúde no Rio Grande do Sul/ Juliane C. Primon Serres, Leonor Baptista Schwartzmann (org).** – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

WILDE, Guilherme. **Objetos, personas y Alteridade nel Espacio Misional.** In: Missões em Mosaico Da interpretação à prática: um conjunto de experiências/ organizadores Ronaldo Bernardino Colvero & Rodrigo F. Maurer. – Porto Alegre: Faith, 2011. P.15-26

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Org. Tomaz Tadeu da Silva, Kathryn Woodward, Stuart Hall. Petrópolis-RJ, Vozes, 2000.

XAVIER FILHO, Ernesto. **O homem e a cura.** Porto Alegre: Rígel, 1993.

Zahar, Jorge (org). Cultura Brasileira: **Tradição Contradição.** Funarte. Rio de Janeiro, 1987.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura.** Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Educ, 2000.

#### **Fontes Documentais:**

ASSEMBLÉIA Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul. Comissão de Constituição Justiça. **Cria o Município de São Miguel das Missões.** Processo 2258/88-9. 21 de Abril de 1988.

#### **Fontes orais/entrevistas:**

LEITE, Alzira de Oliveira: depoimento [abr. 2013, dez. 2017, dez. 2019]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

JARDIM, Aureliano José: depoimento [jul. 2013, jul. 2017, dez. 2019]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

DORNELLES, Cipriano: depoimento [dez. 2017 e dez. 2019]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

LEITE, Dorcino da Costa: depoimento [dez. 2017]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

DAMIÃO, Joana: depoimento [dez. 2017]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

NASCIMENTO, Jovencilio do: depoimento [mar. 2018]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

SILVA, Laídes Dutra da: depoimento [jul. 2013, jun. 2017, out. 2019]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

SANTOS, Leonora Brasil: depoimento [mar. 2018]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

CASSIANO, Marlene Machado: depoimento [dez. 2017]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

SILVA, Luiza Cerpa da Silva: depoimento [mar. 2018]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

GALVÃO, Nelcinda: depoimento [ago. 2013]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

DUTRA, Noema: depoimento [ago. 2013]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

MORAES, Romilda de: depoimento [dez. 2017, dez. 2018]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

SANTOS, Rosa Maria Cortez dos: depoimento [dez. 2017]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

JEZUS, Ouriques Garcia de: depoimento [dez. 2017]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

MARTINS, Ordonesa Antunes: depoimento [mar. 2018]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

BRAGA, Valter Rodrigues: depoimento [jul. 2013, mar. 2018]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

FENNER, Ignácio: depoimento [jul. 2014]. Entrevistadores: Juliani Borchardt da Silva. São Miguel das Missões/RS.

### **Websites e documentos eletrônicos**

AGÊNCIA DE TURISMO CAMINHO DAS MISSÕES.  
<http://www.caminhodasmissoes.com.br> – acessado em 11/04/2019, às 14h30min.

BRASIL. **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.**  
<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/766/> - acessado em 12 de novembro de 2018 às 13h 40min.).

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE. Site: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/sao-miguel-das-missoes/pesquisa/23/25888?detalhes=true> . Acessado em 06/07/2020 às 13:00h

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DO TURISMO. OMT. <https://ajonu.org/2012/10/17/organizacao-mundial-do-turismo-omt/> acessado em 09 de abril de 2019 às 14h51min.

RÁDIO SANTO ÂNGELO. <http://www.radiosantoangelo.com.br/noticias/geral/id/1668/reveillon-das-missoes-e-atracao-nas-ruinas-de-sao-.html> acessado em 18/04/2019, às 15h30min.

## ANEXOS

### Anexo 01 - Questionário<sup>300</sup> aplicado à comunidade de São Miguel das Missões/RS

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS - UFPEL**  
**JULIANI BORCHARDT (doutoranda em Memória Social e Patrimônio Cultural)**

O trabalho busca identificar o perfil religioso da comunidade miguelina

**TÍTULO: “A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES DOS BENZEDORES DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES (RS) A PARTIR DE SUAS MEMÓRIAS E TRADIÇÕES”**

<b>01</b>	<b>Sexo</b>	<b>Alternativa</b>
	Masculino	
	Feminino	

<b>02</b>	<b>Você se considera:</b>	<b>Alternativa</b>
	Indígena	
	Negro	
	Pardo	
	Amarelo	
	Mulato	
	Branco	

<b>03</b>	<b>Estado civil:</b>	<b>Alternativa</b>
	Solteiro (a)	

<sup>300</sup>

Aplicado

virtualmente:

[https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSezfmeEG8G1taROA7uP30IXJNRj4jhL--WdzyRZzsCDUAtdyQ/viewform?usp=sf\\_link](https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSezfmeEG8G1taROA7uP30IXJNRj4jhL--WdzyRZzsCDUAtdyQ/viewform?usp=sf_link)

Casado (a)	
Divorciado (a)	
Viúvo (a)	

<b>04</b>	<b>Qual a sua idade?</b>	<b>Alternativa</b>
	Criança (0-12 anos)	
	Adolescente (13- 18 anos)	
	Adulto (19-59 anos)	
	Idoso (acima de 60 anos)	

<b>05</b>	<b>Qual o seu nível escolar?</b>	<b>Alternativa</b>
	Analfabeto/Sem escolaridade	
	Ensino Fundamental incompleto	
	Ensino Fundamental completo	
	Ensino Médio incompleto	
	Ensino Médio completo	
	Ensino Superior incompleto	
	Ensino Superior completo	

<b>06</b>	<b>Você trabalha?</b>	<b>Alternativa</b>
	Sim	
	Sim (do lar)	
	Não (aposentado ou pensionista)	
	Não (desempregado)	
	Não (estudante)	

<b>06.1</b>	<b>Caso SIM, qual a profissão?</b>	<b>Descritiva</b>

<b>07</b>	<b>Você é natural de São Miguel das Missões/RS?</b>	
	Sim	
	Não	

<b>08</b>	<b>Qual o bairro onde você mora em São Miguel?</b>	

<b>09</b>	<b>Qual a sua religião?</b>	<b>Alternativa</b>
	Católico	
	Evangélico	
	Espírita	
	Umbandista	
	Outro	
	Ateu/Agnóstico	

<b>10</b>	<b>Em que nível você se considera uma pessoa religiosa</b>	<b>Alternativa</b>
	Eu não sou religioso	
	Um pouco religioso	
	Moderadamente religioso	
	Muito religioso	
	Não sei	

<b>11</b>	<b>Você frequenta a igreja?</b>	<b>Alternativa</b>
	Sim	
	Não	

<b>12</b>	<b>Com que frequência você frequenta a igreja?</b>	<b>Alternativa</b>
	Semanalmente	
	Quinzenalmente	
	Mensalmente	
	Anualmente	
	Quando necessita ou em eventos específicos	

<b>13</b>	<b>O que você busca a frequentar uma igreja?</b>	<b>Alternativa</b>
	Manifestar minha fé	
	Busco paz para resolver problemas	
	Busco cura para problemas de saúde (milagres)	

<b>14</b>	<b>Você ou sua família já contribuíram monetariamente para sua igreja ou local religioso?</b>	<b>Alternativa</b>
	Sim	
	Não	
	Não sei	

<b>15</b>	<b>No último ano, quanto dinheiro você contribuiu?</b>	<b>Alternativa</b>
	Nada	
	De R\$1,00 a R\$ 99,00	
	De R\$100,00 a R\$499,00	

De R\$500,00 a R\$999,00	
Mais de R\$1.000,00	

<b>16</b>	<b>Você utiliza algum objeto quando frequenta a igreja?</b>	<b>Alternativa</b>
	Sim	
	Não	

<b>17</b>	<b>Se utiliza algum objeto, quais?</b>	<b>Alternativa</b>

<b>18</b>	<b>Você frequenta mais de uma igreja ao mesmo tempo?</b>	<b>Alternativa</b>
	Sim	
	Não	

<b>19</b>	<b>Você acredita em cura através da fé?</b>	<b>Alternativa</b>
	Sim	
	Não	

<b>20</b>	<b>Com que frequência você reza sozinho?</b>	<b>Alternativa</b>
	Nunca	
	Uma vez por semana	
	Algumas vezes por semana	
	Uma vez ao dia	

Algumas vezes ao dia	
Só quando sinto necessidade	

<b>21</b>	<b>Com que frequência você recorre a sua religião para ajudá-lo a resolver problemas em sua vida?</b>	<b>Alternativa</b>
	Nunca	
	As vezes	
	Frequentemente	
	Sempre	

<b>22</b>	<b>Você conhece algum benzedor em São Miguel das Missões?</b>	<b>Alternativa</b>
	Sim	
	Não	

<b>23</b>	<b>Quando você está com um problema de saúde, você procura primeiro:</b>	<b>Alternativa</b>
	Cura espiritual/igreja/benedor	
	Médico/hospital	

<b>24</b>	<b>Você já se benzeu?</b>	<b>Alternativa</b>
	Sim	
	Não	

<b>25</b>	<b>Quem o (a) levou a primeira vez para se benzer?</b>	<b>Alternativa</b>
-----------	--	--------------------

Pais/família (relação sanguínea)	
Marido/esposa; Namorado/namorada (relação afetiva)	
Amigos	
Sozinho	

<b>26</b>	<b>Por que motivo você se benzeu?</b>	<b>Alternativa</b>
	Problemas de saúde	
	Busca de bênção/proteção	

<b>27</b>	<b>Você costuma se benzer?</b>	<b>Descritiva</b>
	Sim	
	Não	

<b>28</b>	<b>Desde quando se benze?</b>	<b>Descritiva</b>

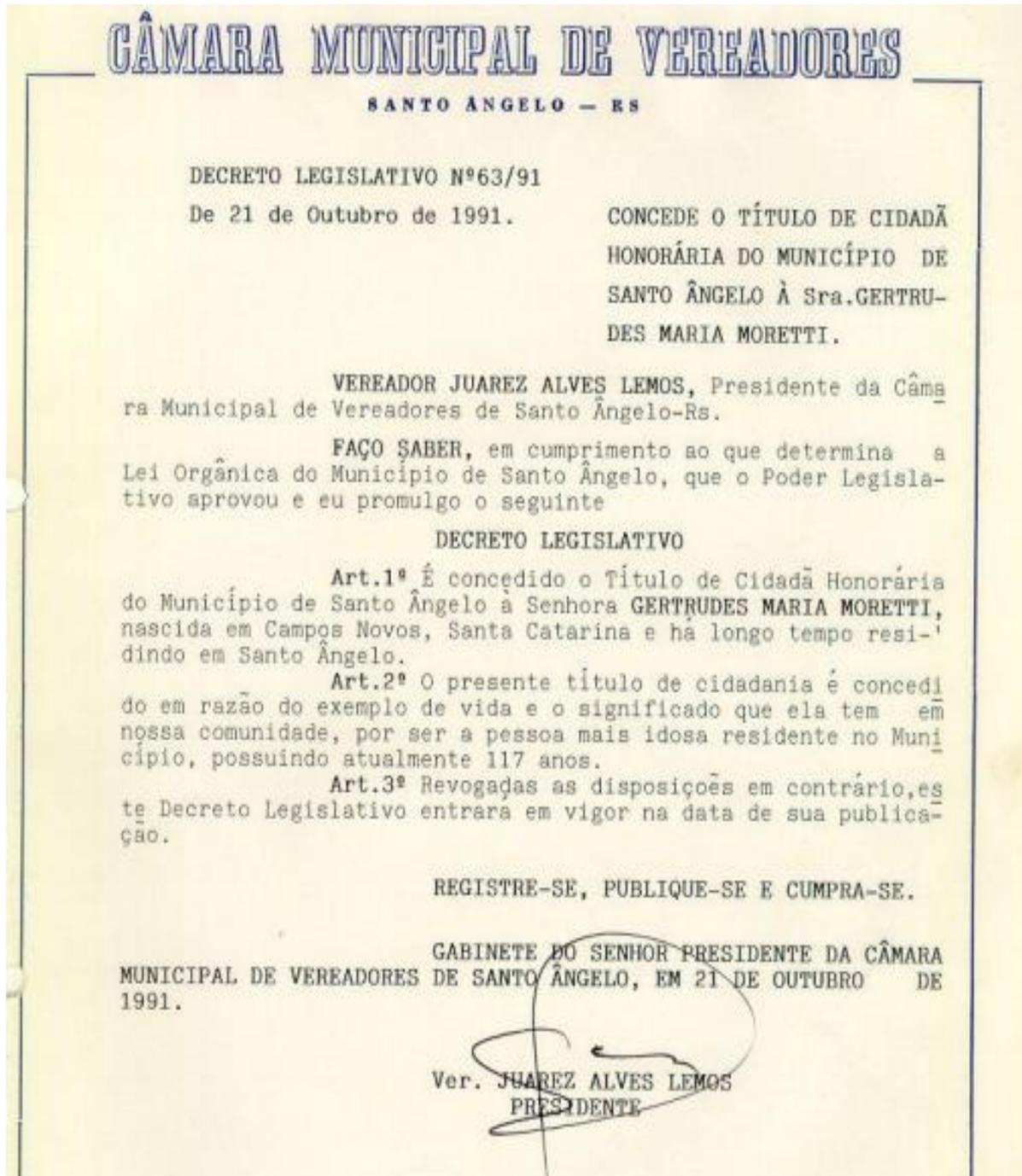
<b>29</b>	<b>Qual a frequência que se benze?</b>	<b>Alternativa</b>
	Diariamente	
	Duas vezes na semana	
	Uma vez na semana	
	Quinzenalmente	
	Uma vez por mês	
	Uma vez por ano	
	Não me benzo	

30	Quais os principais motivos que o levam a se benzer?	Alternativa
	Motivo 1	
	Motivo 2	
	Motivo 3	
	Motivo 4	
	Motivo 5	

31	Na sua visão, os benzedores representam:	Alternativa
	Pessoas comuns que possuem conhecimento sobre a cura	
	Pessoas com dom divino para ajudar os outros	

32	A religião que você pratica acha que os benzedores:	Alternativa
	Não substituem a benção feita pelo representante da igreja	
	Não se importam em você frequentar e utilizar os rituais do benzimento	

## Anexo 02



Decreto do Legislativo de Santo Ângelo quando da concessão de Cidadania honorária à Gertrudes Maria Moretti em 21 de outubro de 1991.