

Memória e esquecimento como alicerces da prática dos benzimentos

Memory and forgetfulness as foundations for the practice of blessings

Juliani Borchardt da Silva¹
Ronaldo Bernardino Colvero²
Eduardo Knack³

Resumo: O ofício de benzer se apresenta como manifestação cultural na localidade de São Miguel das Missões/RS, município situado na região noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Como fenômeno social inserido em um contexto constituído historicamente pela religiosidade e pela patrimonialização dos remanescentes arquitetônicos e culturais existentes na localidade, emerge na atualidade a prática dos benzimentos como referência tradicional que, direta e indiretamente, se relaciona com distintos agentes, setores e segmentos igualmente inseridos no município. Cabe, portanto, uma discussão acerca dos aspectos memoriais produzidos por seus praticantes, os quais envolvem e se expressam oralmente, simbolicamente e materialmente na sociedade em que estão inseridos. Para isso, utilizou-se como metodologia predominante narrativas coletadas, transcritas e analisadas junto aos próprios benzedores residentes na comunidade miguelina. Como resultado, denota-se a produção de ações e sentidos que refletem memorialmente a produção cultural tradicional do ofício exercido por sujeitos que se colocam na atualidade como agentes representativos da cultura local, caracterizando assim relações que se negociam, dialogam e se transmitem socialmente na comunidade.

Palavras-chave: Benzimentos. São Miguel das Missões. Memória.

Abstract: The craft of blessing presents itself as a cultural manifestation in the locality of São Miguel das Missões/RS, a municipality located in the northwest region of the State of Rio Grande do Sul. As a social phenomenon inserted in a context historically constituted by religiosity and the patrimonialization of the architectural remnants and existing in the locality, the practice of blessings as a traditional reference emerges today, which directly and indirectly relates to different agents, sectors and segments equally inserted in the municipality. Therefore, it is appropriate to discuss the memorial aspects produced by its practitioners, which involve and express themselves orally, symbolically and materially in the society in which they are inserted. For this, the predominant methodology was the use of narratives collected, transcribed and analyzed together with the benzeders themselves living in the migueline community. As a result, it denotes the production of actions and meanings that memorialize traditional cultural production of the profession exercised by subjects who nowadays pose themselves as representative agents of the local culture, thus characterizing relationships that are negotiated, dialogued and socially transmitted in the community .

Keywords: Blessings. São Miguel das Missões. Memory.

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, momento 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 cabe destaque neste contexto os esquecimentos e silenciamentos que igualmente decorrem das relações e experiências vividas.

1Doutoranda em Memória Social e Patrimônio Cultural. UFPEL. E-mail: juliani.silva@uffs.edu.br

2 Doutor em História. UFPEL e UNIPAMPA. E-mail: rbcolvero@gmail.com

3 Doutor em História. E-mail: knackeduardo@gmail.com

Certo é que, no escopo dos indivíduos participantes da pesquisa ora apresentada, uma parcela justifica seus saberes por meio da ocorrência de casos sobrenaturais, onde em contraponto, expõem também que possuíam no seio familiar indivíduos praticantes do benzimento, denotando o contato e possivelmente um aprendizado pela convivência de elementos essenciais, quais sejam: orações, objetos, espaços, público e rezas criadas neste contexto com o objetivo de curar por meio da fé. Pode-se aludir então que o hábito vivido juntamente com parentes praticantes do ofício se caracterizaria como elemento fundante do aprendizado e do uso de objetos relacionados aos rituais como meio de transmissão de saberes, mesmo o discurso produzido e manifestado na atualidade demonstre o interesse de colocar tais conhecimentos numa esfera mítica, desvinculando-os totalmente do ambiente social vivido.

Da mesma maneira, o contato estabelecido entre benzedor e seu público emergiria 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 (...). (1987, p. 97)

O processo ritualístico voltado à cura teria como meio justamente o contato estabelecido entre as partes, onde se compactuariam noções de doença e de cura, sendo desta maneira estipulados os mecanismos pelos quais o ritual se estabelece. É no contato com o outro, portanto, que se mediam todos os elementos subjetivos e materiais envolvidos, quer sejam, desde o corpo, narrativas, até objetos utilizados no decorrer do benzimento. Importante destacar que durante este contato, há a evocação de memórias que se fazem suporte e sentido à prática. É quando também elementos aprendidos e rememorados são ressignificados na atualidade resultando em fenômeno tradicional com seus códigos e convenções simbólicas que segundo Arantes (2004, p. 24) se denomina de ‘cultura’.

A memória, neste escopo, se constituiria, dentre outras maneiras, na mediação produzida do contato entre benzedor e “paciente”, momento em que a conexão entre ambos acarretaria a exposição de elementos físicos, subjetivos e imagéticos que vislumbrariam 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), momento em que a palavra representaria informação, emoção e reivindicação,

onde até mesmo o silêncio necessitaria ser interpretado e decodificado na perspectiva de cura “do outro” (1987, p. 100-101).

Estes elementos produziriam 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 caracterizaria um contato psicológico, interior e afetivo entre as partes, momento em que se manifestariam concepções de vida, experiências, reivindicações e memórias que, dentro das necessidades, passariam 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, que 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 uma determinada verdade, assim como ocorre com as práticas religiosas institucionais, os benzimentos igualmente procedem 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 seria 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 exercício do benzimento marcaria a vida, as relações e conseqüentemente 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, passo que atuaria tanto no campo físico quanto espiritual dos sujeitos, o que caracterizaria, dentre outros efeitos, o sentido de pertencimento destes junto ao grupo e/ou espaço em que vive. 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, momento em que o processo dialógico se acentua por meio da troca de perguntas e respostas, as quais nem sempre por meio da oralidade manifestariam os conteúdos esperados pelos sujeitos ou interlocutores. Todavia, a experiência gerada produziria ensinamentos que proporcionariam organizar referências e representar a cultura resultado deste processo. É assim, portanto, que a oralidade e as manifestações

simbólicas, gestuais e materiais envolvidos no processo de benzimento são essenciais naquelas memórias que são lembradas ou esquecidas.

Partindo desta perspectiva que Halbwachs trás traz à luz aspectos referentes à memória, onde:

Non 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. (2006 p. 183)

Indubitavelmente, a materialidade e o espaço constituiriam suportes para a definição de quadros a serem evocados memorialmente pelo sujeito em contextos religiosos, por exemplo. A marcação efetivada diante destes elementos se tornaria essencial para a caracterização de determinados ofícios, como a dos benzedores, os quais suportariam 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” resultam de formas distintas as visões acerca da materialidade. Assim um objeto, por exemplo, poderia existir independente da percepção do indivíduo, passo que este, em contraponto, atribuiria estados e elementos constitutivos para este mesmo objeto, sendo desta forma o objeto ele mesmo e a imagem produzida acerca dele. Desta forma que os benzedores apresentam determinados objetos que ganham sentido e uso diverso àquele de sua origem, dando a estes uma representação e valoração distinta, baseada no desejo, imaginário e reprodução do uso produzido em ambiente originário diferente.

Como produção simbólica de relação junto ao outro, caberia ressaltar que todo tipo de contato colocaria também em destaque divergências e diferenças pertinentes às partes, momento em que o processo conflitivo e seletivo operariam em direção à formalização das identidades. É neste âmbito que se apresenta as palavras de Touraine:

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 lócus, 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 Touraine (2009, p. 215), reconhecimento que é elaborado ao mesmo passo que 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 aproximaria, como defende Assmann (2011, p. 333), de estruturas que formariam abstratamente uma “sintaxe espacial com imagens”, a qual referenciaria os elementos que permitiriam construir as representações do passado no presente. Os significados expressos nas representações, longe de serem tomados como elementos dados, seriam na verdade construções sociais, que num campo de negociações e disputas se estabeleceriam simbolicamente. É o que Knauss (2006, p. 100) representa como o confronto a partir de discursos e leituras de mundo distintos.

Aspectos memoriais como norteadores do ofício de benzer, dentro de cada peculiaridade apresentada pelos 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)

Rosa relata episódios que considerados relevantes expõem, de determinada forma, o exercício religioso vivido em sua infância. Detalhes como vestimentas, cores, contextos e dos elementos que permeavam a convivência num ambiente espírita, apresentam o *habitus* desempenhado no seio familiar. A prática espírita, como deixa claro em suas palavras, era promovida pelos seus pais, sujeitos que a inserem em um espaço marcado pelo sobrenatural, momento 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 seus pais, o qual destaca 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 processo de transmissão e aprendizado de referências simbólicas e culturais. Denota-se assim 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, se acredita que os filhos se interessassem e praticassem aquilo produzido e vivenciado por seus pais. É nesta seara que 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 Lourenço⁴, diretamente 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, determinaram em primeira instância as referências simbólicas e discursivas centrais produzidas para ao longo de sua vida, principalmente enquanto benzedeira. Aparece em sua narrativa um ambiente de mistério que como característica da própria religiosidade, permeia os fundamentos e práticas exercidas por aqueles que nela

4 Hoje interior do município de São Luis Gonzaga/RS.

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. Refletem assim possibilidades exercidas num espaço de forma individual e coletiva, momento em que se implicariam diferentes aparatos simbólicos e de experiência, como por exemplo, a vestimenta branca, nomes, posições, orações e aparições daquilo que a entrevistada caracteriza como sendo espíritos.

Diante desta abordagem indica-se que se produzam códigos, vocabulários e fatos que, manifestados de forma conjunta produzam referências memoriais e narrativas que, entendidas como dispositivos determinantes, atuam como formalizadores das lembranças rememoradas e ressaltadas na atualidade. Isso porque a emergência destes elementos representa, em primeira instância, o processo seletivo memorial, onde o reconhecimento por determinadas expressões implicaria a seleção pela lembrança bem como do esquecimento para tantos outros elementos.

Nesta mesma linha a benzedeira Laídes Dutra da Silva apresenta narrativa semelhante, onde 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)

Laídes detalha sua experiência como testemunha e frequentadora de centro espírita fundado pelo tio, conforme ainda explica: “Laídes: Eles eram espiritista. Esse meu tio que contei pra ti que morava lá no rincão tinha um centro que 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 trás 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 igualmente frequentava o centro espírita, criado por seus parentes na localidade de São João, interior de São Miguel das Missões/RS.

Imagem nº01: 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 assim a adesão por esta doutrina pelos sujeitos ali residentes. O centro em questão se apresenta como precursor do espiritismo em São Miguel das Missões, fato este de estar em atividade ainda nos dias atuais.

O processo de vivência em ambiente religioso aparece também na fala do benzedor Ouriques Garcia de Jezus:

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)

Ouriques, assim como Rosa e Laídes, expõe por meio de sua fala que em seu ambiente familiar pai e mãe atuavam como benzedores, atendendo a comunidade local. Apesar de ser educado vislumbrando 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.

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 praticada no passado pelos seus pais. Como “evolução” e aprimoramento de um *modus operandi*, sua técnica na atualidade seria melhor enquanto benzimento, mesmo se utilizando, assim como seus pais, de ramos verdes para a prática do ofício. Difere neste quesito 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 aquela efetivada pelos seus pais.

Visão distinta já aparece na fala da benzedora 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)

Em suas memórias, uma ambiguidade emerge na narrativa, passo que, em sua concepção teria 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 sua 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 matrimônio.

Emerge como um motivo provável para esta postura não apenas o fato de católicos se colocarem como superiores aos evangélicos, mas também esta prática como estratégia para não divisão de terras e patrimônios entre diferentes, pois, como exemplifica Joana, a maioria se denotava parente o que resultaria os recursos permanecerem no círculo familiar e/ou grupo comunitário estabelecido. Estas divisões sociais produzidas por aspectos religiosos eram marcados na organização espacial da cidade, onde 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 miguelina, passo a 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 implica também o cuidado físico e espiritual de toda família.

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)

Destaca desta feita, 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 indica a permanência destes sujeitos na comunidade como figura cotidiana utilizada na localidade ao longo do tempo. É neste campo de vivências que se

ambienta a atuação do benzedor que, vislumbrado de forma superficial, parece ser produção natural para aquele espaço, sendo, no entanto, uma construção social necessária às necessidades e vivências dos indivíduos ali habitantes, os quais criam, reproduzem e vivem representações simbólicas, religiosas e médicas.

Neste tocante é que a memória trabalha, e com seus dispositivos de evocação reabilita o próprio fazer do benzedor, onde 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 indivíduos. Essa ação acarreta igualmente, como nos argumenta Pollak (1989, p. 06), num processo revisório e de avaliação das próprias representações sociais do grupo, que como autocrítica, consegue retomar, por exemplo, objetivos, autodefinições e as lembranças estabelecidas como pertinentes, manifestadas em representações, comemorações e simbolicamente por meio de dispositivos necessários, os quais colocados e instrumentalizados coletivamente expressam o próprio funcionamento do coletivo.

É assim que a memória, em seus processos de lembrar e também esquecer produz as expressões aceitas e/ou rejeitadas na esfera consciente da sociedade, onde em determinados contextos buscam mascarar e produzir identificações a serem absorvidas e compartilhadas. Desta feita é que atos e atores, por exemplo, são ressignificados na tentativa da construção de uma memória comum ao coletivo, onde se é colocado ao mesmo tempo tantos outros no subterrâneo. É o caso por exemplo das dificuldades vividas, dos sofrimentos e de épocas onde a vida se denotava 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 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)

Como figura presente nos momentos de precisão, os benzedores se colocavam, além de agentes da fé e espiritualidade da comunidade, como aqueles que detinham conhecimentos

sobre o uso de ervas e plantas medicinais, atuando igualmente, no caso de muitas mulheres⁵, como parteiras, suprimindo as necessidades num ambiente desprovido de acesso médico.

Indubitavelmente, a atuação múltipla e diversa destas mulheres caracterizava um *status* representativo diante dos demais membros da comunidade. Isso porque o exercício de inúmeras funções, além de uma necessidade, se denotava 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, denota a transgressão destes sujeitos na construção de suas próprias referências, momento em que fazem daquilo que culturalmente lhes é imposto enquanto mulheres, de elemento que produz pertencimento e reconhecimento.

Estas atividades não vinham desconectadas de outras atribuições necessárias ao local, como o trabalho doméstico e de lavoura, conforme ainda narra Maria Luiza:

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 trabalha. 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 se torna 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 individualmente e 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 num contexto social.

5 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.

O passado é para os interlocutores elemento ainda permanente nas relações e vivências na atualidade, passo consistir 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 suas vidas. 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 episódio em que teria tido visão que seria a de Nossa Senhora Aparecida e do menino Jesus em seu colo. Fato este ocorre em sua casa como meio de ressaltar seus dons e vocação para atuar enquanto benzedor. Isso porque a aparição se denotaria como reconhecimento ao trabalho desenvolvido por Aureliano, que se dedica a praticamente toda sua vida a cuidar espiritualmente daqueles que lhe procuram. Como estratégia narrativa, repassa o questionamento à entrevistadora 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 e como foram embora. 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.

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 interpretado como um sistema de esquemas socialmente construídos e estruturados por meio da prática e das ações cotidianas. Nesta perspectiva que se indica a relação tênue entre sujeito e sociedade, onde elementos pessoais e subjetivos são devidamente orquestrados a fim de estruturar percepções, apropriações e ações centrais dos indivíduos em coletivo. É nesta seara que a fala de Aurelino se consolida como marco para seu ofício, passo 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, se tratando de um campo religioso, o mistério é elemento principal na construção do universo desejado.

Outro aspecto relevante nos depoimentos é a presença de um sentimento de nostalgia de um período passado, como se este tivesse sido melhor do que o atual e vivido. 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 onde ao passo que se deixa claro aspectos negativos para todos os períodos expostos, busca ao mesmo tempo identificar e expor determinada positividade e assim, provavelmente, poder “seguir em frente”, como argumenta Luiza. É como se as dificuldades e percalços da vida jamais tivessem cessado, o que resulta em contraponto, na fé e no desejo de ajuda em sociedade. A organização de tais referências é indicar do trabalho desenvolvido pela memória no âmbito de organizar e associar aquilo vivido. Ademais, importante ressaltar que é por meio da fala que se socializam as lembranças, sendo memória constituída pela capacidade narrativa desenvolvida pelos sujeitos. Nesta esfera, interessa 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), dariam sustentação às lembranças.

Indubitavelmente, a memória se afirmaria e se construiria sobre lembranças e reconhecimentos daquilo considerado como tal para o grupo. Sofrimentos, alegrias e silêncios

comporiam as identidades dos indivíduos. O que se lembra e/ou esquece é processo produzido socialmente e diretamente influenciado pelas experiências, aspirações, desejos e traumas vividos. É neste campo que podem ocorrer, segundo destaca Pollak (1989), políticas direcionadas ao silenciamento e esquecimento, onde 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 ser condição para que os sujeitos, de forma individual ou coletiva, convivam e vivam suas identidades, onde a promoção de traços e/ou esquecimentos estão permanentemente em produção no seio dos grupos. É diante disso que Touraine (2009, p. 195) preluza que os movimentos sociais e culturais são construtores da figura dos sujeitos, momento em que somente por meio das relações humanas é que os sujeitos se alimentam enquanto sujeitos em grupos.

Por este viés que se coloca a memória e o esquecimento como elementos estruturantes do ofício de benzer, ação esta 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, que se delineiam os fios condutores das informações transmitidas culturalmente por meio do ato de benzer.

Ao que parece assim as informações sociais são transmitidas num primeiro momento em casa, na família ou com os amigos mais próximos. Canclini (2003, p. 288-289) vai definir 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, que como define Bosi (1986, p. 18) podem mudar de rumo e se apresentarem culturalmente conforme as demandas, num ambiente caracterizado pela liberdade. Já para Touraine (2009, p. 192-193) a condição básica para que se destaque o sujeito é a destruição de concepções totalizantes que lhe imponham uma 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 que os atos de transferência e de compartilhamento estão relacionados a componentes memoriais que em suas representações e práticas corporais permite ver o passado e os conhecimentos recordados por meio de performances e rituais, por exemplo. Connerton (1999, p. 44-45) vai além nesta

ideia ao defender que as 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”.

Neste tocante é que indivíduos possuem a capacidade de papéis e identidades distintos, o que lhes permite também pertencer a várias redes de contatos que produz, como teoriza Vieira (2018, p. 32), numa territorialidade fragmentada. Esta fragmentação é terreno propício para a vasta quantidade de alternativas de comportamentos sociais e apropriação do local, onde estão inseridos relacionando assim ao mesmo tempo diferentes grupos como periferias e centros. Para o autor, são tais padrões estabelecidos que promovem a existência dos espaços e comportamentos a eles relacionados.

É a definição destas representações do local que auxiliam, 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.

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 dos indivíduos. 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. É neste campo que a memória se coloca como alicerce da prática dos benzimentos, momento em que implica negociações, resistências e a transmissão, como arquivo, dos dispositivos necessários à evocação das lembranças pertinentes ao grupo na atualidade.

É assim, portanto, que se denota em seus praticantes na localidade miguelina, o trabalho memorial exposto por meio da oralidade, onde se delimita aspectos que legitimam o ofício através das memórias manifestadas na atualidade. 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.

Referências

ARANTES, Antonio Augusto. **O que é Cultura Popular**. 14ª ed. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 2004.

ASSMANN, Aleida. **Espaços de Recordação** – Formas e transformações da memória cultural. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2011.

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)

BORDIEU, Pierre. **Sociologia**. (organizado por Renato Ortiz). São Paulo: Ática, 1983.

CAMARGO, Marculino. **Valores e Experiência humana: ideais e desafios da vida e da morte**. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2003.

CONNERTON, Paul. **Práticas Corporais**. _____. **Como as sociedades recordam**, v. 2, p. 83-119, 1999.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

LEPARGNEUR, Hubert. **O doente, a doença e a morte: implicações sócio-culturais da enfermidade**. Campinas, SP: Papyrus, 1987.

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.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.2, n.3, p. 03-15, 1989.

PORTELLI, Alessandro. **História Oral e Poder**. *Mnemosine Vol.6, nº2, p. 2-13 (2010) – Artigos*.

SANCHIS, Pierre. **Cultura Brasileira e Religião...Passado e Atualidade**. **CADERNOS CERU**, série 2, v. 19, n. 2, dezembro de 2008.

KNACK, Eduardo Roberto Jordão; FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi; POLONI, Rita Juliana Soares. **Memória e Patrimônio: temas e debates**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

Touraine, A. O sujeito como movimento social. *In: A. Touraine. Crítica à modernidade*. (pp. 248-268). Petrópolis: Vozes, 2009.

Fontes orais:

Aureliano José Jardim, Joana Damião, Leonora Brasil dos Santos, Laídes Dutra da Silva, Maria Luiza Cerpa da Silva, Rosa Maria Cortez dos Santos, Ouriques Garcia de Jesus.