

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ
CURSO DE HISTÓRIA

STEFANY NECKEL

CORPOS QUE ZELAM SABERES, SABERES QUE ZELAM CORPOS:
UM OLHAR INTERSECCIONAL SOBRE BENZIMENTO NO OESTE DE SANTA
CATARINA

CHAPECÓ

2026

STEFANY NECKEL

**CORPOS QUE ZELAM SABERES, SABERES QUE ZELAM CORPOS:
UM OLHAR INTERSECCIONAL SOBRE BENZIMENTO NO OESTE DE SANTA
CATARINA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de História da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de licenciada em história.

Orientador: Prof^ª. Dr^ª Renilda Vicenzi

CHAPECÓ

2026

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Neckel, Stefany

CORPOS QUE ZELAM SABERES, SABERES QUE ZELAM CORPOS:
UM OLHAR INTERSECCIONAL SOBRE BENZIMENTO NO OESTE DE
SANTA CATARINA / Stefany Neckel. -- 2026.
82 f.:il.

Orientadora: Dr^a Renilda Vicenzi

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) -
Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de
Licenciatura em História, Chapecó, SC, 2026.

1. benzimento. 2. interseccionalidade. 3.
colonialidade. 4. gênero. 5. saber-fazer. I. Vicenzi,
Renilda, orient. II. Universidade Federal da Fronteira
Sul. III. Título.

STEFANY NECKEL

**CORPOS QUE ZELAM SABERES, SABERES QUE ZELAM CORPOS:
UM OLHAR INTERSECCIONAL SOBRE BENZIMENTO NO OESTE DE SANTA
CATARINA**

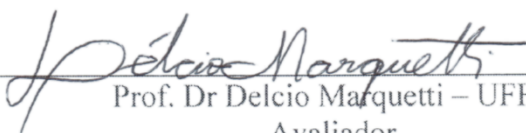
Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de História da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de licenciada em história.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 29/06/2026

BANCA EXAMINADORA



Prof.^ª. Dr.^ª Renilda Vicenzi – UFFS
Orientadora



Prof. Dr Delcio Marquetti – UFFS
Avaliador



Prof.^ª. Dr.^ª Adiles Savoldi – UFFS
Avaliadora

Para Seu Neckel (*in memoriam*) e Dona Malga
(*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Apesar de ter finalizado o Trabalho de Conclusão de Curso, esta parte dos agradecimentos tem sido difícil de escrever. Mas, como parte desse processo, nada mais justo do que agradecer àqueles que estiveram ao meu lado, mesmo que eu ache que minhas palavras não consigam descrever o grau da minha gratidão. Aqui estão os agradecimentos à minha egrégora, aos que estiveram comigo ao longo dessa caminhada.

Agradeço a minha mãe, Malgarete Moro Neckel (*in memoriam*) e ao meu pai Alípio Neckel (*in memoriam*). Apesar de não estarem mais aqui, guardo em meu peito seu amor incondicional, o suporte e a saudade que dificilmente vai desaparecer. Obrigada por todo o apoio durante esse tempo, pelo amor e pelo carinho.

Agradeço à minha irmã, Inajá Neckel, que esteve ao meu lado durante todo esse processo acadêmico e nos altos e baixos da vida. Nossas conversas sempre me trouxeram luz quando tudo parecia muito caótico. É minha inspiração em tantos âmbitos da minha vida e sempre foi mais do que uma irmã: é minha melhor amiga, meu porto seguro. Não há palavras para descrever minha gratidão por sua existência.

Agradeço ao meu bichinho, minha sobrinha Elena, que sempre foi meu pontinho de luz quando as coisas estavam pesadas. Ao meu cunhado, Diógenes, que esteve ao meu lado nos momentos difíceis desses últimos anos e que instigou minha curiosidade pelos livros. Ao Pavarotti e ao Merlot, meus gatos, que me esperavam chegar em casa todas as noites (para ganhar petiscos e carinhos na pança, óbvio).

Agradeço à minha orientadora, professora Renilda Vicenzi, que confiou nas minhas ideias malucas, que me deu a mão quando precisei, que me deixou chorar as pitangas, desde que isso me ajudasse a seguir em frente com o trabalho, e que acreditou na minha pesquisa. Não poderia ter escolhido pessoa melhor para me orientar. Muito obrigada, professora!

Agradeço aos professores presentes em minha banca, Délcio Marquetti e Adiles Savoldi. Foi uma grande felicidade contar com a presença de vocês neste momento tão significativo da minha trajetória. Sou grata pela leitura atenta do meu trabalho, pelas palavras de encorajamento e pelos valiosos apontamentos que contribuíram para potencializar esta pesquisa. Levo comigo não apenas as contribuições acadêmicas, mas também o incentivo e a generosidade compartilhados durante esse momento.

Agradeço aos amigos que encontrei na universidade, meus companheiros de trabalhos, prazos, leituras e noites compartilhadas: Alice dos Santos Franskoviak, Ana Luiza Menegatti, Cesar José Collet, Ingrid Maiquéli Lazarotto, João Augusto Varela Mascarello e Maria

Fernanda de Goes Fachin. Vocês fizeram com que um percurso que poderia ter sido marcado apenas por cobranças e cansaços fosse também preenchido por risadas, conversas e momentos que vou guardar com carinho. Minhas noites foram mais leves porque vocês estavam nelas. Obrigada pela parceria, pela amizade e por todas as piadas internas que só fazem sentido para nós. Este processo, certamente, não teria sido o mesmo sem vocês.

Agradeço também aos amigos que encontrei pelos espaços formativos da universidade: Marcelo Augusto de Souza, Taís Regina Tenedini e Karina Araldi Giroto. Mesmo compartilhando o mesmo espaço acadêmico, foram os encontros para além das salas, especialmente as conversas absurdas na cozinha do CEOM, os rolês apocalípticos e tantos momentos inesperados, que construíram uma amizade que levo comigo. Obrigada pela paciência, pela parceria e por tornarem a caminhada mais divertida e mais humana. Minha vida é mais feliz porque vocês fazem parte dela.

Agradeço à minha melhor amiga, Maria Julia Antonini, minha parceira de tantas jornadas, das atividades místicas às conversas sobre Jung, das partidas intensas de truco aos silêncios compartilhados diante de um tabuleiro de xadrez. Obrigada por compartilhar comigo curiosidades, descobertas e tantas formas de olhar para o mundo. Mesmo quando a distância tentou nos colocar em caminhos diferentes, sempre houve algo que nos reconduziu uma à outra, como se o universo encontrasse seus próprios meios de nos lembrar que algumas amizades permanecem. Até porque *“a gente meio que era para ser”*.

Também agradeço aos que caminharam comigo desde a época do colégio, quando eu ainda começava a descobrir quem era e quem poderia ser, deixo minha gratidão. Algumas pessoas permanecem ao nosso lado por toda a caminhada; outras nos acompanham por trechos importantes do caminho e deixam marcas que continuam conosco. Guardo com carinho as memórias, os afetos e tudo aquilo que construímos nesse tempo compartilhado.

Agradeço à Eduarda Bento, por tão gentilmente tornar possível meu encontro com sua avó, e à Dona Cirlei, que me recebeu em sua casa com tanta generosidade e confiança, permitindo que eu escutasse suas memórias, suas histórias e suas experiências. Este trabalho só foi possível porque ambas abriram caminhos para que essa pesquisa acontecesse. Levo comigo a gratidão pela disponibilidade, pelo acolhimento e pela partilha de algo tão precioso quanto uma trajetória de vida.

Agradeço aos espaços formativos pelos quais passei ao longo deste processo e que me proporcionaram tantas oportunidades. Ao Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina (CEOM), lugar onde comecei a me entender historiadora, deixo um agradecimento especial. Foi nesse espaço que pude experimentar diferentes formas de relação com a História, com a

memória e com o patrimônio, e onde encontrei pessoas que foram fundamentais para minha formação. À Aline Bertoncello e à Adrieli Coproski, agradeço pelo acolhimento, pela confiança e por sempre acreditarem no meu potencial. Obrigada pelas conversas, pelos aprendizados e por fazerem parte de uma etapa tão importante da minha trajetória. Levo comigo muito do que aprendi com vocês e com o tempo que compartilhamos no CEOM.

Agradeço também aos Museus de Chapecó, ao Museu Antônio Selistre de Campos e ao Museu de História e Arte de Chapecó (MASC e MHAC), espaços que me permitiram continuar minha jornada junto ao patrimônio e que me acompanharam durante o processo de escrita deste trabalho. Em especial, agradeço à Vilma Ferreira Gomes, que tantas vezes me tirou dos momentos de nervosismo para tomar um ar e papear; à Aline Tavares, que me trouxe de volta para perto do patrimônio e que compartilha diariamente um pouco desse universo museológico; e à Eduarda Sachet Lanzarin, que dividiu comigo os surtos deste último semestre, os pacotes de *Club Social* e o café no almoço. Obrigada por tornarem essa caminhada mais leve.

Agradeço a todos os meus professores, que fizeram parte desta jornada. Levo comigo um pouco de cada um neste trabalho, seja por meio dos ensinamentos compartilhados, das provocações intelectuais ou das formas de olhar para a História que contribuíram para minha formação. Sou profundamente grata por tudo aquilo que aprendi ao longo desse caminho.

Aos colegas da minha turma, mesmo que nem todos estejam mencionados aqui, agradeço pelas trocas, pelas conversas e pela cumplicidade construída ao longo desses anos. A presença de vocês tornou essa caminhada mais rica e significativa.

Por fim, agradeço à Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), lugar onde encontrei uma nova versão de mim mesma. Foi nesse espaço que tive a oportunidade de retornar aos estudos, conhecer pessoas que se tornaram importantes na minha trajetória e compreender, aos poucos, meu lugar no mundo e na História.

“Ouçam, portanto, com a escuta da alma agora, pois é essa a missão das histórias”
- (Estés, 2018, p. 40)

RESUMO

Esta monografia analisa os saberes associados à prática do benzimento no Oeste de Santa Catarina a partir de uma perspectiva interseccional, buscando compreender como essas práticas se constituem, resistem e se transmitem em meio a processos históricos de deslegitimação, colonização e subalternização. Parte-se do entendimento de que o benzimento não é uma prática residual ou uma mera crença popular, mas uma forma de conhecimento corporizado, produzido nas margens das hierarquias institucionais e epistêmicas impostas pela colonização. A pesquisa se organiza em três capítulos: o primeiro apresenta os referenciais teóricos e o percurso metodológico, articulando conceitos de colonialidade do saber e do poder, colonialidade de gênero, subalternidade e saberes práticos do cotidiano, além de fundamentar a história oral como método coerente com um saber que se constitui fora dos documentos e dos arquivos oficiais; o segundo reconstrói o processo colonizatório do Oeste catarinense, evidenciando como a colonização promovida pelo Estado e por empresas privadas reorganizou hierarquias de saber, poder e gênero, deslegitimando práticas culturais caboclas e indígenas, entre as quais o benzimento, por meio de um processo de desapropriação simbólica que transferiu os bens de salvação das comunidades para a autoridade institucional da Igreja romanizada; o terceiro capítulo se dedica à análise de uma trajetória concreta de benzedeira residente em Chapecó, mobilizando a interseccionalidade como principal lente analítica para compreender como classe, gênero, religiosidade e benzimento se articulam e se produzem mutuamente na experiência de quem detém esse saber. Os resultados indicam que os saberes das benzedeiros não existem separados das condições concretas de quem os pratica e que a análise interseccional se revela necessária para dar conta dessa complexidade. Constata-se ainda que, apesar dos sucessivos processos de marginalização, o benzimento persiste como prática de reexistência e como forma de conhecimento que desafia os critérios modernos e coloniais de legitimidade epistêmica.

Palavras-chave: benzimento; interseccionalidade; colonialidade; gênero; saber-fazer; Oeste de Santa Catarina.

ABSTRACT

This monograph analyzes the forms of knowledge associated with the practice of *benzimento* (traditional blessing and healing practices) in Western Santa Catarina from an intersectional perspective, seeking to understand how these practices are constituted, resisted, and transmitted amid historical processes of delegitimation, colonization, and subalternization. It is based on the understanding that *benzimento* is not a residual practice or merely a popular belief, but rather a form of embodied knowledge produced within the margins of institutional and epistemic hierarchies imposed by colonization. The research is organized into three chapters: the first presents the theoretical framework and methodological path, articulating the concepts of coloniality of knowledge and power, coloniality of gender, subalternity, and practical everyday forms of knowledge. It also grounds oral history as a method coherent with a form of knowledge constituted outside official documents and archives. The second chapter reconstructs the colonization process of Western Santa Catarina, demonstrating how colonization promoted by the State and private companies reorganized hierarchies of knowledge, power, and gender, delegitimizing Caboclo and Indigenous cultural practices — including *benzimento* — through a process of symbolic dispossession that transferred the “goods of salvation” from communities to the institutional authority of the Romanized Catholic Church. The third chapter focuses on the analysis of the life trajectory of a female *benzedeira* (practitioner of *benzimento*) from Chapecó, employing intersectionality as the main analytical framework to understand how class, gender, religiosity, and *benzimento* are articulated and mutually constituted within the experience of those who hold this knowledge. The results indicate that the knowledge of *benzedeiras* does not exist separately from the concrete conditions of those who practice it, and that an intersectional analysis is necessary to account for this complexity. It is also demonstrated that, despite successive processes of marginalization, *benzimento* persists as a practice of re-existence and as a form of knowledge that challenges modern and colonial criteria of epistemic legitimacy.

Keywords: blessing; intersectionality; coloniality; gender; know-how; Western Santa Catarina.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
1.1	O NÓ NA GARGANTA	12
1.2	NINHO DE PALAVRAS – A INTERSECCIONALIDADE PARA LEITURAS EM GÊNERO	18
2	CAPÍTULO 1 – ENTRE SABERES E CAMINHOS: REFERENCIAIS TEÓRICOS E PERCURSOS METODOLÓGICOS	20
2.1	A METODOLOGIA – O EVENTO DA ESCUTA	29
3	CAPÍTULO 2 – BENDITA SEJA TUA VOZ.....	33
3.1	“DONDE SE AVISTA O CAMINHO DA ROÇA” – APONTAMENTOS SOBRE O PROCESSO COLONIZATÓRIO DO OESTE	33
3.2	ENTRE A BÊNÇÃO E A DESLEGITIMAÇÃO: MULHERES, SABERES E PODER NA COLONIZAÇÃO	39
3.3	TODO GESTO É SUBVERSÃO – A PRÁTICA DA BEZENÇÃO	43
4	CAPÍTULO 3 - "EU GRAÇAS A DEUS CUREI ALGUMA PESSOA" – INTERSECCIONALIDADE NA PRÁTICA DO BENZIMENTO	53
4.1	CIRLEI FÁTIMA NECKEL RAMPANELLI	55
4.2	"ERA DE CANSAR, NÉ? MAS É O ÚNICO JEITO." - CLASSE	59
4.3	“DA COLÔNIA, SÓ EM CASA” - GÊNERO	64
4.4	"NUNCA ESQUEÇA, MINHA FILHA, SE DEUS TE DEU ESSE DOM, NÃO ESQUEÇA."- RELIGIÃO E BENZIMENTO	68
5	CONCLUSÃO	74
6	REFERÊNCIAS	78
7	FONTES.....	81

1 INTRODUÇÃO

1.1 O NÓ NA GARGANTA

Meu trabalho nasce da interseção de duas vias. O primeiro é de uma criança muito ansiosa e o segundo de uma adulta que resolveu organizar sua raiva. Seria injusto com o corpo de quem vos escreve não partir desses dois lugares. Após isso, prometo que no meu melhor *academiquês*, explicarei a relevância dessa pesquisa para a comunidade acadêmica.

Cresci indo em benzedeadas. Meus pais sempre foram muito crentes nos poderes do benzimento, então, era comum optarem por me levarem em uma do que ir ao posto de saúde. Ainda muito criança, com seis ou sete anos, eu tinha muito medo de dormir sozinha, não conseguia dormir direito e quando eu conseguia, não era um sono tranquilo. Sem saber mais o que fazer com essa situação e com a espera longa das unidades de saúde na época, meus pais foram para onde tinham certeza de que encontrariam uma solução.

Então, em um fim de tarde, minha mãe me levou até uma vizinha que benzia. Lá, na garagem da casa dessa mulher, recebi sua olhada clínica e então ela anunciou: “É quebrante, vizinha!”. A vizinha foi para dentro de casa, pegou um copo com água e um raminho de ervas, fez o sinal da cruz e eu tive que fazer também e assim ela iniciou o benzimento, ela começou rezando algo baixinho e depois, enquanto respigava a água em mim, ela resmungava algo.

Não tenho lembrança se fiquei melhor, mas eu lembro nitidamente a curiosidade que aquilo despertou. Como assim pessoas podiam fazer isso? É uma espécie de magia? Minha mãe dizia que era coisa de Deus e como ela foi catequista, não quis questionar. Mas também me perguntava por que ela não benzia também?

Mas a minha mãe fazia isso! Enquanto rememorava essa presença do benzimento na minha vida e em conversas com familiares, fui lembrada do rito que era feito quando ela percebia que uma tempestade se aproximava. Mas há uma história por trás disso, e se já estou contando um pouco da minha, nada mais justo que contar um pouco da benzedeadas mais próxima de mim. Quando muito pequena, minha mãe estava ao redor do fogão a lenha, cuidando se as batatas-doces que minha avó tinha colocado no fogão estavam prontas, enquanto isso, caía uma chuva muito forte, ao pegar uma faca para cutucar as batatas, minha mãe foi atingida por um raio e desmaiou. Meu avô foi rápido em salvá-la e, apesar de não estar mais aqui, há quem diga que uma mulher que sobrevive algo tão dramático como um raio, vira bruxa. Eu não diria isso da minha mãe, já que tenho a certeza de que ela voltaria para puxar minha orelha.

Aos dez anos, na década de 1965¹, minha mãe viu a destruição de sua casa durante o dilúvio que aconteceu naquele ano. Lembro-me das histórias que ela contava e como aquilo evocava muito medo nela. E aqui que nasce a história do seu ritual particular. Quando ela ouvia no rádio que teria uma tempestade ou quando ela via se formando uma, Dona Malga parava tudo o que estava fazendo e corria para seu quarto e pegava os vestidos que minha irmã e eu usamos em nossos batizados, assim que começava a ventania, ela jogava os vestidos pela janela, então ela ia para cozinha, acendia uma vela para Nossa Senhora Aparecida, ela dizia que quando a vela terminasse de queimar, a tempestade cessaria também. Para além disso, minha mãe fazia uma cruz de sal meticulosa sobre a mesa e fazia um “X” com as pás de polenta, uma vez que a correria de cada um desses passos cessasse, ela parava em uma janela e ficava observando em silêncio, às vezes com um cigarro entre os dedos, as vezes com uma cuia de chimarrão em mãos.

Esse ritual ela chamava de “benzer a tormenta”. Ele não é o mesmo praticado pelos gaúchos² onde é performado o “corte da tempestade”, ao procurar mais sobre esse benzimento, encontrei relatos de outras pessoas falando os outros modos que faziam esse benzimento, assim como toda prática do benzer, cada benzedor tem seu jeito de fazer, logo, imagino que minha mãe aprendeu observando os outros ao seu redor.

Cada geração parece ter seu próprio fim do mundo para temer. O da minha mãe vinha em forma de tempestade; o meu, eu descobriria assistindo ao jornal com meus pais. Entre as mais diversas manchetes alarmistas sobre a crise financeira de 2008, causada pela quebra de bancos norte-americanos, o que reverberava por todo o mundo, tudo soava como um grande “bicho de sete cabeças”. E eu, quase completando meus onze anos, morando em Chapecó, bem longe do *Wall Street*, sem entender nada o que é essa tal de bolsa que caía, nada disso me alarmava. O que vai me deixar em estado de alerta foi outra notícia, feita no finalzinho do jornal, quase sem importância nenhuma, mas não para mim. Um grande acontecimento no campo

¹ Enchente de 1965, maior já registrada na bacia do Rio Uruguai, resultou numa combinação inédita entre nevasca e chuvas torrenciais. O aumento dos níveis do Rio Uruguai e de seus afluentes elevou a vazão do Lajeado Passo dos Índios, que corta a área urbana, em até 20 metros, provocando o alagamento de aproximadamente 70% da sede municipal de Chapecó e deixando cerca de mil desabrigados (Onghero; Franceschi, 2009).

² Embora esta pesquisa não aborde essa modalidade específica, cabe mencionar a existência do benzimento voltado às tempestades, prática presente em comunidades de tradição gaúcha, na qual também são empregados determinados objetos e instrumentos rituais. Para uma descrição dessa prática, ver: *Mãos que Curam – O Benzimento em Ijuí* [vídeo]. Museu Antropológico Diretor Pestana, 2022. 1 vídeo (35 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AFGR5KHeeCs>. Acesso ao trecho em 26min53s.

científico: o acelerador de partículas que foi inaugurado no CERN³, na Suíça. A jornalista explicou seu funcionamento, com um tom neutro, falou sobre como seria de grande valia para os avanços na pesquisa científica e até então, parecia muito legal aquilo... Até um pequeno detalhe que foi gritante para a Stefany de onze anos: havia uma chance que se caso houvesse uma colisão errada, poderia abrir um buraco negro. Sim, iguais aqueles que existem há milhões e milhares de anos luz da terra.

Entretanto, venho lhes acalmar e dizer que mais de uma década desse acontecimento, é matematicamente e fisicamente impossível de acontecer. Mas eu lá ia saber disso na época? Jamais! Meu instinto foi único e gritante: Vamos todos morrer!

As semanas seguintes dessa descoberta terrível, minha rotina girava em torno da espera iminente de que isso aconteceria. Eu passava as tardes na janela olhando para o horizonte (em direção onde eu achava que era a Suíça) e esperava. Antes de dormir, eu prestava atenção em cada baralho que fosse estranho ou que se soasse como um buraco negro, obviamente sem saber que barulho era esse. E faz barulho? Eu vivia assim todos os dias. Minha irmã tentou me explicar que não era bem assim que acontecia, mas ela não tinha visto a notícia, logo ela não entenderia o quão preocupante era isso.

Tentei explicar para meus pais o que estava acontecendo, porque eu estava tão assustada. Minha mãe, sempre muito paciente, não comprou minha história: “*Vá, vá, vá!* Que bobagem!”. Enquanto isso eu estava num ciclo ansioso terrível. Eu tinha medo de morrer sem poder me despedir dos que eu amo, a vida foi infernal naquelas semanas, vivendo sob a ameaça de algo muito ruim aconteceria.

Em algum momento, do qual não me lembro, meus pais se compadeceram de mim, perceberam que aquilo ia além das minhas maluquices infantis. A solução óbvia para minha mãe era me levar até a sobrinha dela, a Milania, ou melhor, a Mila, ela lia as cartas e benzia. Uma vizinha nos levou até a casa de Mila, mas por um tempo eu não podia entrar, primeiro ela leu as cartas para minha mãe e a vizinha que nos acompanhou e depois de um bom tempo, minha mãe veio me buscar.

A casa era bem simples. Era em uma garagem, de um lado havia cadeiras de plástico brancas e do lado de uma porta de vidro, havia um banquinho. Minha mãe me colocou sentada ali e disse para eu esperar a Mila me chamar. Eu esperei. Foi aí que então daquela porta de vidro

³ CERN, acrônimo original de *Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire* (Conselho Europeu para a Pesquisa Nuclear), é a Organização Europeia para a Investigação Nuclear (*Organisation Européenne pour la Recherche Nucléaire*).

surge a Mila, ela me chamou para dentro da salinha dela e tive medo de entrar, mas o que era pior; o fim do mundo iminente ou um benzimento? Era uma salinha pequena, com uma mesinha no centro, quadro com imagens de santos, uma estatueta de Nossa Senhora Aparecida na ficava no canto da mesa e no centro uma trouxinha vermelha – suas cartas.

Mila me colocou no meio da sala, pegou um copo com água e um ramo de arruda. Me pediu para fechar os olhos e começou a me benzer. Espiei algumas vezes, mas ela falava baixinho enquanto jogava a água em mim, estava concentrada. Achei melhor fechar os olhos deixei que ela me benzesse. No final, abri os olhos e ela me levou para o lado de fora, instruiu minha mãe que fizesse um banho de flor de laranjeira e disse que eu deveria rezar todos os dias. E assim o fiz. O medo passou, a ansiedade ainda é bem presente.

Mas minha curiosidade se manteve. E confesso que mesmo terminado essa pesquisa ainda está presente. Assim como aquela criança curiosa que saiu da casa dessa prima se questionando o caminho inteiro: Como que alguém se torna uma benzedeira? Por que alguém escolhe fazer isso? Como se aprende a fazer isso? Existe uma escola onde se aprende a benzer? Provavelmente eu fiz todas essas perguntas aos meus pais, não me lembro de suas respostas. Mas deixei essas perguntas guardadas em algum canto do meu inconsciente.

Quando estava terminando minha graduação em Produção Audiovisual e um bom tempo já tinha se passado desde o medo do fim do mundo hipotético, aos dezoito anos, na disciplina de Produção Executiva, cada aluno deveria desenvolver um projeto para captação de recursos e que esse projeto, ao fim da universidade, poderia ser utilizado. Ali retomei todos os meus questionamentos sobre o benzimento e comecei a pesquisar sobre. Nesse processo, o que mais ouvi foi sobre como não achavam mais gente que benze, uma vez era tão fácil e agora ninguém mais parecia ter contato com isso. Bingo! Meu projeto seria sobre a procura dessas mulheres, bem inspirada no documentarista Eduardo Coutinho. Me afundei numa pesquisa sobre o tema, talvez não tão rigorosa quanto uma pesquisa historiográfica, mas ainda assim, era uma pesquisa para tentar compreender qual motivo desse sumiço.

A colonização da região empurrou comunidades inteiras para as margens das cidades, impondo formas específicas de exclusão social e cultural. Diante da ausência de médicos e do alto custo dos tratamentos, essas populações desenvolveram seus próprios modos de cuidado, baseados em práticas ancestrais, nos quais o benzimento se consolidou como prática de cura e resistência — aqui me refiro a outras figuras como parteiras e rezadeiras, que ocupavam esse mesmo espaço de cuidado onde o acesso à medicina formal não chegava.

Não é um processo que acontece por acaso, esse sumiço. Com a ampliação da saúde pública e das infraestruturas urbanas — trazendo consigo hospitais, postos de saúde e,

sobretudo, a implementação do Sistema Único de Saúde (SUS) nos anos 1990 —, a necessidade dessas práticas foi sendo reduzida. Paralelamente, discursos de deslegitimação passaram a associá-las ao atraso ou à superstição, tratando-as como charlatanismo. Assim, as benzedeadas tornaram-se progressivamente menos procuradas: os mais jovens já não tinham interesse em aprender algo entendido como credence, os detentores desse saber foram envelhecendo sem ter para quem transmiti-lo, e esses saberes foram se perdendo aos poucos.

Assim, compreendi que havia um motivo muito maior do que o simples sumiço de uma prática, é algo sistemático, um processo de deslegitimação que vem acontecendo, pelo menos nesse território chapecoense, há pelo menos cem anos. É intrínseco do processo colonizatório esse movimento de deslegitimação, o que discutiremos de modo mais aprofundado a seguir.

Iniciei esse texto falando que o texto nasce da interseção de duas vias. A primeira é a mais divertida, me causou um pouco de timidez para contar, porém, faz parte do porquê dessa pesquisa. A segunda via, no entanto, não é tão divertida e por vezes acho desnecessária estar aqui descrita, mas foi o que me afetou. Se estamos falando de corpo nesse texto, aqui implico o meu, da Stefany de 28 anos. De alguém que está organizando minha raiva e aplicando em um lugar que resultasse em algo para além de só sentir ela.

A situação acontece na galeria de artes municipal, no centro da cidade, na praça que cunha orgulhosamente o nome do colonizador da cidade, próximo ao monumento que celebra o processo da colonização. Era a abertura da nova exposição de uma artista plástica, uma senhora na casa dos seus oitenta anos, branca, de classe média, que já não mora mais em Chapecó, mas o nome de sua família pode ser encontrado em ruas e em prédios da cidade. Quando eu cheguei à abertura fui recebida com uma olhada dos pés a cabeça por essa senhora, uma expressão constante desdenhosa. Não sei o motivo do desconforto, talvez minhas roupas não estivessem à altura do evento dessa grandiosa artista que vive até hoje sob a sombra da irmã — que também é artista plástica e teve maior impacto no cenário artístico de Chapecó. O que não vem ao caso, o fato é que, não me senti muito confortável durante o evento, mas eu tinha a obrigação de ficar uma vez que, meu trabalho dependia de entender aquela exposição. Ao final do evento, depois de um longo discurso e milhares de fotos, todos começaram a se despedir e então a senhora se volta para mim e segura meus ombros e com um tom condescendente agradeceu o meu silêncio respeitoso. E então agradece os outros com a mais pura simpatia.

Agora essa história se parece muito como uma bobagem, um mero comentário. Mas havia algo por trás desse agradecimento que mexeu em algo em mim. Fui prestativa, tentei ao máximo ser simpática e presente, mas eu acho que eu não me encaixava no padrão de pessoas que ela esperava no evento. Confesso que até agora eu sinto que é um exagero usar isso como

combustível, mas não o que essa mulher fez, mas o sentimento todo que está por de trás disso. E como isso me fez pensar sobre essa atitude, sobre esse agradecimento.

Para isso damos um passo para trás e olhamos o espaço onde isso tudo acontece e como isso acaba se ligando ao que eu quero discutir nesse trabalho. A galeria que eu me refiro, como já dito antes, fica na praça central de Chapecó. Esse espaço tem o nome do Coronel Ernesto Francisco Bertaso e na própria praça há um busto em sua homenagem, ele foi um dos empresários responsáveis pelo processo de colonização do território chapecoense. Processo esse que foi marcado pela violência e a desapropriação e expulsão da população que antes ocupava esse espaço. Certamente não se trata de uma comparação entre situações, mas pude observar como certas lógicas se perduram com o tempo. O silêncio, muitas vezes, é visto como um sinal de respeito, mesmo sendo um silêncio que não parte dessa lógica, mas sim por uma falta de oportunidade de fala. Quantas pessoas já foram elogiadas por se manterem “em seu lugar”? Quantas vezes uma pessoa foi elogiada por manter a cabeça baixa e aceitar as violências infligidas sobre ela? Quantas pessoas, ao longo da história, foram elogiadas por seu “bom comportamento” diante do colonizador e de seus capatazes?

Meu silêncio, não se origina em um ato de submissão. Meu silêncio partia de uma lógica de escuta, até porque, eu precisaria desenvolver uma mediação para visitas que aconteceriam naquela exposição. Era um silêncio que compreende as diferenças dentro da hierarquia daquele espaço. Mas que não deve ser compreendido com submissão. Sim, ele foi respeitoso, mas talvez não dentro da ideia que essa artista se referia. Um silêncio que, de certa forma, também carrega um peso histórico: reconhece, nesse olhar e nessa forma de autoridade, as mesmas estruturas que, ao longo da história de Chapecó, empurraram para debaixo do tapete vozes como a minha, vozes que aprenderam a permanecer caladas para continuar existindo dentro de espaços que nunca foram pensados para recebê-las.

O nó na garganta surge ao me questionar esses silêncios. Suely Rolnik (2018) se inspira na cosmologia Guarani para explicar um sentimento muito próximo do que eu sinto e que me mobiliza escrever esse trabalho, as palavras que afloram de um nó na garganta. A garganta é pensada como um lugar onde as palavras ainda estão se formando. Nem tudo o que sentimos vira palavra na hora, existe um tempo que isso. Para que elas floresçam.

Para os guaranis, tais necessidades são óbvias, como nos faz ver sua própria língua. Eles chamam a garganta de ahy’o, mas também de ñe’e raity, que significa literalmente ‘ninho das palavras-alma’. É porque eles sabem que embriões de palavras emergem da fecundação do ar do tempo em nossos corpos em sua condição de vivos e que, nesse caso, e só nele, as palavras têm alma, a alma dos mundos atuais ou em gérmen que nos habitam nesta nossa condição. Que as palavras tenham alma e a alma encontre suas palavras é tão fundamental para eles que consideram que a

doença, seja ela orgânica ou mental, vem quando estas se separam. Eles sabem igualmente que há um tempo próprio para sua germinação e que, para que esta vingue, o ninho tem que ser cuidado. (Rolnik, 2018, p. 26 – 27).

Naquela situação, esse processo foi interrompido. Eu não consegui dizer o que precisava, não porque não existia nada a ser dito, mas porque não havia espaço para isso. A raiva que ficou é um sinal disso. Algo que tentou se expressar, mas não conseguiu. Isso justifica porque isso impulsiona meu trabalho, é um modo de voltar-se a aquele momento e dar passagem ao que ficou preso. Voltar-se a tantos silêncios respeitosos que foram impostos. Isso não vai desatar esse nó, mas não vai deixar que isso se torne em mais um silêncio.

1.2 NINHO DE PALAVRAS – A INTERSECCIONALIDADE PARA LEITURAS EM GÊNERO

Mas o silêncio que nos é imposto, nesse trabalho, será transformado em ponto de escuta. É nesse gesto de escutar o que foi relegado ao esquecimento, as histórias que são contadas pelo temor do esquecimento, que minha pesquisa encontra seu fundamento. Ao voltar meu olhar a essas mulheres que benzem, procuro compreender me apoiando no referencial teórico e sob a lente analítica da interseccionalidade (Collins; Bilge, 2021) como esses saberes tradicionais, praticados num espaço marcado pelo pertencimento branco-cristão, se constroem a partir das experiências de vida de quem os detém.

Para isso, em um esforço de compreender as dinâmicas que se instauraram nesse espaço em que essa pesquisa se insere, ou seja, no Oeste de Santa Catarina, especificamente na região de Chapecó, faço uma revisão bibliográfica sobre a historiografia local, mobilizando os trabalhos de Renilda Vicenzi (2008) e Arlene Renk (2004;2008) compreendendo que esse processo de deslegitimação não é de agora, mas um movimento que se inicia a partir da colonização desse espaço. Em conjunto a historiografia, trago o conjunto de colonialidade de saber e poder de Anibal Quijano (2005) e de colonialidade gênero proposto por María Lugones (2020). Lugones também dialoga com autores que vão me auxiliar em aplicar a categoria de gênero dentro da análise historiográfica como Joan Scott (1995), Rache Soihet (1998), Michelle Perrot (2017) e Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2019).

Em articulação com as perspectivas teóricas apresentadas anteriormente, mobilizo também o conceito de subalternidade, proposto por Gayatri Chakravorty Spivak (2010), faço o esforço de compreender a exclusão sistemática de alguns sujeitos, no caso desse trabalho, mulheres benzedadeiras, dentro das narrativas historiográficas. Em conjunto de Spivak, trago

novamente Durval Muniz Albuquerque Júnior (2025) que sustenta minha leitura historiográfica partindo das carnes, dos afetos e de como os gestos são modos de resistência diante da mentalidade moderna que vai olhar para práticas como o benzimento com algo folclórico e que perderam a utilidade com o tempo. Dialogando com a ideia de gestos, Michel de Certeau (2011) e Elza Rizzo de Oliveira (1985) trazem para a discussão o conceito de saber-fazer, onde ambos vão compreender que esses saberes são corporizados e não vão acontecer dentro de uma lógica academicista.

Como fonte será utilizada uma entrevista realizada por mim, com uma mulher que pratica o benzimento e que reside em Chapecó. Como metodologia para a realização dessa entrevista me utilizo do manual desenvolvido por José Carlos Sebe Bom Meihy (2005), onde o autor compreende a entrevista como uma construção conjunta de narrativa, ou seja, uma troca ativa e mútua entre pesquisador e colaborador. Para a análise dessa entrevista, em conjunto com tudo o que já foi discutido, trago a interseccionalidade, trabalhada por Patricia Hill Collins e Sirma Birge (2021), onde compreende-se que o entrecruzamento de categorias como, por exemplo, gênero, classe e raça produz experiências específicas que não podem ser plenamente compreendidas por meio de uma análise isolada dessas categorias. Para a análise da entrevista feita para esse trabalho, foram elencadas as categorias de classe, gênero, religiosidade e benzimento.

Quanto à estrutura do trabalho, ela se divide em três capítulos, além da introdução e das considerações finais. O primeiro é uma contextualização teórica e metodológica. O segundo é uma contextualização histórica do processo de colonização do Oeste de Santa Catarina, discutindo como se configuraram as relações de poder e saber na região e como essa lógica de colonialidade implicou no saber-fazer do benzimento. O terceiro se dedica à análise da entrevista realizada com uma benzedeira residente em Chapecó. Nas considerações finais, apresento uma reflexão sobre o benzimento como prática de memória, reexistência e produção de conhecimento.

2 CAPÍTULO 1 – ENTRE SABERES E CAMINHOS: REFERENCIAIS TEÓRICOS E PERCURSOS METODOLÓGICOS

A região oeste catarinense, território onde essa pesquisa se insere, constitui-se historicamente como uma região de fronteira, marcada por conflitos fundiários, disputas territoriais e processos de apagamento cultural. Renilda Vicenzi em *Mito e História na Colonização do Oeste Catarinense* (2008), traz uma análise sobre o processo de ocupação desse território — que até o século XX foi habitado por populações indígenas e caboclas — acontece através de um projeto de colonização interna que visava integrar economicamente o “sertão” ao Estado e em conjunto disso, impor uma nova racionalidade social e simbólica, baseando-se na propriedade privada, no trabalho disciplinado e na moralidade cristã. Companhias colonizadoras, como a Bertaso, Maia & Cia (que posteriormente se tornaria Colonizadora Bertaso S/A) transformaram o território em mercadoria, incentivando a migração de brancos, sobretudo ítalo-rio-grandenses, promovendo a exclusão de populações que não se adequavam ao modelo agrícola capitalista e ao ideal de progresso europeu. Esse processo culminará na expropriação dos territórios ocupados por populações indígenas e caboclas, submetidas ao deslocamento forçado, à deslegitimação de seus modos de vida e ao silenciamento de seus saberes, o que Vicenzi (2008) vai identificar como a materialização da colonialidade nos modos de ocupação e conhecimento sobre o território.

Arlene Renk em *Narrativas da Diferença* (2004) e em *Catolicismo Popular e Etnicidade no Oeste Catarinense* (2008) articulam o que se produz nesse conflito de representações são fronteira étnicas simbólicas que vão se expressar, dentre outros âmbitos, no campo religioso. Renk vai chamar de “catolicismo antigo”, comumente praticado pela população cabocla, será desqualificado pela “igreja romanizada” — entendida como uma Igreja alinhada ao processo de centralização da autoridade e padronização das práticas religiosas promovido pelo Vaticano —, que relegou essas práticas ligadas ao “catolicismo antigo” ao título de superstição e que vai substituir por uma religiosidade alinhada aos ideais do colonizador. Ao monopolizar a definição do que seria um “saber sagrado”, a igreja institucionalizada, conforme aponta Renk, contribuiu para a redefinição das hierarquias culturais e espirituais da região. Nesse processo, práticas tradicionais, como as rezas e as benzeduras, foram deslocadas para o campo do popular, da credice e da ilegitimidade.

A partir da compreensão desses processos colonizatórios dentro da historiografia regional, trago o conceito de colonialidade de saber e poder, formulado por Anibal Quijano em *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina* (2005), onde o autor disserta como

o processo de colonização não é restringido somente ao domínio político e econômico, mas se instaura em um modo específico de organização do conhecimento e da vida social, baseado na superioridade de um modo de pensar ocidental e moderno. Essa estrutura de poder é denominada por Quijano como colonialidade, que se manteve mesmo após o fim do colonialismo formal, reproduzindo hierarquia nos modos de saber e de existir. Desta forma, o que é considerado racional, científico ou legítimo é definido seguindo parâmetros eurocentrados, enquanto saberes tradicionais, como a das benzedadeiras são colocados às margens.

María Lugones traz para a discussão de colonialidade a perspectiva de gênero em *Colonialidade e Gênero* (2020), evidenciando que o processo colonizatório também moldou as relações entre homens e mulheres, impondo uma lógica patriarcal e heteronormativa. Para Lugones, esse modo de organização social subordina mulheres e redefine os espaços de cuidado, espiritualidade e conhecimento, que assim como Quijano aponta, são deslegitimadas uma vez que não se enquadram dentro do ideal moderno ocidental.

A articulação entre os conceitos propostos por Quijano (2005) e Lugones (2020) é um esforço para compreender como o saber de benzedadeiras resiste a hierarquização e marginalização impostos sobre conhecimentos tradicionais. As práticas de cura, religiosidade popular e transmissão oral de saberes se configuram como espaços de resistência e continuidade de uma memória que sobrevive às imposições da modernidade e da racionalidade dominante.

Para ampliar a discussão com o conceito de colonialidade de gênero, me volto para trabalhos que me contribuem para compreender as dimensões da categoria de gênero na historiografia. Joan Scott em *Gênero: Uma Categoria de Análise Histórica* (1995), o gênero é um modo de significar relações de poder, que estrutura tanto a experiência social, quando o próprio conhecimento historiográfico. Sua contribuição é central para a desnaturalização das categorias de masculino e feminino, ao demonstrar que elas são construções históricas e relacionais. Ao inserir o debate feminista no campo epistemológico, Scott evidencia que a produção do conhecimento está imersa em sistemas simbólicos e relações de poder que produzem significados e hierarquizam as diferenças. Rachel Soihet em *História das Mulheres e História de Gênero – Um Depoimento* (1998), traz o foco da discussão para historiografia brasileira, fazendo uma revisão sobre como o conceito é incorporado no estudo histórico, destacando as influências das teorias pós-estruturalistas e o impacto que vão ternas problematizações das hierarquias de saber, poder e gênero.

Michelle Perrot, em *Os Excluídos da História: Operários, Mulheres e Prisioneiros* (2017), aprofunda essa reflexão ao evidenciar a exclusão das mulheres das narrativas históricas

tradicionais e defender a necessidade de reconhecer sua presença e agência na produção historiográfica. No capítulo “As mulheres, o poder, a história”, a autora propõe uma leitura que evidencia os poderes invisibilizados exercidos pelas mulheres, especialmente aqueles inscritos nas esferas doméstica, espiritual e relacional, dimensões historicamente marginalizadas por uma historiografia centrada na política institucional e nas experiências masculinas. Ao compreender o poder a partir do cotidiano, Perrot oferece uma perspectiva que aproxima esta pesquisa dos modos de atuação das benzedadeiras, cujas práticas se constituem justamente nas fronteiras entre o público e o privado, o religioso e o popular. Trata-se de formas de poder e de produção de saberes cuja legitimidade não se ancora nos arquivos e instituições oficiais, mas nas redes de sociabilidade, na oralidade e no reconhecimento construído no interior das comunidades.

Nesse sentido, as reflexões de Durval Muniz de Albuquerque Júnior aprofundam essa crítica ao deslocar o debate de gênero para o próprio fazer historiográfico. Em *O Tecelão dos Tempos*, no capítulo “O passado, como falo?: O corpo sensível como um ausente da história” (2019), o autor evidencia como a escrita da história foi historicamente constituída a partir de uma perspectiva masculina, centrada nos feitos de homens e estruturada por uma racionalidade que privilegia a ação, a objetividade e a lógica em detrimento das dimensões sensíveis, corporais e afetivas da experiência humana. Ao afirmar que o *corpus* da história foi, por muito tempo, um *corpus* mutilado, marcado pela ausência das mulheres e de outros sujeitos subalternizados, Albuquerque demonstra que a escrita da história não apenas silencia determinadas experiências, mas também estabelece quais sujeitos, saberes e formas de existência são considerados dignos de memória e de conhecimento histórico.

A perspectiva desenvolvida por Albuquerque (2019) dialoga com Scott (1995) ao reforçar que o gênero não opera apenas como uma categoria para a análise dos objetos históricos, mas também como princípio organizador da própria escrita da história. O autor, contudo, amplia essa discussão ao problematizar que a simples incorporação das mulheres como objeto de investigação não garante, por si só, uma ruptura com essa lógica, uma vez que as formas narrativas e os pressupostos epistemológicos da historiografia permanecem atravessados por uma racionalidade masculina.

Ao evidenciar a exclusão do corpo, das emoções e das sensibilidades das narrativas historiográficas, Albuquerque aprofunda o debate proposto por Michelle Perrot (2017) acerca dos poderes invisíveis e das formas de atuação que escapam aos registros institucionais. Sua análise permite compreender que as experiências historicamente associadas ao feminino não foram apenas marginalizadas, mas sistematicamente desqualificadas como formas legítimas de

conhecimento. Essa reflexão também dialoga com Soihet (1998), ao reforçar a necessidade de uma abordagem historiográfica que reconheça as práticas sociais, as experiências concretas e os saberes cotidianos como dimensões constitutivas da produção histórica.

No âmbito dessa pesquisa, essas contribuições são fundamentais para compreender as práticas das benzedadeiras, cujos saberes se constituem precisamente em domínios historicamente deslegitimados, situados nas intersecções entre corpo, espiritualidade e cotidiano. Tal perspectiva sustenta não apenas a escolha do objeto de investigação, mas também a opção por um procedimento metodológico capaz de apreender experiências, memórias e formas de conhecimento que dificilmente são registradas pelas fontes oficiais, justificando o recurso à História Oral como estratégia de produção e interpretação da narrativa.

Essas reflexões articulam-se ao conceito de colonialidade ao dialogarem diretamente com María Lugones (2020), que vincula a categoria de gênero à crítica da modernidade e da colonialidade do poder e do saber. Para a autora, o gênero, tal como concebido pela tradição ocidental moderna, constitui um dos pilares do sistema moderno/colonial de gênero, responsável por impor uma determinada organização social e epistemológica baseada em dicotomias como corpo e mente, natureza e cultura, espiritualidade e racionalidade. Apresentadas como universais, essas categorias produziram hierarquias que legitimaram determinados modos de conhecer em detrimento de outros.

Ao problematizar a colonialidade, Lugones evidencia que a subalternização de determinados sujeitos esteve diretamente articulada à desqualificação de seus saberes. Entre esses conhecimentos encontram-se as práticas de cura e espiritualidade exercidas por mulheres, frequentemente deslocadas para os campos da superstição, da crendice ou da irracionalidade. Nessa perspectiva, o gênero deixa de ser apenas uma categoria de análise das relações sociais para constituir um campo de disputa epistemológica, no qual se definem quais conhecimentos são reconhecidos como legítimos e quais permanecem relegados à invisibilidade.

Gayatri Chakravorty Spivak, em *Pode o Subalterno Falar?* (2010), aprofunda esse debate ao problematizar as condições de representação dos sujeitos subalternizados no interior das estruturas discursivas hegemônicas. Para a autora, a subalternidade não se reduz à exclusão dos espaços de poder, mas diz respeito à impossibilidade de determinados sujeitos, fazerem com que sua voz seja reconhecida a partir de sua própria posição, uma vez que ela é constantemente mediada, reinterpretada ou silenciada pelos mecanismos que pretendem representá-la. Ao articular essa reflexão com a colonialidade do poder, do saber e de gênero, torna-se possível compreender que mulheres inseridas em contextos tradicionais, como as

benzedeadas, ocupam uma posição de subalternização produzida pela intersecção entre gênero, colonialidade e deslegitimação de seus saberes.

Nesse sentido, Spivak dialoga diretamente com Quijano (2005) e Lugones (2020), ao evidenciar que o sistema moderno/colonial não apenas organiza hierarquias sociais, mas também estabelece quem pode produzir conhecimento e sob quais condições esse conhecimento é reconhecido como legítimo. Assim, mesmo quando práticas como o benzimento são observadas, registradas ou analisadas, permanece o risco de que sejam enquadradas por categorias externas incapazes de apreender sua complexidade e seus próprios modos de significação. Essa problemática também se articula às contribuições de Scott (1995), ao reforçar que o gênero estrutura não apenas as relações sociais, mas também os regimes de verdade que sustentam a produção historiográfica. Spivak, contudo, amplia essa discussão ao demonstrar que não basta incluir novos sujeitos na narrativa histórica; é preciso questionar as próprias condições epistemológicas que tornam essa inclusão possível. Em outras palavras, tornar visíveis as benzedeadas não significa necessariamente reconhecer seus modos de produzir conhecimento se a narrativa permanecer submetida aos parâmetros da racionalidade moderna ocidental.

É justamente nesse ponto que a reflexão se desloca da questão de quem pode produzir conhecimento para o modo como determinados conhecimentos são produzidos e transmitidos. Michel de Certeau, em *A Invenção do Cotidiano* (2011), propõe compreender as "artes de fazer" como práticas dotadas de uma inteligência própria (a *métis*), um saber que emerge da experiência, da improvisação e da astúcia cotidiana. Essa inteligência prática articula-se a uma memória construída no tempo e transmitida pela repetição, pela sensibilidade ao momento oportuno (*kairós*) e pela capacidade de adaptação às circunstâncias. Trata-se de um conhecimento que não se formaliza em sistemas teóricos, mas se manifesta nos modos de fazer, nas táticas e nos gestos cotidianos. Essa perspectiva permite compreender as práticas das benzedeadas como saberes produzidos na experiência, inscritos no corpo, na escuta e na relação com o outro, escapando às formas de legitimação estabelecidas pela racionalidade científica moderna.

É nessa direção que Elda Rizzo de Oliveira, em *O Que é Benzeção?* (1985), aprofunda a discussão ao situar o benzimento como um saber que se constitui no próprio fazer. A autora compreende a benzeção como um processo continuamente produzido na experiência vivida, nas relações sociais e na interação entre quem benze, quem busca o benzimento e o sagrado. O saber-fazer das benzedeadas não corresponde, portanto, à reprodução mecânica de fórmulas ou rituais. Embora orientada por uma memória compartilhada e por uma tradição transmitida entre

gerações, cada benzimento se realiza em circunstâncias singulares, mobilizando diferentes gestos, rezas, objetos e relações. É justamente nessa atualização permanente que o conhecimento se produz, se transforma e permanece vivo. Nesse contexto, o benzimento configura-se como uma prática social complexa que articula dimensões simbólicas, religiosas e comunitárias, sendo reconhecida e legitimada no interior das relações sociais que a sustentam.

Rizzo (1985) e Certeau (2011) convergem, portanto, ao demonstrar que o saber das benzedeadas não reside em um corpo teórico abstrato, mas na execução situada de gestos, palavras e rituais que mobilizam uma memória prática. O saber-fazer deixa de ser compreendido como simples repetição para constituir-se como uma reinvenção contínua, sensível às circunstâncias e às demandas de cada encontro. Trata-se de um conhecimento incorporado, isto é, inscrito no corpo, nos gestos e na experiência, cuja complexidade escapa aos critérios de legitimação estabelecidos pela ciência moderna sem que isso diminua sua densidade ou sua eficácia social.

Se, para Certeau e Rizzo, o saber se produz no fazer, Durval Muniz de Albuquerque Júnior radicaliza essa discussão ao deslocar o olhar para o corpo que faz. Em *A Mobilização das Carnes: História, Desejo e Política ao Rês dos Corpos*, publicado em *A Pele da História: Corpo, Tempo e Escrita Historiográfica* (2025), o autor propõe compreender o gesto como dimensão central da produção de sentido. Os gestos são entendidos como expressões da mobilização das carnes, constituindo-se em signos que revelam as formas pelas quais os corpos sentem, respondem e significam o mundo. Ao defini-los como "cristais de tempo", Albuquerque evidencia que cada gesto condensa aprendizagens culturais, memórias e experiências historicamente acumuladas, continuamente atualizadas a cada nova realização. O gesto deixa, assim, de ser um movimento mecânico para tornar-se uma linguagem corporal, uma gramática historicamente construída que produz e transmite conhecimento.

Articulada às práticas das benzedeadas, essa perspectiva permite compreender que o saber-fazer da benzeção se realiza precisamente no plano gestual. Os movimentos das mãos, os sinais da cruz, a manipulação de objetos, a entonação das rezas e os silêncios não constituem elementos acessórios da prática, mas seu próprio núcleo epistemológico. Cada gesto atualiza uma memória coletiva, transmite aprendizagens, reafirma vínculos comunitários e produz sentidos compartilhados. O saber das benzedeadas, portanto, não existe antes do gesto: ele se constitui, se comunica e se transforma na própria ação.

Desse modo, ao articular Certeau (2011), Rizzo (1985) e Albuquerque (2025), torna-se possível compreender o benzimento como um saber-fazer produzido na intersecção entre prática cotidiana, memória incorporada e experiência corporal. Trata-se de um conhecimento

que não se separa do corpo que o executa nem das relações que lhe conferem sentido, atualizando-se a cada encontro, a cada gesto e a cada circunstância. Compreender a benzeção como um saber corporizado implica reconhecê-la para além de uma prática religiosa ou cultural, mas como um modo legítimo de produção de conhecimento. Nessa perspectiva, os saberes das benzedeiras foram historicamente invisibilizados não por lhes faltar complexidade, mas porque se constituem em modos de conhecer que escapam aos parâmetros epistemológicos produzidos pela modernidade ocidental. É a partir dessa compreensão que esta pesquisa busca construir uma narrativa historiográfica comprometida com a escuta dessas experiências e com o reconhecimento de seus saberes como parte da produção histórica.

Além da fundamentação teórica e metodológica que orienta esta pesquisa, torna-se necessário compreender o lugar que o tema ocupa na produção acadêmica recente. Embora as práticas de benzimento e os saberes das benzedeiras tenham despertado crescente interesse nas últimas décadas, especialmente no Oeste catarinense, a produção ainda é relativamente reduzida, sobretudo quando considerada a partir de abordagens historiográficas e interseccionais. Grande parte dos estudos concentra-se em instituições de ensino superior da própria região, com destaque para a Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), privilegiando análises sobre religiosidade popular, práticas de cura ou a figura do Monge São João Maria. Nesse conjunto, as mulheres benzedeiras costumam aparecer como parte de um fenômeno mais amplo, permanecendo pouco exploradas enquanto sujeitas históricas e produtoras de conhecimento.

Entre essas pesquisas destaca-se a monografia de Alex Júnior Rapczynski, *A permanência do curandeirismo nas periferias de Chapecó entre os anos 1980 e 1990* (UFFS, 2017), que investiga a continuidade das práticas de cura popular em um contexto marcado pela expansão dos serviços públicos de saúde. O autor demonstra que a permanência dessas práticas não pode ser compreendida apenas a partir de sua eficácia terapêutica, mas também pela acessibilidade dos atendimentos e pela identificação das comunidades com saberes locais que se contrapõem à racionalidade técnico-científica predominante. Embora o foco da pesquisa recaia sobre o curandeirismo de maneira mais ampla, o trabalho evidencia a relevância das mulheres que atuavam como benzedeiras e curandeiras nas periferias urbanas de Chapecó.

Essa discussão é aprofundada por Rapczynski em sua dissertação de mestrado, *"Foi que nem tirar com a mão": a re-existência das benzedeiras em Chapecó/SC na produção do espaço-tempo coetâneo* (UFFS, 2020). Ao deslocar a noção de permanência para o conceito de re-existência, o autor compreende as benzedeiras como agentes produtoras de espaço e tempo, cujos saberes-fazer se atualizam diante das transformações urbanas, sociais e tecnológicas.

Em diálogo com a História Cultural, a Geografia Humanista e os estudos decoloniais, demonstra que o benzimento não constitui um resquício do passado, mas uma prática continuamente recriada, capaz de produzir sentidos e formas de resistência no espaço urbano contemporâneo.

Para além da produção acadêmica, merece destaque a exposição *No Quintal da Casa de Madeira*, realizada pelo Museu Histórico de Pinhalzinho entre 2014 e 2015. Resultado de um projeto de mapeamento e salvaguarda das práticas de cura popular, a iniciativa reuniu entrevistas, registros audiovisuais e ações educativas voltadas à valorização do benzimento como patrimônio cultural imaterial. Ao reconhecer essas práticas como parte da memória coletiva e da formação histórica do Oeste catarinense, a exposição contribuiu para ampliar sua visibilidade pública e reafirmar sua importância como patrimônio cultural da região.

Em conjunto, essas iniciativas representam contribuições fundamentais para a compreensão das práticas de benzimento, ao reconhecerem as benzedadeiras como mediadoras de saberes e protagonistas de formas de cuidado que articulam religiosidade, corpo, comunidade e memória. Entretanto, também evidenciam algumas lacunas que esta pesquisa procura enfrentar. Embora abordem o benzimento sob perspectivas históricas, culturais e patrimoniais, ainda são incipientes as análises que o compreendem a partir da articulação entre gênero, colonialidade, interseccionalidade e produção de conhecimento. As benzedadeiras permanecem, em grande medida, situadas como agentes da religiosidade popular ou da cura tradicional, sendo pouco exploradas enquanto sujeitas cujos saberes foram historicamente produzidos, legitimados e, ao mesmo tempo, desqualificados pelas estruturas coloniais de poder e de conhecimento.

É justamente nesse espaço que esta pesquisa se insere. Ao articular os conceitos de colonialidade, gênero, interseccionalidade, subalternidade e saber-fazer, busca compreender o benzimento não apenas como uma prática de cura ou manifestação da religiosidade popular, mas como uma forma de produção de conhecimento construída nas experiências de mulheres cujos saberes foram historicamente invisibilizados pelas epistemologias modernas.

Diante desse panorama, a escolha metodológica decorre do próprio objeto investigado. Se o benzimento constitui um conhecimento transmitido pela oralidade, pela experiência, pela memória e pelo corpo, sua investigação exige metodologias capazes de acessar essas dimensões. A História Oral apresenta-se, nesse sentido, não apenas como uma técnica de coleta de fontes, mas como uma perspectiva metodológica coerente com o referencial teórico adotado, pois possibilita reconhecer as narrativas das benzedadeiras como espaços legítimos de produção

de conhecimento histórico. É a partir dessa compreensão que esta pesquisa adota a História Oral como principal metodologia de investigação.

Além da fundamentação teórica e metodológica que orienta esta pesquisa, torna-se necessário compreender o lugar que o tema ocupa na produção acadêmica recente. Embora as práticas de benzimento e os saberes das benzedeiras tenham despertado crescente interesse nas últimas décadas, especialmente no Oeste catarinense, a produção ainda é relativamente reduzida, sobretudo quando considerada a partir de abordagens historiográficas e interseccionais. Grande parte dos estudos concentra-se em instituições de ensino superior da própria região, com destaque para a Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), privilegiando análises sobre religiosidade popular, práticas de cura ou a figura do Monge São João Maria. Nesse conjunto, as mulheres benzedeiras costumam aparecer como parte de um fenômeno mais amplo, permanecendo pouco exploradas enquanto sujeitas históricas e produtoras de conhecimento.

Entre essas pesquisas destaca-se a monografia de Alex Júnior Rapczynski, *A permanência do curandeirismo nas periferias de Chapecó entre os anos 1980 e 1990* (UFFS, 2017), que investiga a continuidade das práticas de cura popular em um contexto marcado pela expansão dos serviços públicos de saúde. O autor demonstra que a permanência dessas práticas não pode ser compreendida apenas a partir de sua eficácia terapêutica, mas também pela acessibilidade dos atendimentos e pela identificação das comunidades com saberes locais que se contrapõem à racionalidade técnico-científica predominante. Embora o foco da pesquisa recaia sobre o curandeirismo de maneira mais ampla, o trabalho evidencia a relevância das mulheres que atuavam como benzedeiras e curandeiras nas periferias urbanas de Chapecó.

Essa discussão é aprofundada por Rapczynski em sua dissertação de mestrado, *"Foi que nem tirar com a mão": a re-existência das benzedeiras em Chapecó/SC na produção do espaço-tempo coetâneo* (UFFS, 2020). Ao deslocar a noção de permanência para o conceito de re-existência, o autor compreende as benzedeiras como agentes produtoras de espaço e tempo, cujos saberes-fazer se atualizam diante das transformações urbanas, sociais e tecnológicas. Em diálogo com a História Cultural, a Geografia Humanista e os estudos decoloniais, demonstra que o benzimento não constitui um resquício do passado, mas uma prática continuamente recriada, capaz de produzir sentidos e formas de resistência no espaço urbano contemporâneo.

Para além da produção acadêmica, merece destaque a exposição *No Quintal da Casa de Madeira*, realizada pelo Museu Histórico de Pinhalzinho entre 2014 e 2015. Resultado de um projeto de mapeamento e salvaguarda das práticas de cura popular, a iniciativa reuniu

entrevistas, registros audiovisuais e ações educativas voltadas à valorização do benzimento como patrimônio cultural imaterial. Ao reconhecer essas práticas como parte da memória coletiva e da formação histórica do Oeste catarinense, a exposição contribuiu para ampliar sua visibilidade pública e reafirmar sua importância como patrimônio cultural da região.

Em conjunto, essas iniciativas representam contribuições fundamentais para a compreensão das práticas de benzimento, ao reconhecerem as benzedadeiras como mediadoras de saberes e protagonistas de formas de cuidado que articulam religiosidade, corpo, comunidade e memória. Entretanto, também evidenciam algumas lacunas que esta pesquisa procura enfrentar. Embora abordem o benzimento sob perspectivas históricas, culturais e patrimoniais, ainda são incipientes as análises que o compreendem a partir da articulação entre gênero, colonialidade, interseccionalidade e produção de conhecimento. As benzedadeiras permanecem, em grande medida, situadas como agentes da religiosidade popular ou da cura tradicional, sendo pouco exploradas enquanto sujeitas cujos saberes foram historicamente produzidos, legitimados e, ao mesmo tempo, desqualificados pelas estruturas coloniais de poder e de conhecimento.

É justamente nesse espaço que esta pesquisa se insere. Ao articular os conceitos de colonialidade, gênero, interseccionalidade, subalternidade e saber-fazer, busca compreender o benzimento não apenas como uma prática de cura ou manifestação da religiosidade popular, mas como uma forma de produção de conhecimento construída nas experiências de mulheres cujos saberes foram historicamente invisibilizados pelas epistemologias modernas.

Diante desse panorama, a escolha metodológica decorre do próprio objeto investigado. Se o benzimento constitui um conhecimento transmitido pela oralidade, pela experiência, pela memória e pelo corpo, sua investigação exige metodologias capazes de acessar essas dimensões. A História Oral apresenta-se, nesse sentido, não apenas como uma técnica de coleta de fontes, mas como uma perspectiva metodológica coerente com o referencial teórico adotado, pois possibilita reconhecer as narrativas das benzedadeiras como espaços legítimos de produção de conhecimento histórico. É a partir dessa compreensão que esta pesquisa adota a História Oral como principal metodologia de investigação.

2.1 A METODOLOGIA – O EVENTO DA ESCUTA

Gayatri Spivak (2010) argumenta que a fala não é apenas um ato físico, mas uma transação que só se completa quando há um ouvinte capaz de reconhecer o que foi dito. O grande problema da subalternidade, para ela, é que o ato de ser ouvido não ocorre. Sem um

espaço dialógico onde a fala seja de fato recebida, o sujeito subalterno permanece em silêncio mesmo que emita sons: está presente, mas não é escutado. Daí a dimensão ética que a autora atribui à escuta: ela não é apenas um recurso metodológico, mas a condição para que o sujeito deixe de ser objeto de conhecimento e se torne sujeito do seu próprio discurso. Essa condição se torna mais latente quando o sujeito em questão é uma mulher. Como Spivak vai afirmar “se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (Spivak, 2010, p. 67). É sobre essa obscuridade e sobre o gesto de atravessá-la que esta pesquisa se debruça

Partindo desse entendimento que Spivak (2010) pensa a tarefa do intelectual engajado: criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar de modo a ser ouvido. Isso exige, da parte de quem pesquisa, um processo que ela denomina de desaprendizagem do próprio privilégio. Se o pesquisador se apresenta como transparente — como se pudesse acessar a experiência do outro sem mediação — ele acaba silenciando novamente aquele que pretendia escutar, ao projetar seus próprios quadros interpretativos sobre a fala alheia. A escuta autêntica requer, portanto, uma postura reflexiva diante do lugar de onde se pesquisa e das estruturas que condicionam o que pode ou não ser dito e ouvido.

...não reconhecido que tem uma longa história e contribui com um radicalismo masculino que toma o lugar do investigador transparente. A buscar aprender a falar ao (em vez de ouvir ou falar em nome do) sujeito historicamente emudecido da mulher subalterna, o intelectual pós-colonial sistematicamente desaprende o privilégio feminino. Essa desaprendizagem sistemática envolve aprender a criticar o discurso pós-colonial com as melhores ferramentas que ele pode proporcionar e não apenas substituindo a figura perdida do (a) colonizado (a). (Spivak, 2010, p. 88).

É esse entendimento de escuta que orienta as escolhas metodológicas desta pesquisa. Optei pela história oral como principal caminho metodológico, por compreender que ela oferece um modo de produzir conhecimento que não se pretende neutro nem distante do objeto investigado, ao contrário, é um método que assume a dimensão relacional e dialógica da produção histórica. José Carlos Sebe Bom Meihy (2005) pensa a entrevista de história oral não como extração de informações, mas como construção conjunta de narrativas: um processo ativo de troca entre pesquisador e colaborador, no qual ambos participam da produção do sentido. Nessa perspectiva, a entrevista não é apenas uma fonte; ela é, em si mesma, um evento de encontro e de escuta.

A escolha por esse método não é apenas técnica. Ela parte da coerência com o próprio objeto investigado: se o conhecimento é um saber que se transmite pela oralidade, pelo corpo, pela presença e pelo encontro, nada mais coerente do que um modo de pesquisa que se construa

também nessa mesma lógica. Um questionário fechado ou uma ficha de registro não dariam conta das nuances que emergem na conversa, nos retornos espontâneos à infância, nas hesitações, nos sorrisos, na chegada inesperada de outras pessoas que também tinham histórias para contar. A história oral, nesse sentido, abre um espaço que outros métodos fecham.

A pesquisa de campo consistiu em dois encontros com a senhora Cirlei Fátima Neckel Rampanelli, benzedeira residente no bairro São Cristóvão, em Chapecó, onde exerce a prática há mais de quarenta anos. A entrevista foi conduzida de forma semiestruturada, orientadas por catorze perguntas previamente elaboradas. Essas questões tiveram a função de criar um roteiro de escuta, não de limitar a conversa: funcionaram como pontos de entrada para dimensões que eu queria explorar: trajetória de vida, aprendizado do benzimento, relação com a comunidade, percepção sobre o próprio saber, mas deixando espaço para que a senhora Cirlei conduzisse a narrativa segundo sua própria lógica.

Essa dimensão relacional da pesquisa é parte constitutiva do método, e não uma variável a ser controlada. O fato de compartilharmos o mesmo sobrenome, de sermos ambas mulheres e de eu ter crescido frequentando benzedeadas atravessa a qualidade dos encontros e das narrativas que deles emergiram. Como observa Gilberto Velho:

...a 'realidade' (familiar ou exótica) sempre é filtrada por um determinado ponto de vista do observador, ela é percebida de maneira diferenciada. Mais uma vez não estou proclamando a falência do rigor científico no estudo da sociedade, mas a necessidade de percebê-lo enquanto objetividade relativa, mais ou menos ideológica e sempre interpretativa (Velho, 1978, p. 42 - 43).

Assim, reconhecer minha implicação no campo não significa renunciar ao rigor da pesquisa, mas compreender que toda produção de conhecimento é situada e atravessada pelas relações estabelecidas entre pesquisadora e interlocutoras. A desaprendizagem defendida por Spivak (2010) passa, nesse contexto, por reconhecer o lugar de onde escuto e o modo como essa posição condiciona tanto o que consigo ouvir quanto as interpretações que construo a partir dessas narrativas.

A análise do material coletado se orienta pelo quadro teórico da interseccionalidade, desenvolvido por Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021). Essa perspectiva, como detalhada no primeiro capítulo, permite compreender como diferentes marcadores sociais: classe, gênero, religiosidade, benzimento e religião, se articulam na constituição das experiências da senhora Cirlei e na prática da benzeção. Não são categorias que devem ser observadas de modo separado, mas de observar como elas se produzem mutuamente, gerando posições específicas dentro das hierarquias de saber e poder que este trabalho busca compreender.

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras – são interrelacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas. Essa definição prática descreve o principal entendimento da interseccionalidade, a saber, que [...], as relações de poder que envolvem raça, classe e gênero, por exemplo, não se manifestam como entidades distintas e mutuamente excludentes. De fato, essas categorias se sobrepõem e funcionam de maneira unificada. Além disso, apesar de geralmente invisíveis, essas relações interseccionais de poder afetam todos os aspectos do convívio social (Collins; Bilge, 2021, p. 16-17).

Cada categoria de análise nesse trabalho (classe, gênero, religião e benzimento) corresponde a um subtema dentro do capítulo que se dedica à trajetória da senhora Cirlei, mas os cruzamentos entre elas são o verdadeiro objeto da análise.

Justifica-se essa combinação de método e perspectiva analítica também pela lacuna identificada na produção acadêmica sobre o tema. Como apontado na revisão bibliográfica, não foi encontrado, nas pesquisas realizadas, nenhum trabalho de história que utilize a interseccionalidade como chave de leitura para as benzedadeiras do Oeste catarinense. A história oral, por sua vez, apresenta-se como o caminho mais coerente para dar acesso a um saber que se constitui fora dos documentos oficiais, dos arquivos e das instituições, um saber que, justamente por isso, exige que o pesquisador se disponha a ir ao encontro de quem o detém e a criar, efetivamente, o evento da escuta.

3 CAPÍTULO 2 – BENDITA SEJA TUA VOZ

3.1 “DONDE SE AVISTA O CAMINHO DA ROÇA” – APONTAMENTOS SOBRE O PROCESSO COLONIZATÓRIO DO OESTE

O Oeste de Santa Catarina constitui um espaço historicamente marcado por disputas territoriais, reconfigurações de fronteiras, migrações e processos de colonização fomentados pelo Estado no pós-guerra do Contestado (1912-1916) voltados para a sua incorporação política e econômica.

Retrocedendo, cabe destacar que durante o século XIX e início do XX, esse território era visto pelo governo brasileiro como um “vazio demográfico”, ideia que ignorava deliberadamente a presença indígena e dos caboclos (pessoas não brancas), posseiros que habitavam a área antes da institucionalização das fronteiras nacionais (Vicenzi, 2008).

Renk vai apontar que:

Na década de 20, após a solução da questão do Contestado, o governo catarinense passou a incentivar a colonização da área, agora em seu poder. Do ponto de vista governamental, partia-se do suposto da área ser um vazio demográfico a ser preenchido com um tipo de gente. (Renk, 2004, p.50).

Essa visão do Oeste como um “sertão desocupado” serviu de base para políticas de ocupação, concessões de terras e para a entrada de colonizadoras provadas que encontraram nesse suposto vazio uma justificativa para promover a venda de lotes e a expulsão dos habitantes originários.

A confirmação do Oeste catarinense como área de conflito antecede a própria intervenção colonizadora. A Questão de Palmas, solucionada apenas em 1895, e, posteriormente, a Guerra do Contestado (1912–1916) revelam tanto conflitos internacionais e interestaduais pela definição de fronteiras quanto a resistência das populações locais, especialmente com projetos de modernização, como a vinda da ferrovia, a centralização administrativa e a concentração fundiária que avançavam sobre a região. Após os acordos de limites entre Paraná e Santa Catarina, firmados em 1916 e consolidados em 1917, o Estado catarinense intensificou sua presença na região, reforçando políticas de colonização destinadas para garantir a posse efetiva do território. Entretanto, a incorporação definitiva desse espaço ao domínio catarinense não significou o reconhecimento de seus habitantes originais, mas sim sua marginalização, segundo Renk:

O projeto colonizador, à medida que privilegiava e enaltecia o campesinato de origem, excluía os brasileiros e índios localizados na área, pela vocação agrícola, pela falsa

consciência de posse pela ausência de acumulação de capital econômico para a compra da terra por serem diferentes. Enfim, arrolavam um conjunto de indicativos que justificavam a expropriação dessas populações. (Renk, 2004, p. 24).

É nesse contexto, que a Colonizadora Bertaso, Maia & Cia., fundada em 1918 desempenha um papel central. A empresa recebeu extensas concessões de terras devolutas e foi responsável por promover a venda de lotes, atrair colonos e organizar núcleos urbanos que viria a ser o município de Chapecó (Vicenzi, 2008). A atuação da colonizadora estava profundamente articulada com o interesse do governo catarinense, que via na parceria com empresas privadas de colonização o modo mais eficiente de ocupar o território e consolidar uma ordem política e social condizente com a Primeira República e com o modelo de desenvolvimento agrícola capitalista.

Ao Estado interessava garantir a posse e o domínio da região. Povoando-a com núcleos populacionais agrícolas, legitimava seu poder sobre o território, impedindo assim que fosse alvo de reivindicações territoriais, como apresentada pelo Paraná, ou de lutas pela posse da terra, como no caso do Contestado. Por seu lado, a Companhia Colonizadora Bertaso interessava-se na concessão de amplas áreas de terras a serem tituladas, para desmembrá-las em pequenas e médias glebas a serem vendidas para camponeses sequiosos de terra. (Vicenzi, 2008, p. 57).

Tratava-se de um “casamento de interesses” entre Estado e a colonizadora, que consolidava a idealização política que havia sobre a região, partindo de uma nova imposição de novas regras de uso da terra, valorização da pequena propriedade titulada, da organização de núcleos urbanos planejados e da formação de uma elite local atrelada aos colonizadores, como é demonstrado os vínculos entre as famílias Bertaso, Maia e as autoridades estaduais. Elite essa que ainda podemos observar em posições de poder⁴ na política e no comércio local.

A instalação da colonizadora promoveu um processo sistemático de expulsão dos chamados “intrusos”, termo utilizado para se referir aos posseiros caboclos que, embora ocupassem a terra há décadas, não possuíam títulos formais e “[...] viviam em casebres provisórios de tábuas lascadas e de chão batido e plantavam principalmente feijão e milho, em pequenas roças de subsistência. [...] O extrativismo tinha grande importância nessa economia” (Vicenzi, 2008, p.66). Esses posseiros haviam se estabelecido na região majoritariamente em função da Lei de Terras de 1850 que legitimava “[...] posses mansas e pacíficas, adquiridas por ocupação primária, ou havidas do primeiro ocupante, que se acharem cultivadas, ou com

⁴ Essa permanência pode ser observada também nos patrimônios públicos da cidade, como o monumento O Cem Anos de Chapecó, na Avenida Getúlio Vargas, que simbolicamente reafirma sua centralidade histórica. Sobre a construção dessa memória no Monumento 100 anos de Chapecó, ver: DALLA ZEN, Daniel. *A construção de representações coletivas: a semiótica no estudo do patrimônio público em Chapecó/SC*. UFFS, 2017. Disponível em: <https://rd.uffs.edu.br/handle/prefix/3310>.

princípio de cultura e morada habitual do respectivo possessor ou de quem o representante [...] (Brasil, 1850, art. 5º).

Entretanto, pela falta de meios para regularizar as terras já ocupadas, desconhecimento das leis e falta de representantes políticos que atuem em prol da causa, o que vão trabalhar no caso serão os que vão deliberadamente dificultar e impedir esse reconhecimento, essa população não vê outra saída sem ser procurar áreas distantes dos povoados para viver. A pressão que havia sobre a companhia colonizadora para a expropriação desses povos se dava principalmente pelos prazos estabelecidos pelo governo catarinense para colonizar as terras concedidas pelos mesmos, uma vez que, caso não colonizadas no período estipulado, as terras concedidas retornariam para o domínio do estado, sem qualquer indenização. (Vicenzi, 2008, p. 58).

Para garantir a “limpeza” dos terrenos, a colonizadora contratava capatazes encarregados por zelar pelas terras adquiridas pelos colonos, como Vicenzi (2008, p. 65) vai apontar “encarregados de zelar pelas terras. Esses capangas eram instruídos para agir com a máxima severidade – ou seja, através da violência –, expulsando intrusos que penetrassem ou habitassem as terras vendidas”.

Com a chegada dos migrantes, recrutados majoritariamente no Rio Grande do Sul e descendentes de italianos, a região passou a ser reorganizada segundo os padrões culturais e econômicos trazidos por esses grupos. Os colonos, em sua maioria brancos e cristãos, foram atraídos pela promessa de acesso à propriedade e melhores condições de vida, elementos constantemente exaltados nas narrativas colonizadoras (Vicenzi, 2008). A criação de comunidades homogêneas, com traços étnicos bem definidos, fazia parte da estratégia de ocupação: buscava-se não apenas “civilizar” o território, mas também garantir um modelo social compatível com o projeto de desenvolvimento agrícola voltado ao mercado.

Caboclos e colonos estabeleciam relações diferenciadas no relativo à ocupação da terra e do território. Muitas vezes seminômades, os caboclos viviam, sobretudo, de uma economia de subsistência, de pouco impacto sobre o meio ambiente. Suas atividades mercantis tinham um caráter claramente subsidiário. Ao contrário, os colonos voltaram-se à produção de excedente, acumulável monetariamente. (Vicenzi, 2008, p. 66).

Essa diferença nas formas de relação com a terra não se limitava a aspectos econômicos, mas se desdobrava na constituição de tensões e conflitos entre esses grupos. Com a chegada dos colonos, intensificou-se a produção de uma narrativa hierarquizante, deliberadamente influenciada pela Colonizadora Bertaso, na qual “o colono era trabalhador e o caboclo era intruso” instaurando uma lógica de superioridade que legitimava a ocupação e a exclusão.

Nesse processo, a construção dessa suposta superioridade não se dava de forma espontânea, mas era sustentada pela produção de um ideal normativo de grupo. Como aponta Bruno Antônio Picoli (2011), ao analisar a fabricação dessa identidade, os colonos, denominados por ele como “italianos”, passam a ser associados a um conjunto de valores que extrapolam a própria experiência local de colonização, como evidenciado no trecho:

...são estabelecidas as normas de condutas reguladoras do que seria o grupo étnico italiano: apreço pela propriedade da terra, trabalho como redenção do indivíduo, alta valoração dos vínculos familiares, além da moral católica apostólica romana. Muitos desses elementos não foram necessariamente construídos no oeste catarinense. Provém de outras frentes de colonização – também zonas de conflito. A relação com a terra – propriedade sua –, por exemplo, encontra registros nos primeiros tempos de colonização. Entretanto, a junção desses elementos, relativamente flexíveis, e a constituição de uma representação coletiva reguladora de práticas comuns que dão formas ao que na região se denomina “italianos” se deu em meio a estes conflitos – seja no processo de colonização do norte do Rio Grande do Sul ou do oeste de Santa Catarina. (Picoli, 2011, p. 341).

Dessa forma, observa-se que tais condutas, ao serem elevadas como normativo, não apenas definiam um ideal de pertencimento, mas também operavam pela contraposição, produzindo o caboclo como seu oposto, inferiorizado e deslegitimado.

Essa lógica se explicita ainda mais quando se observa a forma como o elemento caboclo era representado. Conforme destaca Picoli (2011), tratava-se de um grupo depreciado pela elite local e nacional, tanto por suas práticas econômicas quanto por suas expressões culturais e religiosas:

O elemento caboclo – ou o que genericamente se denomina deste modo – era depreciado pela elite local e nacional por desempenhar atividades econômicas pouco valorizadas e volantes, como a extração de erva-mate e a criação de animais soltos (o que exigia uma área de terras maior). Também se caracterizavam pela agricultura de subsistência (o que, em tese, exigia um tempo menor de trabalho) e pelo catolicismo popular, com santos não reconhecidos pelas autoridades religiosas e com líderes espirituais sem vínculo direto com a Igreja Católica. (Picoli, 2011, p. 341).

É nesse ponto que a dimensão religiosa se torna central para compreender a consolidação dessas hierarquias. A deslegitimação das práticas do catolicismo popular, associadas aos caboclos, abre espaço para a atuação da Igreja Católica institucional, que passa a operar como agente regulador dos saberes e práticas religiosas na região, reforçando distinções entre o legítimo e o não legítimo no contexto da colonização do Oeste catarinense. Antes da chegada das colonizadoras e dos padres romanizados, predominava entre os caboclos um catolicismo popular, marcado por rituais domésticos, benzimentos, promessas e práticas transmitidas oralmente, com forte autonomia comunitária. Renk (2008) descreve esse cenário como o “catolicismo antigo”, caracterizado por sua vinculação ao cotidiano e pela ausência de controle clerical sistemático. Com a intervenção da Igreja, já nas primeiras décadas do século

XX, instaura-se um movimento de romanização, que buscava substituir essas práticas por uma religiosidade alinhada às normas do Vaticano, centrada na autoridade sacerdotal e na mediação sacramental.

Nesse contexto, a moral religiosa também se constitui como um importante marcador de diferenciação entre os grupos. Conforme Picoli (2011), atribui-se aos colonos italianos um forte apego às práticas religiosas institucionalizadas, nas quais o cumprimento dos rituais católicos, especialmente a frequência à missa e a obediência à autoridade clerical, se apresentava como elemento fundamental de legitimação social:

A moral religiosa é outro elemento de diferenciação. Atribui-se aos italianos um apego e devoção às coisas sagradas. O cumprimento dos rituais católicos, a frequência na missa, realizada por um ministro da Igreja, autoridade inquestionável, deviam ser seguidos por todos. Novamente aqui tem-se a relação contrastiva com os caboclos que admitiam que cultos fossem realizados por leigos, beatos e benzedeiros. Este quadro de respeito à autoridade clerical foi forjado, portanto, na observância das práticas dos “outros”, e foi utilizada como estratégia de diferenciação, visto que nos primeiros anos da colonização italiana no Rio Grande do Sul, era comum a instituição do padre-leigo (Picoli, 2011, p. 343).

Entretanto, essa distinção, construída no plano normativo, não se sustentava plenamente na experiência cotidiana. O próprio processo de colonização, marcado pela precariedade de infraestrutura e pela ausência de serviços médicos e hospitalares, implicou a continuidade, e mesmo a incorporação, de práticas de cura consideradas não legítimas pela Igreja. Colonos e caboclos, diante das mesmas condições materiais, recorriam a benzedeiros, rezadeiras e parteiras como formas concretas de cuidado.

Nesse sentido, embora oficialmente rejeitadas, tais práticas se mantinham no cotidiano como recursos indispensáveis à sobrevivência. A distância dos centros urbanos e a ausência de serviços de saúde faziam com que a cura se realizasse no âmbito doméstico e comunitário, sustentada por saberes transmitidos pela experiência (Marquetti; Silva, 2010). Assim, as práticas de benzedura não se restringiam às populações caboclas, mas circulavam entre diferentes grupos, sendo apropriadas também pelos imigrantes, o que evidencia uma tensão constante entre a normatização institucional e as práticas efetivamente vividas no território.

É justamente nessa tensão que se insere o processo de romanização analisado por Renk (2008, p. 61), que, inspirando-se em Pierre Bourdieu, o compreende como uma forma de “desapropriação simbólica”, isto é, a transferência do controle dos “bens de salvação”, como batismos, bênçãos e curas, das mãos da comunidade para a instituição eclesiástica. Ao deslegitimar essas práticas, classificando-as como superstição ou ignorância, a Igreja não apenas buscava impor um modelo religioso hegemônico, mas também contribuía para o

enfraquecimento das formas de organização social cabocla, historicamente estruturadas em torno desses rituais e das redes de solidariedade e pertencimento que deles derivavam.

Além da dimensão religiosa, a Igreja desempenhou um papel diretamente articulado ao projeto colonizador. Vicenzi (2008) observa que o processo de ocupação do território foi acompanhado pela tentativa de homogeneizar a população sob um ideal de moralidade, disciplina e ordem associado à identidade católica dos colonos ítalo-gaúchos. “A confluência entre o poder simbólico das colonizadoras e a Igreja Católica Romana [...] significava a garantia da preservação dos costumes dos migrantes católicos romanos e assegurava a ordem estabelecida” (Vicenzi, 2008, p. 108). Desse modo, a Igreja tornou-se parceira das colonizadoras ao reforçar modelos de comportamento familiar e comunitário alinhados aos objetivos do Estado e das empresas privadas, contribuindo para a consolidação de um *status quo* que legitimava a ocupação do território e invisibilizava os modos de vida caboclos.

A romanização também contribuiu para a construção de fronteiras étnicas que, conforme discute Renk (2004), não eram de natureza biológica, mas social. Ao atribuir aos colonos uma suposta superioridade moral em razão de sua adesão ao catolicismo oficial e, simultaneamente, classificar os caboclos como atrasados e desviantes, a Igreja participou da naturalização das desigualdades produzidas pelo processo de colonização. Esse movimento, reforçado por paróquias, escolas e práticas comunitárias organizadas segundo o modelo europeu romanizado, colaborou para reconfigurar profundamente o tecido social da região.

Como consequência desse processo, a expulsão dos caboclos desencadeou sucessivos deslocamentos. Muitos foram empurrados para áreas cada vez mais distantes e de difícil acesso, onde precisaram reorganizar seus modos de vida; outros tornaram-se trabalhadores precarizados ou passaram a atuar como mão de obra sazonal em serrarias, ervateiras e propriedades coloniais; e uma parcela significativa acabou convertendo-se em grupos socialmente marginalizados, privados do acesso à terra e do reconhecimento de sua identidade. Como aponta Vicenzi (2008):

Estes denominados intrusos—nativos e caboclos—, com a expropriação, viram-se forçados a procurar pequenas áreas mais distantes das vilas e povoados, geralmente áreas próximas aos rios que cruzam a região e de difícil acesso (Vicenzi, 2008, p. 66).

E Renk (2004):

As posições subalternas eram designadas aos brasileiros, desprovidos de capital social e escolar, aquela ocupada pelo ervateiro, trabalho desqualificado, sazonal, inclusive compulsoriamente, absorvidos em outras atividades na madeireira e de erva-mate. (Renk, 2004, p.49).

Nesse contexto, torna-se fundamental compreender que essas disputas religiosas não podem ser dissociadas do próprio processo de constituição histórica desse grupo social. Conforme aponta Renk (2008), a formação dos caboclos no Oeste catarinense está vinculada a um processo de etnogênese, isto é, à construção histórica e relacional de uma identidade coletiva marcada por experiências de expropriação, deslocamento e reconfiguração dos modos de vida. A colonização, ao atingir as terras ocupadas por posseiros, não apenas reorganizou a base material desse grupo, mas também incidiu diretamente sobre suas práticas culturais e religiosas, produzindo rupturas e reelaborações. Desse modo, a imposição do catolicismo romanizado pode ser compreendida como parte desse processo mais amplo, no qual a redefinição das fronteiras entre o legítimo e o ilegítimo contribuiu para a produção de distinções sociais e simbólicas entre colonizadores e caboclos.

3.2 ENTRE A BÊNÇÃO E A DESLEGITIMAÇÃO: MULHERES, SABERES E PODER NA COLONIZAÇÃO

Foram as mulheres que defenderam de forma mais ferrenha o antigo modo de existência, e que se opuseram com mais veemência à nova estrutura de poder — provavelmente devido ao fato de serem também as mais afetadas. (Federici, 2023, p.400).

É na tensão entre a bênção e a deslegitimação que se configura a experiência das mulheres no contexto colonizatório do oeste catarinense, em um processo no qual seus saberes, historicamente centrais à vida comunitária, passam a ser progressivamente subordinados às novas hierarquias de poder impostas pela romanização. Nesse sentido, antes de voltar o olhar para a benzedeira e seus saberes, é necessário recuar analiticamente e considerar sua condição anterior à de detentora de um saber — ou de um “dom”, como muitas afirmam —, isto é, sua posição enquanto mulher nesse processo. A colonização, planejada e conduzida pelo Estado e por empresas como a Bertaso, em Chapecó, estruturou-se sobre bases patriarcais que atribuíram às mulheres, tanto colonas quanto caboclas, papéis específicos no âmbito doméstico, religioso e comunitário.

Como observa Renk (2004, p. 95), “o campesinato tem marcas androcêntricas”, sendo recorrente a prevalência do princípio paterno ou marital, isto é, das vontades masculinas, acompanhada da constante inculcação de crenças, falas e modos de pensar ao longo da vida. Essa estrutura ajuda a compreender as formas pelas quais a mulher foi construída em diferentes contextos sociais do oeste catarinense, tanto entre os colonos recém-chegados quanto entre as populações caboclas e indígenas deslocadas pelo avanço da colonização.

Entre os colonos, a mulher foi concebida como guardiã da moral familiar, responsável pela organização da casa, pela educação religiosa dos filhos e pela manutenção das práticas culturais do grupo (Renk, 2008). As colônias buscavam constituir núcleos relativamente homogêneos, baseados no trabalho familiar, nos quais o trabalho feminino era indispensável, ainda que frequentemente invisibilizado. Como evidencia Vicenzi (2008, p. 104), “ao homem cabia posição de destaque, vantagens e predomínio no seio do núcleo familiar e produtivo”, embora, na prática, mulheres e filhas trabalhassem na lavoura com a mesma intensidade. Mesmo em situações de viuvez, quando muitas migraram acompanhadas apenas pelos filhos, a responsabilidade pelo sustento e pela organização da vida cotidiana recaía sobre elas.

Entre as populações caboclas e indígenas, por sua vez, a colonização incidiu de maneira distinta, mas igualmente marcada pela subordinação feminina. A expulsão das terras, os deslocamentos forçados e a desestruturação das redes comunitárias atingiram diretamente as mulheres, que precisaram reorganizar formas de cuidado, subsistência e transmissão de saberes em contextos de crescente precarização. Assim, embora ocupassem posições diferentes na ordem colonial, tanto colonas quanto caboclas foram atravessadas por expectativas de gênero que as vinculavam ao trabalho doméstico, ao cuidado da família e à manutenção da vida comunitária.

Essa expectativa de atuação feminina como eixo de estabilidade moral e religiosa também se fazia presente no discurso e na prática da Igreja Católica romanizada, que via nas mulheres aliadas fundamentais na difusão de um modelo de religiosidade alinhado aos seus dogmas. Nesse sentido, como aponta Renk (2008, p. 60), as práticas religiosas estruturam-se a partir de preceitos sagrados socialmente legitimados, configurando uma hierarquia que distingue entre aqueles que detêm os saberes reconhecidos como sagrados e aqueles que deles são excluídos. Nesse arranjo, religiosos como padres e pastores passam a disputar a autoridade e o monopólio desses conhecimentos, bem como a condução dos fiéis, reforçando um campo religioso disciplinador que incide diretamente sobre a vida cotidiana das mulheres.

Portanto, a imposição de um catolicismo romanizado, fortemente apoiado pela colonizadora Bertaso, mobilizou especialmente as mulheres migrantes como agentes de difusão de uma nova ordem moral e religiosa, alinhada ao projeto colonizador. Ao mesmo tempo em que eram convocadas a preservar a estabilidade familiar e os costumes do grupo, tornavam-se peças centrais na consolidação de um *status quo* que diferenciava colonos e caboclos, contribuindo para legitimar a ideia de superioridade de um grupo sobre o outro.

Entre as mulheres caboclas, o impacto da colonização foi ainda mais profundo. A expropriação das terras, descrita por Renk como a desestruturação da “base morfológica do

grupo de posseiros” (2008, p. 60), provocou uma ruptura profunda em seus modos de vida. Esse processo produziu sucessivos deslocamentos que recaíram de forma desproporcional sobre as mulheres, responsáveis pela coleta de alimentos, pelo cuidado das crianças e pela manutenção das redes comunitárias (Vicenzi, 2008). A ruptura desses espaços tradicionais de sociabilidade, somada à desqualificação das práticas religiosas caboclas, classificadas pela Igreja como superstição, contribuiu para a marginalização das mulheres enquanto portadoras de saberes comunitários e rituais. Essa desapropriação simbólica atingiu diretamente as mulheres caboclas, uma vez que muitas das práticas por elas conduzidas, como batismos caseiros, rezas e bênçãos, estavam entre os saberes progressivamente deslegitimados pela nova organização religiosa.

Nas comunidades indígenas do Oeste, especialmente entre Kaingang e Guarani, o avanço da colonização não implicou apenas a perda territorial, mas também a desarticulação de sistemas familiares nos quais o trabalho feminino ocupava um lugar central na transmissão de conhecimentos sobre agricultura, coleta, cerâmica e práticas rituais. A leitura colonizadora que classificava a região como um “vazio demográfico” e infantilizava esses povos (Renk, 2004) contribuiu para invisibilizar, simultaneamente, o papel das mulheres na sustentação da vida comunitária.

Nesse cenário, consolida-se um ideal feminino associado às mulheres colonas: trabalhadoras, devotas, obedientes e comprometidas com a ordem familiar. Em contraste, mulheres caboclas e indígenas passam a ser representadas como atrasadas, desviantes ou portadoras de práticas consideradas ilegítimas. Trata-se da produção de hierarquias sociais que atravessam o trabalho, a religiosidade e os modos de vida, posicionando essas mulheres de forma desigual no interior do processo colonizatório.

Essas hierarquizações podem ser compreendidas também a partir da disputa em torno dos bens simbólicos que estruturam o imaginário social. Conforme discute Picoli (2011):

Estes marcos “funcionam” como instrumentos de repressão, vistos que, como lembra Bacsko (1985, p. 299), os bens simbólicos produzidos por qualquer sociedade ou grupo, e que asseguram o seu estatuto ou condição frente aos outros, não são ilimitados. Alguns, ao contrário, são raros e preciosos, movendo sangrentas batalhas pelo monopólio de certas categorias e símbolos que compõem os referenciais do imaginário social. Estes conflitos só são imaginários no sentido de que tem como objeto o imaginário social que, por sua vez, torna-se comunicável – e inteligível – através da produção dos discursos nos quais, e pelos quais se efetua a reunião das representações coletivas... (Picoli, 2011, p. 344)

Ainda segundo Picoli (2011), essas disputas simbólicas não se restringem ao plano das ideias, mas se materializam em práticas sociais concretas. As representações coletivas, para se

sustentarem, precisam orientar ações e ser reconhecidas como legítimas, o que implica relações de poder que definem quais saberes são valorizados e quais são desqualificados. Nesse processo, a estigmatização social opera como um mecanismo central de diferenciação, atribuindo prestígio a determinados grupos e inferiorizando outros, dinâmica que incide, de maneira particular, sobre as mulheres caboclas e indígenas, cujos saberes passam a ser progressivamente marginalizados.

É nesse mesmo movimento que o catolicismo popular caboclo passa a ser enquadrado pelas elites colonizadoras e pela Igreja como um “catolicismo antigo”, marcado por práticas comunitárias e ritualísticas que escapavam ao controle clerical (Renk, 2008, p. 60). Entre essas práticas estavam as benzeduras, as rezas, o uso de água benta, os chás e os rituais de cura, muitos deles conduzidos por mulheres. Com a consolidação da colonização e da romanização, tais práticas foram progressivamente desqualificadas como superstição ou heresia, processo que pode ser compreendido, como uma desapropriação simbólica.

Apesar desse processo de deslegitimação, as benzedadeiras ocupavam, entre os caboclos, um lugar central na organização social. Os caboclos viviam em um universo no qual a força dos rituais, das crenças e das trocas simbólicas estruturava a relação com a natureza e com a comunidade, constituindo uma cultura que possuía “um conjunto de saberes, crenças e fazeres ricos e diversificados” (Marquetti; Silva, 2016, p. 110). As mulheres — e os homens ligados aos saberes da cura — que detinham esse conhecimento eram depositários de uma memória longa, anterior à colonização, contribuindo para a coesão comunitária em momentos de doença, nascimento, morte, conflitos familiares e rituais de agradecimento.

A colonização, porém, transformou radicalmente o modo como esses saberes passaram a ser percebidos. Ao impor um novo modelo de religiosidade e instituir novos padrões de higiene, moralidade e organização familiar, a Igreja e as colonizadoras passaram a disputar a legitimidade das práticas e dos saberes tradicionalmente conduzidos por essas mulheres. Pode-se compreender esse processo como uma substituição gradual da autoridade comunitária exercida pelas benzedadeiras pela autoridade institucional de padres, médicos e, posteriormente, agentes estatais, quando presentes. Como aponta Renk (2008), a consolidação do catolicismo romanizado fez com que práticas tradicionais, entre elas os batismos caseiros, as rezas de cura e os rituais domésticos, fossem progressivamente reprimidas ou associadas à ignorância.

A fronteira étnica produzida por essa repressão, como observa Renk (2004), o que antes constituía conhecimento valioso passa a ser definido como atraso, e isso recai especialmente sobre as mulheres, que eram as portadoras e transmissoras desse saber. Em paralelo, a chegada dos colonos brancos cristãos trouxe novos valores de moralidade e religiosidade, reforçando a

ideia de que a “boa mulher” deveria ser devota, discreta, ligada à Igreja e à família - o oposto da figura pública e ritualística das benzedeiras.

Ainda assim, esses saberes não desapareceram. Como aponta Renk ao falar da revivescência étnica cabocla na virada do século XX para o XXI, parte dessas práticas religiosas e culturais sobreviveu “na clandestinidade”, transmitida pelas mulheres que continuaram a benzer, rezar e curar mesmo diante da vigilância da Igreja (2008, p. 62). Em muitos casos, foram elas que sustentaram, silenciosamente, a continuidade da identidade cabocla frente ao apagamento promovido pelas novas instituições.

A reconstrução histórica do lugar das mulheres caboclas, indígenas e colonas no Oeste catarinense permite compreender que os saberes das benzedeiras não eram meramente resquícios de um “catolicismo antigo”, mas expressões densas de práticas comunitárias que sobreviveram à violência da colonização, à romanização e às hierarquias de gênero. Para compreender plenamente esse lugar, é necessário aproximar esses saberes tradicionais das experiências subalternizadas, das mulheres, da produção de conhecimento e das práticas cotidianas que escapam aos controles institucionais.

3.3 TODO GESTO É SUBVERSÃO – A PRÁTICA DA BEZENÇÃO

Antônio Bispo dos Santos, em seu livro *A Terra Dá, A Terra Quer* (2023) fala do gesto como um ato de compartilhamento:

...no compartilhamento temos uma ação por outra ação, um gesto por outro gesto, um afeto por outro afeto. E afetos não se trocam, se compartilham. Quando me relaciono com afeto com alguém, recebo uma recíproca desse afeto. O afeto vai e vem. O compartilhamento é uma coisa que rende. (Santos, 2023, p. 36).

É a partir dessa compreensão relacional do gesto que articulo a reflexão de Albuquerque (2025), para quem o gesto constitui uma forma de rebelião, uma expressão do desejo de continuar existindo diante das ameaças que se impõem sobre as carnes. O autor sugere que o gesto se aproxima de um fóssil cultural: uma cristalização de memórias e experiências que se atualiza a cada repetição, sem permanecer fixa, mas continuamente diferenciando-se (Albuquerque, 2025, p. 5).

Embora Albuquerque desenvolva essa reflexão a partir da produção historiográfica, tomo a liberdade de deslocá-la para pensar o benzimento a partir dessa noção de gesto que nasce das carnes — carnes que, na formulação do próprio autor, são afetuosas, eróticas e atravessadas por forças e intensidades que as mobilizam. No benzimento, proponho que a ameaça que convoca o gesto possui uma dupla dimensão: ela recai tanto sobre o corpo adoecido que busca

cuidado quanto sobre a própria memória de uma prática que resiste ao desaparecimento, recusando-se a morrer junto com aqueles que a realizam.

O gesto da benzedeira constitui, assim, um fóssil cultural em movimento: uma memória encarnada que se atualiza no encontro com o outro, na relação de cuidado e na circulação de afetos. Mais do que um gesto individual, trata-se de um gesto compartilhado, produzido na reciprocidade entre quem benze, quem recebe a benção e a comunidade que reconhece sentido nessa prática.

Ainda nesse sentido, Michel de Certeau vai afirmar que certas práticas, sobretudo aquelas do cotidiano popular, não se deixam reduzir a enunciados, pois “só podem ser praticadas e fora do seu exercício não se dão enunciado; a linguagem deve ser então a sua prática. Será uma arte de dizer; nela se exerce precisamente essa arte de fazer” (1991, p. 151). Isso possibilita um direcionamento sobre o que é o ofício das benzedadeiras: seus gestos, palavras, toques e objetos ritualizados constituem uma “arte de dizer-fazendo”, inseparável do corpo, da memória e da coletividade. A benzeção não se reduz a um discurso sobre a cura ou à transmissão de crenças, mas constitui uma forma de agir no mundo, um saber-fazer transmitido por meio de táticas, segredos, gestos e narrativas orais. Trata-se justamente de um tipo de conhecimento que, por escapar às formas de legitimação da racionalidade colonial, foi historicamente desqualificado e colocado à margem.

Esse silenciamento se inscreve no que María Lugones denomina o sistema moderno-colonial de gênero, no qual raça, classe, sexualidade e gênero são reorganizados para produzir hierarquias rígidas e subalternizações profundas. Para Lugones, a colonialidade “atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção do conhecimento” (Lugones, 2020, p. 50).

Nesse sistema, os saberes das mulheres caboclas, indígenas e colonas foram rebaixadas à condição de “não portadoras de conhecimento legítimo”, o que coincide com a experiência das benzedadeiras, frequentemente vistas como supersticiosas ou ignorantes pela Igreja romanizada. Assim, compreender a benzeção exige reconhecer que esses saberes foram produzidos contra o sistema colonial de gênero, não como credices populares, mas como resistências persistentes.

É também nesse ponto que o debate de Gayatri Chakravorty Spivak demonstra que a fala subalterna é sistematicamente mediada, apropriada ou silenciada pelos dispositivos hegemônicos (Spivak, 2010, p. 14). A situação das benzedadeiras é emblemática: elas falam, e muito, mas raramente são ouvidas como produtoras de saber. Seus testemunhos, rezas,

conselhos e memórias circulam no interior das comunidades, mas não alcançam o estatuto de discurso autorizado. Ao contrário, suas práticas foram historicamente perseguidas, reinterpretadas ou subordinadas aos discursos médico e religioso.

Nesse sentido, o silenciamento dessas mulheres não se limita à negação de sua voz enquanto discurso, mas envolve também a deslegitimação das formas sensíveis e corporificadas por meio das quais seus saberes se constituem e são transmitidos. É precisamente nessa chave que a reflexão de Durval Muniz de Albuquerque Jr. se torna relevante, ao enfatizar a centralidade dos corpos e das sensibilidades na escrita da história. Para o autor:

As carnes humanas não apenas se movem, mas se comovem, são percutidas pelas emoções, são abaladas pelos sentimentos. As carnes humanas vibram no encontro com os afetos do mundo, elas são afetadas, elas são afetuosas. As carnes humanas são eróticas, pois se mobilizam ao toque do outro, são atravessadas por ondas de prazer ou desprazer, por espasmos de repulsa e abjeção, por calafrios, por arrepios, por retesamentos, tensões e distensões. (Albuquerque Jr., 2005, p. 2).

As benzedeiras trabalham exatamente nesse limiar: elas lidam com dores, medos, febres, sustos, torções e males que mobilizam corpos, produzindo gesto, toque, sopro, cruces, folhas, palavras. O corpo é, para elas, o território primeiro da reconciliação entre o visível e o invisível. Essa atuação recoloca no centro da história aquilo que foi sistematicamente relegado à margem, à superstição, ao folclore, ao doméstico. É precisamente sobre esse deslocamento que Michelle Perrot nos alerta: as mulheres populares detinham saberes e poderes “principalmente médicos, religiosos e mesmo culturais”, mas o avanço das instituições, hospital, escola, Igreja organizada, operou frequentemente “no campo do seu saber empírico”, produzindo “por vezes o sentimento de uma espoliação” (Perrot, 2017, p. 16). O que as benzedeiras praticam não é ausência de saber: é um saber que foi empurrado para a invisibilidade por dispositivos que se pretendiam mais legítimos. Visível dentro da comunidade, invisível para a história oficial, essa tensão é constitutiva da sua existência como sujeitas.

Elda Rizzo de Oliveira, oferece o repertório etnográfico necessário para compreender como esse saber opera concretamente. Ela afirma que a benzeção é “um processo em-se-fazendo, no aqui e no agora” (1985, p. 8), e que falar sobre ela é falar de “um saber que lhes é próprio”, produzido no cotidiano e transmitido geracionalmente (1985, p. 8-9). Esse saber, longe de ser homogêneo, articula relações familiares, comunitárias e rituais, funcionando como um sistema de coesão e cuidado. Para Oliveira, a bênção “é um instrumento pelo qual homens produzem serviços e símbolos de solidariedade” (1985, p. 13), o que explica seu papel estruturante nas comunidades caboclas do Oeste, especialmente em contextos de precariedade, deslocamento e repressão religiosa.

Uma benzedeira pode ser compreendida como guardiã de saberes corporais, espirituais e comunitários, cuja legitimidade se constitui na experiência vivida, na memória compartilhada e no reconhecimento social de sua atuação. Trata-se de um conhecimento transmitido predominantemente pela oralidade, pela observação e pela iniciação no interior de redes familiares e comunitárias, frequentemente associado à noção de “dom”. Sua prática articula, de modo indissociável, palavra e gesto, proteção e cura, corpo e espiritualidade, sustentando repertórios que resistiram aos processos de romanização, medicalização e à colonialidade do saber. Nesse horizonte, sua atuação pode ser lida como expressão daquilo que Certeau (2011) denomina “arte de fazer”; como forma de resistência ao sistema moderno/colonial de gênero, nos termos de Lugones (2020); como enunciação subalterna que persiste, conforme problematiza Spivak (2010); como mobilização das carnes, na formulação de Albuquerque Jr. (2025); e finalmente, aquilo que Oliveira (1985) define como um campo complexo e profundamente enraizado da medicina popular brasileira.

O ponto de partida é a constatação, enfatizada por Michelle Perrot (2017), de que as mulheres historicamente aparecem como “excluídas da história”, seja pela ausência em documentos, seja pela invisibilização de suas ações e formas de poder. Perrot demonstra que o poder das mulheres, ainda que muitas vezes exercido em espaços informais e privados, foi recorrentemente deslegitimado pelas instituições, que privilegiaram formas masculinas e públicas de poder. A figura da benzedeira se insere nesse padrão: trata-se de uma mulher cuja autoridade ritual, comunitária e simbólica, plenamente reconhecida em seu grupo, é negada pelas estruturas hegemônicas que monopolizam os bens de salvação (Renk, 2008).

Essa condição pode ser ainda mais bem compreendida à luz do conceito de *outsider within*⁵, desenvolvido por Patricia Hill Collins (2016), que designa sujeitos que, embora inseridos em determinado contexto social, permanecem estruturalmente marginalizados em relação a ele. Trata-se de uma posição paradoxal, marcada pela proximidade e pelo distanciamento simultâneos: essas mulheres participam da vida comunitária, são reconhecidas e acionadas em momentos de necessidade, mas não são plenamente integradas às instâncias formais de legitimação do saber e do poder. Como demonstra Collins, esse estatuto implica uma inclusão funcional e contingente, são “de dentro” enquanto úteis, mas permanecem “de fora” no que se refere ao reconhecimento duradouro e à autoridade institucional.

⁵ Se mantém o termo *outsider within*, uma vez que não há tradução consensual em português, conforme assinala a nota da tradutora da edição utilizada, que propõe “forasteira de dentro” ou “estrangeira de dentro” como alternativas.

No caso das benzedadeiras, essa dinâmica se expressa de maneira evidente: sua presença nas comunidades é socialmente necessária, sobretudo no campo da cura e da mediação entre o visível e o invisível, mas sua legitimidade é constantemente tensionada e pode ser retirada ou desqualificada à medida que esses saberes deixam de ser funcionalmente demandados ou passam a ser enquadrados como superstição. Assim, não se trata de uma exclusão absoluta, mas de uma inserção precária, marcada por reconhecimento localizado e marginalização estrutural.

Essa dinâmica corresponde ao que Joan Scott (1995) define como o caráter relacional e histórico do gênero, compreendido como um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado. O gênero não apenas estabelece distinções entre homens e mulheres; ele também organiza hierarquias que estruturam sistemas de autoridade e legitimidade. Nesse ponto, é possível tensionar a formulação de Scott a partir de Monique Wittig (2022), para quem o próprio “sexo” não constitui uma diferença natural anterior à sociedade, mas uma categoria política produzida pelas relações de dominação: “não há sexo. Só há o sexo oprimido e o sexo que oprime” (p. 22). Assim, o gênero e o sexo não devem ser compreendidos como categorias neutras de descrição dos corpos, mas como formas históricas de organização das relações de poder que produzem determinados corpos como socialmente reconhecíveis.

As benzedadeiras atuam justamente no limite dessa fronteira. Enquanto mulheres, são historicamente posicionadas fora dos espaços legitimados de autoridade religiosa — marcados pelo masculino, clerical e institucional —; enquanto agentes comunitárias, exercem formas concretas de autoridade e cuidado, embora frequentemente reclassificadas como práticas “informais”, “domésticas” ou “supersticiosas”. Essa operação evidencia como determinados saberes e atuações femininas podem ser simultaneamente indispensáveis no cotidiano social e, ainda assim, deslegitimados pelos sistemas oficiais de conhecimento e poder. Nesse sentido, a crítica de Wittig contribui para compreender como a própria categoria de sexo participa da produção de desigualdades, tornando socialmente invisíveis sujeitos cuja presença e atuação são, na prática, fundamentais.

Em perspectiva decolonial, María Lugones (2008) aprofunda essa estrutura ao afirmar que o sistema moderno-colonial de gênero reorganiza a diferença sexual de forma racializada, a colonialidade permeia o controle do sexo, do trabalho, da autoridade coletiva e da subjetividade, assim como a produção do conhecimento. No contexto da colonização do Oeste catarinense, isso significa que as mulheres caboclas e indígenas, muitas das quais benzedadeiras ou guardiãs de práticas rituais, foram convertidas em sujeitos “não civilizados”, “primitivos”, portadores de saberes ilegítimos. A romanização intensificou essa hierarquização, como

descreve Renk (2004; 2008), ao reprimir justamente práticas tradicionais femininas de cura, batismo doméstico e rituais populares.

Aqui, o vínculo com o argumento de Gayatri Spivak (2010) torna-se evidente. Para ela, a subalterna “não pode falar”, porque sua fala é sistematicamente interceptada e reinterpretada pelas estruturas que definem o que conta como discurso legítimo. A fala ritualística da benzedeira, suas rezas, orações, gestos, é precisamente esse tipo de enunciação reduzida ao silêncio estrutural: não porque não exista, mas porque é desautorizada. A subalternidade, portanto, não é apenas material, mas epistemológica.

Esse silenciamento não impede, porém, que as benzedeiros produzam práticas complexas e eficazes. É nesse ponto que para Michel de Certeau (1991), certas práticas populares são “artes de fazer”, inseparáveis de uma corporeidade, de uma tradição oral e de um saber prático que não se deixa aprisionar em enunciados formais. O benzimento, nessa chave, constitui uma prática que só existe em ato: o gesto da cruz, o toque com o ramo, o sopro, a oração murmurada, a manipulação de ervas e objetos. Trata-se de um saber performativo que desafia os critérios modernos/coloniais de cientificidade e racionalidade.

A dimensão corporal, frequentemente ignorada nos discursos hegemônicos, é central. Durval Muniz de Albuquerque Jr. enfatiza que a história deve considerar as “carnes afetadas e afetuosas” como espaço de produção de sentido (Albuquerque Jr., 2005, p. 2). No benzimento, o corpo é lugar de inscrição de sintomas, de medo, de cansaço e de cura. A benzedeira intervém nesse corpo com sua própria corporeidade, tornando visível a dimensão sensível e relacional dos cuidados femininos que o Estado e a Igreja tentaram deslocar para práticas médicas e clericais masculinas.

Essa análise é reforçada pelos estudos sobre a formação histórica da categoria “mulher” e sua vinculação com os espaços considerados privados. Scott observa que o gênero opera como forma de classificação que diferencia trabalhos, saberes e funções, relegando os saberes femininos ao campo da domesticidade e da afetividade (1995). O benzimento é exemplar nesse sentido: uma prática situada no limite entre o doméstico e o ritual, marcada pela noção de cuidado, e por isso facilmente desqualificada como “não profissional”, “não técnica”, “não racional”. O tratamento das benzedeiros como “mulheres simples”, “curiosas” ou “supersticiosas” é exatamente esse processo de racialização e inferiorização do conhecimento.

Françoise Vergès permite compreender essas práticas como tecnologias femininas de sobrevivência. Vergès argumenta que as mulheres racializadas historicamente desenvolveram formas de cuidado e cura que não são residuais, mas modos políticos de enfrentamento das violências coloniais e capitalistas.

Este mundo europeu nunca conseguiu ser hegemônico, mas ele se apropriou, sem hesitar e sem se envergonhar, de saberes, estéticas, técnicas e filosofias de povos que ele subjugava e cuja civilização ele negava. Nosso combate se posiciona claramente contra a política do roubo justificado, legitimado e praticado sob os auspícios ainda vivos de uma missão civilizatória. Sem negar as complexidades e as contradições dos séculos de colonialismo europeu, ou aquilo que escapou às suas técnicas de vigilância; sem ocultar também as técnicas de empréstimo ou de desvio utilizadas por colonizados/as, ainda nos falta um conhecimento aprofundado das trocas (culturais, técnicas e científicas) Sul-Sul (Vergès, 2019, p.31).

O benzimento, nesse sentido, não se limita a uma prática religiosa; é prática política de redistribuição do cuidado, manutenção da coesão comunitária e resistência simbólica.

Portanto, a figura da benzedeira deve ser compreendida dentro de um complexo sistema de relações de poder baseado no gênero, na colonialidade e na subalternização dos saberes. Sua existência desafia as fronteiras entre público e privado, entre religião e cura, entre corpo e espiritualidade, entre conhecimento legítimo e deslegitimado. Suas práticas corporificam um modo de vida capaz de persistir, sobreviver e se reinventar apesar das violências simbólicas e materiais, confirmando que, mesmo quando silenciada pelas instituições, a subalterna fala, ainda que em códigos que a modernidade não soube (ou não quis) respeitar e escutar.

A colonialidade, entendida como o padrão de poder que emerge com a “conquista” da América e se prolonga muito além do colonialismo formal, fornece a chave para compreender como o processo de colonização do Oeste Catarinense reorganizou territórios, corpos, relações sociais e sistemas de conhecimento. Aníbal Quijano (2005) vai apontar que a América é o “primeiro espaço/tempo do padrão de poder colonial/moderno e eurocentrado” e é nesse espaço que se consolida a articulação entre classificação racial, divisão do trabalho e hierarquia epistêmica. Esse padrão se estende para todas as regiões posteriormente incorporadas ao capitalismo mundial, inclusive para áreas colonizadas internamente e tardiamente, como o Oeste catarinense, onde populações não brancas foram reclassificadas a partir dessa lógica racializante e civilizatória.

A imposição de um modelo eurocentrado de humanidade no qual os europeus se tornam o horizonte da racionalidade e da modernidade produz, segundo Quijano (2005), identidades hierarquicamente organizadas: brancos, índios, negros, mestiços.

Esse resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Implicava também sua realocação no novo tempo histórico constituído com a América primeiro e com a Europa depois: desse momento em diante passaram a ser o passado. Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão

cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo (Quijano, 2005, p. 12).

No processo de colonização do Oeste Catarinense, essa matriz opera no deslocamento de grupos indígenas e caboclos, classificados como atrasados, primitivos e incompatíveis com o modelo de “progresso” e “civilização” promovido pelas colonizadoras, categorias que são, em si mesmas, expressões da racionalidade eurocentrada. A romanização católica, o parcelamento das terras por empresas privadas e a imposição de um regime de trabalho familiar colono são manifestações locais dessa matriz global, pois reorganizam o espaço social segundo o ideal europeu de ordem, propriedade, domesticidade e disciplina.

Essa estrutura não atinge apenas os territórios; atinge também os corpos. A colonialidade define quais corpos são produtivos e civilizados, quais são bárbaros, quais são perigosos e quais devem ser disciplinados. Federici (2023) demonstra que a constituição do capitalismo está intrinsecamente ligada ao controle do corpo das mulheres, especialmente no contexto colonial. A colonização da mulher e a colonização da América caminham juntas, constituindo um mesmo processo de conquista e disciplinamento.

Este processo demandou a transformação do corpo em uma máquina de trabalho e a sujeição das mulheres para a reprodução da força de trabalho. Principalmente, exigiu a destruição do poder das mulheres, que, tanto na Europa como na América, foi alcançada por meio do extermínio das “bruxas” (Federici, 2023 p. 119).

Para ela, o projeto colonizador europeu exige não apenas a exploração da terra e da força de trabalho, mas também a destruição dos sistemas de cura, apoio mútuo e espiritualidade praticados por mulheres. Isso inclui, de forma central, as curandeiras e feiticeiras, perseguidas na Europa e reprimidas nas Américas porque representavam formas de autonomia corporal e epistêmica incompatíveis com o disciplinamento capitalista.

No Oeste Catarinense, encontramos um eco claro desse processo. A colonização, promovida com base em um ideal europeu-católico, reconfigura o papel das mulheres colonas que passam a incorporar a figura da “boa mulher”, trabalhadora, submissa, devota, ao mesmo tempo em que deslegitima profundamente os saberes das mulheres caboclas e indígenas, associando-os ao atraso, à superstição e à ignorância. O saber das benzedadeiras é diretamente atingido por essa lógica: não apenas porque foge ao controle da Igreja romanizada, mas porque se ancora em uma relação com o corpo, a doença e o sagrado que não se alinha à racionalidade eurocentrada e moderna que Quijano (2005) descreve como “única racionalidade válida”.

A colonialidade se manifesta, portanto, não só na distribuição racializada do trabalho e na expropriação territorial, mas também na relação entre saberes. Como enfatiza Quijano,

...não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo. (Quijano, 2005, p. 11).

Nesse sentido, o pensamento moderno separa o conhecimento científico (considerado verdadeiro, racional, universal) dos saberes populares, que passam a ser definidos como inexistentes ou inválidos. O benzimento é exatamente um dos saberes que ficam “do outro lado da linha”, pois opera a partir de uma lógica relacional, comunitária e sensível, que não pode ser capturada pelo paradigma científico moderno.

A prática da benzedura, transmitida geracionalmente, marcada por elementos indígenas, afro-brasileiros e cabocla, constitui uma epistemologia que desafia a lógica colonial. Por isso, ela é historicamente alvo de deslegitimação. A colonialidade do poder atua no sentido de identificar o conhecimento válido com a lógica eurocentrada - racional, masculina, clerical ou científica - e relegar saberes femininos, corporais e comunitários à esfera da superstição. Esse processo ecoa diretamente o que Federici descreve ao analisar a colonização das Américas, “A caça às bruxas foi, portanto, uma guerra contra as mulheres; foi uma tentativa coordenada de degradá-las, de demonizá-las e de destruir seu poder social” (2023, p. 334). O ataque às benzedoras foi parte de um esforço para destruir o poder social das mulheres e subjugar seus corpos ao novo regime de trabalho e reprodução.

A figura da benzedeira carrega os efeitos de uma dupla colonialidade, territorial e epistêmica. É mulher, logo situada no interior do sistema moderno-colonial de gênero, e detentora de um saber popular, logo posicionada no lado subalternizado da ecologia dos saberes. Essa dupla condição encontra respaldo direto na análise de Spivak (2010): ao argumentar que a violência colonial opera como um projeto de constituição do sujeito colonial como Outro, um apagamento epistêmico sistemático, a autora aponta que, para a mulher subalterna, esse apagamento é redobrado. Em suas palavras, “se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (Spivak, 2010, p. 67). O caminho da diferença sexual, argumenta ela, é duplamente obliterado no itinerário já apagado do sujeito subalterno. A benzedeira habita precisamente esse espaço de dupla obliteração: ela fala e pratica um saber vital para sua comunidade, mas, na lógica colonial, sua fala não é reconhecida como conhecimento legítimo. Lugones aprofunda esse argumento ao mostrar que a colonialidade de gênero organiza corpos e conhecimentos dentro de uma matriz racializada que define quem

pode falar e quem pode saber (Lugones, 2020) e a benzedeira é um exemplo explícito desse processo de silenciamento e exclusão.

No Oeste Catarinense, o processo colonizatório fez parte de um processo amplo de imposição de um modelo de humanidade e conhecimento que se pretende universal. O deslocamento imposto aos grupos indígenas, a desestruturação dos territórios caboclos, a romanização católica e a organização de colônias/comunidades de colonos brancos e cristãos são manifestações locais de um fenômeno global: a colonialidade como padrão de poder.

Desse modo, o saber das mulheres benzedeiças extrapola a condição de uma prática cultural sobrevivente, configurando-se como um vestígio vivo da resistência ao apagamento colonial. Ele carrega, no seu fazer cotidiano, a marca de uma história longa de subalternização e, simultaneamente, a força de uma epistemologia que insiste em existir fora dos marcos eurocentrados. É justamente nessa tensão entre repressão e persistência que se revela de modo mais evidente como a colonialidade se expressa no Oeste Catarinense - e como práticas populares, femininas e comunitárias, como o benzimento, reconfiguram os limites impostos pelo colonizador.

4 CAPÍTULO 3 - "EU GRAÇAS A DEUS CUREI ALGUMA PESSOA" – INTERSECCIONALIDADE NA PRÁTICA DO BENZIMENTO

No capítulo anterior, os esforços estiveram voltados à compreensão dos processos históricos que constituíram as dinâmicas sociais durante a colonização da região. Busquei analisar como os saberes relacionados ao benzimento se inseriram nas comunidades como respostas a necessidades concretas, especialmente em contextos marcados pela escassez de recursos médicos e assistenciais. Contudo, à medida que a infraestrutura urbana e os serviços institucionais se expandiram, esses saberes passaram a ser progressivamente marginalizados. O que ocorre com as benzedadeiras, que, embora ocupassem um papel fundamental no cotidiano das comunidades, foram frequentemente excluídas dos espaços de legitimidade e reconhecimento social.

Com o objetivo de compreender como essas dinâmicas se manifestam na atualidade e em consonância com a metodologia adotada neste trabalho, realizei entrevista com benzedeira residente em Chapecó, que exerce essa prática há mais de trinta anos. Ao longo de dois encontros, foi possível discutir aspectos relacionados à sua trajetória de vida e à sua atuação como benzedeira.

Cirlei Fátima Neckel Rampanelli nasceu em 20 de agosto de 1958, na Linha Bom Retiro, localizada no interior do distrito de Marechal Bormann – Chapecó/SC. Filha de pai descendente de italianos e mãe descendente de indígenas, passou os primeiros dez anos de sua infância na roça (meio rural), antes de sua família se mudar para a cidade de Chapecó, estabelecendo-se no bairro São Cristóvão, onde reside até os dias atuais. Apesar de compartilharmos o mesmo sobrenome, eu não conhecia a senhora benzedeira Cirlei anteriormente. O contato ocorreu por intermédio de uma colega de curso que, ao tomar conhecimento da pesquisa, comentou sobre sua avó benzedeira e gentilmente possibilitou nosso encontro.

Encontrei a senhora Cirlei em duas ocasiões para esta pesquisa. O envolvimento simultâneo em outras atividades acabou dificultando a realização de novas visitas e, possivelmente, de outras entrevistas. Ainda assim, compreendo que esse encontro foi fundamental para esta pesquisa, pois me permitiu questionar algumas concepções que havia construído, de forma bastante limitada, a partir da leitura da historiografia.

Ao analisar a entrevista deparei-me com a constatação de que o benzer é uma prática que circulou entre diferentes grupos sociais, inclusive entre aqueles mais fortemente vinculados ao catolicismo, como é o caso da entrevistada. É possível que, no início do processo

colonizatório, as fronteiras entre determinadas práticas religiosas e culturais fossem mais definidas. Contudo, ao longo do tempo, essas tradições parecem ter se entrelaçado e se transformado mutuamente, seja pela necessidade, pela curiosidade ou pelo reconhecimento de um dom⁶.

Para compreender essa dimensão, apoio minha análise na bibliografia já mobilizada nos capítulos anteriores deste trabalho e recorro, neste momento, ao conceito de interseccionalidade, formulado inicialmente por Kimberlé Crenshaw no final da década de 1980 e posteriormente aprofundado por Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021) que direcionam seu olhar para as experiências das mulheres negras e para a forma como múltiplas camadas operam em suas trajetórias. Nesta pesquisa, também observo a atuação dessas camadas, mas volto minha atenção para as benzedeadas, nesse caso para a benzedead Cirlei, buscando compreender como diferentes marcadores sociais atravessam sua trajetória. Para conduzir a análise da trajetória de Cirlei, foram selecionadas três dimensões principais: classe, gênero e religiosidade-benzimento. Essas categorias não são compreendidas de forma isolada, mas como categorias que se articulam e produzem experiências específicas, permitindo uma leitura interseccional de sua trajetória.

A dimensão da classe busca compreender sua posição social a partir da trajetória familiar, do acesso à terra e da inserção de sua família no contexto da colonização do Oeste catarinense, as transformações provocadas pela urbanização. O gênero permite analisar aspectos relacionados à divisão do trabalho, às oportunidades de escolarização, às responsabilidades de cuidado e às formas de agência feminina construídas ao longo de sua vida. A religiosidade, por sua vez, direciona o olhar para a centralidade da fé católica, para a prática do benzimento, para a noção de dom e para os modos pelos quais a entrevistada interpreta e atribui sentido ao mundo.

Para melhor explorar a análise, vou dividir esse capítulo em subtítulos referentes a cada uma das categorias selecionadas para a análise e sua conclusão trarei uma visão panorâmica desses cruzamentos.

Durante a entrevista, tornou-se evidente que muitas das narrativas da senhora Cirlei extrapolavam os limites das perguntas inicialmente propostas na pesquisa. Em diversos momentos, a entrevistada retornava a lembranças da infância, à vida no interior e às

⁶ Nesta pesquisa, contudo, o dom não é compreendido como algo que a benzedead nasce com ou uma explicação suficiente para a prática do benzimento, mas como uma categoria mobilizada pelas próprias benzedeadas para significar suas trajetórias e legitimar seus saberes. Assim, ele se constitui na articulação entre espiritualidade, experiência, transmissão e reconhecimento coletivo, revelando que o saber da benzeção é produzido nas relações e não apenas recebido como uma dádiva individual.

experiências que marcaram sua trajetória, construindo uma narrativa que nem sempre seguia a ordem ou os temas previstos no roteiro. Longe de representar um afastamento dos objetivos da pesquisa, esse movimento revelou-se um aspecto fundamental da própria entrevista, uma vez que permitiu observar como a mesma organiza suas recordações e atribui significado às experiências que considera marcantes em sua vida. Esse movimento narrativo sugere que, para ela, a prática do benzimento não se encontra dissociada de sua trajetória de vida, mas integrada às experiências familiares, religiosas e comunitárias que constituem sua memória.

Nesse sentido, a entrevista constituiu também um espaço de rememoração, no qual a narradora pôde revisitar acontecimentos, pessoas e lugares que permanecem significativos em sua memória. Como observa Meihy:

...as memórias não correspondem a uma reprodução fiel dos fatos vividos, mas são organizadas segundo uma lógica subjetiva, articulada a partir de experiências individuais e de referências sociais compartilhadas (Meihy, 2005, p. 63).

Dessa forma, as lembranças evocadas por Cirlei não podem ser compreendidas apenas como experiências pessoais, mas como narrativas produzidas no encontro entre sua trajetória individual e os contextos sociais e culturais dos quais faz parte.

Ao analisar a entrevista, percebe-se que muitas dessas recordações surgiram espontaneamente, sem uma relação direta com as perguntas realizadas. Ainda assim, elas desempenham papel central na compreensão de sua trajetória como benzedeira, pois revelam os marcos que a própria entrevistada considera relevantes para narrar sua história. Mais do que responder a um questionário, dona Cirlei parecia empenhada em preservar e compartilhar memórias que considera importantes, transformando a entrevista em um exercício de recordação e transmissão de experiências. Tal característica reforça a observação de Meihy (2005, p. 63) de que a memória individual adquire sentido quando compreendida em sua dimensão social, uma vez que as lembranças mobilizadas pela entrevistada articulam elementos de sua vivência pessoal com experiências coletivas, familiares e comunitárias.

4.1 CIRLEI FÁTIMA NECKEL RAMPANELLI

Antes de avançar para a análise propriamente dita, considero importante apresentar de forma mais detalhada a senhora Cirlei Fátima Neckel Rampanelli. Nascida em no espaço rural de Chapecó-SC, no final da década de 1950, filha de Moisés Neckel de Oliveira e Geralda Borges de Oliveira. Cresceu em uma família de agricultores ao lado de seus nove irmãos.

Durante a infância, dividia seu tempo entre as tarefas domésticas, o cuidado com os irmãos mais novos e o trabalho na roça, auxiliando seus pais nas atividades da propriedade familiar.

Como ela mesma relata, suas oportunidades de acesso à educação formal foram limitadas. A distância da escola e as demandas do trabalho familiar dificultavam a continuidade dos estudos. Nesse contexto, a igreja tornou-se um importante espaço de formação e aprendizado. Incentivada por seu pai, que também participava ativamente das atividades religiosas da comunidade, Cirlei encontrou nesse ambiente não apenas uma vivência espiritual, mas também oportunidades de sociabilidade e construção de conhecimentos.

Durante nossa primeira entrevista, ficou evidente a centralidade da religião em sua trajetória. Ainda hoje, dona Cirlei mantém uma participação ativa na comunidade católica do bairro São Cristóvão. Frequenta formações religiosas, auxilia nas atividades da igreja e procura participar das celebrações sempre que possível, mesmo quando não está escalada para alguma função específica. Ao longo de nossa conversa, tornou-se perceptível o carinho e o reconhecimento que recebe da comunidade eclesial, da qual faz parte há muitos anos.

Sua atuação comunitária, contudo, não se restringe ao espaço religioso, ela também participa de grupos de artesanato vinculados ao centro comunitário do bairro, reunindo-se semanalmente com outras mulheres para compartilhar técnicas, experiências e momentos de convivência. Ao final de nosso primeiro encontro, fomos presenteadas (eu e professora Renilda) com uma de suas produções artesanais: um pequeno sofá confeccionado por ela, utilizado como peso de porta.

Figura 1 – Peso de porta confeccionado por Cirlei.



Fonte: Fotografia da autora (2026).

Cirlei também é mãe de quatro filhos, avó de quatro netos e bisavó de um bisneto. Fala dos filhos e dos netos com carinho, recordando situações do cotidiano e mencionando a presença constante deles em sua vida. Embora não acredite que tenham interesse em aprender os saberes que adquiriu ao longo dos anos, afirma que estaria disposta a ensiná-los caso demonstrassem vontade. Sua casa parece ser um lugar frequentemente visitado pela família, marcada pela circulação de filhos, netos e demais parentes. Casou-se jovem, ela relata estar casada há 54 anos.

A casa de Cirlei é uma construção simples de madeira, pintada nas cores azul e branco, cercada por árvores que a escondem parcialmente da rua e podem fazê-la passar despercebida aos olhos de quem transita pelo local. Dentro da residência, em seu jardim, há uma horta, onde

cultiva alguns temperos, hortaliças e plantas medicinais utilizadas no preparo de chás. Ela também guarda ervas já secas, armazenadas para a produção de xaropadas e chás que oferece às pessoas que a estão precisando.

Figura 2 – Parte do jardim de Cirlei.



Fonte: Fotografia da autora (2026).

Figura 2 – Capelinha próxima ao jardim



Fonte: Fotografia da autora (2026).

As memórias da senhora Cirlei também se entrelaçam com a história do lugar onde vive. Segundo relata, sua família se mudou para aquela área, ou em suas proximidades, há cerca de pouco mais de quarenta anos, em que a paisagem era marcada pela mata virgem e pela pista do

primeiro aeroporto de Chapecó. Ali criavam animais e cultivavam pequenas plantações. Com o passar dos anos, a cidade foi se aproximando e transformando o entorno da propriedade.

Nas duas visitas realizadas, as conversas foram longas e ocorreram de maneira tranquila. Procurei, sobretudo, ouvir atentamente as narrativas e lembranças compartilhadas por Cirlei, intervindo apenas quando necessário para conduzir a conversa.

Durante a última visita, fomos surpreendidas pela chegada de duas vizinhas que passavam pela casa para visitá-la. Acredito que a minha presença despertou certa curiosidade, o que parece compreensível em uma rua onde, ao que tudo indica, os moradores se conhecem há bastante tempo e mantêm relações próximas. Ainda assim, ambas foram bastante cordiais. Após os cumprimentos iniciais, sentaram-se conosco e passaram a acompanhar a conversa, fazendo perguntas sobre a prática de cura da benzedeira Cirlei e compartilhando também algumas de suas próprias lembranças e experiências relacionadas aos benzimentos.

Uma vez delineada a trajetória de Cirlei e o contexto em que seus saberes e práticas se inserem, direciono agora a atenção para a análise propriamente dita. Para isso, mobilizo a interseccionalidade (Collins, Bilge; 2021) como principal lente analítica, entendendo-a como uma ferramenta capaz de evidenciar os múltiplos marcadores que atravessam sua experiência. Além dela, também recorro a outros conceitos trabalhados ao longo da pesquisa, que contribuem para a compreensão das narrativas, práticas e relações observadas durante o trabalho de campo.

4.2 "ERA DE CANSAR, NÉ? MAS É O ÚNICO JEITO." - CLASSE

Eu nasci no Bom Retiro. A gente ficou ali até os dez anos... E depois o pai veio para Chapecó. (Cirlei Fátima Neckel Rampanelli, entrevista realizada em 22 abr. 2026.)

Sendo filha de pais que migraram do Rio Grande do Sul, de descendências europeias e indígena, Cirlei nasce em uma família tipicamente colona⁷ – viver na roça e produzir para familiar e venda de pequenos excedentes. Dentro das características em que a historiografia, mesmo que nem todas as famílias não fossem iguais, podemos observar algumas semelhanças,

⁷ Dentro do que historiografia regional vai estabelecer características sobre esses indivíduos. Para os colonos ítalo-rio-grandense, geralmente de descendência italiana, eram comuns as famílias extensas, o modo como trabalham com a terra e a ligação forte com a religião. Todas essas características são observadas nas falas de Cirlei. VER: Vicenzi, Renilda. *Mito e História na Colonização do Oeste Catarinense* (2008).

como o modo que se estabelecem, a estrutura familiar, o tamanho da prole, como aponta Vicenzi (2008):

O estabelecimento do colono se dava em lotes rurais já adquiridos e demarcados anteriormente, gradativamente ocupados por famílias celular tradicionais – marido, mulher e filhos. O rápido povoamento foi determinado pela grande prole que os casais já possuíam ao migrarem. Na primeira metade do século XX, os filhos continuavam a ser a força indispensável para o trabalho na lavoura. (Vicenzi, 2008, p. 99).

Ela conta é que teve nove irmãos, todos com idades muito próximas, novamente, se enquadrando dentro do que a historiografia aponta como uma das características dessas famílias:

Nós somo em nove. Nove irmão... Tem o irmão que mora aqui, ele tá com setenta e quatro anos. O meu irmão tá com setenta ano, fez esse ano, agora dia 20 de fevereiro, ele fez setenta ano. Ai o outro irmão entre eu e ele, tava com dois aninhos, ele vai fazer sessenta e nova. Daí, eu vou fazer agora em agosto sessenta e oito. Daí também tem minha irmã que mora aqui embaixo da padaria, fez agora em março... é, em março ela fez sessenta e seis. Meu outro irmão que tá na Itália, ele trabalha pra lá, que vem só no verão pra cá porque lá é inverno, foi agora em outubro, vai fazer sessenta e cinco agora. Daí minha outra irmã que mora ali no terreno ali embaixo tá sessenta e quatro. Daí tem outro irmão que mora lá fora que tá com sessenta e dois. Daí tem outro irmão que mora em Florianópolis que é professor tá com cinquenta e oito e a outra irmã lá embaixo tá com cinquenta e cinco. (Cirlei Fátima Neckel Rampanelli, entrevista realizada em 22 abr. 2026.).

Junto de suas lembranças, ela também resgata os trabalhos realizados para ajudar os pais. Tirar o leite, colheita das plantações, no cuidado com as criações animais, apesar de que Cirlei não fale expressamente que tivesse que fazer essas coisas sozinha, geralmente falando que “ajudava o pai ou a mãe na lida”, o que observamos é que os filhos faziam parte da dinâmica de trabalho dentro das pequenas comunidades, o que como apontado por Vicenzi (2008), fazia parte do cotidiano das famílias colonas.

A forma como se estabeleceram na localidade onde moram até hoje no bairro São Cristóvão. Dona Cirlei afirma que seu pai comprou um pedaço de terra ali na localidade onde mora até hoje, não somente ela, como também alguns de seus irmãos que também moram nas proximidades.

Daí o pai veio e comprou um terreno ali que não tinha, o cara comprou né? E ele começou a fazer a casa de dois pisos, né? Ai quando o finado pai veio para cá, comprar ali, aí não tinha assoalho. O cara tava construindo, ele só levantou os lados e cobriu, né? As janelas ele *ponhava* aquelas tábuas para ninguém entrar, né? E daí... O pai foi terminando *degavarzinho* e mais tarde, ele pegou e fez o porão, né? (Cirlei Fátima Neckel Rampanelli, entrevista realizada em 22 abr.2026.).

O modo como se estabelecem conversa diretamente com o que Vicenzi vai apontar e sua obra:

No processo de instalação na nova região, construir a casa para abrigar a família era a primeira tarefa a ser realizada. Alguns migrantes vinham sem a família, que chegava apenas quando a casa estava pronta para recebê-la. Nos primeiros tempos, em geral, as casas construídas eram rústicas e mal acabadas, sem divisórias ou assoalho. (Vicenzi, 2008, p. 134)

Ao compararmos sua trajetória com a situação vivida por muitos caboclos da região, torna-se possível perceber que a família de Cirlei ocupava uma posição social relativamente mais favorável dentro do contexto da colonização do Oeste catarinense. Enquanto parte da população cabocla enfrentou processos de expropriação e dificuldades de acesso à terra, a família da entrevistada estava inserida no modelo de pequena propriedade rural característico da colonização regional.

Em sua narrativa, relata que seu pai produzia mel, leite e erva-mate, enquanto sua mãe era responsável pela transformação dessa matéria-prima em produtos como pães e queijos. Esses alimentos eram destinados tanto ao consumo familiar quanto à comercialização dos excedentes na comunidade. Tal dinâmica evidencia uma unidade produtiva relativamente estável, capaz não apenas de garantir a subsistência do grupo familiar, mas também de gerar renda por meio da venda da produção.

O acesso à terra e a possibilidade de produzir excedentes colocavam a família em uma condição distinta daquela vivida por outros grupos sociais da região, especialmente os caboclos que não conseguiram se inserir da mesma forma no processo colonizador e que, frequentemente, eram alvo de representações negativas por parte das elites políticas e econômicas.

Conforme observa Picolli (2011, p. 340), “o poder político instituído defendia abertamente a necessidade de colonização – e posterior civilização – desta região por colonos de origem europeia, entendidos como mais produtivos e ordeiros”. Essa perspectiva permite compreender que a família de Cirlei ocupava uma posição social alinhada ao modelo valorizado pelos agentes responsáveis pela colonização da região. Sua ascendência europeia – família de brancos, a inserção em uma unidade produtiva familiar e a forte presença da religiosidade católica em seu cotidiano correspondiam a características amplamente associadas ao ideal de colono promovido pelos discursos oficiais da época.

Não se trata de afirmar que sua trajetória esteve isenta de dificuldades ou marcada por condições de abundância material. Pelo contrário, suas memórias evidenciam uma vida de

intenso trabalho e participação de todos os membros da família nas atividades produtivas. Entretanto, quando comparada à realidade de grupos historicamente marginalizados pelo processo colonizador, sua família encontrava-se em uma posição relativamente mais estável, beneficiada por condições de acesso à terra e inserção social que eram negadas a parcela significativa da população local. Nesse sentido, a trajetória de Cirlei permite observar como os marcadores de classe e pertencimento ao processo colonizador se articulam na constituição de sua experiência social.

Entretanto, a posição social construída por sua família não permaneceu estática ao longo do tempo. As transformações urbanas vivenciadas em Chapecó alteraram significativamente o espaço onde a família vivia e, conseqüentemente, as formas de vida associadas à pequena propriedade rural. Em suas memórias, a entrevistada recorda que atividades que antes faziam parte do cotidiano familiar tornaram-se cada vez mais difíceis de manter à medida que a cidade avançava sobre áreas anteriormente ocupadas por lavouras e criações.

Ao narrar esse processo, relata:

A gente tinha vaca, quando eu tive minha mais velha. A gente tinha as vaca ainda... Ela tinha medo. Aí eles fizeram as ruas, começou a vir morador, lá perto do colégio já veio um morador, outro, já, já ficava ruim pra criação. Aí o finado pai começou a vender [as criações]. (Cirlei Fátima Neckel Rampanelli, entrevista realizada em 22 abr. 2026).

A lembrança evidencia uma transformação que ultrapassa a experiência individual da entrevistada. A venda das criações não decorre apenas de uma escolha familiar, mas de mudanças estruturais provocadas pelo crescimento urbano. O espaço que anteriormente permitia a manutenção de práticas características do meio rural passa a ser ocupado por ruas, moradias e equipamentos urbanos, exigindo novas formas de organização da vida cotidiana.

Para compreender esse processo, recorro a Aníbal Quijano (1967), que entende a urbanização não apenas como a expansão física das cidades, mas como uma transformação das relações sociais, econômicas e culturais estabelecidas entre o campo e a cidade. Nessa perspectiva, a urbanização modifica modos de trabalho, formas de sociabilidade e sentidos de pertencimento, produzindo mudanças profundas nas experiências daqueles que vivenciam essa transição, aspecto que pode ser observado na trajetória de Cirlei:

De fato, cada uma das tendências de mudança na relação entre os mundos rural e urbano nesses países, embora afete os processos específicos que ocorrem na transformação da sociedade urbana, também afeta os processos específicos que ocorrem na sociedade rural. Conclui-se que esses dois níveis da sociedade não formam, na realidade, estruturas duais e historicamente distintas com suas próprias

leis estruturais de continuidade e mudança. Ao contrário, os processos e tendências de mudança que ocorrem em cada nível são correspondentes e, juntos, constituem o processo geral de mudança nessas sociedades. A urbanização, em certo sentido, é uma manifestação setorial da alteração na estrutura da relação entre esses dois mundos. (Quijano, 1967, p. 9, tradução nossa)⁸.

Cirlei mora no mesmo terreno (lote urbano) há pelo menos quatro décadas, durante todo esse período, ela pode observar as diversas mudanças que aconteceram não somente na paisagem, mas também na cultura local. Aquele espaço que antes se compreendia como algo muito próximo ao que ela relembra com saudosismo da colônia, torna-se uma versão completamente diferente. Suas rotinas mudam por conta da chegada da urbanização, seu pai foi obrigado a vender as criações porque já era incomodo para os vizinhos, agora o que fazia parte intrínseca do cotidiano da família, do sustento e da própria subsistência, precisa ser comprado em outros lugares, não é mais produzido. A “lida na roça” é substituída pelo trabalho formal, seja em empresas, lojas e afins. O que fica marcado em Cirlei é uma lembrança de um tempo que ela não parece mais ter acesso, ao ponto de parecer que a vida no interior parecia ser mais confortável e mais feliz, mesmo com o trabalho pesado. Ela mesma diz na entrevista “Era de cansar, né? Mas é o único jeito”. E algum tempo depois vai afirmar:

Dá saudade do tempo que a gente era feliz e não sabia... A gente tinha liberdade, aqui na cidade a gente não tem liberdade pra nada, pra nada! A gente tem que viver fechado. (Cirlei Fátima Neckel Rampanelli, entrevista realizada em 22 abr. 2026).

O que Quijano vai apontar:

Atualmente, toda essa situação parece estar mudando completamente. Com o isolamento urbano-rural praticamente destruído e o último cada vez mais dependente em todos os aspectos, a margem de autonomia anterior é reduzida ou desaparece por completo, dependendo do país, de modo que cada um dos processos que ocorrem no âmbito urbano inevitavelmente afeta, direta ou indiretamente, mais lenta ou mais rapidamente, a vida rural. (Quijano, 1967, p. 8, tradução nossa).⁹

⁸ “En efecto, cada una de las tendencias de cambio en las relaciones entre el mundo rural y el mundo urbano en estos países, al mismo tiempo que afectan a los procesos específicos que ocurren en la transformación de la sociedad urbana, afectan igualmente a los procesos específicos que tienen lugar en la sociedad rural. De eso se desprende que ambos niveles de la sociedad, no forman en realidad estructuras duales, historicamente distintas, con sus propias leyes estructurales de continuidad y de cambio, sino que, por el contrario, los procesos y las tendencias de cambio que se dan en cada nivel, son correspondientes y ambos en su conjunto constituyen el proceso global de cambio de estas sociedades. La urbanización en uno de sus sentidos, es una manifestación sectorial de la alteración de la estructura de las relaciones entre ambos mundos” (Quijano, 1967, p. 9).

⁹ “En la actualidad toda esta situación parece estar cambiando completamente. Destruido en gran parte el aislamiento urbano-rural y quedando este último colocado en una cada vez mayor situación de dependencia en todos los órdenes, el margen de autonomía anterior se reduce o desaparece enteramente según los países, de tal manera que cada uno de los procesos que tienen lugar en el nivel urbano no pueden dejar de afectar, directamente o indirectamente, más lenta o más rápidamente, la vida rural”. (Quijano, 1967, p. 8)

Nesse sentido, apesar de ter atravessado esse processo de transformação em condições relativamente mais estáveis do que outros grupos sociais da região, resultado do acesso à terra, da inserção em uma unidade produtiva familiar consolidada e do patrimônio construído por seus pais, suas memórias revelam que a urbanização também produziu rupturas significativas em seu modo de vida. O avanço da cidade sobre áreas anteriormente ocupadas por práticas rurais não significou apenas uma alteração da paisagem, mas a reconfiguração das formas de trabalho, sociabilidade e pertencimento que marcaram sua infância e juventude.

A saudade expressa por ela não se refere apenas a um passado idealizado, mas à perda de um conjunto de experiências associadas à autonomia relativa proporcionada pela vida na colônia. Quando afirma que antigamente havia ‘liberdade’ e que hoje é preciso ‘viver fechado’, Cirlei evidencia a percepção de que o crescimento urbano reduziu os espaços e as práticas que estruturavam seu cotidiano. Tal percepção dialoga diretamente com a análise de Quijano (1967), para quem a destruição progressiva do isolamento entre campo e cidade diminui as margens de autonomia anteriormente existentes no mundo rural. Assim, sua trajetória permite compreender que os marcadores de classe não operam de forma isolada: embora sua família ocupasse uma posição social estável dentro do projeto colonizador do Oeste catarinense, as transformações urbanas também redefiniram suas condições de existência, produzindo sentimento de perda, deslocamento e nostalgia diante de um modo de vida que gradualmente deixou de existir.

4.3 “DA COLÔNIA, SÓ EM CASA” - GÊNERO

“Você quer o nome de solteira ou de casada?” (Cirlei Fátima Neckel Rampanelli, entrevista realizada em 22 abr. 2026).

A pergunta simples da senhora Cirlei foi a primeira coisa que me chamou atenção. Não por ser algo fora do ordinário, muito pelo contrário, ouvia minha mãe falar a mesma coisa o tempo todo, mas durante essa análise foi o que me fez refletir sobre a ideia de identidade atrelada a mulher – ou que pelo menos, no passado, era fortemente atrelada – que se resumia no sobrenome de casada.

Ao mesmo tempo em que o sobrenome de casada passa a integrar oficialmente a identidade da mulher, ele também carrega um conjunto de expectativas sociais associadas à condição feminina: ser esposa, mãe, cuidadora, responsável pelo lar, dócil e dedicada à família.

Não acredito que Cirlei tenha vivido um relacionamento que a oprime ou que sua pergunta estivesse carregada de uma outra intenção. Ainda assim, me chama atenção a naturalidade com que a questão foi formulada: “de solteira ou de casada?”. Dentro do contexto da nossa conversa, por que essa distinção seria necessária? O que muda na identidade de uma mulher para que essa diferenciação se torne relevante?

Joan Scott (1995) dá sua definição de gênero algo que pode ser utilizado como pista para compreender essa distinção:

Minha definição de gênero tem duas partes e diversas subconjuntos, que estão interrelacionados, mas devem ser analiticamente diferenciados. O núcleo da definição repousa numa conexão integral entre duas proposições: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder. As mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre a mudanças nas representações do poder, mas a mudança não é unidirecional. (Scott, 1995, p. 86).

A observação de Joan Scott me ajuda a compreender essa pergunta. Quando Cirlei pergunta se eu quero anotar seu nome de solteira ou de casada, ela mobiliza, acidentalmente, uma distinção que historicamente foi atribuída quase exclusivamente às mulheres. Diferentemente dos homens, cuja identidade tende a permanecer estável ao longo da vida adulta, as mulheres frequentemente tiveram sua identidade social marcada pela transição do estado de solteira para o de casada, materializada na alteração do sobrenome.

Nesse sentido, a reflexão proposta por Scott (1995) permite entender que essa diferenciação não é natural, mas socialmente construída. Ao afirmar que o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais e uma forma primária de significar relações de poder, a autora chama atenção para os mecanismos pelos quais as diferenças entre homens e mulheres são organizadas e hierarquizadas. O sobrenome de casada pode ser interpretado como uma dessas marcas simbólicas, pois expressa uma tradição na qual a identidade feminina era frequentemente redefinida a partir do casamento e da vinculação a uma unidade familiar chefiada pelo homem.

A questão formulada por Cirlei não necessariamente revela uma experiência de opressão individual, muito menos a intenção consciente de reproduzir hierarquias. Entretanto, sua naturalidade evidencia a permanência de práticas e concepções construídas historicamente.

Dentre outras construções sociais observáveis pela história, uma dela que é bastante característica do processo colonizatório, seja em Chapecó ou em outro lugar, é as divisões de trabalho em casa. Nesse caso, as divisões que se dão pelo gênero e na fala de dona Cirlei são bastante presentes. Novamente, talvez não entre os irmãos, uma vez que ela não deixou claro

que isso acontecia, mas quando ela conta sobre a mãe que fazia o pão, fazia o queijo, costurava o colchoado, cuidava dos filhos. Enquanto o pai saía para vender o que foi produzido na propriedade, tomava conta das construções ao redor da casa, supervisionava as criações. Essas características são apontadas por Vicenzi:

Nas pequenas e médias propriedades, a família, determinada pelo sistema social de pequenos proprietários que estava inserida, conhecia a divisão do trabalho entre os homens e as mulheres, entre crianças, jovens, adultos e idosos. [...] essa cultura era analisada pelo predomínio do poder masculino sobre o feminino. No contexto do trabalho feminino doméstico e na lavoura, o esforço da mulher era considerado, sobretudo, como um apoio ao trabalho masculino. [...] O comando do pai, a jornada dupla da mãe, a obediência e o trabalho dos filhos era elos familiares da estrutura produtiva da produção familiar colonial... (Vicenzi, 2008, p. 106, 108).

Durante a entrevista, não ficou explícito que a dinâmica familiar era assim durante a infância de Cirlei. Ao que ela narrou, muito de suas lembranças são de um pai bastante carinhoso, mas também compreendo que são memórias que carregam um teor saudosista e que isso vai, inevitavelmente, afetar o modo de como essas memórias são acessadas. No entanto, foi possível compreender que havia uma distinção de funções clara na casa, uma vez que sua mãe, se encarregava das funções domésticas da casa e o pai se encarregava da colheita, das criações, de reparos na casa e da venda dos produtos. Michelle Perrot e que se relaciona com outro ponto que será analisado:

O século XIX acentua a racionalidade harmoniosa dessa divisão sexual. Cada sexo tem sua função, seus papéis, suas tarefas, seus espaços, seu lugar quase predeterminados, até em seus detalhes. Paralelamente, existe um discurso dos ofícios que faz a linguagem do trabalho uma das mais sexuadas possíveis. “Ao homem, a madeira e os metais. À mulher, a família e os tecidos”, declara um delegado operário da exposição mundial de 1867. (Perrot, 2017, p.165).¹⁰

Outro ponto que me chamou a atenção durante minha visita foi a relação da entrevistada com o estudo - escolarização. Na primeira conversa, ela contou que não teve oportunidade de estudos, como seus irmãos homens¹¹, e ela vai encontrar essa oportunidade dentro do espaço da

¹⁰ Embora a reflexão de Michelle Perrot (2017) seja construída a partir do contexto francês do século XIX, especialmente em diálogo com as experiências operárias e com a divisão sexual do trabalho naquele período, suas contribuições acerca da construção histórica dos papéis atribuídos a homens e mulheres permitem pensar, em perspectiva comparativa, as formas pelas quais determinadas funções sociais são naturalizadas e hierarquizadas em diferentes contextos históricos. Nesta pesquisa, sua análise é mobilizada não para afirmar uma equivalência entre esses contextos, mas como ferramenta para compreender a produção de expectativas de gênero que também atravessam as experiências das mulheres no Oeste catarinense.

¹¹ Na entrevista, Cirlei menciona que tem um irmão em Florianópolis que é professor. As anotações de campo registram que dois de seus irmãos homens seguiram a carreira docente no ensino superior: um na Unochapecó, outro em Florianópolis. O silêncio sobre a trajetória das irmãs pode indicar que, assim como Cirlei, elas não tiveram acesso à escolarização formal, embora isso não seja afirmado explicitamente na entrevista.

igreja. Na segunda visita, ao conversarmos sobre o acesso à escola, ela responde junto das vizinhas que a visitavam.

Cirlei: Da colônia, só em casa... O estudo, só o segundo livro. Segundo livro de antigamente.

Vizinha 1: Segundo?

Cirlei: Segundo.

Vizinha 2: Eu também! *Ma* perdi um pouco, de, de... a cabeça... Não segurei tudo. (ri).

Cirlei: É que antigamente a gente não podia ir na aula porque tinha *os irmão pra* cuidar. Depois era longe, né?

Vizinha 2: Era complicado, era longe...

Vizinha 1: Longe e nós tinha que atravessar o rio, até rodava o *caico*...

Cirlei: É...

Vizinha 1: Tinha a pinguela, as *vez* perdia *as tábua* de cima da pinguela... Daí a gente tinha que faia a aula... Muito pouco estudo, muito pouco.

Cirlei: Eu agradeço a Deus o pouquinho que ele me deu... Daí a gente vai aprendendo de *gavazinho*, né? Meio *trupicando* porque tem umas palavras que é complicado, né? Você repete e repete e não cai, né? A língua não ajuda, né? Mas a gente vai aprendendo, vai aprendendo de *gavazinho*. (Cirlei Fátima Neckel Rampanelli, entrevista realizada em 22 abr. 2026).

Para Cirlei, dentro da dinâmica familiar e por consequência das dificuldades de acesso ao ensino, o papel de cuidado lhe foi designado. Sendo uma das filhas mais velhas, a ajuda para o cuidado dos irmãos vai tornar-se sua função dentro da casa, em conjunto das atividades que já lhe era atribuída no trabalho em casa. Em consequência, seus estudos acabam ficando em segundo plano, enquanto seus irmãos vão ter acesso a eles e eventualmente acabar se tornando professores. Cirlei não comenta sobre as irmãs, então não há espaço para hipóteses, no entanto, o que é perceptível, é que ela como mulher, como filha, acaba recebendo a responsabilidade em conjunto da mãe de cuidado com os irmãos.

O local onde a senhora Cirlei encontra, de algum modo, a continuidade de seu processo de aprendizagem é a igreja. Com incentivo do pai, ela passa a frequentar atividades religiosas e encontra nesse espaço oportunidades de formação. Embora sua trajetória educacional tenha sido interrompida precocemente, suas falas revelam uma busca constante pelo aprendizado, construída a partir das experiências comunitárias, da vivência religiosa e da participação ativa na vida da comunidade.

Essa experiência permite refletir sobre aquilo que Michelle Perrot (2017) identifica como os espaços de atuação feminina que, embora muitas vezes invisibilizados pelas narrativas tradicionais, possibilitavam às mulheres construir formas próprias de sociabilidade, conhecimento e reconhecimento social. Se o ambiente doméstico e as responsabilidades de cuidado limitaram parte das oportunidades educacionais de Cirlei, a religiosidade ofereceu caminhos alternativos para a construção de saberes e para sua inserção na comunidade.

4.4 "NUNCA ESQUEÇA, MINHA FILHA, SE DEUS TE DEU ESSE DOM, NÃO ESQUEÇA."- RELIGIÃO E BENZIMENTO

Na trajetória de Cirlei, a prática do benzimento emerge como um dos espaços centrais de sua atuação comunitária. A religiosidade aparece de forma recorrente em sua maneira de interpretar o mundo. Sua fé católica não se restringe à participação na igreja ou às práticas devocionais, mas constitui um elemento estruturante de sua experiência de vida. Ao longo da entrevista, torna-se perceptível que a compreensão dos acontecimentos, das dificuldades e das conquistas é frequentemente mediada pela ação divina, pela gratidão a Deus e pela crença em dons concedidos por Ele.

Nesse cenário, práticas vinculadas ao cuidado e à religiosidade constituíam importantes espaços de atuação das mulheres, segundo Perrot: “As mulheres do povo têm outros saberes e poderes, principalmente médicos, religiosos e mesmo culturais” (2017, p. 167). O benzimento pode ser compreendido não apenas como uma prática de cura, mas também como uma forma de agência construída a partir da experiência religiosa e dos saberes comunitários. Conforme discutido por Marquetti e Silva (2016), os conhecimentos associados à religiosidade popular conferiam reconhecimento e legitimidade a determinados sujeitos dentro da comunidade. A benzedeira, nesse contexto, ocupava uma posição singular, sendo procurada para aconselhar, acolher e cuidar, mobilizando conhecimentos transmitidos entre gerações e constantemente reinterpretados a partir de sua própria experiência religiosa.

Essa articulação entre fé e saber se manifesta de forma concreta no modo como Cirlei conduz sua prática. O benzimento, tal como ela o realiza, combina devoções e orações de matriz católica com o preparo de chás e remédios caseiros feitos a partir de plantas medicinais cultivadas e guardadas em sua própria casa. Esses dois gestos: a reza e o chá, não são percebidos por ela como pertencentes a universos distintos, mas como partes complementares de um mesmo ato de cura. A benzedeira Cirlei, que reconhece orgulhosamente sua ascendência indígena pelo lado materno, carrega em sua prática essa camada de conhecimento que, mesmo não nomeada como tal, atravessa sua maneira de cuidar. Trata-se, portanto, de uma prática que não pode ser lida como puramente católica nem como puramente indígena, mas como resultado do entrelaçamento histórico dessas matrizes culturais na sua trajetória.

Quando questionada sobre sua religião e qual era sua importância, Cirlei não hesitou em dizer “Mas *pra* mim é tudo! Eu sou católica apostólica romana. É o sistema dos meu *veinhos*,

o pai e a mãe. Enquanto Deus me der vida, é essa. Não pretendo trocar e *pra* ir outra também”¹². Suas experiências com a religião e como isso incide em sua vivência tem ligação com a experiências da infância, a importância da religião para sua formação, ligação que, segundo ela, vem principalmente de seu pai que se envolvia com a igreja desde jovem. Ao observarmos as dinâmicas que vão chegar com a colonização, essa relação com a igreja é característica.

O Catolicismo Romanizado, como discutido no capítulo anterior, vai trabalhar como agente de ordem, ou seja, um esforço da colonizadora e da política local de controle dos recém chegados, o que vai substituir alguns dos costumes que eram existiam na região antes da chegada da colonizadora, o que Renk (2008) vai chamar de Catolicismo Popular, que vai se caracterizar com a presença de práticas que fogem do cânone Romanizado e que se mistura com práticas populares de outros grupos que moravam na região, como prática indígenas. Já o Catolicismo Romanizado, vai seguir a lógica do Vaticano.

O que é interessante apontar, é que presença de eclesiásticos na região, segundo o relato de Cirlei, não era constante durante o período da sua infância.

O padre vinha rezar a missa uma vez por ano e olhe lá. [...] Daí terminava a festa e ele batizava tudo aquela criançada e a comunhão também era setenta, oitenta até cem *criança*. E na mesma viagem que ele te batizava ele fazia a crisma na hora. Que hoje em dia é diferente. E com sete ou oito anos tu fazia a comunhão. (Cirlei Fátima Neckel Rampanelli, entrevista realizada em 22 abr 2026).

O relato evidencia uma realidade bastante distinta daquela imaginada pelos projetos de romanização. A escassez de sacerdotes e a distância entre as comunidades rurais faziam com que grande parte da vivência religiosa cotidiana dependesse da atuação das próprias famílias, principalmente as mulheres, como discutido no último capítulo. Nesse contexto, a religião não era sustentada apenas pela presença institucional da Igreja, mas também por práticas, saberes e devoções transmitidos entre gerações.

Essa característica ajuda a compreender por que, na trajetória de Cirlei, não existe uma separação rígida entre a fé católica institucional e outros saberes religiosos presentes na comunidade. Embora a entrevistada se identifique de maneira inequívoca como católica apostólica romana, sua experiência religiosa foi construída em um contexto em que a prática da fé dependia da circulação de conhecimentos locais, da oralidade e da participação ativa dos fiéis. Assim, elementos associados ao catolicismo popular e aos saberes tradicionais não

¹² Cirlei Fátima Neckel Rampanelli, entrevista realizada em 22 abr. 2026)

aparecem como contraditórios, mas como componentes complementares de uma mesma experiência religiosa.

Podemos observar isso também quando ela fala sobre sua ascendência indígena, que vem do lado materno:

...veio uma mulher lá do Mato Grosso... Veio passear aqui, chegou e me pediu pra eu fazer. Daí ela me pediu ‘mas como tu faz? Você é descendente de que?’ eu sou descendente de bugre (indígena). Bugre puro! Disse pra ela, não tenho vergonha de dizer. [...] O finado vô era bugre puro do mato. (Cirlei Fátima Neckel Rampanelli, entrevista realizada em 22 abr. 2026).

A fala é significativa porque mostra uma identidade construída a partir do encontro de diferentes matrizes culturais presentes na formação histórica da região. Embora Cirlei se identifique de forma enfática como católica apostólica romana, ela também reconhece e valoriza sua ascendência indígena, incorporando-a à narrativa sobre si mesma e sobre seus saberes.

Nesse sentido, a reflexão de Stuart Hall, mobilizada por Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021), contribui para compreender a complexidade presente nessa construção identitária:

A identidade não é um conjunto de atributos fixos, a essência imutável do eu interior, mas um processo de posicionamento em constante mudança. Tendemos a pensar que a identidade nos leva de volta a nossas raízes, à parte de nós que permanece essencialmente a mesma ao longo do tempo. De fato, a identidade é sempre um processo de devenir que nunca se completa – um processo de identificações mutáveis, não um estado de ser singular, completo e acabado. (Hall, 2017 apud Hill Collins; Bilge, 2020, p. 211).

Como a benzedeira Cirlei relata, seus conhecimentos de cura não derivam de uma formação formal ou de um aprendizado sistematizado. Parte deles foi adquirida por meio da observação e da convivência com outras pessoas que compartilharam experiências e ensinamentos, enquanto outra parte é compreendida por ela como resultado de um dom concedido por Deus. Assim, suas práticas articulam diferentes formas de conhecimento, nas quais a fé ocupa um papel central, mas não exclusivo. O saber que mobiliza em seus benzimentos e remédios caseiros é construído ao longo da vida, a partir de experiências, encontros, observações e circunstâncias diversas.

Essa dinâmica aproxima-se da reflexão de Michel de Certeau (2011), para quem os saberes práticos não se constituem de maneira uniforme ou sistemática, mas são produzidos por meio do acúmulo de experiências heterogêneas e singulares. Segundo o autor, esse conhecimento não pode ser reduzido a princípios gerais ou abstratos, pois está profundamente vinculado às situações concretas em que é adquirido e colocado em prática:

Este saber se faz de muitos momentos e de muitas coisas heterogêneas. Não tem enunciado geral e abstrato, nem lugar próprio. É uma memória, cujos conhecimentos não se podem separar dos tempos de sua aquisição e vão desfiando as suas singularidades (Certeau, 2011, p. 157-158).

Nesse sentido, o saber de Cirlei pode ser compreendido como um conhecimento construído na experiência cotidiana, cuja eficácia está relacionada não apenas ao que se sabe, mas também ao momento e à forma como esse saber é acionado. Trata-se de uma memória acumulada ao longo dos anos, composta por ensinamentos recebidos, práticas observadas, vivências pessoais e elementos de fé, que se articulam de maneira inseparável. Como sugere De Certeau (2011), esse tipo de conhecimento não existe como uma teoria formalizada, mas como um saber-fazer que se manifesta na prática, adaptando-se às circunstâncias e respondendo às necessidades concretas daqueles que buscam auxílio. Dessa forma, as práticas de Cirlei revelam um conhecimento que se sustenta tanto na experiência acumulada quanto na dimensão espiritual que ela atribui à origem de seu dom de cura.

Para Elda Rizzo:

A benzedeira, enquanto uma cientista popular, fala em nome de uma religião. Ela não pode ser entendida sem que sua religião seja considerada. A maior parte das benzedeadas é católica. [...] Na sua prática profissional, elas são independentes para determinar que tipo de benção querem fazer, quais fórmulas usar e em que circunstâncias fazê-lo. (Oliveira, 1985, p. 26 – 27).

Entretanto, mesmo que a família se mostre feliz que ela faça esse tipo de prática, em ambas as visitas feitas, Cirlei falou sobre o desgosto do marido em relação ao benzimento. Não fica claro qual é o motivo disso, mas ela vai narrar que em uma situação em que ela ficou hospitalizada, em sua volta descobriu que o marido jogou fora todas as plantas secas que utilizava para fazer chá. O que gerou uma discussão entre o casal. Ainda assim, ela mantém sua postura em relação aos seus chás e ao benzimento, que são abençoados. No entanto, sua resposta para minha pergunta sobre o que é ser uma benzedeira e se gostava de ser uma? Sua resposta foi imediata:

Eu amo fazer isso. A melhor coisa que tem, falar com Deus. E você sente, tu faz a devoção e você sente a presença dele. Aquela presença forte, forte, forte, eu sei porque quando eu vou visitar os doentes, é uma alegria enorme pra eles. (Cirlei Fátima Neckel Rampanelli, entrevista realizada em 22 abr. 2026).

Nesse sentido, podemos utilizar Elda Rizzo para compreender sobre essa relação com a prática:

O reconhecimento do dom é o reconhecimento de um marco na sua vida: antes do dom e depois do dom. Esse marco a converte numa nova pessoa, num alguém muito especial. Alguém que está construindo um novo projeto de vida. Possuir um dom é sentir-se diferente. O dom impõe um ofício: o ofício da benzeção. (Oliveira, 1985, p. 36).

Portanto, trata-se de uma prática que afeta sua própria carne, mobilizando a reflexão de Albuquerque (2025) sobre as carnes afetadas e afetuosas. O benzimento não pode ser compreendido apenas como uma reza ou uma repetição mecânica. Ao observar a benzedeira em seu ofício, estamos diante de uma pessoa atravessada por seus próprios afetos e pelos afetos daqueles que buscam sua ajuda. Trata-se de uma prática que ultrapassa a dimensão da credence, pois carrega consigo toda a experiência de vida de Cirlei.

Todos os aspectos discutidos até aqui participam da formação da maneira como ela se relaciona com o benzimento. Nesse sentido, a prática constitui uma das esferas de seu cotidiano que lhe conferem agência e legitimidade como detentora de um saber, algo que se articula à sua convivência e atuação junto à igreja.

Nossa *prosa* termina com duas perguntas: se acredita que o benzimento irá desaparecer? Se pretende transmitir esse saber para alguém? À primeira questão, respondeu:

Eu sempre *to* pedindo a Deus que não acabe. Que nunca acaba. Porque esse é um dom de Deus deixou pra gente, do mais antigo, que a gente nem sonhou de tá aqui no mundo. Quem sabe nem o pai da gente tava no mundo ainda. (Cirlei Fátima Neckel Rampanelli, entrevista realizada em 22 abr. 2026).

Na sequência quando questionada sobre a possibilidade de transmitir esse saber, afirmou:

Pros meu filho eu acho meio difícil... Eles já foram pro outro lado, né? Quem sabe algum dia quando eles ficarem velhinhos, né? Quem sabe... Sempre peço pra Deus, que me desse mais sabedoria, sempre *to* falando, que me dê mais sabedoria. (Cirlei Fátima Neckel Rampanelli, entrevista realizada em 22 abr. 2026).

Acredito que esse apego às memórias da infância e à própria prática do benzimento se expressa de forma evidente nessas falas. Dona Cirlei é uma mulher que viu a comunidade ao seu redor transformar-se profundamente ao longo dos anos. Presenciou mudanças nos modos de vida, nos sistemas de crença e nas formas de sociabilidade, ao mesmo tempo em que compreende sua própria finitude.

Seu apego às memórias não decorre apenas de uma carência ou de uma simples nostalgia, interpretação que, de maneira leviana, já atribuí ao meu próprio pai quando ele recorria às suas lembranças do passado. Esse apego parece emergir de outro lugar: do desejo de

que determinadas experiências, saberes e modos de viver não sejam esquecidos. Ao recordar e narrar, Cirlei não fala apenas sobre o passado; ela também faz um apelo à permanência da memória.

5 CONCLUSÃO

Esse trabalho começa há dez anos, em outra graduação, talvez não com essa formulação, muito menos com os objetivos que tomou ao longo do caminho, mas começa com uma curiosidade: compreender por que essa prática aparenta estar sumindo aos poucos. Com as leituras, com a pesquisa e com a conversa com Dona Cirlei, passei a entender esse enfraquecimento como resultado de transformações que se sobrepõem: a ampliação do acesso à saúde pública, sobretudo a partir da criação do Sistema Único de Saúde (SUS) nos anos 1990¹³, mas também a urbanização acelerada do Oeste catarinense, as mudanças nas configurações familiares, o avanço da escolarização formal e a expansão de intolerâncias religiosas voltadas às práticas populares de cura. O estigma de charlatanismo sobre o benzimento e o pouco interesse, hoje, pela transmissão oral também têm afastado as gerações mais novas desse aprendizado; consequentemente, ao partirem, benzedeiras e benzedores — em sua maioria pessoas mais velhas — levam consigo um conhecimento que não fica registrado em livros.

O que se pode observar, no entanto, é um movimento de preservação e valorização dessa prática. Em Santa Catarina, em 2024, foi sancionada a lei nº 19.145¹⁴, que declara as benzedeiras integrantes do Patrimônio Cultural Catarinense, um reconhecimento institucional que, mesmo tardio, diz algo sobre a força de um conhecimento que atravessou décadas de desprestígio. Além disso, encontros de benzedores e projetos culturais espalhados pelo Brasil têm se voltado para essa prática numa tentativa de protegê-la.

Nesse mesmo movimento, observei nas redes sociais o surgimento de cursos online para se aprender a benzer. Compreendo o desejo que está por trás dessa iniciativa: trazer o interesse de pessoas que não têm contato com alguém que benze disposto a passar seus conhecimentos. Mas acredito — e isso parte de uma posição pessoal fundamentada nas leituras — que encaixar numa lógica institucional uma prática que é, por essência, oral, gestual e circunstancial, como aponta Certeau (2011), é tirar uma das suas características mais constitutivas: a troca pela presença, a escuta atenta, a mística que envolve esse passar de conhecimento de corpo a corpo. A própria senhora Cirlei conta que, ao ensinar o benzimento a alguém, quem ensina o perde, o benzimento não tem mais força.

Esse percurso de pesquisa carrega também uma dimensão pessoal, que assumo aqui como posicionamento da pesquisadora, e não como justificativa emocional para os argumentos

¹³ Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18080.htm.

¹⁴ Lei nº 19.145, de 20 de dezembro de 2024, disponível em: <https://leis.alegsc.sc.gov.br/ato-normativo/22673>.

que seguem: a lembrança de uma criança levada a benzer, a indignação de uma adulta cujo silêncio era elogiado, e o desejo, já dentro da universidade, de escutar aquilo que costuma ser mandado calar. Essa implicação pessoal não substitui a análise, mas ajuda a explicar por que escolhi esse tema e por que insisti nele ao longo de dez anos. Do ponto de vista analítico, o que a pesquisa permitiu revelar é que o benzimento não é uma prática residual, um vestígio de um tempo que ficou para trás, mas uma forma de conhecimento que persistiu mesmo diante dos sucessivos mecanismos históricos de deslegitimação a que foi submetida.

O segundo capítulo buscou demonstrar que a deslegitimação das práticas populares de cura no Oeste catarinense não foi um processo espontâneo nem inocente. Ela foi produzida. A colonização da região, conduzida pelo Estado e por empresas como a Bertaso (Vicenzi, 2008), não se limitou à expropriação das terras: instaurou também uma colonialidade do saber e do poder (Quijano, 2005) que reorganizou as hierarquias do conhecimento, definindo o que seria considerado racional, sagrado e legítimo. A romanização, nesse contexto, operou como o que Renk (2008), apoiada em Bourdieu, chama de desapropriação simbólica: a transferência dos "bens de salvação" das mãos das comunidades para a autoridade institucional da Igreja. Quem perdia, nesse processo, eram sobretudo as mulheres, benzedeadas, rezadeiras, parteiras, cujos conhecimentos passavam a ser classificados como superstição.

Lugones (2020) ajuda a compreender que esse processo não é separável das relações de gênero: a colonialidade também moldou os corpos e os papéis femininos, impondo uma lógica que subordinava as mulheres e desqualificava as esferas em que elas atuavam com autonomia. O resultado foi que práticas como o benzimento foram progressivamente deslocadas para as periferias do reconhecimento institucional, mas não desapareceram. Como aponta Renk (2008), essas práticas religiosas sobreviveram "na clandestinidade", transmitidas por mulheres que continuaram benzendo, rezando e curando mesmo diante da vigilância institucional. Esse é o movimento que este trabalho reconhece como reexistência: não a resistência heroica e declarada, mas a permanência discreta de um conhecimento que a história oficial insistiu em não registrar.

O terceiro capítulo trouxe esse processo para o plano concreto, por meio da trajetória de Cirlei Fátima Neckel Rampanelli. A análise interseccional, tal como proposta por Collins e Bilge (2021), permitiu observar como diferentes marcadores sociais — classe, gênero, religiosidade e benzimento — se articulam e se produzem mutuamente na constituição de sua experiência como benzedeadora. Cirlei não é apenas uma benzedeadora: ela é uma mulher católica que cresceu numa família de agricultores do interior, viu a cidade avançar sobre seu quintal e a urbanização de Chapecó redesenhar o bairro ao redor da sua casa, mas manteve as plantas, os

chás e as devoções. Cada uma dessas dimensões contribui para compreender quem ela é e como ela chegou a ser o que é. E nenhuma delas, isolada, seria suficiente.

Sua prática do benzimento se revela, ao longo da análise, como um saber corporizado no sentido que Certeau (2011), Oliveira (1985) e Albuquerque (2025) nos ensinam a ver: um conhecimento que não existe separado do corpo que o executa, que se transmite pela observação e pela experiência, que se reinventa a cada encontro. O gesto da benzedeira é, como propõe Albuquerque (2025), um "cristal de tempo": ele condensa aprendizagens, afetos e resistências que a historiografia tradicional raramente se deu ao trabalho de examinar.

A dimensão religiosa, longe de contradizer a perspectiva decolonial adotada nesta pesquisa, aparece como parte constitutiva da agência de Cirlei. Ao identificar seu dom como algo concedido por Deus, ela reinscreve sua prática dentro de uma cosmologia própria, que não precisa ser validada pela racionalidade científica para ser legítima. Sua fé católica e seus saberes populares não disputam espaço: coexistem, se complementam, e juntos sustentam sua atuação comunitária.

No plano metodológico, a opção pela história oral revelou-se coerente com o próprio objeto investigado. Se o benzimento é um saber que se transmite pela oralidade, pela escuta e pela presença, fazia sentido que a pesquisa também se construísse nessa mesma lógica. A prosa, como Dona Cirlei mesma nomeou nossas conversas, foi um dispositivo metodológico que permitiu acessar dimensões da experiência que um questionário fechado jamais alcançaria: os silêncios entre as perguntas, os retornos espontâneos à infância, a chegada das vizinhas que também tinham histórias para contar. Esse aspecto é parte da própria proposta deste trabalho: produzir um tipo de conhecimento histórico que não abra mão da escuta sensível e que, ao fazê-lo, crie efetivamente o evento da escuta que Spivak propõe como condição para que o sujeito subalterno deixe de ser objeto de conhecimento e se torne sujeito de seu próprio discurso (2010, p. 14).

É preciso, contudo, reconhecer os limites desta pesquisa. A análise se concentra na trajetória de uma única benzedeira, branca, católica, moradora de Chapecó. Cirlei ocupa uma posição relativamente mais favorável dentro do processo colonizatório do que as mulheres caboclas e indígenas cujos conhecimentos foram mais diretamente invisibilizados. Isso não diminui a relevância de sua experiência, mas aponta para a necessidade de pesquisas futuras que ampliem esse recorte e se debrucem sobre trajetórias mais atravessadas pela violência colonial, especialmente de mulheres caboclas, indígenas e negras que também benzeram, rezaram e curaram sem que suas histórias fossem registradas.

O objetivo central deste trabalho era compreender como os saberes do benzimento se constroem a partir das experiências de vida de quem os detém, tendo como fio condutor a trajetória de Cirlei e como lente analítica a interseccionalidade. O que a análise me permitiu compreender é que esses conhecimentos não existem fora das condições concretas de quem os pratica: eles são moldados pela classe de quem cresceu na roça e viu a cidade chegar, pelo gênero de quem aprendeu a cuidar antes de aprender a existir para si, pela fé de quem encontrou no catolicismo não uma contradição, mas uma morada, e pelo território de quem fincou raízes num bairro que mudou ao redor enquanto ela permanecia. O benzimento de Cirlei é tudo isso ao mesmo tempo e é justamente por isso que a análise interseccional se mostrou não apenas pertinente, mas necessária.

O percurso realizado, contudo, também evidencia possibilidades de aprofundamento que ultrapassam os limites desta pesquisa. Uma delas diz respeito à ampliação do diálogo com os estudos da performance, especialmente a partir das contribuições de Diane Taylor, permitindo investigar de maneira mais aprofundada como os gestos, as repetições e as corporalidades atuam como formas de transmissão e preservação de memória. Pensar o benzimento enquanto performance possibilita compreender que sua continuidade não ocorre apenas pela circulação de narrativas, mas também pela repetição de práticas corporais, movimentos, objetos e modos de estar em relação com o outro.

Nesse sentido, mais do que encerrar uma discussão, esta pesquisa busca contribuir para a abertura de novas perguntas sobre os modos pelos quais conhecimentos historicamente subalternizados permanecem vivos. O benzimento, compreendido como prática corporal, relacional e comunitária, revela que os saberes não existem apenas nos registros escritos ou nas instituições reconhecidas, mas também nos corpos que os carregam, nos gestos que os atualizam e nas relações que os fazem permanecer.

Ao final, o que este trabalho pode afirmar é que o benzimento não cabe nas categorias que a modernidade criou para contê-lo. Não é somente religião, não é somente medicina popular, não é somente tradição. É um modo de estar no mundo que se construiu nas margens, que foi chamado de superstição para ser silenciado, e que resistiu porque havia corpos dispostos a sustentá-lo. Corpos que zelaram por saberes que, por sua vez, zelaram por outros corpos.

O nó na garganta não se desfaz completamente. Mas, como dizia Suely Rolnik (2018) a partir da cosmologia guarani, há um tempo próprio para a germinação das palavras. Este trabalho foi esse tempo: o de deixar que algo que ficou preso encontrasse, finalmente, passagem.

6 REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. O passado, como falo?: o corpo sensível como um ausente na escrita da história. In: _____. **O tecelão dos tempos: novos ensaios de teoria da história**. São Paulo: Intermeios, 2019.

_____. A mobilização das carnes: história, desejo e política ao rés dos corpos. In: ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. **A pele da história: corpo, tempo e escrita historiográfica**. Petrópolis: Vozes, 2025.

BEN, Fernanda. No quintal da casa de madeira: saberes, fazeres e dizeres dos benzedores e benzedoiras do oeste de Santa Catarina. In: **ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA – ANPUH-SC**, 12., 2014, Florianópolis. Anais... Florianópolis: ANPUH-SC, 2014. Disponível em:
https://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434378030_ARQUIVO_Noquintaldacasademadeira-textoAnpuh.pdf. Acesso em: 27 jun. 2025.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Terra dá, terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas no Império. Brasília, DF: Presidência da República, 1850. Disponível em:
https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm. Acesso em: 07 dez. 2025

CERTEAU, Michel. O tempo das histórias. In **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**, p. 140-156. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abr. 2016.

_____; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021. E-book (344 p.).

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 47–62

MARQUETTI, Dêlcio; SILVA, Juraci Brandalize Lopes da. Aspectos da cultura cabocla: lembranças e esquecimentos. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, ano 23, n. 32. Unochapecó. 2010. p. 395-412 Disponível em:
<https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/685>. Acesso: 27 jun. 2025

_____. Cultura cabocla nas fronteiras do sul. In: RADIN, José Carlos; VALENTINI, Delmir José; ZARTH, Paulo A. (Org.). **História da Fronteira Sul**. Chapecó: Ed. UFFS, 2016. p. 109-129.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é benzeção**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PERROT, Michelle. As mulheres, o poder, a história. In: _____. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2017.

PICOLI, Bruno Antonio. Sono tutti buona gente: a fabricação da superioridade italiana. **Revista Cadernos do CEOM**, Chapecó, SC, v. 24, n. 35, p. 337–348, dez. 2011

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

_____. QUIJANO, Aníbal. Urbanizacion y tendencias de cambio en la sociedad rural en Latinoamerica. **Lima: Instituto de Estudios Peruanos**, abr. 1967. 21 p.

RAPCZYNSKI, Alex Júnior. **A permanência do curandeirismo nas periferias de Chapecó entre os anos 1980 e 1990**. Trabalho de Conclusão do Curso (Licenciatura em História) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Chapecó, 2017. Disponível em: <https://rd.uffs.edu.br/handle/prefix/1472>. Acesso em: 27 jun. 2025.

_____. **"Foi que nem tirar com a mão": a re-existência das benzedeadas em Chapecó/SC na produção do espaço-tempo coetâneo**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Chapecó, 2020. Disponível em: <https://rd.uffs.edu.br/handle/prefix/4149>. Acesso em: 27 jun. 2025.

RENK, Arlene. Catolicismo popular e etnicidade no oeste catarinense. **Revista Grifos**, Chapecó: UNOCHAPECÓ, n. 25, p. 60-62, dez. 2008.

_____. **Narrativas da diferença: gênero, tradição e memória no sul do Brasil**. Chapecó: Argos, 2004.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SOIHET, Rachel. **História das mulheres e história do gênero**. Um depoimento. Cadernos Pagu, n.11, p.77-87, 1998. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634464>. Acesso em: 10 out. 2025

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu, 2021.

VICENZI, Renilda. **Mito e história na colonização do oeste catarinense**. Chapecó: Argos, 2008.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. **A Aventura Sociológica**, Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 36-46.

WITTIG, Monique. A categoria de sexo. In: WITTIG, Monique. **O pensamento hétero e outros ensaios**. Tradução de Adriana Azevedo. São Paulo: Autêntica, 2022. p. 21–29.

7 FONTES

RAMPANELLI, Cirlei Fátima Neckel. Entrevista concedida à autora. Chapecó, 22 abr. 2026. Entrevista presencial.