



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

GABRIELA CRISTINA MACEDA RUBERT

**A CONSTRUÇÃO DO SAGRADO:  
BENZEDEIRAS E PRÁTICAS RELIGIOSAS EM  
CAMBÉ/PARANÁ**

Londrina  
2014

GABRIELA CRISTINA MACEDA RUBERT

**A CONSTRUÇÃO DO SAGRADO:  
BENZEDEIRAS E PRÁTICAS RELIGIOSAS EM  
CAMBÉ/PARANÁ**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina- UEL, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História Social, área de Concentração em Cultura, Representações e Religiosidades.

Londrina  
2014

## Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

R895c Rubert, Gabriela Cristina Maceda.

A construção do sagrado: benzedeadas e práticas religiosas em Cambé/Paraná /  
Gabriela Cristina Maceda Rubert. – Londrina, 2014.  
125 f. : il + anexos no final da obra.

Orientador: Cláudia Eliane Parreiras Marques Matinez

Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina,  
Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação História Social,  
2014.

Inclui bibliografia.

1. História social – Teses. 2. Benzedeadas – Cambé (PR) – Teses. 3. Altares  
domésticos – Teses. 4. Religião popular – Teses. 5. Memória - Teses. I. Matinez,  
Cláudia Eliane Parreiras Marques II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de  
Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social. III.  
Título

CDU 930.1:2

GABRIELA CRISTINA MACEDA RUBERT

**A CONSTRUÇÃO DO SAGRADO:  
BENZEDEIRAS E PRÁTICAS RELIGIOSAS EM CAMBÉ/PARANÁ**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina- UEL, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História Social, área de Concentração em Cultura, Representações e Religiosidades.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador Prof.<sup>a</sup> Dra. Cláudia Eliane Parreira  
Marques Martinez  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Fábio Lanza  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Angelita Marques Visalli  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 12 de Maio de 2014.

*Voltar o olhar, para as pessoas e as coisas do presente, para a vida comum e sua diferenciação indefinida. Reencontrar “o gosto da germinação anônima inominável” e tudo o que constitui o vivo do sujeito. [...] Aceitar como dignos de interesse, de análise e de registro aquelas práticas ordinárias consideradas insignificantes. Aprender a olhar esses modos de fazer, fugidios e modestos, que muitas vezes são o único lugar de inventividade possível do sujeito: invenções precárias sem nada capaz de consolidá-las, sem língua que possa articulá-las, sem reconhecimento para enaltecê-las.*

*Michel de Certeau*

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Milton Gabriel Rubert e Sandra Cristina Maceda Rubert, por nunca terem desistido de seus filhos, apoiando-os com muito amor, carinho, compreensão, incentivo, dignidade, honestidade, dispostos a enfrentar as inúmeras dificuldades que surgiram em nossas vidas pela nossa felicidade.

A todos meus amigos, sempre presentes em minha vida, pelos momentos de alegria e companheirismo, paciência e carinho.

À minha família, tios e tias, primos e primas, em especial, minhas primas Sabrina, Carolina e Fernanda, e minha tia Neli Maceda.

A todos os mestres que contribuíram e despertaram reflexões e evoluções em minha jornada, especialmente Prof. Blás Noguera, Prof. Dalésio Ostrovski, Prof. Robson Laverdi e Prof.<sup>a</sup> Geni Duarte.

À FUNDAC- Fundação Cultural e Artística de Cambé, principalmente aos funcionários do Museu Histórico de Cambé, que não mediram esforços em me ajudar, meus mais sinceros agradecimentos César Cortez, Camilla Paludetto Catarino e Cristina Ribeiro dos Santos.

Ao grande companheiro de toda a pesquisa, “Dengo”, motorista da FUNDAC, que fez a pesquisa ser possível na prática, e apresentou-me ao universo das benzedadeiras. Este trabalho não teria sido possível sem ele.

A todos que me acolheram em suas casas, abrindo não só a porta de entrada, mas também as emoções, histórias e lembranças particulares. Fornecendo o suporte imprescindível para a realização da pesquisa.

À minha orientadora Cláudia Eliane Parreira Marques Martinez por ter me conduzido pelos tortuosos caminhos do mestrado.

Aos professores da banca de qualificação e de defesa pela enorme contribuição ao trabalho, Prof. Fábio Lanza, Prof. Alberto Gawryszewski e Prof.<sup>a</sup> Angelita Marques Visalli.

A todos que de alguma forma contribuíram para a minha formação profissional e humana.

RUBERT, Gabriela Cristina Maceda. **A construção do sagrado:** benzedeadas e práticas religiosas em Cambé/Paraná. 125 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2014.

## RESUMO

Este trabalho busca compreender as relações intrínsecas às múltiplas memórias presentes na disposição de imagens religiosas de senhoras benzedeadas do município de Cambé/Paraná. Através do diálogo com a fonte oral e a fonte imagética procuramos relacionar aspectos históricos às particularidades presentes nos casos tratados. Refletimos na pesquisa os conceitos de identidade, memória e de cura presentes nessas relações de troca entre o sobrenatural e o terreno, atentando para o significado da pluralidade de imagens presentes neste espaço através da análise imagética e das narrativas e histórias dos ex-votos descritos nos depoimentos das benzedeadas. A pesquisa problematizou as reminiscências religiosas a partir das memórias, da identidade e das heranças familiares dos devotos, relacionando suas vivências particulares e privadas com os processos de formação cultural e religiosa brasileira.

**Palavras-chave:** Altares domésticos. Benzedeadas. Memória.

RUBERT, Gabriela Cristina Maceda. The construction of the sacred: faith healers and religious practices in Camberley/Paraná. 125 f. Dissertation (Master in Social History) - State University of Londrina, Londrina, 2014.

## **ABSTRACT**

This research seeks to comprehend the intrinsic relations of multiple memories present in the disposition of religious images of faith healer ladies in the city of Cambé. Through the dialogue with the oral source and the image source, we seek to relate the historic aspects to the particularities present in the studied cases. We reflected in this research on the concepts of identity, memory and healing present in these relations of exchange between the supernatural and the terrestrial, paying attention to the meaning of the plurality of images present in this space through the image analysis and the narratives and histories of ex-votes described in the faith healers testimony. The research discussed the religious reminiscences based on memories, identities and family heritages of the devotees, relating their particular and private lives with the processes of the Brazilian cultural and religious formation.

**Keywords:** Domestic altars. Faith healers. Memory.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
1 A construção do objeto de pesquisa, do espaço e do recorte cronológico .....	10
<b>1 REFLETINDO CONCEITOS: DA HISTORIOGRAFIA À RELIGIOSIDADE POPULAR</b> .....	18
1.1 AS PRÁTICAS RELIGIOSAS POPULARES NA HISTORIOGRAFIA E NO COTIDIANO .....	27
<b>2 O LUGAR E O TEMPO: REFLETINDO PROCESSOS HISTÓRICOS EM CAMBÉ</b> .....	39
2.1 DA HISTORIOGRAFIA À MEMÓRIA INDIVIDUAL .....	39
2.2 ENTRE SILÊNCIOS E DISCURSOS: REFLETINDO ALGUMAS RELAÇÕES SOCIAIS A PARTIR DA MÍDIA IMPRESSA DE CAMBÉ .....	54
<b>3 BENZEÇÃO E ALTARES: A VIDA RELIGIOSA PRIVADA EM CAMBÉ</b> .....	65
3.1 “MAIS VALE A FÉ QUE O PAU DA BARCA” .....	65
3.2 MICROCOSMO DA VIDA: A PLURALIDADE IMAGÉTICA NO AMBIENTE PRIVADO .....	83
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	98
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	101
<b>ANEXOS</b> .....	106
ANEXO A - Fotografia do altar de dona L. ....	107
ANEXO B - Fotografia do altar de Dona A. ....	108
ANEXO C - Fotografia da imagem do Menina da Tábua.....	109
ANEXO D - Fotografia do altar de Dona L. ....	110
ANEXO E e F - Fotografia do altar de Dona A .....	111
ANEXO G - Fotografia do altar do seu Manézinho.....	113
ANEXO H .....	114
ANEXO I.....	115
ANEXO J.....	116

## INTRODUÇÃO

Em setembro de 2008, ingressei no projeto Universidade Sem Fronteiras – Apoio às Licenciaturas e dele participei como aluna de graduação até dezembro de 2010. A equipe formada era composta por três professores, um profissional recém-formado e cinco graduandos, o que permitiu que desenvolvêssemos pesquisas nos municípios de Guaraniaçu, Catanduvas, Campo Bonito e Ibema. Em uma das idas a campo em Catanduvas, estávamos realizando entrevistas com os moradores da localidade para produzir material sobre a história da região, quando fomos visitar um senhor que todos chamavam de Seu Juca. Diversas pessoas nos recomendaram entrevistá-lo, alegando que esse senhor era a pessoa mais idosa do município, uma das primeiras pessoas a ser registrada em Catanduvas, e que, além de tudo, esse senhor havia presenciado a revolução de 1924. Curiosos e acreditando estar diante de um depoente que poderia nos trazer muitas informações, procuramos Seu Juca.

Ao entrarmos em sua casa, logo percebemos sinais da devoção daquele senhor. A parede da sala era coberta por inúmeros quadros e neles encontravam-se fotografias de suas viagens à Basílica de Nossa Senhora Aparecida. Realizamos a entrevista com seu Juca e, em todo seu relato, ele expressou sua fé e devoção, citando a organização da festa de São Sebastião, da qual ele participava e que tinha sido iniciada por ele. Relatou ainda suas viagens à Aparecida do Norte, seus anos de direção da Igreja e seus costumes diários de reza.

A maior surpresa nos esperava em seu quarto. Nos deparamos com um altar repleto de santos e orações. Seu Juca imediatamente iniciou a descrição de seus pertences religiosos. Dois deles, inesperados para nós: a imagem de Nossa Senhora da Cabeça (santa que segura uma cabeça humana em uma das mãos) e a foto do “monge” João Maria. Pedimos a ele para nos relatar o porquê do retrato de João Maria de Jesus (monge da Revolta do Contestado) estar em seu altar. Ele nos contou que a imagem era de seu falecido pai e que este havia conhecido João Maria de Jesus. Em seguida, nos informou sobre algumas histórias e feitos do monge. Naquele momento, chamou atenção a disposição do altar, porque João Maria era um personagem não santificado no catolicismo oficial. A partir desse ocorrido, iniciou-se a presente pesquisa.

Inicialmente desencadeou-se uma grande curiosidade a respeito da figura do monge João Maria. Naquele momento, várias questões foram suscitadas. Quem de fato foi esse homem? Por que esse “personagem” ainda hoje permanece no imaginário das pessoas? Como sua imagem/representação foi se alterando ao longo do tempo? Qual a relação desse movimento com a identidade religiosa e coletiva?

Na graduação, pouco foi estudado sobre o movimento do Contestado, sendo que não tínhamos conhecimento algum sobre os personagens e as práticas religiosas relacionadas a ele. Por isso, iniciamos a pesquisa fazendo um levantamento das obras que discorrem sobre o conflito. Percebemos que são numerosas as pesquisas sobre o Contestado, mas poucas discutem as permanências do movimento e a devoção, ainda presente, aos monges, principalmente fora do território de Santa Catarina.

Esse senhor com que tivemos contato propiciou o despertar para a temática da presente pesquisa, mas essa prática não foi constatada apenas em sua casa. No decorrer do projeto de extensão já referido acima, conversando com outros moradores da mesma região, pudemos perceber algumas identificações e crenças em comum entre sujeitos históricos oriundos de diferentes localidades e praticantes de diferentes religiões. A pluralidade de crenças e de devoções é presente em muitos locais, não só nas áreas rurais, mas também nos locais considerados urbanos.

No decorrer da pesquisa, foi possível perceber como é comum a prática do culto de altares domésticos. Muitos colegas e amigos, ao saberem da pesquisa, sugeriam entrevistas com pessoas que tinham altares no âmbito doméstico. Inclusive mais tarde, no caminho da investigação, minha mãe veio me questionar sobre o motivo de não ter tirado nenhuma fotografia e nem parado para olhar seu altar na capelinha que construiu no pátio de casa. A prática de organizar e de cultuar altares no espaço privado é muito antiga. Existe documentação desse costume recorrente nas casas gregas. Mesmo assim, são escassos os estudos que aprofundam a análise sobre o significado dessa organização espacial construída historicamente.

Em cada época e lugar, ele representa identificações e anseios específicos. Para os devotos analisados eles simbolizam a autonomia e a proximidade com a religião a partir da particularidade específica dos espaços por eles organizados. No dicionário de símbolos de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, altar é definido como:

Microcosmo e catalisador do sagrado. Para o altar convergem todos os gestos litúrgicos, todas as linhas arquitetônicas. Reproduz em miniatura o conjunto do templo e do universo. É o recinto onde o sagrado se condensa com o máximo de intensidade. É sobre o altar, ou ao pé do altar, que se realiza o sacrifício, i.e., o que torna sagrado. Por isso ele é mais elevado (altum) em relação a tudo o que rodeia. Reúne igualmente em si a simbólica do centro do mundo: é o centro ativo da espiral que sugere a espiritualização progressiva do universo. O altar simboliza o recinto e o instante em que um ser se torna sagrado, onde se realiza uma operação sagrada. (CHEVALIER, 2002, p. 40)

A liberdade de organização do altar que o ambiente doméstico proporciona, faz com que os fiéis construam altares particulares, onde podem expressar e vivenciar seu microcosmo, diferentemente do altar no espaço da maioria das Igrejas Católicas brasileiras, muito distantes da realidade dos fiéis e padronizado pela hierarquia eclesiástica. Esses ambientes normatizados pela instituição, apresentam características muito próximas, mas que, por vezes, escapam aos desejos e devoções dos fiéis. Além disso, os espaços “sagrados” oficiais representam uma única crença religiosa e atendem à precaução do Vaticano de minimizar a quantidade de imagens sagradas no santuário.<sup>1</sup> A religião popular e suas práticas religiosas evitam justamente essa hierarquização elitizada presente nas instâncias oficiais. Suas crenças e práticas são reflexos do cotidiano e do universo vivido pelos fiéis. Devido a isso, é muito comum na religião popular o culto a santos e divindades que foram homens que viveram junto com a população, e que representaram de alguma forma identidades e culturas.<sup>2</sup> Essas santificações populares fazem com que o devoto se reconheça na imagem propagada de um homem comum, simples e humano. Portanto

a prática e os mecanismos mentais, o cerimonial litúrgico, os modelos que expressam retidão como os heróis e santos, os sermões e a lógica catequista, nos proporciona a oportunidade de compreender os comportamentos e necessidades dos homens. (DUPRONT, 1976, p. 85)

## 1 A construção do objeto de pesquisa, do espaço e do recorte cronológico

A complexidade histórica e temporal dessa formação de organização da vida religiosa privada faz com tenhamos altares muito distintos em sua formação e simbologia. Sendo assim, foi necessário realizar um recorte de análise. Não poderia ser proposta uma pesquisa que, genericamente, analisasse altares. Inicialmente o projeto de pesquisa para o mestrado tinha como proposta analisar práticas religiosas populares inseridas no perímetro rural do município de Londrina. O recorte não foi definido ao acaso, mas devido ao contato da pesquisa com comunidades rurais, durante algum tempo, devido às leituras sobre religiosidade e identidade rústica e camponesa e aos estudos sobre os processos de migração. Até mesmo, porque “Observar é sempre selecionar, estruturar e, portanto, abandonar o que não se utiliza” (FOUREZ, 1995, p. 44).

<sup>1</sup> Essa precaução com a pluralidade de imagens gira em torno da própria preocupação da instituição com a religiosidade popular, que, por vezes, exerce a fé politeísta, idolatrando mais os santos do que propriamente a santíssima trindade.

<sup>2</sup> Como o exemplo citado da devoção ao monge “João Maria de Jesus”.

No entanto, a pesquisa deparou-se com alguns empecilhos na prática. Ao conhecermos a zona rural de Londrina, observamos que os modos de viver do campo estavam muito impregnados pelas vivências da cidade. As comunidades, além de estarem sendo devoradas pelo crescimento do perímetro urbano, estão se esvaziando, pois a maioria dos agricultores não mora mais no sítio, e sim na cidade. Encontramos muita dificuldade de localizar o homem do campo, trabalhador rural, que vive em sua terra e trabalha nela.

Mas sabíamos da existência de práticas religiosas populares na região, que eram expressões muito relacionadas às vivências do campo. Se as pessoas não estão mais no sítio, significa que migraram para o perímetro urbano de Londrina, das cidades vizinhas, ou que foram para outras regiões em busca de oportunidades de uma vida melhor. Como aponta José Miguel Arias Neto sobre o processo de transformação no campo em Londrina:

A expulsão de mão-de-obra do campo- decorrente por um lado, da crise da cafeicultura e da implantação de culturas que se beneficiaram com a crescente mecanização da agricultura ao longo dos anos 1960 e por outro lado, de uma violenta concentração da propriedade rural- provocou um êxodo rural sem precedentes. (ARIAS, 2008, p. 183)

Esse processo de migração do campo para a cidade acentuou-se, nas décadas seguintes, devido à falta de subsídios para a agricultura familiar e ao aumento da concentração de terras na região, dessa forma as comunidades começam a se esvaziar e a oferecer menos estrutura para a população, gerando um anseio de migração para as cidades. Esse processo migratório acarretou uma concentração populacional nos grandes centros, aumentando as periferias e os problemas sociais devido à falta de planejamento ocupacional urbano. Esses antigos trabalhadores rurais reelaboraram suas formas de viver na cidade e tiveram que desempenhar outros trabalhos para poderem se adequar à nova realidade. Essas mudanças, no entanto, não eliminaram as práticas populares oriundas das relações sociais do campo.

Foi diante desse contexto que decidimos deslocar nossa pesquisa para a cidade. Inicialmente, buscamos realizar entrevistas com moradores de Londrina que tinham sido indicados previamente. Novamente encontramos empecilhos para a realização das entrevistas: algumas senhoras indicadas resistiram à conversa, outras pessoas haviam falecido ou migrado para outro lugar. Procuramos, então, pesquisadores que já haviam almejado o

mapeamento das benzedadeiras no município de Londrina.<sup>3</sup> E todos eles relataram a dificuldade da realização da pesquisa. Em alguns casos, as senhoras conversavam, cediam a entrevista, mas não autorizavam a utilização da entrevista, no entanto a maioria se negou mesmo a conversar. Essa resistência pode ser pensada justamente como forma de proteger-se diante de possíveis preconceitos e perseguições. A condenação de práticas populares relacionadas à saúde e à religião é histórica. Desde a Inquisição, nos tempos coloniais, essas mulheres sofriam perseguições, sendo acusadas de práticas ilegais. Diante disso, compreendemos o receio e a desconfiança dessas senhoras ao serem interrogadas sobre a profissão de benzedeira.

Posteriormente, entramos em contato com pesquisadores do Museu Histórico de Cambé, para nos informarem da possibilidade de realização da pesquisa na área urbana dessa cidade. Rapidamente, algumas pessoas se prontificaram a nos ajudar no levantamento de possíveis entrevistados. Por ser uma cidade menor, encontramos facilidade em localizar e mapear as benzedadeiras do município. A partir da indicação de algumas pessoas que trabalham na Secretaria Municipal de Cultura e no Museu Histórico, partimos para o início das entrevistas. Com apoio oficial, nos foi disponibilizado o motorista da Secretaria Municipal de Cultura. Ele desempenhou um papel muito importante na pesquisa, e acredito que as entrevistas não teriam sido tão frutíferas se não tivesse o “Dengo” (apelido como todos o reconhecem em Cambé) como intermediário do primeiro contato com as benzedadeiras.

Desse modo, realizamos a pesquisa<sup>4</sup> analisando os altares domésticos sagrados, localizados no perímetro urbano do município de Cambé, pertencentes às benzedadeiras e, em um caso específico, a um sacerdote babalorixá<sup>5</sup> de Umbanda. No caso das benzedadeiras, elas se identificam como católicas, mas cultuam imagens de outras religiosidades. Identificar-se com uma religião específica, nesse caso, não exclui o culto às divindades de outros segmentos religiosos. Percebemos isso principalmente no altar do sacerdote de Umbanda. Por isso, decidimos não restringir a pesquisa apenas a devotos católicos. Sendo que um de nossos objetivos é justamente demonstrar a hibridização<sup>6</sup> e as

---

<sup>3</sup> Além disso, entramos em contato com o Museu Histórico de Londrina, pois havia sido realizada uma exposição sobre saúde, mas até mesmo o museu não havia coletado nenhuma entrevista de benzedeira para compor a exposição.

<sup>4</sup> A pesquisa em Cambé foi iniciada em março de 2013.

<sup>5</sup> Babalorixá é o chefe masculino do terreiro; Sacerdote de Candomblé, ou de Umbanda (a Umbanda também o usa= Babalaô). Denominado popularmente “pai-de-santo”, dirige tanto o corpo administrativo como o sacerdotal. Substitui o Axogum; pode colher as ervas sagradas. Orienta a vida espiritual da comunidade religiosa. Retirado do “*Pequeno dicionário do umbandista*”. Disponível em: <[http://www.genuinaumbanda.com.br/dicionario\\_da\\_umbanda.htm](http://www.genuinaumbanda.com.br/dicionario_da_umbanda.htm)>. Acesso em: 15 dez. 2013.

constantes relações de troca entre as religiosidades e religiões no Brasil, percebendo a identificação dos devotos com simbologias e representações populares oriundas de diversas doutrinas e até mesmo pertencentes ao mundo “profano”.

No primeiro capítulo, buscamos, por meio do embasamento teórico, localizar o objeto de estudo historicamente. Além de refletirmos sobre as problemáticas da análise histórica, atentando para os limites da pesquisa e as possibilidades de compreensão a partir das diferentes metodologias, problematizamos alguns conceitos históricos atrelados à pesquisa, visando refletir sobre o empobrecimento que, por vezes, os conceitos homogeneizadores geram nas análises históricas.

Para situarmos as práticas populares religiosas de Cambé, traçamos resumidamente a trajetória da religiosidade brasileira, a história de alguns conceitos, relacionando alguns processos históricos ao atual cenário que encontramos em nosso objeto de pesquisa. Esse capítulo introduz e cria o instrumental teórico-metodológico para os capítulos seguintes.

No segundo capítulo, contextualizamos a história do município de Cambé, refletindo principalmente sobre os diferentes e plurais processos migratórios da cidade. Através disso, buscamos perceber as transformações nas formas de viver da população, buscando relacionar a história de vida e a memória individual das benzedeadas com a história e a memória do município de Cambé. Na segunda parte desse capítulo, realizamos uma breve análise sobre os processos históricos de Cambé na década de 1970 e 1980. Por meio da pesquisa documental, no acervo de jornais da época, no acervo de dados e materiais dos órgãos públicos do município, buscamos compreender os conflitos e as mudanças desse período. Ao perceber, nas entrevistas, constantemente, a referência a esse período como uma época de transformações e de migrações do rural para o urbano, sentimos a necessidade de aprofundar a compreensão histórica sobre esses processos. Inicialmente, recorremos aos documentos oficiais que pudessem oferecer dados estatísticos da época, mas tivemos muita dificuldade em encontrar os dados estatísticos e históricos dessa época no Museu e na Prefeitura. Diante disso, começamos a analisar os trabalhos acadêmicos locais, arquivados no museu, que tratavam desse período.

Novamente outro empecilho, a maioria das pesquisas encontradas trabalham o período de formação da cidade (dos anos 1930 aos anos 1950) ou problematizam um período mais recente, da década de 1990 em diante. Explorando as possibilidades oferecidas pelos arquivos do Museu Histórico de Cambé, resolvemos recorrer ao arquivo do jornal da cidade, “Cambé Notícias”, detendo-nos especificadamente nos anos de 1971 a 1981, pois

acreditávamos que o jornal havia lançado alguma reportagem com os dados dos censos de 1970 e 1980. Infelizmente não encontramos os dados censitários no jornal, mas, por outro lado, nos deparamos com um material riquíssimo para pensar alguns processos históricos de Cambé.

Quando os entrevistados nos relatam como foi a mudança da cidade, de algum modo demonstram que houve alguns conflitos, assim como alguns choques identitários. São relatos individuais, mas são também sobre mudanças que foram vividas no coletivo. As novas formas de viver da cidade, as mudanças rápidas geradas pela modernidade, a nova relação com o tempo e o espaço geraram um estranhamento e uma necessidade de mudança na vida das pessoas. Percebendo essa mudança no âmbito particular, desejávamos compreendê-la também no âmbito coletivo, isso, portanto, nos levou a procurar documentos e dados que demonstrassem essas problemáticas no plural.

Ao lermos as reportagens do jornal, logo identificamos seu discurso: uma mídia veiculada pelos órgãos governamentais da cidade que constantemente apresenta o clima harmonioso e “próspero” de Cambé; as palavras mais encontradas nas reportagens - “desenvolvimento” e “industrialização”. A expropriação da população do campo, o êxodo rural e os conflitos gerados por isso aparecem muito esporadicamente em reportagens secundárias. A transformação da cidade em um “polo industrial” é naturalizada pelo jornal, como se fosse um processo necessário e pacífico. Podemos refletir além do discurso local, veiculado pela prefeitura e por seus apoiadores<sup>7</sup>: o discurso nacional da época, imbuído também desse espírito do “progresso necessário” e desse constante camuflar dos problemas e conflitos sociais.

Encontramos, por outro lado, quatro reportagens que falam sobre conflitos sociais gerados pelas novas relações no trabalho. Uma sobre as precárias condições de trabalho dos trabalhadores rurais - conhecidos como boias-frias<sup>8</sup>. O debate foi gerado devido a um acidente na região que matou vários trabalhadores transportados indevidamente em um caminhão. Outra debatendo a necessidade das pessoas voltarem a produzir seu próprio café e sobre as mudanças no campo.<sup>9</sup> Uma terceira, que fala sobre os conflitos gerados pela fundação do sindicato de trabalhadores de Cambé, e a história turbulenta deste órgão.<sup>10</sup> E uma

---

<sup>7</sup> Principalmente as pessoas ligadas às indústrias e ao comércio.

<sup>8</sup> PARTIDO dos Trabalhadores quer Reforma Agrária. *Cambé Notícias*, 10 abr. 1981.

<sup>9</sup> SINDICATO lança Campanha Nacional pedindo a volta do café caseiro. *Cambé Notícias*, 26 jul. 1981.

<sup>10</sup> AZEVEDO, José. História: como nasceu o primeiro Sindicato de Trabalhadores de Cambé. *Cambé Notícias*, 10 out. 1981.

quarta reportagem problematiza a substituição do trabalho manual pelo mecânico, debatendo sobre o elevado nível de desemprego.<sup>11</sup>

A partir dessas diversas reportagens, analisamos o discurso do jornal, principalmente para perceber as contradições e os conflitos dessa época de mudanças, atentos aos detalhes que sutilmente aparecem nos documentos. A mídia interpreta a sociedade conforme seus interesses, nós, por outro lado, não analisamos se os fatos são ou não verdadeiros, mas buscamos compreender por que e sobre o que ela - a mídia -, fala. Dessa forma, percebemos como a mídia local apresenta a história e os fatos locais vividos no coletivo para então realizar o debate e estabelecer a relação dessas narrativas com as narrativas de nossos entrevistados.

No terceiro capítulo, pensamos o significado e o papel das benzedeiros para a comunidade através da análise das relações sociais que perpassam a vida dessas senhoras. Dessa forma, procuramos nos aprofundar no universo dessas benzedeiros, refletindo seus modos de viver, mapeando suas práticas, rezas, rituais e o manuseio das ervas.

Primeiramente, buscamos compreender a história de vida dessas senhoras, analisando as entrevistas, as imagens presentes nas casas e suas relações com a sociedade. Nosso interesse, ao analisar os depoimentos, as práticas religiosas, as devoções, os rituais e as memórias dessas senhoras é perceber o sentido do benzimento para elas. Buscando a constante relação de suas vivências históricas, do lugar e do tempo ao qual pertencem com suas atuais práticas de cura. Estar junto a elas nos fez ver como esse é um trabalho realmente de dedicação, raro em uma sociedade racional e capitalista.

O gênero se constitui em um elemento pertinente nessa pesquisa, isso porque, além da identificação gerada pela atuação de benzer e pelo lugar de moradia em comum, os protagonistas desse estudo são mulheres. Agrupar esses personagens em uma classificação que leva ao gênero se faz importante, pois ainda vivemos em uma sociedade machista e discriminatória, na qual as mulheres se encontram em situação de exclusão e historicamente expostas a vários tipos de preconceitos e estereótipos. Além disto, as mulheres desta pesquisa são mulheres de origem pobre, que, durante a maior parte da vida, foram trabalhadoras rurais e que possuem o conhecimento de rezas e de ervas de cura, aprendidos com as mães e avós da família. Desse modo estão inseridas em vários grupos, constantemente marginalizados e condenados pela sociedade.

---

<sup>11</sup> MINISTRO quer máquinas no lugar de homens. *Cambé Notícias*, 20 de out. 1981.

Em um segundo momento, analisamos os rituais envoltos nas práticas de benzer. A importância da reza, das devoções e, principalmente, a pluralidade de influências religiosas e simbólicas presentes nas práticas de cura dessas senhoras. Pretendemos perceber o ritual não como credence irracional, mas sim dialogando com os processos históricos e com as vivências dos sujeitos que os praticam. Além disso, a partir da entrevista realizada com um “cliente” de benzedeadas, tentamos compreender como o ritual, as rezas e o imagético é percebido por aquele que acredita no poder de cura dessas senhoras.

Em seguida, apresentamos informações sobre a utilização de ervas medicinais nas práticas do benzimento. Pensando como essas senhoras relacionam o ritual com a infusão e os banhos de ervas, percebemos que, muitas vezes, o benzimento é realizado com um ramo de alguma erva específica e que, após o ritual, é recomendado a infusão dessa mesma erva ou um banho com a erva. Perceber, portanto, essa relação com a natureza, a diferenciação entre os males físicos e espirituais e essa constante atribuição da dor ao sentimental é primordial para compreendermos as práticas do benzimento.

Por último, problematizamos o papel da benzedeadas, dialogando com as novas atribuições e práticas que elas exercem na sociedade moderna. Desse modo, debatemos sobre as concepções de ciência, de modernidade e de medicina natural presentes em nossa mentalidade, para compreendermos assim como essas senhoras estão inseridas nos emaranhados das relações sociais. Ao investigarmos as histórias de vida dessas senhoras benzedeadas, podemos refletir para além do papel que exercem na comunidade: as angústias e anseios que compartilham, assim como a memória individual. A condição feminina e histórica delas as aproximou de determinadas devoções e atividades. Logo, possuem em especial uma identificação em comum: são cuidadoras.

Em um segundo momento do terceiro capítulo, buscamos relacionar as práticas de benzimento com a constituição de altares domésticos, analisando a disposição estética e arquitetônica dessa formação espacial para podermos identificar as ressignificações pessoais atribuídas às imagens pelas benzedeadas. Além disso, através dos depoimentos, refletimos as relações das imagens dos altares com as memórias individuais das benzedeadas e com as memórias coletivas dos clientes. O altar se constitui como uma espécie de espaço de ex-votos. Quando as pessoas são benzidas e alcançam a graça, na maioria das vezes, elas retornam com alguma lembrança para a benzedeadas. Podemos observar uma pluralidade de tempos apresentada nas simbologias desses objetos dispostos no altar. Cada objeto/imagem possui uma história, memórias e significados, logo a constituição de um aglomerado delas, engloba por outro lado uma reelaboração de sua simbologia inicial. Desse modo, nos

propomos a refletir sobre as seguintes questões: o que representaria a organização de altares?  
Que significado e função é atribuída às imagens nele dispostas?

## 1 REFLETINDO CONCEITOS: DA HISTORIOGRAFIA À RELIGIOSIDADE POPULAR

*A essa energia secreta da vida cotidiana,  
que cozinha seus grãos e contagia o amor  
e repete as imagens nos espelhos.*

*Gabriel García Marquez*

Ao mergulharmos no universo dos devotos e ao compreendermos o significado da religião para essas pessoas, começamos a nos identificar com a temática da pesquisa e a nos sentirmos estimulados para prosseguir nas investigações, nas coletas de materiais e nas leituras relacionadas com o tema. Os estudos sobre práticas populares são muito frequentes, mas poucos relacionam a constituição do espaço doméstico com as crenças e rituais religiosos. É importante uma análise mais aprofundada sobre a disposição e a arquitetura de determinadas criações espaciais populares específicas que têm um sentido religioso muito forte, como, por exemplo, as casas de benzedadeiras.

A partir disso, podemos refletir sobre a prática da benzedura e como ela se relaciona com a sociedade. As benzedadeiras atendem um público muito plural, e, portanto, praticam e cultuam entidades e religiões muito diversas também. É muito comum encontrarmos, nas casas das benzedadeiras, altares com imagens de diversas origens religiosas, dispostas no mesmo ambiente e representando determinadas proteções e funções nas rezas e nos rituais de benzedura. São práticas reelaboradas da religiosidade popular, oriundas de várias instâncias religiosas, como as religiões afro-brasileiras, o espiritismo e o catolicismo oficial.

É importante estudar essas práticas religiosas em estágios de desaparecimento e esquecimento. Elas existem e ainda se fazem presentes no universo de muitas pessoas de diferentes grupos sociais e étnicos, mas sofrem um processo de deslegitimação através da cientificização da sociedade atual. O que significa hoje uma pessoa procurar uma benzedeira e o que significava há 50 anos? A medicina, a partir da urbanização e das inovações científicas, tornou-se mais acessível e é considerada o meio legítimo para tratar e curar as enfermidades. Mas será que a medicina está disponível para todos de forma igualitária e satisfatória? Seria ela a única forma de alcançar métodos de cura e de tratamento? Gérard Fourez (1995, p 191) discute a função da medicina, que visa muito mais a cura do que

a prevenção e a higiene, atendendo, portanto, às demandas da classe burguesa e não visando o bem-estar da sociedade como um todo.

A oposição entre as práticas do cotidiano e as práticas científicas é criticada por Fourez. Ele acredita que a ciência deve atender às demandas da sociedade como um todo e dialogar com os sujeitos históricos e seus universos. A benzedura é vista por muitos com preconceito justamente por não corresponder a uma prática científica, sendo intitulada, por vezes, como uma “crendice retrógrada”. Mas o que está implícito é justamente a permanência dessa prática em uma sociedade, ainda desigual. O acesso a tratamentos até mesmo básicos de saúde muitas vezes se torna uma dificuldade para determinadas pessoas. Erros médicos, atendimento precário, meses na fila de espera por um atendimento na saúde pública são fatores que aumentam<sup>12</sup> a credibilidade das benzedeadoras e a sua procura. Sendo que, na maioria das vezes, elas realizam orações, receitam algum remédio natural (que muitos autores chamam de medicina natural, primária, de ervas) e fazem rituais de benzimento com ervas ou outros objetos unguados. Neste caso, podemos pensar a benzedura como uma das práticas dentre tantas das religiosidades populares brasileiras, ela “pode ser descrita como uma forma particular e espontânea de expressar os caminhos que as classes populares escolhem para enfrentar suas dificuldades no cotidiano” (VALLA, 2001, p. 130). Portanto, não podemos deixar de levar em consideração o sentido social, político e econômico da prática da benzedura.

A sabedoria popular é desconsiderada pelo que se intitula conhecimento científico. Apesar da riqueza e do legado histórico desse conhecimento, passado de geração a geração, a ciência, enquanto instituição “moderna” e “racional”, inferioriza as práticas populares. Mas o que então é considerado ciência? Que tipo de conhecimento e sabedoria é legitimado por essa instituição construída historicamente? Segundo Fourez (1995, p. 61) é preciso “deslegitimar a visão de ciência como absoluta”, é preciso inclusive pensar nosso próprio papel diante da sociedade, nossa relação com as vivências do cotidiano, nossos limites e nossas cegueiras intelectuais diante das inúmeras contradições do mundo em que vivemos.

Outra pergunta imprescindível, ao lidarmos com práticas consideradas “primitivas” é, por exemplo, “Por que temos que continuar defendendo uma imagem da razão que foi construída no século XVIII, uma imagem que excluía da racionalidade uma grande parte das experiências humanas, como as experiências religiosas e míticas?” (ALBUQUERQUE, 2006, p. 201). Podemos nos perguntar “então se é adequado deixar

---

<sup>12</sup> Mas não condicionam a credibilidade, pois existem outras relações históricas que impulsionam as pessoas a procurarem as benzedeadoras.

unicamente aos especialistas determinar quais são os conhecimentos originais e os problemas que estão no *front* dos conhecimentos” (FOUREZ, 1995: 84). Segundo Thompson “O mundo real avança sobre os gabinetes e impõe aos intelectuais a tarefa de questionar conceitos e teorias para procurar entender e explicar a realidade que se apresenta” (1981:17). Desse modo, entramos em um embate pessoal, diante de nossas convicções racionais e teóricas, frutos do universo acadêmico, todavia tão fechado em sua redoma.

É pertinente também refletir o que representa para a comunidade a benzedeira, que função e que papel ela exerce nesse espaço. Ela é legitimada pela própria sociedade que com ela se relaciona, dialoga e mantém uma relação afetiva de gratidão, de respeito e de credibilidade. As pessoas procuram as benzedeadas não como última opção, diante da medicina fracassada ou em momentos de desespero, embora isso até possa acontecer. Elas realmente acreditam no poder daquelas senhoras, acreditam que existem doenças específicas, que apenas essas senhoras podem curar. Além disso, na sociedade moderna, de ritmo frenético, em que as pessoas mal conversam, a benzedeadas desenvolve o papel de uma espécie de conselheira, ouvindo as aflições das pessoas e ajudando a amenizar o peso dos problemas do dia a dia<sup>13</sup>. Assim, podemos compreender porque as benzedeadas continuam sendo muito procuradas e atuantes na comunidade. Dessa maneira, como nos coloca Ulpiano Meneses (1987, p. 183) “não se pode ser humano por si, por representação própria: os valores, significações, papéis que me atribuo necessitam de legitimidade social, de confirmação por parte de meus semelhantes”.

Uma preocupação que se coloca é a extinção dessas práticas pela falta de transmissão de geração em geração dos conhecimentos de rezas e remédios naturais. A nova geração (filhos e netos) não demonstram interesses nessa prática e em perpetuar a tradição dos mais velhos. Muitos estão falecendo sem deixar seu legado<sup>14</sup>. Os conhecimentos praticados durante toda uma vida com ervas medicinais e rituais, que foram, por sua vez, herdados de seus antecessores, são infelizmente descontinuados. Antônio Cândido, a partir de suas pesquisas com comunidades rurais no interior do estado de São Paulo, no final dos anos quarenta, já percebia esse processo “Atualmente, vão se tornando raros os conhecedores da flora medicinal [...] apesar da desconfiança dos tradicionalistas, prevalece o remédio de

---

<sup>13</sup> A idade avançada da maioria das senhoras também lhes atribui o papel de “sábua”, gerando assim um sentimento na comunidade de respeito e gratidão às benzedeadas.

<sup>14</sup> Além da falta de interesse dos mais novos, existe a necessidade, segundo as benzedeadas, do dom para benzer e ter efeito as rezas. Portanto, não basta apenas demonstrar interesse em aprender, é preciso ter o dom de benzer predestinado.

farmácia” (CÂNDIDO, 1964, p. 234). Fica, portanto, a difícil pergunta: o que nós historiadores podemos fazer diante dessa situação?

O historiador não tem como função solucionar as contradições e os problemas que apresenta em suas análises, mas desnaturalizar determinadas concepções, conceitos e processos históricos falseados por uma ilusória harmonia está entre nossas possibilidades. Estamos acostumados a lidar com as questões contraditórias que as fontes apresentam, buscando inseri-las em determinadas explicações globalizantes e causais. Excluindo, assim, muitas vezes, as particularidades e as estruturas de sentimento implícitas nas relações humanas. Para ajudar-nos na reflexão sobre nossas metodologias diante de nossos instrumentos de pesquisa, acredito ser importante o pensamento de Friedrich Nietzsche<sup>15</sup> de que os historiadores devem priorizar a vida para poderem contestar e romper com explicações totalizadoras, causais e com certezas incontestáveis. Podemos pensar a história assim como a vida, em que nada acontece novamente da mesma forma, pois a história nada mais é do que as relações humanas de inúmeras vidas, em diferentes tempos e espaços.

O subjetivo para Williams (2011, p. 203) constitui-se como fundamental na análise histórica “pois esse é o ponto central da análise social e cultural de qualquer tipo: investigar não apenas as ideias e atividades manifestas, mas também as posições e ideias que estão implícitas e mesmo tomadas como certas. As memórias compartilhadas pelos devotos podem ajudar a perceber esse “não visível”, que as imagens e o olhar não saciam. Nesse caso, o historiador precisa desenvolver a sensibilidade para poder perceber a subjetividade presente nos testemunhos e nas práticas religiosas.

Segundo François Dosse (2001, p. 63), “o paradigma subjetivo leva a dar atenção à intencionalidade e a levar em conta a vivência. Toda a dimensão do sentimento torna-se objeto do historiador”. Através dos depoimentos e histórias de vida é que podemos notar as lacunas presentes na memória coletiva e na história “geral”. Desse modo, definimos o objeto central da presente pesquisa: as formas de viver do sujeito comum. Lembrando sempre que “a coisa mais importante que um trabalhador produz é sempre ele mesmo, tanto na condição específica de seu trabalho quanto na ênfase histórica mais ampla dos homens produzindo-se a si mesmos e a sua história” (WILLIAMS, 2011, p. 49). Refletindo sobre a

---

<sup>15</sup> Nietzsche, nos escritos “Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida”, critica os historiadores que, em seu tempo, realizavam uma história tradicional, repleta de explicações prontas e gerais para todas as situações históricas. Ele defende a necessidade de uma história ativa, atenta para as contradições da sociedade. Em uma passagem, nos faz refletir sobre a função da história e sobre nosso papel enquanto historiadores: “Precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida e da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la” (NIETZSCHE, 2003, p. 5)

estrutura de sentimentos contida nesse processo cultural “estamos interessados nos significados e valores tal como são vividos e sentidos ativamente”. (WILLIAMS, 2000, p. 155)

Pretendemos analisar as devoções religiosas e as práticas de benzeduras não somente como permanências e vestígios do passado que resistem em forma de oposição à sociedade atual. Mas, sobretudo, como relações plurais reelaboradas em uma sociedade contraditória que, ao mesmo tempo em que rejeita, incorpora as tradições e as práticas culturais do passado para criar processos de identificação e englobar sujeitos históricos em comunidades artificiais homogêneas. José de Souza Martins, em “A sociabilidade do homem simples”, problematiza a tão proclamada modernidade no Brasil, pensando as contradições e as dinâmicas da sociedade, e principalmente do homem comum, desse modo para ele:

A crítica constitutiva da modernidade vem do “hibridismo” cultural, da conjunção de passado e presente, do inacabado e inconcluso, do recurso ao tradicionalismo e ao conservadorismo que questionam a realidade social moderna. (MARTINS, 2011, p. 22)<sup>16</sup>

Se pensássemos a sociedade brasileira de forma generalizante, globalizada e homogênea, estaríamos eliminando a historicidade dos lugares e de seus sujeitos. Todavia, o homem comum procura em práticas tradicionais e antigas a busca por uma melhor condição de vida, uma maneira de enfrentar as dificuldades e os problemas impostos pela atual e desigual sociedade. Paula Montero (1994, p. 13) ao analisar as práticas mágicas no contemporâneo também percebe que o Brasil, “[...] é um país contraditório que, pelo “arcaico”, responde aos desafios do “moderno”; pela lógica da magia, interpreta, num código que está disponível e lhe é familiar, a sociedade, o poder e a política”. Desse modo, pensamos as práticas de benzimento e as devoções inseridas no contexto histórico presente, sendo reelaboradas constantemente pelas novas dinâmicas sociais.

A análise histórica também não requer determinar o que se constitui como verdade e como falso, mas sim interpretações e determinadas razões para essas interpretações. Ao pensar e interpretar práticas religiosas, não devemos nos questionar se o poder divino realmente existe, ou se isso se constitui como uma verdade. A crença e a fé não devem ser vistas como uma alienação, falta de cientificidade ou ignorância, elas representam relações sociais, formas de viver, identidades, resistências, memórias. E se constituem por isso como

---

<sup>16</sup> Para compreendermos melhor o termo hibridização podemos nos apoiar em Canclini (2006, p. 19): “entendo por hibridização processo socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos, práticas”.

um objeto de investigação como outro qualquer. Ivone Gallo ao refletir sobre os processos milenaristas, afirma:

Ficamos confusos, frequentemente, com relação ao que poderia ser considerado como documento: seriam apenas as fontes convencionais? Ou poderíamos incluir como material de trabalho, o depoimento de um profeta? Em seguida começamos a nos inquirir sobre o nosso próprio ofício e pensamos: quem é o historiador? Se o modelo original é Tucídides, a testemunha dos fatos, então o profeta que vê e conta o que viu é também um historiador. E nós, quando elegemos fatos, não seríamos também um pouco como os profetas? Em meio a papéis que se confundem, essas questões nos chegam e nos abrem para novas perspectivas, mas, sobretudo, a partir da inquirição sobre o próprio papel representando por nós perante a história. (GALLO, s.d, p. 155)

Para muitos a prática de orações espontâneas<sup>17</sup> e o culto de altares domésticos não representa uma manifestação cultural com importância, muito menos é tema de pesquisa e de aprofundamento na interpretação da sociedade através da história. Mas se utilizarmos o conceito de cultura ordinária e compreendermos que nossa sociedade não está dividida entre processos, manifestações e práticas socioculturais mais e menos importantes, veremos a complexidade histórica dessas formações religiosas. O estudo das religiosidades ainda é renegado por muitos historiadores e pesquisadores das ciências humanas, que acreditam que a religião não é fruto de processos históricos, sociais, econômicos, políticos e culturais, fazendo apenas alusão à alienação do povo diante do controle das instituições. Para Durval Muniz as práticas míticas e religiosas não são apenas irracionais, mas apresentam uma maneira racional de explicar o mundo, sendo que, assim como os discursos científicos, denotam algumas características irracionais. (ALBUQUERQUE, 2006, p. 202).

Ainda segundo Fourez, (1995, p. 229) “Não haveria uma “verdade” que seria mais fundamental do que outras, já que nos encontraríamos sempre diante de uma multiplicidade de interpretações, todas válidas de acordo com um determinado ponto de vista”. A condição de não concluída da pesquisa demonstra a relatividade das interpretações. É enriquecedor do ponto de vista da pluralidade de análises que podem surgir com o tempo. Toda interpretação tem seus limites e brechas, não devemos, no entanto, buscar escondê-los ou negá-los, mas sim deixar em aberto para outras interpretações. O próprio pesquisador muda com o tempo, estabelece outros diálogos, se relaciona de outra maneira com as fontes, mantém contato com outras pesquisas, e com o tempo pode reavaliar e questionar suas antigas interpretações. Além disso, a ciência humana é condicionalmente repleta de dúvidas e

---

<sup>17</sup> No sentido de não serem as tradicionais do catolicismo oficial.

incertezas. Para Certeau (1995, p. 173), ao realizar uma pesquisa na área das humanas deve-se “introduzir a suspeita em seu próprio desenvolvimento para interrogar sobre sua relação histórica com um tipo social”. Sempre lembrando que nós somos contraditórios e inconstantes e que “a incerteza está, portanto em nós, em nossa memória ou na de nossas testemunhas não nas coisas” (BLOCH, 2001, p. 117).

Não há como dizermos que determinada teoria ou conceito é mais certa que outra, assim como coloca François Dosse (2001, p. 58), “A mesma montanha será vista de modos diferentes e até contraditórios pelo turista, pelo alpinista, pelo militar ou pelo agricultor”. Mas “a diversidade de pontos de vista é que contribui para o aperfeiçoamento de nossos instrumentos de trabalho e para uma visão mais diversificada e global do processo histórico” (ALBUQUERQUE, 2006, p. 205). Diante disso, acreditamos ser importante o diálogo com outras áreas de conhecimento, como a antropologia, a psicologia e a filosofia. Desse modo, a pesquisa pode ser compreendida e interpretada sobre vários aspectos e pontos de vista, podendo ser as fontes, conseqüentemente, esmiuçadas ao máximo.

Essa multiplicidade de interpretações inerente às especificidades oriundas da formação social de cada ser humano faz com que o objeto da história seja “então construção aberta para sempre pela sua escrita” (DOSSE, 2001, p. 51). Nossa condição humana e, portanto, limitada, também exige o recorte dos estudos, “o historiador não é mais o homem capaz de constituir um império. Não visa mais o paraíso de uma história global” (CERTEAU, 2000, p. 86). A partir desses recortes é que podemos compreender um pouco mais o universo em que estamos inseridos, isso não significa que ele seja fruto de um acaso ou não tenha uma intencionalidade, “em história, tudo começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar em “documentos” certos objetos distribuídos de outras maneiras” (CERTEAU, 2000, p. 81).

As produções de pesquisa de caráter acadêmico são frutos de uma época datada, são “produto de um lugar” (CERTEAU, 2000, p. 73), reflexo dos anseios da sociedade em que está inserido o pesquisador. Pensar, portanto, as práticas religiosas populares, consideradas escassas e ultrapassadas pela sociedade globalizada, requer compreender e problematizar as relações sociais do século XXI.

Muitos estudos antropológicos analisam as práticas religiosas populares no Brasil a partir das festividades, das romarias e procissões. No entanto, são raras as análises sobre religiosidade doméstica, mais raras ainda se pensarmos em historiadores utilizando essas práticas religiosas como objeto de pesquisa. As imbricações entre o âmbito privado e público precisam ser pensadas, não apenas a partir do público, mas também partindo do

privado, até mesmo porque “a vida “pública” emerge de dentro das densas determinações da vida “doméstica” (THOMPSON, 2001, p. 235).

Nas manifestações religiosas externas, os devotos condizem com um comportamento, até certo ponto, aceito pela sociedade, isso não significa que não apresentem resistências e reelaborações de doutrinas e rituais. Mas, de certa forma, nas práticas religiosas públicas, o devoto expõe suas crenças e fé à sociedade. A relação com o espaço sagrado privado é diferente, justamente por ser independente, não é exposta e nem analisada ou recriminada, é livre do controle das instâncias oficiais e do vínculo único muitas vezes imposto por muitas religiões.

Pensar a história a partir dos grandes feitos e dos personagens oficiais consagrados nos limita a um único viés, que exclui grande parte dos construtores da sociedade: o povo. As pessoas estabelecem ritmos de viver e práticas muitas vezes em conjunto, se assemelham e se reconhecem dentro das convencionadas divisões identitárias, étnicas, sociais, econômicas, religiosas, etc. Mas se diferenciam devido às suas vivências históricas particulares, cada ser humano é constituído por inúmeras relações sociais únicas, diferentes um do outro, mesmo quando são muito próximos (ex.: familiares, amigos, etc.). Essas particularidades, portanto, é que devem ser estudadas pelos historiadores, as histórias no plural nos ajudam a compreender os conflitos, nos aguçam o senso crítico e possibilitam múltiplas análises e interpretações. Afinal de contas, a história “se constrói no dia-a-dia de discretos atores que são a maioria” (PRIORE, 1997, p. 386).

A presente pesquisa apresenta constantemente a relação entre o individual e o subjetivo, com o coletivo histórico identitário e com os processos sociais. Por meio das entrevistas com os devotos e das histórias de vida podemos perceber a religião não como uma instituição apenas de alienação ou imposta de cima para baixo, mas como um processo maior de formação, influenciando e sendo influenciado constantemente. O historiador deve exercitar esse constante diálogo entre o coletivo e o individual. De certa maneira, a história coletiva, vivida no público e no plural, aparece mais visível e óbvia tanto aos olhos da sociedade como aos dos historiadores. Desse modo, portanto, “a particularidade tem por atribuição desempenhar sobre o fundo de uma formalização explícita; por função, introduzir ali uma interrogação; por significação remeter aos atos, pessoas e a tudo que permanece ainda exterior ao saber assim como ao discurso” (CERTEAU, 2000, p. 92).

Existem formações espaciais sagradas específicas e muito particulares nos espaços domésticos, os devotos diferem em suas preferências devocionais, rezas e rituais diários, mas possuem identidades em comum e se colocam enquanto pertencentes à religião

católica. Nesse cenário, a multiplicidade de memórias complexifica determinações conceituais gerais e globais. Como problematizado por Sandra Pesavento (2005, p. 90), “As identidades são múltiplas e vão desde o eu, pessoal, construtor da personalidade, aos múltiplos recortes do social, fazendo com que um mesmo indivíduo superponha e acumule em si diferentes perfis identitários”. Em um caso específico analisado, ao mesmo tempo em que o devoto se identificava com uma religiosidade rústica<sup>18</sup>, herdada do movimento do Contestado, estabelecia relações particulares e únicas com o espaço de sua casa, organizando o altar de forma pessoal e elaborando rituais de rezas específicos e únicos, integrando suas preferências os santos populares. Sendo assim, “a memória individual se mescla com a presença de uma memória social, pois aquele que lembra, rememora em um contexto dado, já marcado por um jogo de lembrar e esquecer.”. (PESAVENTO, 2005, p. 97).

Para além do estrito sentido religioso, a imagem do monge representa a luta pela distribuição igualitária da terra, a esperança de um paraíso perdido, o saudosismo de um tempo em que as relações eram outras e a permanência da identidade camponesa. Isso não significa que o devoto perceba todo esse processo envolto na imagem devocional do monge. São estruturas de sentimentos, que não aparecem explícitas nas práticas religiosas, principalmente no âmbito doméstico. Para Carlos Steil, “a devoção às imagens é central para o catolicismo tradicional. São na verdade, o lugar onde o invisível se torna acessível e palpável” (STEIL, 2001, p. 21). Assim como nos fala Michel de Certeau sobre os modos de viver no cotidiano, no estudo histórico é preciso analisar o invisível (CERTEAU, 2002, p. 31), as práticas privadas representam a compreensão de mundo do sujeito histórico.

A análise de um único espaço compacto como de um altar doméstico pode propiciar ricas reflexões históricas, contanto que seja articulada “com o contexto ou o processo histórico mais amplo” (ALBUQUERQUE, 2006, p. 205). Além disso, a necessidade de determinar as diferenças e as continuidades presentes no espaço estudado se coloca como imprescindível para a realização da pesquisa, “se o historiador trata hoje das discontinuidades, não significa que não mapeia continuidades, pois é justo em contraste com estas que o descontínuo pode ser percebido” (ALBUQUERQUE, p. 205). As memórias e anseios dos sujeitos históricos analisados estão de alguma forma representadas no espaço de

---

<sup>18</sup> Para Douglas T. Monteiro (1974), “catolicismo rústico” não assume um tom pejorativo, nem se coloca como “primitivo” em contraposição a “moderno”. O autor refere-se às práticas tradicionais dos caboclos, fora dos cânones do catolicismo oficial, muito especialmente ligadas ao batismo e compadrio. Maria I.P. Queiroz discorre a respeito das sociedades rústicas: “Era composta de uma justaposição de linhagens ou famílias-grandes, compostas de um núcleo consanguíneo, em geral legalmente constituído, aureolado por parentes mais afastados, ramos bastardos, afilhados, agregados, sob o mando de um chefe que costumeiramente é designado como coronel; além dos laços de sangue, os laços de parentesco religioso determinados pelo compadrio integraram os indivíduos nestes grupos”. (QUEIROZ, 1965, p. 290).

suas casas, a partir de objetos, de rituais, de gestos, de práticas, de formas de viver e se relacionar com a família e com o espaço material. Portanto, suas vivências históricas e seus entendimentos de passado estão subjetivamente impressos nos pequenos detalhes do lugar de moradia.

A organização do espaço da casa e principalmente do altar construído pelo devoto, simboliza a criação e a produção de sua própria cultura, pois “o território onde se desdobram e se repetem dia-a-dia os gestos elementares das “artes de fazer” é antes de tudo o espaço doméstico, a casa da gente” (CERTEAU, 2002, p. 203). O privado não é isolado, os atores particulares são influenciados pelas relações que já viveram e que vivem em sociedade. O ser humano é social, desse modo, “o íntimo e familiar está invadido pelo público, pela manipulação da percepção: a televisão, o rádio, o telefone, a internet, portanto, pelo adverso, pelo seu oposto” (MARTINS, 2011, p. 94). Transporta, a partir disso, suas interpretações e visões de mundo para o lugar privado.

### 1.1 AS PRÁTICAS RELIGIOSAS POPULARES NA HISTORIOGRAFIA E NO COTIDIANO

O estudo da religiosidade dos sujeitos históricos nos faz compreender o mundo em que desejam viver, em que vivem e em que pensam terem vivido. Para isso, no entanto, é preciso analisar suas memórias, suas práticas cotidianas de rezas e rituais e suas relações sociais. Além disso, através do estudo da religiosidade do homem, podemos compreender melhor nossa sociedade e os processos históricos que a formaram. Eliade insiste que a vida religiosa da humanidade, realizando-se na história, e suas expressões são fatalmente condicionadas pelos múltiplos momentos históricos e estilos culturais. (ELIADE, 1992, p. 59)

Os estudos históricos sobre as religiosidades populares, principalmente pertencentes ao universo doméstico, não são tão presentes na academia<sup>19</sup>, Cristián Parker (1995, p. 41) aponta esse problema: “todavia, os estudos em torno de certas manifestações religiosas do povo, em especial aqueles que se referem à vida cotidiana e à visão do mundo

---

<sup>19</sup> Essa afirmação não tem como intuito desmerecer o trabalho de vários historiadores que se dedicam às pesquisas no campo da religiosidade, mas problematizar a escassez de estudos em algumas temáticas. Os grupos de estudos e os recortes temáticos, todavia, centralizam as discussões em torno das festividades religiosas, da religiosidade na sociedade medieval, das religiões afro-brasileiras, das instituições religiosas e no presente momento das religiões pentecostais e neopentecostais. Assim como observado por Eduardo de Albuquerque, “A abordagem de práticas religiosas populares, de difícil enquadramento nas instituições conhecidas ainda não desvelou as suas riquezas. A contribuição a esse campo é realizado em menor escala pelos historiadores, enquanto os sociólogos e os antropólogos ampliaram, mais do que antes, as suas abordagens” (2007, p. 3).

subjacente no sentido comum das maiorias populares, não são tão numerosos”. Acredito que o pensamento de Eliade<sup>20</sup> seja reflexivo para muitos historiadores receosos com as pesquisas sobre religiosidades:

Conhecer as situações assumidas pelo homem religioso, compreender seu universo espiritual é, em suma, fazer avançar o conhecimento geral do homem. É verdade que a maior parte das situações assumidas pelo homem religioso das sociedades primitivas e das civilizações arcaicas há muito tempo foram ultrapassadas pela História. Mas não desapareceram sem deixar vestígios: contribuíram para que nos tornássemos aquilo que somos hoje; fazem parte, portanto, da nossa própria história (1992, p. 164).

Tudo que estiver ligado ao homem e às suas ações é pertinente à reflexão e pode ser desnaturalizado pelo historiador. Assim como elucida Marc Bloch (2001, p. 79), “tudo que o homem diz ou escreve, tudo que fabrica, tudo que toca pode e deve informar sobre ele”. Além disso, alerta para a dificuldade de trabalhar com subjetividades particulares, “a crítica do testemunho, que trabalha sobre realidades psíquicas, permanecerá sempre uma arte de sensibilidade. Não existe, para ela, nenhum livro de receitas” (BLOCH, 2001, p. 109). Ou seja, é possível analisarmos as práticas religiosas e o homem religioso a partir da história, mas enfrentaremos dilemas diante da complexidade psicológica e particular de nossas fontes, carentes de metodologias e “padrões corretos” de análises. Para tanto, podemos aguçar e explorar ao máximo nossa sensibilidade e atenção aos detalhes das observações, “uma palavra, para resumir, domina nossos estudos: “compreender” [...] jamais compreendemos o bastante” (BLOCH, 2001, p. 128).

A análise das práticas do cotidiano permite sublinhar as fissuras geradas pelos conflitos e pelas diferenças. Pensar, portanto, as mudanças que se deram na vida privada e no cotidiano “é pensar as relações entre os múltiplos deslocamentos e as formas públicas em que se afirma a ruptura das relações de dominação” (PRIORE, 1997, p. 396). Um exemplo já citado anteriormente é da devoção de um senhor a um dos monges do Contestado<sup>21</sup>, essa

<sup>20</sup> Além disso, Eliade (1979, p. 28) problematiza o alcance das pesquisas sobre religiosidades “Fora muitas raras exceções, os historiadores das religiões não são lidos senão no círculo restrito dos seus colegas e discípulos. O público não lê já estes livros quer porque são demasiado técnicos quer porque são enfadonhos”.

<sup>21</sup> Para maiores informações sobre o Movimento do Contestado e os monges ver: Machado, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004; Monteiro, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades, 1974; Queiroz, Maria Isaura Pereira. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus, 1965; Queiroz, Maurício Vinhas de. *Messianismo e Conflito Social*. 3ª Ed. São Paulo: Editora Ática, 1981; Welter, Tânia. *O Profeta São João Maria Continua Encantando no Meio do Povo*. (Tese de Doutorado) Universidade Federal de Santa Catarina, 2007; Almeida Júnior, Jair de. *Sementes da esperança: floresce a “santa religião” em solo catarinense - elementos formadores do messianismo no Contestado*. (Dissertação de Mestrado) Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009.

devoção privada (diferente de sua devoção pública à Nossa Senhora Aparecida) demonstra sua herança afetiva e de identificação com o movimento do Contestado. O que representaria ele ser devoto do monge em um espaço (Catanduvas<sup>22</sup>, no Oeste do Paraná) com um intenso histórico de conflito de terra?

Thompson (1998, p. 19) nos fala da relação do povo com os costumes em busca de suas reivindicações:

Por isso a cultura popular é rebelde, mas o é em defesa dos costumes. Esses pertencem ao povo, e alguns deles se baseiam realmente em reivindicações muito recentes. Contudo, quando procura legitimar seus protestos, o povo retorna frequentemente às regras paternalistas de uma sociedade mais autoritária, selecionando as que melhor defendam seus interesses atuais.

Muitos conflitos, todavia, estão presentes em nossa sociedade. A expropriação da terra, as migrações constantes, as relações frequentemente reelaboradas, fazem parte do cotidiano de muitos devotos. Esses processos nos fornecem subsídios para compreender a perpetuação de determinadas práticas e devoções. Os mitos, as imagens e as narrativas dos personagens populares religiosos estão muito vivos no imaginário da população e aparecem refletidos na cultura popular. José Rogério Lopes realizou um estudo em que percebeu o aumento da devoção aos santos da crise, chamados popularmente de “Quarteto Fantástico” (Santo Expedito, São Judas Tadeu, Santa Edwirges e Santa Rita de Cássia). A popularidade desses santos gira em torno do “reconhecimento de suas capacidades de resolverem rapidamente problemas concretos como desemprego e dívidas” (LOPES, 2010, p. 14).

Devemos, portanto, atentar para esses detalhes que nos escapam muitas vezes quando aderimos a análises rasteiras e gerais da sociedade, englobando as distintas formas como os diferentes sujeitos lidam com os processos históricos. Esses homens comuns, muitas vezes esquecidos e não considerados dignos de serem observados e compreendidos, nos apresentam uma infinidade de práticas e conhecimentos. Vidas repletas de memórias e

---

<sup>22</sup>A cidade de Catanduvas vive em torno da agricultura. Há pouco tempo constituiu-se enquanto espaço urbano, tendo sido emancipada como município em 1960. Alguns projetos do governo do Estado, juntamente com o do município, pretendem transformar a Revolução de 24 (algumas batalhas entre revoltosos e legalistas aconteceram no território que hoje é Catanduvas) num marco histórico do município. Mas essa retomada da história da revolução busca silenciar alguns conflitos mais recentes da região que estão muito mais presentes na memória da população, como, por exemplo, o êxodo rural devido aos conflitos gerados pelo processo de posse de terra, o fortalecimento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra na região e outros conflitos gerados pelas mudanças na forma de produzir e se relacionar com a terra, a partir da mecanização da agricultura e a concentração latifundiária.

devoções, sensibilidades e personalidades ao serem atores e autores de seus próprios universos devocionais. Para Certeau (2002, p. 217) é preciso, portanto:

Voltar o olhar para as pessoas e coisas do presente, para a vida comum e sua diferenciação indefinida. Reencontrar “o gosto da germinação anônima inominável” e tudo o que constitui o vivo do sujeito [...] aceitar como dignos de interesse, de análise e de registro aquelas práticas ordinárias consideradas insignificantes. Aprender a olhar esses modos de fazer, fugidios e modestos, que muitas vezes são o único lugar de inventividade possível do sujeito: invenções precárias sem nada capaz de consolidá-las, sem língua que possa articulá-las, sem reconhecimento para enaltecê-las.

As práticas religiosas privadas podem expressar formas de resguardo memorial do devoto, a intenção da permanência identitária e suas atitudes frente às mudanças políticas, sociais e econômicas, possibilitando-nos a compreensão da sociedade de um ângulo diferente, a partir do doméstico, do individual e do mágico-religioso. É nesse aspecto da história do cotidiano particular, principalmente, que nos apoiamos na história oral, pois “as entrevistas sempre revelam eventos desconhecidos ou aspectos desconhecidos de eventos conhecidos: elas sempre lançam nova luz sobre áreas inexploradas da vida diária das classes não hegemônicas” (PORTELLI, 1997, p. 31).

As problemáticas colocadas nos ajudam a refletir o sentido da prática religiosa privada no cenário social e cultural brasileiro da atualidade. O fluxo migratório e as relações culturais múltiplas geram essa mobilidade religiosa, essa intensa reelaboração e hibridização das práticas:

A intensificação das migrações, assim como a difusão transcontinental de crenças e rituais no século passado acentuaram essas hibridizações e, às vezes, aumentaram a tolerância com relação a elas, a ponto de que em países como Brasil, Cuba, Haiti e Estados Unidos tornou-se frequente a dupla ou tripla pertença religiosa; por exemplo, ser católico e participar também de um culto afro-americano ou de cerimônia new age (CANCLINI, 2006, p. 28)

Esses migrantes carregaram em suas bagagens os costumes de suas regiões, assim como herdaram práticas de seus antepassados, que, em muitos casos, eram oriundas de outros países ainda no processo de colonização ou, mais tarde, da imigração dos europeus no início do século vinte. Essas heranças ressignificadas ao longo do tempo formam a cultura brasileira, tão difícil de ser definida justamente devido à pluralidade de influências e de

práticas.<sup>23</sup> A migração gera um trânsito muito grande de práticas e ideias, mas ao mesmo tempo faz com que as pessoas criem e reafirmem novas e antigas identidades construídas historicamente. O êxodo rural não gerou apenas um vazio demográfico, mas também um vazio de relações. É interessante pensar a forma como as pessoas se relacionavam.

Os vizinhos eram praticamente membros da família ou raras vezes não eram compadres. A proximidade dos laços, típica das sociedades camponesas, é exemplificada por uma prática citada por vários entrevistados, os bailes de “pixirão”. Quando uma família desejava derrubar uma área da mata de sua terra ou colher algum tipo de cultivo, chamava os conhecidos pra ajudarem e, em troca disso, oferecia um baile com direito a comida e bebida. Muitos descrevem essas reuniões como divertidas, segundo eles todo mundo se reunia sem hesitações e ajudava seu vizinho, amigo e compadre quando precisavam. Essas relações para nós hoje parecem incabíveis, em nossa sociedade não presenciamos mais esses laços de solidariedade dentro de uma comunidade. Mesmo no meio rural, essas práticas estão quase extintas.<sup>24</sup> Os moradores demonstram saudosismo, quando relembram os tempos dos bailes de “pixirão”. Esses processos históricos influenciaram a reafirmação e o fortalecimento da identidade camponesa nesse espaço e tempo estudados.

Essa nostalgia está presente nas histórias contadas nas entrevistas, mas está também refletida na disposição das imagens no espaço da casa.<sup>25</sup> Dona A.<sup>26</sup>, ao descrever as

---

<sup>23</sup> Há muitos estudos sobre o conceito “cultura brasileira”, mas a reflexão que sempre se coloca é: o que é afinal a cultura brasileira? São definidas também subdivisões e diferenciações dentro desse conceito, como, por exemplo, a “cultura popular”, conceito também de complexa definição, bastante polemizado pelos pesquisadores das ciências sociais. Durante muito tempo, o termo “popular” foi relacionado a práticas primárias e rústicas, sendo visto de forma pejorativa por grupos intelectuais. Outras análises fazem a relação do conceito com a condição de classe, antagonizando com o que seria de origem elitista. Não acredito ser possível analisar a cultura popular brasileira em uma redoma, não influenciando e não sendo influenciada pelas múltiplas práticas culturais. Nestor García Canclini definiu o que ele chama de culturas híbridas: “entendo por hibridização processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos, práticas” (CANCLINI, 2006, p. 19). Defini-la é complexo, porque, assim como aponta Michel de Certeau, ela não se apresenta no singular, é plural, é constituída pela “inumerável variante que germina, tal como um mofo, nos interstícios das ordens micro e macrofísicas” (CERTEAU, 1995, p. 245). Do mesmo modo que aponta Thompson (1998, p. 17): “na verdade o próprio termo 'cultura', como invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto”. Por tudo isso, nossa intenção não é delimitar, nem definir “a cultura brasileira”, mas sim problematizar alguns aspectos relacionados principalmente à religiosidade popular, compreendendo as contradições inerentes aos processos e as transformações culturais.

<sup>24</sup> Antônio Candido (1964, p. 117), na década de 60, já havia constatado a diminuição dos laços de solidariedade na área rural, afirmando que, “onde há concentração de sítiantes e ausência de latifúndio, vemos permanecerem com mais integridade as relações vicinais e o sentimento local [...] onde o latifúndio ocorre, os parceiros, colonos os salarizados se concentram em agrupamentos liderados pela fazenda, que interfere na estrutura do bairro, abala os padrões tradicionais e promove a reorganização das relações”.

<sup>25</sup> Mas devemos ficar atentos à idealização do passado, assim como aponta Moacir Palmeira, “uma reflexão, por superficial que seja, mostra, entretanto, que, se há ingenuidade, ela é do investigador, mais do que do morador. Efetivamente, o morador - e isso não é privilégio seu -, ao referir-se ao passado, idealiza-o” (2009:204).

imagens dos altares, contou que as duas imagens (bandeiras) de São João Baptista, dispostas cada uma em um altar, eram da época em que realizavam o terço para o santo. Como o pagamento de uma promessa que o marido fez, quando ela quase morreu em um parto. Segundo ela, além do terço, eles realizavam uma festa para toda a vizinhança no dia de São João Baptista, com muita comida e música. Mas as coisas mudaram - “nós rezemo o terço de São João Batista dezessete ano, ai depois o povo não queria mais reza, rezava mais tudo corrido, tudo de qualquer jeito” (D.A.,19/03/2013) - e a socialização e os laços de solidariedade também. Desse modo, a imagem do santo faz rememorar não apenas o agradecimento dela perante a promessa, mas também as vivências próprias do campo e de uma temporalidade passada. Assim como aponta Ecléa Bosi (1994, p. 55), “a lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual”. Através da análise dessas mudanças e permanências podemos construir e entender a história das pessoas e da sociedade onde vivem, traçar seus anseios passados e futuros e conceder importância e valor histórico as suas vivências.

As narrativas nos auxiliam na investigação, apresentam histórias invisíveis e até mesmo desconhecidas no tempo presente. Desse modo, “fontes orais são condição necessárias (não suficiente) para a história das classes não hegemônicas” (PORTELLI, 1997, p. 37), logo elas possuem limites. A história oral enriquece ao dialogar com outras fontes.<sup>27</sup> Frases e palavras que a priori não despertaram a atenção do pesquisador, podem gerar novas problemáticas ao serem relacionadas com outras fontes. Estudar as práticas religiosas populares sem analisar a influência e o papel das imagens no cenário cultural brasileiro pode ser arriscado. O visual apresenta um papel muito importante na formação de uma identidade cultural. As histórias são diferentes, os sujeitos vivem individualmente situações e apresentam particularidades decorrentes dessas diferenças. Mas quando analisamos rituais e o universo imagético dos fiéis, percebemos uma proximidade muito grande<sup>28</sup>. Desse modo, estudar as imagens (e neste caso, mais especificadamente, as imagens dispostas nos espaços domésticos) é um caminho profícuo para compreendermos um pouco mais a pluralidade de influências e a

---

<sup>26</sup> Devido ao receio das benzedeadas em identificar-se, optamos pela utilização da sigla do nome, sem, portanto, expor o nome completo delas.

<sup>27</sup> Até mesmo porque, assim como discorre Marieta de Moraes Ferreira (2012, p. 169) “a história oral [...] formula as perguntas, porém, não pode oferecer respostas.

<sup>28</sup> O que significa, por exemplo, um devoto de uma comunidade ribeirinha do Amazonas, com níveis de pobreza muito grande e afastada dos grandes centros, exercer práticas de benzimento, assim como senhoras que vivem em Cambé, no Paraná, em uma região considerada rica e industrializada? Ou cultuarem as mesmas imagens, e até mesmo também organizarem altares em casa?

multiplicidade de elementos presentes na cultura brasileira. Ainda, segundo Simone Nolasco (2010, p. 106)

A iconografia religiosa [...] é relevante material para a análise iconológica e histórica e não deve ser ignorada enquanto importante fonte de pesquisas. A representação plástica é elemento cultural utilizado para transmitir ideias, comunicar, projetar, expressar hábitos, crenças, conceitos; não é apenas uma imagem plana, estética, mas retórica também.

A religiosidade popular é impregnada pelo visual, as imagens desempenham o papel de lembrar o invisível e de perpetuar heranças devocionais. Como aponta José de Souza Martins (2008, p. 77), essa necessidade de demonstrar o invisível é característica dos tempos coloniais e está presente nas práticas populares hoje. Dessa forma, muitas imagens que encontramos hoje no imaginário dos devotos apresentam aspectos plásticos e artísticos da época colonial<sup>29</sup>. A constante presença e a popularidade hoje, no Brasil, de alguns santos muito populares na antiga metrópole<sup>30</sup> também nos faz refletir sobre as fortes influências da Igreja Católica lusa nos processos de formação da religiosidade popular brasileira. Ainda segundo Martins (2008, p. 93), “A colonização foi também colonização visual, colonização do olhar dos povos subjugados”. Bem sabemos a forma violenta em que se deu o processo colonial, assim como a imposição religiosa. Hoje formada pelo emaranhado de hibridizações culturais, nossa religiosidade é, todavia, ainda mais visual que ontem. Reflexo da sociedade atual, extremamente visual, “a imagem se tornou no imaginário da modernidade um nutriente tão ou mais fundamental do que o pão, a água e o livro” (MARTINS, 2011, p. 36).

Mas o que significa denominar algumas práticas como “religiosidade popular<sup>31</sup>”? A “religiosidade popular”, como sabemos, é um conceito criado historicamente para definir determinadas práticas religiosas. É uma “expressão adotada eclesiasticamente pela própria Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.” (BRANDÃO, 1987, p. 77). Um

<sup>29</sup> Apresentam traços artísticos europeus e, em alguns casos, releituras e réplicas de imagens religiosas medievais ou do início do século XV e XVI.

<sup>30</sup> Um exemplo bem marcante é o Santo Antônio.

<sup>31</sup> Mais precisamente podemos pensar em catolicismo tradicional popular. A descrição do termo de Janaína Azevedo (2010, p. 113) é interessante para refletirmos os objetos do presente estudo. Para ela, “nesse catolicismo, a fé é construída sobre alguns princípios bastante diferentes da Igreja Católica canônica. Em primeiro lugar, é o homem leigo quem ocupa papel central; o especialista, isto é, o sacerdote ordenado, tem um papel secundário, o que faz com que surjam as benzedadeiras, os milagreiros e outros tantos personagens da cultura popular do sertão; há uma perda relativa de importância sacramental frente ao devocional; a fé é mais importante que o rito e passa-se a perceber certa manipulação do sagrado com finalidades do cotidiano; por consequência, é sensível uma diferença entre religião e magia. A religião importa uma transcendência; a magia conota imanência. Enfim, revela-se notável o caráter protetor da religiosidade popular: ela visa a solução prática dos problemas do cotidiano e oferece uma segurança adicional frente ao esforço material.”

conceito, portanto, estipulado pela Igreja Católica, que englobou e procurou assim homogeneizar diferentes práticas religiosas em uma só expressão generalizante. Dessa forma, a instituição religiosa classifica o que considera popular ou não, massificando a pluralidade e as diferenças presentes nas relações sociais implícitas à formação das religiosidades no Brasil. Brandão questiona: “quantos modos variantes de produção de crenças e cultos há, social e regionalmente, em um país de tais dimensões?” (BRANDÃO, 1987, p. 77). Cabe, todavia, uma outra indagação “Como ainda falar de uma “religião” dos brasileiros?” (SANCHIS, 2001, p. 12)

Podemos fazer um paralelo da religião popular, conceituada no singular, com a cultura, também no singular, criticada por Certeau (1995, p. 142), “a cultura no singular tornou-se uma mistificação política. Mais do que isso, ela é mortífera. Ameaça a própria criatividade”. A particularidade e a especificidade histórica dos indivíduos e das comunidades religiosas perdem-se diante da generalização empregada pelo singular do termo. Refletir o conceito “religiosidade popular” é fundamental para compreendermos o emaranhado de relações conflituosas e de intercâmbios existentes entre a religião institucionalizada e as religiosidades híbridas.

O visual no mundo dos iletrados supre a ausência da leitura, representa muito mais que o escrito, é perceptível e compreensível para qualquer pessoa. Mas as práticas e construções históricas religiosas populares não podem ser pensadas apenas como vestígios do tempo colonial. Martins (2008, p. 93), ao estudar as fotografias de atos de fé, nos fala também da temporalidade da religiosidade popular: “Esse é um mundo de tradição, mas também de criatividade potenciais, de interveniências possíveis, de expressões formalmente novas do que parece antigo e persistente”. A forma como essas relações históricas são transmitidas também pode ser discutida pelos estudiosos, sendo que a oralidade muitas vezes é relacionada à cultura popular. A transmissão oral se constitui como instrumento de permanência e resistência das práticas culturais populares diante da hierarquia e oficialização da escrita, prática vinculada à religião institucionalizada. Mas isso não significa que a escrita e a visualidade das imagens não sejam fundamentais na perpetuação das práticas e cultos religiosos populares. Até mesmo porque constatamos a presença de folhetos de santos com orações nos altares domésticos, tanto “santinhos” gastos pelo tempo, como orações digitalizadas e plastificadas.

Os processos de ressignificações culturais são muito intensos no campo da religião. Entre as religiosidades populares e as religiões institucionalizadas há relações constantes, em que a cultura residual e dominante se torna tão imbricada que, muitas vezes, é

difícil realizar a diferenciação. Durante todo o processo histórico de constituição de doutrinas e domínios, o catolicismo reelaborou ideias de outras doutrinas religiosas e de povos dominados para realizar o processo de aproximação com os devotos. Williams (2011, p. 57) justifica:

Isso porque alguma parte dela, alguma versão dela - sobretudo se o resíduo é proveniente de alguma área importante do passado - terá de ser, em muitos casos, incorporada se a cultura dominante quiser fazer sentido nessas áreas. Também porque, em certos aspectos uma cultura dominante não pode permitir que muitas dessas práticas e experiências fiquem fora de seu domínio sem correr certo risco.

Por outro lado, a religiosidade popular - neste caso, a religião popular híbrida brasileira - reinterpretou e inseriu doutrinas e dogmas do catolicismo romano institucionalizado, nas práticas cotidianas populares.

Apesar da hereditariedade de crenças do catolicismo colonial Ibérico, o catolicismo popular se apropria de novas significações na sociedade moderna, utilizando identidades novas, reelaborando crenças e práticas, dialogando com as várias instâncias da sociedade atual: “o tradicional permanece, reproduz-se e atualiza-se nas franjas da instituição” (STEIL, 2001, p. 17). A tradição, muitas vezes, ligada ao arcaico é relacionada às práticas culturais populares, enquanto o moderno é relacionado às culturas hegemônicas, o que gera mais uma dicotomia limitada. As dicotomias criadas em torno das definições de conceitos nos privam das discussões enriquecedoras que analisam as relações contraditórias e históricas entre as múltiplas práticas culturais. Por isso, ao trabalhar com conceitos, é necessário problematizar o sentido empregado e seu histórico de formação, assim como alerta Kosseleck (2006, p. 103) para “a obrigação de compreender os conflitos sociais e políticos do passado por meio das delimitações conceituais e da interpretação dos usos da linguagem feitos pelos contemporâneos de então” .

O moderno pode ser impregnado pelo tradicional, pelas permanências histórico-culturais. A fronteira entre o que é moderno e o que é vestígio do passado também não é definitiva, sendo possível de ser traçada, até mesmo porque “o presente não se reduz a um instante pontual, mas comporta uma intencionalidade longitudinal” (DOSSE, 2001, p. 80). Canclini (2006, p. 283) discute muito bem essa questão, quando procura definir as práticas híbridas presentes na sociedade atual:

É nesse cenário que desmoronam todas as categorias e os pares de oposição convencionais (subalterno/hegemônico, tradicional/moderno) usados para falar do popular. Suas novas modalidades de organização da cultura, de hibridização das tradições de classes, etnias e nações requerem outros instrumentos conceituais.

O cenário a que se refere Canclini (2006) é a sociedade atual, na qual as relações e as trocas culturais não são demonstradas e percebidas claramente: “A crise conjunta da modernidade e das tradições, de sua combinação histórica, conduz a uma problemática [...] no sentido de que o moderno se fragmenta e se mistura com o que não é” (CANCLINI, 2006, p. 353).

José de Souza Martins (2011, p. 20) também analisa a complexidade da relação da cultura popular com a modernidade:

A diversidade dos tempos históricos que se combinam nessa modernidade difícil, como observam Canclini e Shelling; incorpora a cultura popular que pouco ou nada tem de moderno; mas, insisto, incorpora também efetivas relações sociais datadas, vestígios de outras estruturas e situações que são ainda, no entanto, realidades e relações vivas e vitais. E que anunciam a historicidade do homem nesses desencontros de tempos, de ritmos e de possibilidades, nessas colagens.

É pertinente refletir as relações que os devotos estabelecem com a sociedade moderna enquanto sujeitos que vivem nessa atualidade, mas que herdam vivências, práticas e crenças de seus antecessores. As benzedeadas<sup>32</sup>, por exemplo, constantemente reelaboram suas práticas voltadas para as demandas da sociedade na qual estão inseridas. As orações mudaram ou foram criadas a partir dos problemas da modernidade, as pessoas as procuram para encontrar emprego, localizar o carro que foi roubado, passar em concursos públicos, conseguir comprar uma casa, etc. Além disso, elas realizam o benzimento através do telefone<sup>33</sup>, atendendo pessoas que vivem longe, inclusive em outros países. Dessa forma podemos pensar que o presente não está estagnado, assim como o tempo passado não fica restrito ao passado, mas é vivido no presente pelos sujeitos históricos, “o passado ajuda a compor as aparências do presente, mas é o presente que escolhe na arca as roupas velhas ou novas.” (BOSI, 1992, p. 35) Portanto, devemos analisar essas práticas não apenas como

---

<sup>32</sup> Neste caso, me refiro às benzedeadas que foram entrevistadas no decorrer da pesquisa, utilizei homônimos para preservar a identidade delas, são, portanto, D.A., D. L.; D.A., mais adiante iremos debater a história de vida dessas senhoras.

<sup>33</sup> Ao pesquisarmos sobre benzimentos na internet, nos deparamos, inclusive, com sites que ensinam como realizar o benzimento, disponibilizando a oração específica para cada tipo de problema.

vestígios de outras temporalidades, mas como práticas que possuem um significado no presente.

O estudo sobre o processo histórico de formação das religiosidades populares tem exigido a pluralidade dos pesquisadores, pois as doutrinas religiosas aparecem imbricadas, o que demanda conhecimento da simbologia das diferentes imagens, dos rituais e das relações históricas subjetivas à visualidade do campo religioso. Lopes (2010, p. 117) aponta para esta constituição plural das religiosidades populares atuais:

As identidades sincrônica e diacronicamente múltiplas dos devotos populares do catolicismo, antes pressionadas pelo papel mediador da Igreja, atualmente explodem em uma diversidade de combinações, que incluem representações mediúnicas, influências afro, indígenas, orientais, holísticas ou ecológicas, entre outras.

Para analisarmos as religiosidades populares, precisamos conhecer as trajetórias individuais dos devotos, perceber a ligação com outras práticas religiosas e suas relações com as instituições formais eclesiais. A partir, portanto, de relatos individuais e da historicização do lugar é possível compreender as práticas de construção de altares domésticos e dos benzimentos, compreendendo que o fazer historiográfico “oscila entre “fazer história” e “contar história”, sem ser redutível nem a uma e nem a outra”. (LOPES, 2010, p. 109).

Os depoimentos coletados em entrevistas com os devotos propiciaram uma história repleta de práticas e vivências históricas particulares. Histórias individuais que, em muitos momentos, se confundem com a história do lugar, pois marcos históricos são vividos e percebidos de formas diferentes, mas coletivamente. Segundo Halbwachs (2003, p. 69) “diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com os outros ambientes”. A história das comunidades, dos bairros, dos ambientes públicos, é permeada por essas memórias, que não ecoam na historiografia oficial local, sendo na maioria das vezes priorizada a memória dos ditos pioneiros. Ecléa Bosi (1994, p. 406) questiona, “daria a memória coletiva conta da explicação de todos os fatos da memória, mormente do que chamamos a lembrança individual?”. François Dosse (2001, p. 57) alerta para as possibilidades desse campo de pesquisa: “A memória pluralizada, fragmentada, extravasa hoje por todos os lados o “território do historiador”. Importante instrumento dos elos sociais, da identidade individual e coletiva, ela está no cerne de uma questão essencial” .

O trabalho do historiador, no entanto, é também pesquisar sobre a vida dos sujeitos históricos que constituem e reconstituem espaços religiosos muito particulares e únicos. A imagem não consegue transmitir todas as vivências e formações do devoto, assim como não deixa explícita suas intenções e anseios. Por isso é muito importante a história oral e escrita na análise de imagens, tanto na pesquisa do campo religioso, como em outras pesquisas das ciências humanas.

Desse modo, além de analisarmos as histórias de vida dos sujeitos entrevistados, precisamos compreender a relação histórica que os sujeitos tiveram com o tempo e o espaço, sendo assim, problematizaremos a seguir os processos históricos de Cambé.

## 2 O LUGAR E O TEMPO: REFLETINDO PROCESSOS HISTÓRICOS EM CAMBÉ

*O tempo não é uma corda que se possa medir  
nó a nó, o tempo é uma superfície oblíqua e  
ondulante que só a memória é capaz de fazer  
mover e aproximar.*

*José Saramago*

### 2.1 DA HISTORIOGRAFIA À MEMÓRIA INDIVIDUAL

O contato com o Museu Histórico de Cambé nos possibilitou uma aproximação com a história do município. Além da entrevista realizada com o diretor do museu César Cortez, tivemos contato com pesquisas disponíveis no museu, que retratam diversos aspectos da história de Cambé<sup>34</sup>.

Ao realizar a leitura dos materiais disponíveis no Museu Histórico de Cambé e da bibliografia referente à história do Norte do Paraná, percebemos como, em muitos momentos, a história de Cambé se confunde com a história de Londrina. Consequência da proximidade dos processos históricos que as duas cidades (assim como outras da região) passaram ao longo das décadas. Cambé também foi colonizada pela Companhia de Terras Norte do Paraná, sendo inclusive planejada em função de Londrina, que era a cidade sede do escritório da companhia.

O governo do Paraná, na década de 1920, vendeu aproximadamente 515 mil alqueires de terras aos ingleses, que logo iniciaram o processo de estruturação da área adquirida, trazendo mão de obra de outras regiões do país e do exterior. Como aponta José Miguel Arias Neto (2008, p. 4), havia uma pressão dos ingleses enquanto credores com o governo brasileiro para disponibilizar áreas de exploração, sendo que nessa época, outros lugares foram também disponibilizados para empresas privadas (a maioria estrangeiras) explorarem.

---

<sup>34</sup> O Museu doou alguns livros para realizar a pesquisa de levantamento sobre a história do município, todos produzidos por uma parceria do Museu, da Prefeitura e da Secretaria Municipal de Cultura, são eles: “Cambé nas lentes de Arthur Eidam”, “Danziger Hof: A hospedaria dos danzigueses em Cambé”, “Cambé: repensando sua história” e “Brava gente italiana”. Além disso, realizei a pesquisa bibliográfica e documental de alguns trabalhos de conclusão de graduação e de pesquisas de faculdade e escolas que foram doados para o museu.

Além disso, o Estado tinha interesse em que essa região fosse colonizada, pois representava um perigo uma área tão extensa, em região fronteira com outro estado, carente de cidades e estrutura. César<sup>35</sup>, em sua entrevista, nos relatou um pouco sobre esse processo de negociação do começo da instalação da Companhia:

[...] quando a companhia se interessou em comprar essas terras, ela entrou em contato com o governo do Paraná, e o governo do Paraná aceitou vender essa área por um preço muito barato, justamente porque não tinha, o governo não tinha feito nada nessa região. [...] Ou era o estado de São Paulo ou era Curitiba, no meio nada, sem estrada, sem nada. [...] Ai vieram emissários ingleses, chegavam pro camarada e falavam assim, [...] quanto você pagou? Eu te dou o dobro pra ti, a posse é minha. Comprava de todo mundo, mas isso ai também não era nada, um preço irrisório era um aqui, outro lá não sei aonde, eles dizem que fizeram isso, fizeram, a gente não sabe quantos e quanto pagaram, então mandou todo esse povo sair da área deles, entendeu? (César Cortez, 4/02/2013).

Assim como em outros territórios do estado do Paraná, o norte também foi inicialmente ocupado pelo sistema de posse, o que gerou vários conflitos de litígio de terra. No caso de Londrina e região, a Companhia “abafou” os conflitos, comprando as terras, mas o próprio César menciona que não tem como atestar que as terras foram pagas para todos os posseiros. Questionamo-nos sobre o destino desses posseiros, para onde foram, continuaram trabalhando com a agricultura, foram fazer posse em outras regiões, ainda que inóspitas? Dificilmente conseguiram comprar terras no norte novamente, pois as terras valorizaram depois da infraestrutura construída pela Companhia.

Apesar de inúmeras pesquisas já terem realizado discussões sobre os habitantes que aqui se encontravam antes da chegada da CTNP e sobre como se deu o processo de ocupação, os documentos oficiais e a historiografia oficial perpetuam o mito do vazio demográfico e atribuem à formação da região apenas à CTNP. Como no último Plano Local de Habitação e Interesse Social<sup>36</sup> de Cambé realizado em 2012:

Cambé, como boa parte do chamado Norte Novo do Paraná, é produto da atuação da empresa colonizadora britânica Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP), no início dos anos 30. O aglomerado urbano foi fundado em 1932, primeiramente como Patrimônio Nova Dantzig, mais tarde Cambé. Seus primeiros habitantes eram originários de Danzig (2012, p. 18)

<sup>35</sup> César Cortez é museólogo e diretor do Museu Histórico de Londrina. Realizou diversas pesquisas sobre aspectos históricos no município e principalmente a respeito dos sítios arqueológicos do município.

<sup>36</sup> “O trabalho foi concretizado em estreita colaboração entre os técnicos da Fundação de Apoio ao Desenvolvimento da UEL (FAUEL) e Prefeitura Municipal de Cambé, membros do Conselho Municipal de Desenvolvimento Urbano, Conselho Gestor do PLHIS, de entidades civis e população participe das oficinas e Audiência Pública realizada” (p.1 7)

Esse não é o único lugar onde podemos encontrar esse discurso, ele é muito recorrente, inclusive na historiografia de umas décadas atrás. Dentro deste discurso, podemos perceber alguns mitos históricos. A primeira afirmação contestável aparece logo na primeira linha do resumo histórico, apresentando a região como “produto da atuação da empresa”. Sônia Adum (1991, p. 48), a partir de dados, conseguiu desmistificar essa afirmação, constatando que “a área de terras da CTNP é, em 1930, de 507.867 alqueires de terras contínuas [...], ou seja, pouco mais do que 6% da área total do Paraná e quase 25% da região norte paranaense”.

Analisando os dados, podemos perceber que a CTNP não abrangeu todas as terras da região, isso não significa que não representou uma mudança e uma instituição importante para pensarmos a história da região. Mas, para além de suas relações com o governo do país e do estado do Paraná e de suas atuações de propaganda e ocupação, é preciso pensar o período histórico da época. O que realmente motivou tantos imigrantes a se estabelecerem na região? O contexto político e econômico da época também propiciou a formação de aglomerados populacionais na região. É um emaranhado de fatores entrelaçados que gerou o processo de imigração e de crescimento da região, e não apenas a atuação da CTNP.

Outra afirmação que gera um grande equívoco histórico é a de que “os primeiros habitantes” vieram através da Companhia. Se partirmos desse pressuposto, estamos negando todos os conflitos presentes na ocupação da região. Para Sônia Adum, “essas construções produzem, ideologicamente, uma homogeneização, ocultando a dominação e negando o conflito” (1991, p. 48). Os documentos da própria Companhia afirmam que existiam posseiros e pessoas que viviam do trabalho da terra aqui nessa região. Sem contar os grupos indígenas que ocupavam alguns territórios. Eram os conhecidos caboclos, que, ao transitarem entre uma região e outra, acabaram se fixando no norte do estado, ou melhor, “posseiros, grileiros e safristas, portadores de títulos inválidos, que de uma hora para outra viram-se transformados em invasores” (ARIAS, 2008, p. 41).

A Companhia afirma ter “negociado” com esses moradores, comprando mais de uma vez a mesma propriedade. Há estudos que contestam essa “negociação”,

É claro que esse processo, provavelmente não se desenrolou de maneira tão idílica assim, uma vez que os ocupantes da terra teriam de enfrentar a força policial particular; mantida pela CTNP, caso esboçassem alguma resistência. Na verdade há relatos indicadores de que várias foram as vezes em que a CTNP armou homens para defender suas terras, bem como se utilizou de ameaças explícitas para intimidar “invasores” (ARIAS, 2008, p. 42)

De qualquer forma, sabemos que o vazio demográfico constitui-se em um mito e que a expropriação da terra não aconteceu da forma pacífica tão enfatizada pela companhia e por uma ampla historiografia.

Esses mitos se mantiveram ao longo dos anos, sendo hoje muito perceptíveis nas instâncias oficiais dos municípios do Norte do Paraná. Assim como observa Edson Holtz Leme, as narrativas “elegeram a CTNP e o pioneirismo como mitos fundadores, mitos esses que passaram a justificar, na história local, suas celebrações e seus silêncios, seus heróis e seus esquecidos” (2013, p. 20). No próprio imaginário da população está imbuída essa ideia da centralidade da companhia na história da região, de tal forma que os múltiplos sujeitos históricos que participaram de alguma forma desse processo são esquecidos. Os próprios “lugares de memória” constantemente atuam nesse sentido, “ao se privilegiar e dar voz a determinadas memórias, silenciam-se outras, que em tese, igualmente tiveram importância para o processo histórico de formação da cidade” (LEME, 2013, p. 24).

Em algumas produções, encontramos também a afirmação de que a Companhia realizou uma verdadeira reforma agrária, ao planejar na área rural os lotes divididos em propriedades com cinco, dez e quinze alqueires, estruturadas por estradas que davam acesso às cidades planejadas, além de acesso a água corrente. José Miguel Arias Neto demonstrou, a partir do depoimento de um dos líderes da Companhia, Oswald Nixdorf, que a distribuição e planejamento das terras dessa forma, foi uma estratégia econômica, visando maior rentabilidade e fluxo econômico: “essa trajetória, em si, nada possui de extraordinário. Trata-se apenas de mais um empreendimento capitalista que vai, aqui e ali, adaptando-se às circunstâncias momentâneas para garantir o maior lucro possível” (2008, p. 6-7).

Uma característica peculiar do processo de colonização do Norte do Paraná foi a organização do espaço, a ocupação foi estrategicamente pensada. Através de mapas arquivados no Museu Histórico de Cambé, que foram feitos pela própria CTNP<sup>37</sup>, pudemos notar que o planejamento urbano e rural foi traçado praticamente da maneira almejada pela Companhia. Muitas pesquisas e inclusive a fala de César Cortez reafirmam que foram planejados aglomerados urbanos a cada 100 quilômetros, que são hoje Londrina, Maringá, Cianorte e Umuarama. Entre essas cidades, foram planejados, a cada 10 quilômetros aproximadamente, povoados menores. Sendo um deles Cambé.

Em torno desses povoados foram pensadas também colônias étnicas, para facilitar o processo de imigração, no caso de Cambé “foi Neu Dantzig do pessoal de Danzig,

---

<sup>37</sup> Companhia de Terras do Norte do Paraná.

depois em seguida foi Bratislava, de migrantes Eslavos, que vieram né, da Eslováquia, em terceiro foram a colônia Lorena que eram os japoneses” (César Cortez, 04/02/2013). Depois disso, outros povoados rurais foram sendo construídos, com migração mista, foram os casos dos patrimônios de Saltinho e Caramuru, em que migrantes vindos da Europa, dos cafezais de São Paulo e de Minas Gerais conviviam como vizinhos.

A propaganda difundida em lugares longínquos do território nacional e inclusive no exterior através do escritório que a companhia mantinha em Londres, fez com que a imigração fosse intensa e diversa. Os elementos elencados nas propagandas são: a salubridade e fertilidade das terras, a estrutura de estradas para o transporte, as águas puras e a garantia de títulos de domínio das propriedades. Mas a crise da cafeicultura no interior do estado de São Paulo, assim como as precárias condições em que viviam os camponeses nas grandes lavouras de café, também fez com que muitos trabalhadores rurais viessem para o Norte do Paraná em busca de uma melhoria da condição de vida. César contou que sua família, assim como outras inúmeras, passou por essa situação nesse período. A partir de memórias de família e de pesquisas por ele realizadas, nos relatou que:

Então o que que aconteceu, aquelas pessoas que trabalhavam nas fazendas de café, que originalmente já eram imigrantes, muitos espanhóis, italianos e japoneses, já tavam ali a algum tempo e já tinham uma pequena reserva de dinheiro, e já tavam trabalhando ali na fazenda. Então, e a companhia oferecia terras com uma pequena entrada e o resto pagavam anualmente, conforme eu disse, então o que aconteceu aquele colono que trabalhava de empregado na fazenda de café, ele veio ser proprietário no norte do Paraná. (César Cortez, 04/02/2013)

A pluralidade étnica do processo de colonização de Cambé e região é uma característica muito importante para pensarmos os processos históricos do município. Apesar de terem vindo estrangeiros que até então não haviam trabalhado em terras brasileiras<sup>38</sup>, a maioria desses migrantes eram oriundos de São Paulo e Minas<sup>39</sup>, assim como do Nordeste, os principais lugares de tensão da época (ARIAS, 2008, p. 15). Sônia Adum contextualiza esse processo:

---

<sup>38</sup> Inclusive alguns relatos contam da dificuldade que era a comunicação entre moradores de colônias étnicas diferentes, que pouco ou quase nada sabiam da língua portuguesa.

<sup>39</sup> Neste caso, alguns camponeses que trabalhavam principalmente nas lavouras de café de São Paulo - que posteriormente migraram para o norte do Paraná - eram imigrantes italianos e japoneses, que há pouco estavam trabalhando em terras brasileiras.

Significa dizer que a cada ano de superprodução esvaziavam-se as fazendas de São Paulo e Minas: Grandes contingentes punham-se em migração em busca da “Terra da Promissão”, que bem poderiam ser as do Norte do Paraná, principalmente como uma possibilidade de acesso à propriedade. (1991, p. 58-59)

O processo de migração para a região não se deu fora do contexto nacional e mundial, sendo acelerado justamente pelos problemas enfrentados por esses camponeses e comerciantes em outros lugares. A Europa, por exemplo, nesse período (década de 1930) estava passando por uma crise econômica intensa, gerada pela quebra da bolsa de valores de Nova Iorque em 1929. Dessa forma, muitas pessoas ficaram desempregadas e sem esperanças de um futuro melhor em seus países, buscando assim novos lugares para recomeçar uma vida. Além disso, havia,

Europeus que fugiam das convulsões políticas e sociais originadas pela consolidação da União Soviética, pela ascensão do nazismo e do fascismo, pela guerra civil espanhola e também camponeses expropriados pelo processo de desenvolvimento do capitalismo europeu. (ARIAS, 2008, p. 15)

A CTNP além de organizar e em muitos casos financiar<sup>40</sup> as viagens dos imigrantes, incentivou a criação de associações para os recém-chegados a partir de suas origens étnicas. Mas a política de migração apresentava um paradoxo, dualizando dois discursos contraditórios, um atentando para a necessidade de atrair o migrante para progredir a região, outro advertindo o perigo da migração em massa, remetendo principalmente à figura do nordestino (ADUM, 1991, p. 183). As associações de imigrantes eram compostas por estrangeiros, o que gerou uma diferenciação entre aqueles que vieram de fora e os que já eram trabalhadores rurais em outras regiões do Brasil. Diante disso, podemos refletir por quais condições e situações esses imigrantes<sup>41</sup> passaram tanto no lugar de origem, como na viagem e posteriormente em Cambé.

Esse “boom” gerado pelas propagandas e pelo parcelamento das terras, fez com que em alguns anos a região estivesse com vários povoados e com um número considerável de famílias, principalmente agricultores. As cidades também foram aumentando e oferecendo um número maior de serviços. Aos poucos a região ficou conhecida por sua fertilidade, pelas boas oportunidades e pelo “ouro verde” que era o café. As seguidas boas safras de café geraram um fluxo econômico intenso, atraindo mais investimentos para a

<sup>40</sup> Financiar, nesse caso, era pagar a viagem para os imigrantes que estavam sem condições de pagar as despesas da mudança e depois descontar esse financiamento aos poucos com os ganhos gerados pelo trabalho aqui.

<sup>41</sup> E, no nosso caso, principalmente as benzedoiras e suas famílias.

região. Londrina, na década de 1940 e 1950, consolidou-se como uma cidade estruturalmente grande para a época, principalmente por ser do interior, o que de algum modo aconteceu com toda a região, já consolidada economicamente, atraindo assim pessoas do Brasil todo. O acesso à região foi facilitado pela construção de uma ferrovia que se estendia até São Paulo e pela ligação dos pequenos municípios planejados desde o início pela CTNP.

Apesar da infraestrutura criada pela Companhia, os migrantes enfrentaram algumas dificuldades. Principalmente aqueles que não vinham de áreas rurais, como foi o caso dos imigrantes oriundos de Danzig na Alemanha, que estavam familiarizados com as profissões típicas da cidade grande. Quando vieram para o território que hoje corresponde ao município de Cambé<sup>42</sup> se depararam com a mata fechada. Nela tiveram que se adaptar ao clima tropical totalmente diferente daquele que estavam acostumados. Além do contato com animais selvagens até então desconhecidos, sofreram uma dificuldade muito grande em encontrar alimentos até conseguir plantar e colher algum mantimento<sup>43</sup>. Diante de tamanhas dificuldades, muitos voltaram para a Alemanha, outros migraram para outras regiões e outros permaneceram e atuaram principalmente no comércio.

Ainda durante a permanência dos imigrantes alemães em Cambé, outros povoados foram sendo construídos em torno do aglomerado urbano e, aos poucos, várias comunidades surgiram, em muitos casos com pluralidade migratória. A vida econômica na área rural não se resumia aos plantios de café. Alguns dados de 1938, apontam o café como a quarta cultura agrícola em produção no município, sendo que a produção de milho naquele ano alcançou 5.409.360 kg e a do café 185.510 kg. O feijão representava a segunda cultura agrícola do município em produção e o algodão a terceira, depois do café, a quinta produção era a de arroz. Além disso, os pequenos agricultores cultivavam outros gêneros alimentícios para consumo próprio, extraíam madeira e possuíam criação animal para consumo e para a comercialização local.

As lavouras de café, assim como de algodão, exigiam muita mão-de-obra, o que também influenciou a vinda de muitos trabalhadores rurais para a região. Nos

---

<sup>42</sup> No início, o povoado teve o nome de Nova Dantzig, estipulado pela CTNP em homenagem à primeira leva de imigrantes. Mas, durante a Segunda Guerra Mundial, o Governo do Estado assinou um decreto-lei em que, entre outras determinações, estava a mudança de nome de cidades e povoados que remetessem aos países inimigos. Desse modo, em 1940, mudou-se o nome de Nova Dantzig para Cambé, sendo que foi elevado a município apenas em 1947.

<sup>43</sup> César, em seu depoimento, narra as dificuldades da época: “[...] eles comiam palmito e fubá, no começo passavam fome, fubá até começar a produzir, porque naquela época, no comecinho, você não tinha uma vaca pra dar leite pra uma criança, se você tava trabalhando dava uma machadada na perna você morria, porque não tinha assistência médica, se tinha problema no dente tinha que arrancar no alicate, se não você. Todas as mulheres davam parto, só umas ou outra iam correndo. Então a dificuldade era muito grande, no começo, no início, era muita dificuldade” (César Cortez, 04/02/2013)

documentos consultados, nas pesquisas realizadas pelo município sobre a história local e nos depoimentos dos entrevistados, a descrição das comunidades rurais nas décadas de 1950 e 1960 apresenta uma área rural muito diferente da que encontramos hoje. Devido às dificuldades para chegar até a cidade, o comércio nos pequenos povoados rurais desenvolveu-se a ponto de que raramente as pessoas saíam do perímetro de sua comunidade para saciar suas necessidades. Esse isolamento fortaleceu as comunidades. O grande número de habitantes na área rural fez com que comerciantes tivessem um fluxo econômico regular. Vendiam produtos de necessidade básica que não eram possíveis de produzir na região e compravam os pequenos excedentes dos produtores, armazenando grãos para depois venderem na cidade<sup>44</sup>.

A Igreja, a escola e o futebol representavam a vida social das comunidades, assim como os bailes e festas que eram realizados por vizinhos e são lembrados com saudosismo hoje pelos antigos moradores. Algumas festas religiosas organizadas pelas próprias comunidades ficaram conhecidas por toda a região e permanecem até hoje, recebendo pessoas de várias cidades vizinhas e da cidade de Cambé.

Nas décadas iniciais da constituição de Cambé, as relações sociais do campo se mesclavam às da cidade, até mesmo porque, nesse período, a economia da região girava praticamente apenas em torno da agricultura. Mas, na década de sessenta, a agricultura familiar e as formas de organização tradicionais, baseadas principalmente na subsistência, começam a entrar em crise, sendo esse um processo histórico que acontece em âmbito nacional. A modernização chega ao campo, gerando a mecanização da produção, dispensando um grande contingente de massa trabalhadora do campo e beneficiando outras culturas agrícolas. O governo incentivou a produção para exportação<sup>45</sup> devido ao problema da dívida externa nesse período e assim havia a necessidade de obter formas de pagar os débitos adquiridos. (MARTINS, 1989, p. 50).

A mecanização mudou completamente a relação do agricultor com a terra, além da vida social entre os trabalhadores rurais. Nos relatos de antigos moradores da área rural de Cambé, aparecem lembranças de plantios e colheitas realizados em conjunto, em que os vizinhos se reuniam para ajudar o outro vizinho, assim sucessivamente. A comunidade representava muito mais que o simples espaço compartilhado e a vizinhança ia muito além da

---

<sup>44</sup> César citou o exemplo de um conhecido comerciante da região “[...] depois ele comprava também a produção das pessoas, por exemplo, ele comprava, olha eu tenho lá dez sacos de milho, ele comprava dez sacos de milho, armazenava e depois ele vendia direto pra São Paulo e mandava por trem” (César Cortez, 04/02/2013)

<sup>45</sup> Que consistem principalmente em soja, milho e trigo.

proximidade geográfica. Para Paul Singer, essas sociabilidades são oriundas também dos processos de migração

A adaptação do migrante recém-chegado ao meio social se dá frequentemente mediante mecanismos de ajuda mútua e de solidariedade de migrantes mais antigos [...] Seria importante considerar que laços de solidariedade familiar, de origem comum, etc., que refletem situações de classe social, desempenham um papel de suma importância na reintegração do migrante à economia e à sociedade do lugar de destino. (1998, p. 57)

Essas práticas, no período de adaptação dos imigrantes, foram imprescindíveis para a produção. Sem a ajuda mútua, eles levariam muito tempo para desmatar, limpar e produzir nas propriedades recém-adquiridas. Mas esses costumes permaneceram mesmo depois das famílias estabilizadas, sendo possíveis devido à relação que era estabelecida com a terra naquele período. Outra forma de vivenciar o tempo, outros modos de produção, outra finalidade para a terra, essas relações permanecem nostalgicamente na memória dos sujeitos históricos que viveram esses diferentes processos de adaptação e que hoje não estabelecem mais esses laços de solidariedade.<sup>46</sup> Notamos o saudosismo ao conversar com os entrevistados e com as pessoas que tivemos contato, assim como “Dengo”<sup>47</sup> comenta: “você passava eles davam café, davam água, davam pão, e outra fruta você tinha de monte na zona rural. Não é que nem hoje [...] você não acha um pé de fruta, você não acha um pé de laranja, você não acha nada. É só lavoura, branca né”<sup>48</sup>. A mecanização, não só do campo, fez com que o homem perdesse um pouco seus sentidos de humanidade, tendo um dos seus instintos primários totalmente deturpado: sua relação direta com a terra. Na fala sucinta de César sobre essa mudança:

Você for ver dez alqueires, você precisava de três famílias pra fazer a poda do café, hoje você tem lá um barracão com uma colheitadeira, ou você nem tem a colheitadeira, você tem um funcionário lá, quando você vai precisar fazer a colheita você aluga, aluga dois dias ele paga tudo pra você. (César Cortez, 04/02/2013)

<sup>46</sup> Para Raymond Williams, a retrospectiva idealista, bucólica, aos tempos feudais na Inglaterra da “era moderna” representavam a insatisfação e a crítica ao capitalismo agrário que estava sendo vivenciado naquele momento. Essa reação diante da mudança, para ele, é que deveria ser analisada (1989:56, 57). Essa memória nostálgica idealizada do campo, apresentada pelos entrevistados, pode ser pensada dessa forma também, não a memória do lugar, mas sim de outros tempos, diferentes do presente em que existem muitas insatisfações.

<sup>47</sup> Dengo (como todos o chamam) é motorista da Secretaria de Cultura de Cambé, nos auxiliou durante toda a pesquisa, participou de praticamente todas as entrevistas, e fez a apresentação e a ponte com as benzedeadas. Além disso, nasceu em Cambé, e viveu praticamente a vida toda no município, cliente assíduo das benzedeadas e muito popular entre os moradores.

<sup>48</sup> “É só lavoura, branca né, que é soja, milho, trigo, os cara derrubam tudo, derruba casa, derruba as mata que é, mata que você pode derrubar que não é mata ciliar, que é o eucalipto, eles vão derrubando tudo e vão plantando. Negócio é planta, eles não se preocupa em manter nada.”

Esse processo causou grandes mudanças nas relações do campo, tendo sido a migração para as cidades uma das mais significativas. Para um estudioso do campesinato brasileiro, o que aconteceu foi como um “canibalismo camponês”, através da concentração de terras, que gerou a migração, possibilitando os recursos para os fortes (compradores) e conduzindo a emigração dos fracos (vendedores). (WOORTMANN, 1990, p. 236). Assim como levantado por Jose de Souza Martins, só no Paraná, foram diluídas mais de cem mil propriedades rurais (MARTINS, 1989, p. 50), esses dados nos fazem questionar para onde foram os donos dessas propriedades, e quem eram eles? Tarefa muito complexa a de caracterizar um contingente populacional tão grande e heterogêneo, gerado pelos diversos fluxos migratórios em Cambé. Mas podemos pensar o imigrante e principalmente aquele que sai do meio rural em âmbito nacional, devido aos processos históricos mundiais<sup>49</sup>, que acometeram, de alguma forma, o território brasileiro como um todo, assim como observa Paul Singer

Se se admite que a migração interna é um processo social, deve-se supor que ele tenha causas estruturais que impelem determinados grupos a se pôr em movimento [...] Assim, se numa determinada área a mecanização da agricultura reduz a sua demanda por mão-de-obra, os desempregados têm de migrar para outra área em busca de meios de vida. Estes desempregados que migram são, em sua grande maioria, ex-assalariados, diaristas, peões, isto é, constituem um grupo que não possui direitos de propriedade sobre o solo” (1998, p. 51-52)

Muitos dos trabalhadores rurais que passaram pelo processo de mecanização da terra, já haviam sido migrantes antes também, inclusive os que trabalharam em Cambé na zona rural da década de 1940 a 1970. As constantes mudanças, readaptações, rupturas de laços e de lugar, geraram uma vida de permanente insegurança para esses trabalhadores. Dessa maneira, podemos pensar inclusive o papel que a religiosidade e as crenças exercem no cotidiano de sobrevivência desses sujeitos históricos, tão expostos às precariedades do sistema.

No caso do norte do Paraná, há outro agravante: a crise da cafeicultura. Neste período<sup>50</sup>, a maioria dos agricultores plantava café, e essa era praticamente a base da economia da região. A geada desoladora de 1975 só fez aumentar as crises geradas pela política governamental do café: foi o último estopim para o quase abandono do cultivo na

---

<sup>49</sup> E que foram por sua vez em partes influenciados pelas constantes mutações do sistema capitalista mundial.

<sup>50</sup> Nos anos de 1960 até meados dos anos 70.

região. César, em seu depoimento, explicou o que aconteceu em Cambé após a geada de 1975, que é considerada um marco na história do município:

Mas ai com a grande geada de 75, ela matou o café, entendeu? Só que o café ele demora depois pra produzir. Então vamos supor o proprietário depois que o café queimou, a geada queimou o café dele, eles cortam praticamente no tronco, aquela árvore do café, aquela planta ela tem que crescer novamente e começar a produzir. Quem não tem uma boa reserva de dinheiro, não aguenta esperar todo esse tempo, porque ele tem a despesa dele e ele tem a despesa dos funcionários lá também, entendeu? Que que ele fez, ele erradicou o café, e arrancou o café e começou a plantar aquela que eles chamam de cultura branca, que é soja e trigo. Então que que acontece, ele tem duas colheitas por ano, e a terra é mecanizada, ele não precisa da família trabalhando na propriedade. Aquela família que tava morando no sítio eles vem pra cidade, sem casa, sem emprego, sem nada, normalmente com filhos e aquela coisa toda, sem outra especialidade, só sabe trabalhar na lavoura, mas vem fazer o que aqui na cidade, não sabe trabalhar com máquina, não sabe trabalhar na indústria, entendeu? Não tem outra profissão, então deu um conflito social, um problema social muito grande naquela década. Então esse é considerado um êxodo, as pessoas vieram em grande quantidade pra cidade, as cidades incharam, Cambé mesmo é um exemplo disso. (César Cortez, 04/02/2013)

Mas o êxodo rural desse período não foi gerado apenas pela crise da cafeicultura que utilizava muita mão-de-obra braçal nas lavouras<sup>51</sup>, ele esteve relacionado à concentração de terras e à mecanização da agricultura, que limitou ainda mais as possibilidades dos antigos trabalhadores das lavouras de café. O êxodo rural fez com que os pequenos agricultores, que resistiram a todas essas crises, não encontrassem mais formas de sobreviver, estando sem trabalhadores à disposição, que ajudassem nos períodos de plantio e colheita, constantemente pressionados pelas grandes propriedades mecanizadas e pelas novas culturas agrícolas incentivadas em todo o território nacional. Além disso, o latifúndio não emprega mais a mão-de-obra que estava disponível no campo, gerando assim a imigração para a cidade, o que conseqüentemente quebra o equilíbrio das relações entre o campo e a cidade (SINGER, 1998, p. 117). Desse modo, ao longo dos anos 1980 e 1990, as comunidades rurais foram se esvaziando cada vez mais, mudando as formas de viver no campo e na cidade. Cambé não estava preparada para o contingente populacional que foi recebendo ao longo dos anos, o que gerou bairros pouco planejados em torno da cidade anteriormente planejada pela CTNP.

---

<sup>51</sup> As lavouras do café ocupavam famílias inteiras, crianças eram inseridas desde cedo no trabalho rural, assim como as mulheres, quanto maior as famílias melhor para trabalhar nos cafezais.

O esvaziamento das comunidades começou a gerar novos problemas. As festas já não recebiam tanta gente. Os times de futebol mal conseguiam jogadores suficientes para participar dos torneios regionais. As Igrejas ficaram com poucos frequentadores. As salas das escolas, que antes eram lotadas, agora tinham poucos alunos. O governo municipal então deixou de investir nas comunidades rurais, conseqüentemente várias escolas foram fechadas. Os alunos foram então transferidos para escolas de comunidades vizinhas e, em muitos casos, levados para a cidade. Dessa forma o contato com o perímetro urbano aumentou. Com a falta de clientes no comércio local, os pequenos estabelecimentos comerciais foram fechando e as pessoas começaram a ter que ir para a cidade para comprarem suas necessidades. A agricultura de subsistência praticamente desapareceu, o que fez com que as pessoas tivessem maiores necessidades de comprar gêneros alimentícios. Os meios de comunicação, acessíveis com a chegada da energia elétrica, assim como a facilidade de acesso aos produtos industrializados, fez com que a forma de viver e de consumir também mudasse.

Esse turbilhão de mudanças, fez com que as famílias também quisessem mudar. A rápida mobilidade<sup>52</sup> dos automóveis, a estrada asfaltada ou de cascalho, fez com que o contato com a cidade aumentasse e fosse facilitado. Os filhos e netos dos primeiros agricultores começaram a traçar outras metas de vida, pressionados pelas novas dinâmicas e demandas da sociedade. Muitos saíram para estudar e trabalhar em grandes centros urbanos, o campo para muitos não oferecia padrão de vida confortáveis e satisfação profissional. Dificilmente os que saem do campo a ele retornam, desse modo muitas famílias arrendaram ou venderam as terras e foram viver na cidade. Outros ainda permaneceram com a terra e vivem na cidade, deslocando-se da cidade para o campo todos os dias.

No caso dos pequenos agricultores a situação é ainda pior. O campo não oferece mais possibilidades de melhora de vida, não há investimentos dos governos, muito pelo contrário, em muitos casos foram retirados alguns serviços públicos da comunidade. Como no caso da comunidade do Caramuru, em que foi retirado o posto de saúde do distrito. Caso alguém fique doente, precisará ir para a cidade, a prefeitura não disponibiliza uma ambulância no local, se o morador não tiver um automóvel terá que recorrer a um vizinho ou não terá acesso ao atendimento médico.

Para os “fracos”, fica difícil ter expectativas de um futuro melhor ou de crescimento. As terras ficaram muito valorizadas na região, é praticamente impossível um

---

<sup>52</sup> Assim como observado por Antônio Cândido (1964, p. 234), “a mobilidade de hoje conduz, muitas vezes ao abandono completo dos gêneros tradicionais de vida, quer levando o caipira ao trabalho em zonas de agricultura moderna, onde se incorpora aos novos padrões, quer, sobretudo, incorporando-os ao proletariado urbano”.

pequeno agricultor conseguir comprar mais terras com o lucro gerado pela sua produção. Nesse cenário, muitos migram para as cidades, pois o fácil acesso a alguns serviços e a possibilidade de emprego que possam oferecer uma condição de vida mais confortável impulsionam o desejo de mudança.<sup>53</sup>

Os dados demográficos levantados pelos censos do IBGE deixam perceptível essa evasão do campo para a cidade em números. Em 1991, a população da área rural de Cambé era 7.024; no censo de 2010, a população rural registrada foi de 3.781. Isso não significa que a população da cidade decaiu, porque a população urbana passou de 66.807 para 92.952. Os dados de 1991 já apresentam a população rural bem abaixo da urbana, pois são mais recentes e posteriores aos processos de mudanças anteriormente mencionados<sup>54</sup>, mesmo assim nos fazem ainda refletir sobre a constante evasão da população do campo para a cidade. Quais motivos, todavia, hoje impulsionam esse processo? Como isso reflete a atual ocupação dos espaços nas cidades?

Os problemas sociais gerados por esse processo de mudança do campo estão presentes na sociedade, geraram outros problemas sociais, fizeram com que a população refizesse suas relações e formas de viver. Apesar de cada lugar apresentar peculiaridades, agravantes e relações sociais diferentes, podemos pensar essa transformação com características comuns no território nacional. O processo de urbanização do país vem acontecendo desde a década de 1950 e foi chegando aos poucos aos lugares mais longínquos. De forma geral, podemos nomeá-lo “processo de urbanização”, mas, como mencionamos anteriormente, existem outros processos por trás deste globalizante.

Diversos pesquisadores estudam esse processo em nível nacional, englobando as características em comum de vários lugares, outros analisam as transformações no campo pensando as peculiaridades regionais. Uma análise bem aprofundada sobre os modos de viver no campo foi o estudo realizado por Antônio Cândido no interior de São Paulo no final dos anos 1940. Já nesse período ele observou as transformações geradas pela modernização da agricultura que fizeram com que o caipira reelaborasse suas relações. Apesar

---

<sup>53</sup> César em seu depoimento contextualiza o processo de migração para as cidades: “Cambé na década antes de 75, no começo da década de 70, tinha em torno de 40 mil habitantes, entendeu? Em pouco tempo, Cambé já passou pra mais de 80 mil, hoje passou de 100 mil habitantes, Cambé hoje tem mais de 180 bairros, entendeu? Na periferia. E aí o que aconteceu, depois da década de 70, quando houve o êxodo rural, os prefeitos tiveram uma visão de industrializar aqui o nosso município, pra dar emprego pra essas pessoas que vieram, aí a população aumentou mais ainda, aí não só pessoas do município de Cambé, como pessoas de outros municípios vinham atraídas pelo emprego dessas indústrias que se fixaram aqui em Cambé [...] Então esse foi um dos efeitos desse êxodo rural.” (César Cortez, 04/02/2013)

<sup>54</sup> No censo de 2010, Cambé apresenta o maior índice de queda da população rural, -4,89 % ao ano, ver a tabela em anexo tabela 07.

da diferença temporal, seu objeto de pesquisa nos faz pensar o êxodo rural e as transformações enfrentadas pelos antigos moradores do campo em Cambé. Em um trecho, por exemplo, parece que ele está se referindo ao caso específico aqui analisado: “Podemos dizer que a situação estudada não é de uma substituição mecânica dos padrões; mas de redefinição dos incentivos tradicionais, por meio do ajustamento dos velhos padrões ao novo contexto social” (CÂNDIDO, 1964, p. 252).

As pessoas migram e com elas migram também suas práticas ligadas ao meio rural, dessa forma não mudam o padrão de vida, mas o inserem na nova realidade, no presente. Esse é o caso dos benzimentos e de algumas outras práticas da religiosidade popular, muito enraizadas em uma cultura rústica<sup>55</sup>, com rituais que têm conexão com a terra. Essa readaptação a novos padrões sociais não ocorreu apenas em Cambé, mas em praticamente todo o território nacional em diferentes tempos e de diferentes formas. As práticas religiosas populares, por exemplo, não são encontradas hoje apenas no interior, no campo, estão presentes também nas cidades.

No caso das benzedeadas, há um espanto por vezes sobre o fato de elas ainda existirem em espaços cosmopolitas. Alguns levantamentos realizados por pesquisadores do Paraná, mostram a recorrência constante da população aos serviços das benzedeadas<sup>56</sup>. O fato de isso causar espanto demonstra como as pessoas imaginam essa prática pertencente a outros tempos e espaços, incoerente e deslocada, portanto, de nossa sociedade racional e moderna. Mas, se pensarmos na longa trajetória de adaptação e de hibridização do campesinato no Brasil, veremos que não há deslocamento em suas práticas, pois estas apresentam um significado social, cultural e político no presente. Como apontou Woortmann (1990, p. 236), “Ao longo de sua carreira migratória, o campesinato dissolve a dicotomia rural-urbano (quando se dirige para a cidade), unificando em sua experiência de vida as experiências da cidade e do campo”.

Ao mesmo tempo em que os conflitos sociais continuam frequentes no campo, as formas de viver mudam. As novas relações estabelecidas com a terra devido à

---

<sup>55</sup> Assim como esclarece Antônio Candido, “O termo rústico é empregado aqui não como equivalente de rural, ou de rude, tosco, embora, os englobe. Rural exprime sobretudo localização, enquanto ele-*rústico*-pretende exprimir um tipo social e cultural, indicando o que é, no Brasil, o universo das culturas tradicionais dos homens do campo; as que resultaram do ajustamento do colonizador português ao Novo Mundo, seja por transferência e modificação dos traços da cultura original, seja em virtude do contacto com o aborígine” (1964, p. 26).

<sup>56</sup> Tive oportunidade de ter contato com um estudo muito interessante realizado por Victor Augustus Graciotto Silva, intitulado “As benzedeadas tradicionais de Curitiba: identificação e análise”. Este trabalho reflete justamente a presença das benzedeadas na sociedade do início do século XXI. Foi publicado na revista *Relegens Thréskeia estudos e pesquisa em religião*, v. 1, n. 1, 2012.

modernização agrária, à produção dos produtos agrícolas em grande escala e aos latifúndios afetou diretamente a vida das pessoas. Raymond Willians, em seu livro “O campo e a cidade na história e na literatura”, levanta algumas questões pertinentes ao campo e à cidade, abordando problemas em torno desses conceitos, as leituras sobre eles e as constantes relações desses espaços com a temporalidade. Trabalhando a mobilidade dos espaços e tempos, “a vida do campo e da cidade é móvel e presente: move-se ao longo do tempo, através da história de uma família e um povo; move-se em sentimentos e ideias, através de uma rede de relacionamentos e decisões” (1989, p. 19). Mesmo as pessoas que vivem no perímetro urbano sentem as mudanças do campo, porque os dois espaços são correlacionados, vivem relações intensas de troca, até mesmo porque essa divisão também é uma criação histórica:

A divisão e oposição entre cidade e campo, indústria e agricultura, em suas formas modernas, representa a culminação crítica do processo de divisão e especialização do trabalho que, embora não tivesse início com o capitalismo foi desenvolvido dentro do capitalismo a um grau extraordinário e transformador. Esta divisão fundamental se manifesta sob outras formas: a separação entre trabalho mental e trabalho braçal, entre administração e execução, entre política e vida social. (WILLIAMS, 1989, p. 409)

Desse modo, podemos pensar o trabalho no campo hoje muito próximo ao trabalho das fábricas, há uma padronização imposta pelo capitalismo, pela necessidade de se produzir muito e no mínimo tempo possível. Dessa forma, a mecanização dispensa as mãos braçais e acelera o processo de plantio, de cuidado e de colheita, gerando mais lucros e maior agilidade de produção. Nesse processo de produção capitalista, a cidade e o campo se influenciam mutuamente. Uma crise, por exemplo, nas fábricas pode gerar uma queda de produção na lavoura, o que conseqüentemente estará afetando a economia na cidade. Se pensarmos então em termos de um mundo globalizado, isso fica mais perceptível ainda, quando, por exemplo, sentimos um desequilíbrio econômico devido a uma safra desastrosa do outro lado do mundo. A divisão hoje não é entre o campo e a cidade. O espaço por vezes não representa uma fronteira de padrões e relações, vivemos em um sistema global como um todo, portanto refletir os conceitos e os estereótipos ligados a ele é pertinente. Mas devemos atentar para o perigo de padronizar a diversidade histórica de variadas interpretações através da utilização de símbolos e arquétipos. No caso do contraste entre o campo e a cidade, por vezes, nos abstraímos aos processos visivelmente sociais e atribuímos sentidos que fogem à realidade por eles apresentada (WILLIAMS, 1989, p. 387).

As pessoas que vivem no campo hoje não possuem o padrão de vida que seus ancestrais possuíam. O campo, assim como toda a sociedade, mudou, mas para muitos a vida no campo significa uma vida simples, desprovida de conforto e modernidade, relacionando sempre o campo com o tradicional, antigo e ultrapassado. Surgem daí denominações estereotipadas entre o universo que pertence ao campo e o universo urbano, como se houvesse uma fronteira rígida entre os dois espaços, “a ideia do campo tende à tradição, aos costumes humanos e naturais. A ideia da cidade tende ao progresso à modernização, ao desenvolvimento” (WILLIAMS, 1989, p. 397).

A memória saudosa e carinhosa do campo constantemente presente na fala dos entrevistados, na verdade, não representa a nostalgia do espaço campo, representa, por outro lado, as recordações de um tempo que passou e que foi vivido, de uma época em que as relações eram outras. Provavelmente, se perguntássemos hoje para as senhoras benzedoras se elas voltariam para o campo, creio que as respostas seriam negativas. Os tempos são outros, elas já não são as mesmas, inseridas nas vivências urbanas, fisicamente presentes na cidade, mas com o coração no campo.

## 2.2 ENTRE SILÊNCIOS E DISCURSOS: REFLETINDO ALGUMAS RELAÇÕES SOCIAIS A PARTIR DA MÍDIA IMPRESSA DE CAMBÉ

Ao buscarmos fontes e principalmente dados censitários para nossa pesquisa, nos deparamos com inúmeros documentos diferentes: arquivos produzidos pelo Estado do Paraná para mapear propriedades agrícolas e a condição do meio rural em Cambé, editoriais anuais produzidos pelas gestões políticas, pequenos textos redigidos pela prefeitura, trabalhos de escola e acadêmicos, mas os dados censitários sempre ficavam confusos e em alguns casos nem apareciam nos documentos. Entramos em contato com a secretaria de planejamento de Cambé e os dados dos censos anteriores a 1991 não constavam arquivados no acervo da prefeitura.

Foi então que tivemos a ideia de buscar os dados censitários nos jornais da época. Como o censo sempre é realizado em anos redondos, procuramos<sup>57</sup> pelos dados nos anos de 1971 e 1981. Não encontramos os dados desejados nos jornais, no entanto, ao longo da pesquisa no acervo, percebemos que havíamos encontrado outras fontes para discutir o processo do êxodo rural e do crescimento urbano de Cambé. Após realizarmos as entrevistas,

---

<sup>57</sup> As funcionárias do Museu Histórico de Cambé nos ajudaram e orientaram a busca pelos dados.

sentíamos a necessidade de compreender como os órgãos públicos e a mídia haviam tratado e exposto as transformações no município, principalmente a questão do êxodo rural, muito recorrente e marcante na fala dos entrevistados. Diante, desta constatação, revisitamos o acervo e selecionamos<sup>58</sup> reportagens marcantes e significativas para refletirmos não apenas sobre os processos históricos da época, mas também sobre os silenciamentos e discursos do jornal<sup>59</sup>.

Ao analisarmos as reportagens coletadas no acervo, partimos do pressuposto de que nenhum documento é neutro e que está sempre carregado de intenções da pessoa ou do órgão que o produziu (BACELLAR, 2006, p. 63). Portanto, o primeiro passo é compreender quem está ligado ao jornal analisado. Ao investigarmos sobre o jornal no Museu, constatamos que esteve ligado à prefeitura e à posição política das gestões que estavam em vigor nos anos 1971 e 1981. Inclusive, quando fomos analisar as reportagens, percebemos claramente o posicionamento político do jornal, apesar de constar a seguinte frase abaixo do letrero com o nome do jornal: “Jornal independente e noticioso de Cambé para a região”. A mídia, incluindo os jornais impressos, propagandeia, na maior parte dos casos, essa falsa neutralidade, reafirmando seu desligamento da influência da política local. No entanto, durante a pesquisa no acervo do jornal, constantemente aparecem frases enaltecendo as administrações públicas de Cambé e, em certos casos, cita particularmente cada político que era digno de ser exaltado naquela manchete.

Classificamos as nove reportagens selecionadas em três tipos. Três reportagens que exaltam o “desenvolvimento” industrial de Cambé, parabenizando os esforços locais para transformar o município em um polo industrial.<sup>60</sup> Quatro reportagens que, de alguma maneira, expõem os conflitos e problemas sociais do município e do país.<sup>61</sup> E duas que abordam aspectos da saúde pública em Cambé.<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> Assim como aponta Michel de Certeau em *Operação historiográfica*: “O material é criado por ações combinadas, que o recortam no universo do uso, que vão procurá-lo também fora das fronteiras do uso, e que o destinam a um reemprego coerente” (p. 81)

<sup>59</sup> O jornal referido é o Cambé Notícias, fundado por Carlos Ribeiro em 1963, que foi também o diretor responsável em 1971. Em 1981, a “Diretora-Proprietária” era Maria Martha Medeiros.

<sup>60</sup> CAMBÉ, 2º no Paraná em Desenvolvimento. *Cambé Notícias*, p. 1, 22 fev. 1981; CAMBÉ em Ritmo de Industrialização. *Cambé Notícias*, p. 1, 25 abr., 1971; CAMBÉ em Ritmo de Brasil Grande. *Cambé Notícias*, p. 1, 31 out. 1971.

<sup>61</sup> PARTIDO dos Trabalhadores quer Reforma Agrária. *Cambé Notícias*, 10 de abril de 1981; SINDICATO lança Campanha Nacional pedindo a volta do café caseiro. *Cambé Notícias*, 26 de julho de 1981; AZEVEDO, José. História: como nasceu o primeiro Sindicato de Trabalhadores de Cambé. *Cambé Notícias*, 10 out. 1981; MINISTRO quer máquinas no lugar de homens. *Cambé Notícias*, 20 out. 1981.

<sup>62</sup> GOVERNO melhora o serviço da Saúde e Higiene Escolar. *Cambé Notícias*, 30 de abril de 1981; CONSERVAR a Saúde é mais fácil que recuperá-la. *Cambé Notícias*, 15 nov. 1981.

No ano de 1971, duas reportagens nos chamaram atenção, principalmente pelas semelhanças: as duas encontravam-se na capa do jornal e apresentavam a manchete central de forma muito parecida. Uma delas, do editorial de 31 de outubro, trazia o seguinte título: “Cambé em Ritmo de Brasil Grande”, e a outra, de 25 de abril, com o mesmo letreiro grande e destacado “Cambé em Ritmo de Industrialização”. Selecionei essas duas<sup>63</sup> reportagens dentre várias outras que traziam a mesma temática, o desenvolvimento da indústria no município. As selecionadas representam muito bem o discurso presente durante todo o ano no jornal e que se perpetuou até 1981.

O “Ritmo de Brasil Grande” representa o alcance de Cambé no desenvolvimento nacional, tão discursado e proclamado nessa época pelo governo ditatorial militar. Cambé estaria, portanto, andando - ou melhor, como colocado pelo jornal: “marchando”- no mesmo ritmo de crescimento que o país. Mas o que estaria gerando esse crescimento para o jornal? A primeira frase da reportagem é “Com a instalação, em fase final, de várias e importantes indústrias no município...”, a partir disso, o jornal elenca uma série de motivos de glória para o município, incluindo um baile de debutantes, a visita de uma comitiva da aeronáutica brasileira, a construção de uma caixa d’água e a instalação de uma estação de DDD. A reportagem é um emaranhado de informações diferentes, uma mistura de coluna social com informativo de obras da prefeitura. Assim como várias outras, inicia discorrendo sobre instalação de indústrias no município e termina parabenizando o prefeito com palavras poéticas e de exaltação<sup>64</sup>.

A segunda reportagem em questão cita as indústrias que estavam se instalando no município, elencando a quantidade de empregos que elas iriam gerar. O primeiro parágrafo da reportagem esclarece a intenção da matéria:

Com a estabilidade econômica e social, reinante em nosso Município, mercê de uma administração pública eficiente e inteligente, que procura por meios lógicos e racionais, trazer indústrias geradoras de riqueza e criadoras de mercado de trabalhos, tão necessários nos dias atuais é que nossa população, vive êsses últimos tempos, com sorriso nos lábios e a alegria no coração, onde Prefeito e Vereadores, dentro da harmonia caracterizadora entre os Podêres, trazem para nossa cidade, o progresso em forma de indústrias.

No último parágrafo, parabenizações ao prefeito novamente, e o texto finaliza com a seguinte frase emblemática “Avante Cambé em seu ritmo de industrialização”.

<sup>63</sup> CAMBÉ em Ritmo de Industrialização. *Cambé Notícias*, p. 1, 25 abr. 1971; CAMBÉ em Ritmo de Brasil Grande. *Cambé Notícias*, p. 1, 31 out. 1971.

<sup>64</sup> A frase literal do jornal: “Parabenizamos o prefeito Archimedes Mozer, cuja administração é a mais eficiente da história política, sócio-econômica do município”.

O desenvolvimento, o crescimento e o sucesso das gestões públicas em Cambé, segundo o jornal, ocorreu por causa da instalação de várias indústrias no município. Inicialmente, podemos refletir o porquê dessa necessidade de exaltação da administração pública em gestão. Os discursos e as afirmativas estão representando também silêncios e negações. Porque um político popular e sem oposição precisaria reafirmar sua importância e capacidade administrativa? Assim como no restante do país, nesse momento, a industrialização serve à propaganda política, seus “méritos” e promessas buscam anular e descentralizar os problemas sociais do Brasil.

O editorial anual que a prefeitura lançava, ia de encontro ao discurso exposto no jornal o ano todo. Encontramos alguns editoriais da época, principalmente da década de 1970, sendo que três editoriais são da mesma gestão política: do prefeito Jehovah Almeida Gomes. Em todos eles<sup>65</sup> foi produzido um breve histórico da cidade e reproduzidos alguns dados sobre o município. Nos chamou a atenção o espaço dedicado a elencar uma a uma as indústrias existentes no município e algumas frases de apresentação dos editoriais. No editorial de 1979, logo na capa consta a seguinte frase: “Visite Cambé, uma cidade do Paraná, em fase de industrialização”. Desse modo, constantemente Cambé vai sendo caracterizada e identificada pela palavra “industrialização”.

Se em 1971, a economia da cidade (principalmente comércio e indústria) era incentivada e crescia, na década de 1970, com a geada de 1975, com a mecanização rural intensificada e com as mudanças econômicas no Brasil, a cidade tornou-se o foco principal das gestões públicas de Cambé. Os dados do censo e os dados que aparecem nos editoriais da prefeitura demonstram uma taxa de urbanização, na década de 1970, muita acima da média da época no resto do país<sup>66</sup>. Uma tabela do IBGE<sup>67</sup> mostra os dados da evolução da população e a taxa de urbanização de Cambé a partir da década de 1970 e nos possibilita *a priori* dimensionar a transformação que ocorreu nessa época. A população urbana passou de 13.493 para 44.803, de 1970 a 1980, e a rural passou de 22.111 a 9.053. A população da cidade, portanto, triplicou, sendo que a rural diminuiu praticamente pela metade. Se analisarmos os dados dos outros anos, percebemos que essa década foi a de maior diferença em números. Assim como aponta a tabela<sup>68</sup> sobre o crescimento populacional por décadas, de 1970-1980, o crescimento total foi de 51,26%, sendo que o urbano apresentou 232,05% de crescimento e o

---

<sup>65</sup> Os editoriais referentes a gestão do prefeito Jehovah.

<sup>66</sup> A média da população urbana do Estado do Paraná na década de 1970 era 33,55%. Cambé já estava, portanto, acima da média do Estado.

<sup>67</sup> Vide anexo H, tabela 01.

<sup>68</sup> Vide anexo I, tabela 02.

rural -59,06. Essa rapidez na mudança gerou vários problemas sociais ao município, que foram mais uma vez camuflados pela mídia local através do discurso do “desenvolvimento”.

Em outro editorial<sup>69</sup>, a manchete em destaque na capa é “Cambé, 2º no Paraná em Desenvolvimento”. A reportagem fala da gradual elevação da cidade no ranking e novamente atribui tamanha glória à administração municipal, que assegurou o bem estar da população e a implantação de indústrias através de suas obras públicas. Vejamos um trecho interessante:

É reflexo do trabalho de uma administração voltada para o bem comum e baseada num planejamento que visa o crescimento harmônico e ordenado do município, aliado aos esforços da população. A preocupação da administração tem sido oferecer condições para o desenvolvimento, dando prioridade à ampliação de serviços básicos.

A partir disso, podemos problematizar em que situação ficaram os trabalhadores rurais. As obras de infraestrutura e assistência social, citadas nas reportagens, foram realizadas no perímetro urbano. Através dos relatos dos moradores, podemos refletir sobre as dificuldades que encontraram no campo, após o incentivo dado à industrialização e as campanhas feitas. As estradas eram de difícil acesso e não existia assistência médica no perímetro rural. Quando o êxodo rural começa, a maior parte do comércio fecha, gerando a dificuldade para realizar compras. A necessidade do constante deslocamento para a cidade gerou o desestímulo de permanecer no campo, além da impossibilidade, muitas vezes, de crescimento e de lucro da pequena agricultura.

Esse não foi um problema exclusivo de Cambé, neste momento, o governo federal não criou condições para que os trabalhadores rurais permanecessem no campo, muito pelo contrário, incentivou a mecanização e o cultivo da cultura branca<sup>70</sup> para exportação. A pequena agricultura ficou praticamente impossível nesse momento, além disso, a industrialização passou a ser o objetivo principal da economia brasileira na década de 1970 e 1980. Dessa maneira, nesse momento, o Brasil começa a se constituir em um país urbanizado, e, por conseguinte, as cidades se transformaram em uma trincheira a céu aberto, repletas de diferenças, conflitos e segregações.

Tivemos dificuldade em encontrar reportagens que apresentassem problemas sociais da época e que fossem interessantes, principalmente para pensar como estava o meio rural naquele momento. Do ano de 1971 não conseguimos nenhuma reportagem

<sup>69</sup> CAMBÉ, 2º no Paraná em Desenvolvimento. *Cambé Notícias*, p. 1, 22 fev. 1981.

<sup>70</sup> Trigo, milho e soja.

que entrasse nessa categoria classificatória. As quatro reportagens que selecionamos são, portanto, de 1981. Três delas falam de problemas relacionados diretamente ao meio rural, e uma é uma espécie de histórico do sindicato dos trabalhadores do município. Sendo que nenhuma delas recebeu lugar de destaque no jornal.

Uma delas chama atenção logo pelo título, “Ministro quer máquinas no lugar de homens”. A reportagem<sup>71</sup> é uma crítica às atitudes do ministro dos transportes da época, Elizeu Resende, que, segundo a reportagem, estaria deslocado da realidade brasileira: “Quem vive num país que precisa criar condições de emprego para uma população jovem, criar uma política agrária que justifica sua extensão geográfica, não pode pensar como se vivesse num lugar altamente tecnológico”. Percebemos uma diferença entre essa declaração e a das reportagens anteriores, que sempre buscavam exaltar justamente o desenvolvimento tecnológico do país. O desemprego e o excesso de mão-de-obra ociosa nas cidades – oriundas principalmente do campo - começavam a preocupar nesse momento. Mais do que isso, as consequências do desemprego estavam se refletindo nas dinâmicas sociais, e o alerta final da reportagem confirma “Senão mais marginalização, mais violência, mais injustiça”.

De forma sutil e em poucas linhas, o jornal apresenta algumas mudanças. Neste primeiro caso analisado, uma mudança econômica que afeta toda a sociedade de alguma forma. Na segunda reportagem<sup>72</sup> encontrada no jornal, a mudança apresentada é o desuso de um hábito que era muito presente no norte do Paraná: a produção do café caseiro. A manchete anuncia o pedido: “Sindicato lança Campanha Nacional pedindo a volta do café caseiro”. Nesse momento, o café tornou-se praticamente artigo de luxo na mesa do brasileiro, e o apelo do sindicato do comércio varejista de Londrina era o de que as famílias voltassem a torrar o café em casa. Em um passado não muito distante de 1981, essa manchete era impensável, afinal de contas muitas famílias além de torrar e plantar o café também viviam dele. Inclusive no decorrer da reportagem menciona-se que as máquinas que serviam para moer o café agora são “adornos decorativos” nas casas.

O que a mudança de um hábito representa?<sup>73</sup> Neste caso, grandes mudanças, mais precisamente nas formas de consumir, facilitadas pela vida na cidade e pela produção industrial nacional que caminhava para a autossuficiência. Para o jornal, “O processo de industrialização mudou o comportamento do brasileiro, que por sua vez foi se distanciando de

---

<sup>71</sup> MINISTRO quer máquinas no lugar de homens. *Cambé Notícias*, 20 out. 1981.

<sup>72</sup> SINDICATO lança Campanha Nacional pedindo a volta do café caseiro. *Cambé Notícias*, 26 jul. 1981.

<sup>73</sup> “Quando os gestos se apagam, quando os objetos desaparecem ou se imobilizam na sombra de um depósito, na vitrine de um museu, às vezes as palavras ainda subsistem, em memória de um passado que não volta mais” (CERTEAU, 2002, p. 279)

velhos hábitos, há exemplo do café torrado em casa, tão comum até meados desse século”. Por trás de tamanha preocupação existem interesses particulares, a diminuição no consumo do café, devido aos altos preços, causa prejuízos aos vendedores. Na reportagem, o comércio varejista apresenta as vantagens de comprar os grãos e moer em casa. Dessa forma, o comércio varejista permaneceria vendendo o café e o comprador consumindo a preços menores. A retomada - proposta pela manchete - de um velho hábito em desuso, devido às mudanças sociais geradas pela industrialização, é um pano de fundo para uma propaganda comercial. ..

A manchete que mais chamou nossa atenção foi a seguinte: “Partido dos Trabalhadores quer Reforma Agrária”.<sup>74</sup> Todavia, não havíamos encontrado em nenhuma reportagem do jornal destaque e espaço para o Partido dos Trabalhadores. Neste caso, o jornal apenas publicou a carta da direção do Partido dos Trabalhadores da região na íntegra, sem adicionar texto algum complementar, todos os parágrafos da reportagem aparecem entre aspas.

O título da carta - “Repudio e indignação contra a situação que se encontram os trabalhadores rurais, expostos a acidentes e humilhação” - define o pano de fundo do desejo destacado no título da manchete - a reforma agrária. Em alguns outros editoriais de 1981, havíamos encontrado reportagens sobre acidentes de caminhões que transportavam trabalhadores boias-frias da região, mas nenhuma delas problematizava as condições de trabalho no campo, detendo-se apenas no nome dos mortos e feridos e aos detalhes do acidente. Nessa declaração do PT, a condição precária de trabalho no campo na época, fica evidente. O número de mortos<sup>75</sup> dos acidentes é evidenciado logo no primeiro parágrafo e dá início à discussão sobre a necessidade de mudança. Segundo o partido, o problema vai além dos salários baixos, da falta de carteira assinada, descanso remunerado, e assistência médica e previdenciária. A origem da condição desses trabalhadores é a desigualdade na distribuição das terras, a concentração fundiária, portanto, que por sua vez é apresentada como consequência das medidas políticas “dos governos pós-64”. O PT propõe a reforma agrária como a única medida capaz de conter os problemas sociais enfrentados pelos trabalhadores. Desse modo, podemos perceber que o alvo maior de críticas é o governo federal. Mas as declarações do Partido são importantíssimas para refletirmos os índices de “desenvolvimento” tão debatidos e recorrentes na mídia da época.

---

<sup>74</sup> PARTIDO dos Trabalhadores quer Reforma Agrária. *Cambé Notícias*, 10 abr. 1981.

<sup>75</sup> Trinta mortos e sessenta feridos do início do ano até o dia da assinatura da carta - 8 de março, em quatro acidentes no norte-noroeste do Estado.

Ao selecionarmos determinados documentos e fontes de um arquivo, formamos outro arquivo diferente, recortado, multifacetado e que assume a funcionalidade empregada pelo pesquisador. Portanto, os “documentos do passado não foram elaborados para o historiador, mas sim para atender as necessidades específicas do momento” (BACELLAR, 2006, p. 69). Diante disso, percebemos o discurso e o deslocamento de temporalidade presentes na reportagem<sup>76</sup> sobre a história do Sindicato dos Trabalhadores de Cambé. Ao narrar toda a trajetória de formação do sindicato, a reportagem trabalha alguns fatos que elencou como importantes na história da instituição, assim como cita vários nomes de líderes e fundadores do sindicato. A reportagem foi dividida em subtítulos cronológicos, e um deles é bastante interessante - “Começam as perseguições”. Segundo o jornal, apenas em 1964 o sindicato enfrentou problemas, ao ir de encontro aos interesses de donos de máquinas de beneficiar café. Este fato foi destacado na reportagem, sendo apresentado com letras grandes e centralizadas acima do título: “Abril de 1964: radicais da ‘Marcha da Família com Deus pela Liberdade’ arrancam a placa do sindicato”. Sem problematizações e explicações de quem eram esses radicais, o jornal prossegue, elencando apenas 1966 como um ano de crise para o sindicato e 1975 de dificuldades devido à geada.

O subtítulo “atualmente” cita o nome de alguns dirigentes e a partir da fala muito positiva do presidente do sindicato da época, apresenta a situação do momento, “temos atravessado uma fase difícil, com falta de emprego”. O jornal não apresenta as tensões e conflitos que o sindicato enfrentava no ano de 1981, muito menos elenca a preocupação da instituição com as condições degradantes dos trabalhadores, principalmente rurais, problematizadas pela carta publicada do PT em editorial anterior. Os trabalhadores das indústrias nem sequer são citados. Que intenções teria o jornal em remeter às perseguições e conflitos enfrentados pelo sindicato ao ano de 1964? A leitura do passado sempre está servindo a discursos no presente, devido a isso, perceber as intencionalidades e subjetividades da produção dos documentos midiáticos pertencentes ao tempo e lugar em que está inserido, é uma tarefa de extrema sensibilidade histórica.

As transformações econômicas e sociais do Brasil daquele momento refletiram em outro aspecto da vida cotidiana: a saúde. As grandes aglomerações públicas, geradas pelo acúmulo populacional nas cidades, provocou uma preocupação quanto às doenças contagiosas e principalmente as advindas da falta de higiene. Além disso, o ritmo de

---

<sup>76</sup> AZEVEDO, José. História: como nasceu o primeiro Sindicato de Trabalhadores de Cambé. *Cambé Notícias*, 10 out. 1981.

vida imposto pela indústria reflete na qualidade de vida. Desse modo, duas reportagens<sup>77</sup> do jornal dedicam espaço aos debates da época sobre saúde. Uma delas<sup>78</sup> explica o projeto do governo do Estado em atender dentro das escolas os problemas de saúde. Através de profissionais especializados, o projeto visava, além de medicar os alunos, instruir sobre hábitos de higiene que seriam preventivos para algumas doenças. Podemos imaginar como a saúde pública nesse momento começa a entrar em colapso: o país era carente em estrutura médica e a população crescia constantemente, principalmente a urbana, gerando um acúmulo de pacientes em determinados centros.

O meio rural sempre ficou refém da sorte, pois a assistência médica não chegava até o campo. No caso específico de Cambé, encontramos no editorial<sup>79</sup> da gestão pública de 1977-1981 a informação de que um trailer com gabinete médico e dentário atendia todo o perímetro rural.<sup>80</sup> Em casos de emergência, se a pessoa não tinha como se locomover até a cidade, muitas vezes, recorria às benzedadeiras. As senhoras relataram que começaram a benzer justamente quando alguém da família ficava doente e não tinha condições de levar até um médico.

O investimento do governo em educação sobre higiene visava a diminuição das doenças, além da normatização da sociedade urbana, que exigia muito mais convívio entre as pessoas em lugares públicos. Apesar da diminuição da mortalidade infantil, da desnutrição e de várias doenças virais, os maiores frequentadores de benzedadeiras até hoje são as crianças. Podemos refletir, portanto, para além do aspecto da saúde, as simbologias e as crenças envolvidas na perpetuação deste hábito.

Portanto, falar sobre saúde e principalmente a preventiva envolve também um interesse político da época, diminuir a procura e a necessidade da saúde pública. O jornal dedicou uma reportagem<sup>81</sup> para explicar a importância de alguns hábitos à saúde do corpo, o título esclarece a intenção da matéria: “Conservar a Saúde é mais fácil que recuperá-la”. Aponta como fundamental uma boa alimentação, horas de sono equilibradas, lazer e hábitos de higiene. O primeiro parágrafo explana porque é importante ter boa saúde, “uma pessoa com boa saúde tem mais disposição para trabalhar, estudar, passear e não se cansa com

---

<sup>77</sup> GOVERNO melhora o serviço da Saúde e Higiene Escolar. *Cambé Notícias*, 30 abr. 1981; CONSERVAR a Saúde é mais fácil que recuperá-la. *Cambé Notícias*, 15 de novembro de 1981.

<sup>78</sup> GOVERNO melhora o serviço da Saúde e Higiene Escolar. *Cambé Notícias*, 30 abr. 1981.

<sup>79</sup> Vide em anexo.

<sup>80</sup> É pertinente destacar que o único posto de saúde que existia na área rural, no distrito de Caramuru, foi desativado. No início de 2013, realizamos algumas entrevistas em Caramuru e uma senhora de idade, relatou sua preocupação quanto à falta de assistência médica no local. Devido ao êxodo rural, a comunidade esvaziou muito, e a prefeitura justificou o fechamento do posto pela falta de demanda.

<sup>81</sup> CONSERVAR a Saúde é mais fácil que recuperá-la. *Cambé Notícias*, 15 de novembro de 1981.

facilidade”. Mas o que seria uma pessoa com boa saúde para o jornal? Podemos nos questionar inclusive o que era saúde naquela época e o que representava economicamente uma pessoa dentro, portanto, dos padrões desejáveis de saúde.

Identificando o jornal e seus interesses, conseguimos perceber muitos de seus discursos, ligados aos grupos a que pertence e a quem serve. Mas, assim como todo documento histórico, apresenta paradoxos e outras leituras, desse modo, no mesmo jornal e inclusive no mesmo ano, encontramos reportagens que apresentam intencionalidades diferentes. Algumas delas, exaltação e propaganda política praticamente direta, outras tecem algumas críticas em defesa de interesses de determinados grupos econômicos da região. Os problemas sociais apresentados muito superficial e brevemente por algumas reportagens abrem a possibilidade de problematizar o discurso constantemente reafirmado no jornal: o do “desenvolvimento” de Cambé.

Nos relatos, coletados com os moradores, o processo de transformação da cidade, na década de 1970 e 1980, não foi citado como algo natural, glorioso e sem dificuldades. O modo de viver de muitas pessoas foi remodelado e aos poucos adaptou-se aos novos moldes da vida urbana industrializada. Todo processo histórico de transformação gera trânsitos socioculturais, principalmente no caso da mudança espacial, ou melhor, a imigração. As formas de viver e os hábitos corriqueiros das senhoras benzedeiros são reflexos dessa hibridização entre a vida rural e urbana. Entre a nostalgia e o presente existe um turbilhão de relações que foram escamoteadas pelas substituições de memórias e pelos silêncios intencionais. Jamais temos acesso à memória neutra, pura, intacta – até mesmo porque ela não existe dessa forma -, mas podemos sim compreender e pensar o lugar desses sujeitos nos processos históricos de Cambé. As entrevistas auxiliam na percepção dos silêncios do jornal, as pessoas viveram de forma plural o processo de industrialização e migração do campo para a cidade. Assim como observa Portelli (1997, p. 31), as entrevistas abordam questões desconhecidas sobre processos históricos vividos em coletivo, e possibilitam, portanto, compreender universos inexplorados do cotidiano dos sujeitos comuns.

Se tivéssemos buscado compreender os processos históricos de Cambé a partir de uma única fonte, teríamos encontrado maiores abismos e lacunas interpretativas. As reportagens, nesse caso, complementaram as outras fontes coletadas durante a pesquisa, ampliaram o olhar sobre os relatos individuais, endossaram os discursos e dados encontrados nos documentos oficiais e possibilitaram o acesso a discussões históricas de um período

pouco estudado sobre o município.<sup>82</sup> Desse modo, a partir da historicização de Cambé e da problematização de alguns discursos presentes na mídia impressa, podemos analisar, no terceiro capítulo, as relações presentes na prática de benzimento em Cambé. As memórias e histórias das benzedeiros, de seus clientes e a organização da vida religiosa privada, relacionada à história local e do Brasil.

---

<sup>82</sup> Encontramos muitas pesquisas referentes ao período de formação do município, década de 1940 e 1950, por outro lado, o período de 1970 à 1990 é carente de estudos.

### 3 BENZEÇÃO E ALTARES: A VIDA RELIGIOSA PRIVADA EM CAMBÉ

*Porque decaiu a arte de contar histórias?  
Talvez porque tenha decaído a arte de  
trocar experiências.*

*Ecléa Bosi*

#### 3.1 SABERES DO COTIDIANO: A PRÁTICA DO BENZIMENTO

Procuramos estabelecer, antes de tudo, o contato com moradores de Cambé que talvez tivessem altares no espaço doméstico. A pesquisa, no entanto, é orientada pelas inúmeras possibilidades e escolhas que aparecem, muitas vezes, sem planejamento, assim como pelas limitações que vão surgindo no decorrer do seu desenvolvimento. Desse modo, ao realizar o trabalho de campo, as indicações<sup>83</sup> de possíveis entrevistas foram surgindo e nos guiando rumo ao recorte da pesquisa. Por outro lado, conseguimos coletar relatos e imagens que nos apresentaram a um universo muito amplo e rico.

Entrevistamos três senhoras benzedoras (Dona A., Dona L. e Dona Ag.) e um sacerdote Babalorixá de Umbanda (Seu Manézinho)<sup>84</sup>. Na casa de duas senhoras (Dona A. e Dona L.), encontramos altares domésticos, assim como na casa do Seu Manézinho. A partir das questões levantadas nas entrevistas<sup>85</sup> e percebidas nas imagens dos altares domésticos, iniciamos nossa pesquisa sobre a história de Cambé, relacionando assim a memória individual desses sujeitos históricos com a memória coletiva do município, pois, como aponta Pierre Nora (1993, p. 18), “menos a memória é vivida coletivamente, mais ela tem necessidade de homens particulares que fazem de si mesmos homens-memória”.

Ao analisar as fontes orais, percebemos<sup>86</sup> a quase exclusividade feminina na função de benzer. Seu Manézinho, por exemplo, não podemos considerar como benzedor,

<sup>83</sup> As indicações e sugestões surgiram principalmente do contato com os funcionários do Museu Histórico de Cambé e da Secretaria de Cultura.

<sup>84</sup> Além do César Cortez e do Dengo, já mencionados anteriormente, não houve por parte deste entrevistado receio ao ceder a entrevista e revelar sua identidade, por isso optamos em não colocar em anonimato sua identidade.

<sup>85</sup> Entrevistamos Dengo para buscar compreender o olhar do cliente de benzedoras sobre suas práticas e as relações da comunidade com as senhoras. Por ter tido contato com ele, e por ele frequentar a casa de todas as benzedoras, acreditamos que sua entrevista é muito enriquecedora para algumas questões levantadas ao longo do trabalho.

<sup>86</sup> Realizando leituras sobre a temática, pude perceber que o benzimento, em praticamente todos os lugares do país, é uma atividade feminina. Apesar disso, existem casos de exceção em que homens benzem (inclusive meu Bisavô era benzedor).

pois segundo ele mesmo, realiza benzimentos apenas em crianças e de uma forma diferente<sup>87</sup>, dentro do templo de Umbanda. Dessa maneira, buscaremos compreender as proximidades e particularidades dessas senhoras, tendo como pressuposto a condição comum de todas: serem mulheres. O contato com o universo do benzer<sup>88</sup>, no município de Cambé, propiciou-nos belas histórias dos seus moradores, um conhecimento que foi muito além do acadêmico e também um aprofundamento histórico na questão de gênero inserido no campo religioso.

Para Joan W. Scott (1990, p. 14), essa categoria é “um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, sendo que o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder”. Nessa perspectiva, compreendemos que estudá-lo não significa que estamos tratando de determinismos ou de naturalizar fatos, mas sim que tratamos de relações históricas socialmente construídas e que levaram as mulheres para uma inferiorização. Dessa forma, o gênero se constitui em um elemento central nessa pesquisa, isso por que, além da identificação gerada pela atuação de benzer e pelo lugar de moradia em comum, os protagonistas desse estudo são mulheres.

Agrupar esses personagens em uma classificação que leva ao gênero se faz importante, pois ainda vivemos em uma sociedade machista e discriminatória, na qual as mulheres encontram-se em situação de exclusão e historicamente expostas a vários tipos de preconceitos e estereótipos.<sup>89</sup> Além disto, as mulheres desta pesquisa são mulheres de origem pobre que, na maior parte da vida, foram trabalhadoras rurais e que possuem o conhecimento de rezas e de ervas que curam. Desse modo estão inseridas em vários grupos, constantemente marginalizados e condenados pela sociedade.

Nosso interesse ao analisar os depoimentos, as práticas religiosas, as devoções, os rituais e as memórias dessas senhoras é perceber o sentido do benzimento para elas, buscando a constante relação de suas vivências históricas, do lugar e do tempo ao qual

<sup>87</sup> A partir da religiosidade e das orações da Umbanda.

<sup>88</sup> Para maiores informações sobre a prática de benzimento em outras localidades, ver: BRAGA, Geslline Giovana. *A fotografia no imaginário das benzedeadas de Campo Largo*. Revista Discursos fotográficos, vol. 1, Londrina, 2005, p. 253-280; BORGES, Moema da Silva. Incorporação do saber de parteiras e benzedeadas às práticas de saúde. *Revista Com Ciências Saúde*, v. 4, n. 19, p. 323-332, 2008. MACIEL, Márcia Regina Antunes. Um olhar sobre as benzedeadas de Juruena (Mato Grosso, Brasil) e as plantas usadas para benzer e curar. *Revista Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas*, v. 1, n. 3, p. 61-77, 2006. HOROCHOVSKI, Marisete T. Hoffmann. Velhas Benzedeadas. *Revista Mediações*, Londrina, v. 17, n. 2, p. 126-140, 2012. GIL, Lorena Almeida. *Benzedeadas em Pelotas (RS): Entre o dom, a tradição e a religião*. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, 10., 2010, Santa Maria (RS). SILVA, Victor Augustus Graciotto. *Benza Deus! Benzedeadas em Curitiba: Modernidade e Tradição*. Curitiba: Ed. do Autor, 2009. AGUIAR, Gilberto Orácio. As benzedeadas do Rio de Contas e os desafios às Ciências Sociais. *Revista Nures*, São Paulo, n. 13, 2009. SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Ramos, rezas e raízes: a benzedura em Vitória da Conquista-BA*. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1999.

<sup>89</sup> Para uma discussão detalhada sobre o papel das mulheres no mercado de trabalho e na família na história do Brasil ver o trabalho de SAMARA, Eni de Mesquita. O que mudou na família brasileira? (Da Colônia à atualidade). *Revista Psicologia USP*, v. 13, n. 2, p. 27-48, 2002.

pertencem com suas atuais práticas de cura. Estar junto delas nos fez ver como esse é um trabalho realmente de dedicação, raro em uma sociedade racional e capitalista. Nenhuma dessas mulheres cobram pelos serviços que realizam e, em alguns casos, passam tardes intermináveis atendendo à comunidade. Essa dedicação deveras instigou-nos mais à pesquisa, aguçando o anseio de conhecer as histórias dessas senhoras.

A procura por benzedeadas para resolver problemas, na maior parte das vezes, referentes à saúde, não se contrapõe à crença na medicina. Normalmente, a pessoa que pede o benzimento recorre ao médico e à benzedead, pois sua fé religiosa é tão presente quanto seu conhecimento sobre a eficácia da ciência médica. A contraposição que coloca em um extremo o racional, ligado sempre à ciência, e em outro extremo o irracional, ligado à religião, desfoca e prejudica a análise das relações sociais dos sujeitos históricos.

As pessoas estão imbricadas nesse mundo contemporâneo dual, que incorpora e reelabora práticas culturais de temporalidades diferentes, diante de inúmeras possibilidades de crenças; os sujeitos elegem aquelas as quais desejam compartilhar e incorporar. Na fala das próprias benzedeadas, percebemos as remodelações das relações na atualidade. O acesso à medicina propicia, por exemplo, que elas mesmas indiquem médicos que elas conhecem para as pessoas que as procuram. Além disso, a insegurança social diante do desemprego, da violência e do uso de drogas faz com que os pedidos mudem, assim como Giselda da Souza (2007, p. 152) destaca “as benzedeadas usam os símbolos da cultura, aproveitam aquilo que é vivido por nós e colocam o sentido religioso”. Esse cenário, inclusive, gera uma devoção maior aos santos relacionados a esses assuntos (por exemplo, quando uma das benzedeadas relata sua devoção a Santo Expedito - o santo das causas impossíveis -, por ele ter intercedido por ela para que seus filhos e netos encontrassem emprego). A sociedade mudou e conseqüentemente as relações com a religião também mudaram.

O homem do século XXI invoca a todo tempo a racionalidade enquanto característica evolutiva. Aqueles, portanto, que não recorrem à ciência para desvendar e resolver seus problemas cotidianos são vistos como atrasados e primitivos. Para os historiadores, sujeitos também desse período racional, embebidos em teorias, conceitos e metodologias, é um desafio captar a sensibilidade e a subjetividade presentes nas manifestações religiosas. Devemos constantemente ter cuidado ao caracterizar as práticas religiosas populares apenas como vestígios do passado, compreendendo que esses sujeitos históricos estão inseridos no tempo e no espaço. Para Mircea Eliade (1979, p. 25), as ressignificações dos símbolos no presente não surgem como mero acaso, mas estão ligadas às

“tensões e às alternâncias da vida social”. Percebemos essa pluralidade de tempos, memórias e histórias nas devoções de senhoras benzedeiças do município de Cambé.

As benzedeiças entrevistadas possuem histórias de vida semelhantes.<sup>90</sup> Migraram para o município de Cambé, no Paraná, na década de 50, em busca de uma melhoria na condição de vida. Oriundas de Minas Gerais e São Paulo, vieram para trabalhar, como tantos outros, na lavoura do café. Além de exercerem as atividades domésticas e cuidarem dos filhos, trabalhavam na roça, primeiro auxiliando os familiares e posteriormente o esposo. As dificuldades da época aparecem nas falas, principalmente a falta de assistência nas comunidades rurais e a dificuldade de se locomover pelas estradas precárias até a cidade. Posteriormente, na década de 1970, elas migraram para o perímetro urbano, trabalharam em outras áreas, reelaboraram as formas de viver, ora preservando algumas práticas oriundas da vida no campo, ora absorvendo práticas novas devido às mudanças da sociedade.

Duas benzedeiças contaram que aprenderam as orações ouvindo as mulheres da família rezar e, em alguns casos extremos, realizarem benzimentos. Inclusive, uma delas mantém alguns trechos da oração de benzimento em italiano como aprendeu com sua avó italiana. Ao serem questionadas sobre como e quando elas começaram a benzer, os relatos foram próximos,

É, assim sabe, ai, quer dize, é assim se eu visse alguém que chamava, que tava com uma dor, as vezes da onde eu tava eu fazia oração, se tivesse uma criança chorando eu dali eu fazia oração, depois de casado que eles foi descobri que eu benzia entendeu, assim sabe, ninguém sabia enquanto eu era solteira. (D.Ag., 22/03/2013)

No caso de Dona A., o contato com o dom de benzer foi intermediado pela avó,

Ah devia ter lá uns pouco, vinte e poucos anos, é que aconteceu isso, eu tinha os meus filho né, e dai eles começava com febre, com problema de intestino, assim, e dai eu achava que eles teria assim um vento virado ou que eles teria um quebrante, ou um assustado ou uma lombriga, porque você sabe que existe né, e dai então eu sabia a oração que eu aprendi a oração com sete anos. Eu não gostava de ficar brincando com as menina, as amiguinha sabe, eu gostava de ficar, italiano falava nona, eu gostava de ficar com a minha nona, e eu exigia que ela lia a bíblia, eu exigia que ela rezasse, pra mim ouvi, e com isso aquilo foi encaixando em mim, foi encaixando, foi encaixando e hoje eu cheguei no ponto que eu tô, graças a Deus. (D.A., 19/03/2013)

Assim como Dona A., Dona L. remete sua descoberta à infância,

---

<sup>90</sup> As senhoras têm aproximadamente 80 anos.

Ah eu já, quando eu comecei já era, já de pequena já tive aquele dom né, então eu sofria muito e ai fui capaz de desenvolver mais ainda, graças a Deus, e dai comecei em benzer em casa, quando filho ficava doente, até gente grande, pra criança, e todo mundo que vem aqui graças a Deus acha que eu sou uma boa benzedeira, Deus que abençoe né. (D.L., 19/03/2013)

No caso das três benzedeadas, o benzimento surgiu como uma solução de emergência para problemas de saúde. A primeira benzedead (D.Ag.) nos contou uma longa história do dia em que descobriu seu dom. Tinha apenas dez anos, segundo ela, ao segurar uma criança que chorava há dias, sem parar no colo. Instantaneamente, ela teve o instinto de pegar três raminhos e fazer uma oração para a menina, o que fez com que ela se acalmasse e nunca mais tivesse esse tipo de problema. É pertinente observar que, na situação em que essas senhoras se encontravam, muitas doenças que consideramos hoje banais e de fácil tratamento podiam levar à morte. O índice de mortalidade infantil era muito grande. Dona Ag conta que perdeu uma irmã com sete meses, e Dona A. duas irmãs<sup>91</sup>. Os casos de mulheres que morriam no parto eram frequentes, pois quem morava no campo não tinha a assistência de médicos nem durante a gravidez nem na hora do parto, sendo que as benzedeadas, em muitos lugares, exerciam a função de parteiras também. Isso gerava uma grande insegurança na vida dessas mulheres. Tendo em vista a precariedade da assistência médica pública em Cambé, ainda na década de 1980, como analisamos anteriormente, e inclusive hoje, sem postos públicos de saúde na área rural, compreendemos a necessidade que essas mulheres tinham em desenvolver outras formas de remediar os problemas emergentes.

As práticas de rezas e manipulações de remédios caseiros perpassaram muitas gerações na família dessas senhoras, atravessaram espaço e tempo, se readequaram e foram sendo ressignificadas, fizeram com que muitas soubessem lidar com situações de perigo e emergência. Segundo Mary del Priore (1997, p. 81), a perpetuação do saber informal das mulheres sobre como curar doenças de seus próprios corpos possibilitou a continuação das tradições e dos costumes femininos. A memória de aprendizagem e de contato é sempre apresentada na infância e na juventude, quando elas tinham contato maior com as mulheres da família.

Ao rememorarem essas histórias, de alguma forma, legitimam a eficácia dos benzimentos no presente. Assim como observou em seus estudos Elda Rizzo de Oliveira (1985, p. 33), “quando indagamos a uma benzedead como começou a benzer, ela vai narrar uma longa e detalhada história, onde mescla símbolos reais com mitos, para explicar que é

---

<sup>91</sup> Dengo também menciona, em seu relato, a perda de três irmãos, que morreram também crianças.

possuidora de um dom”. Através dessas memórias também podemos perceber como essa prática é tradicionalmente feminina, pois sempre ao mencionarem alguma aprendizagem nessa área as senhoras se referem a mulheres. Elas aprendiam desde cedo o que é ser uma boa esposa, uma boa mãe, ou seja, uma “boa mulher”<sup>92</sup>. Dentre as características de uma “boa mulher” estava zelar pela saúde e bem estar da família, diante disso elas precisavam ter conhecimento e forma de lidar com emergências tanto da saúde dos filhos como dela própria. Dessa forma, buscavam aprender a lidar com as ervas para prevenir e remediar enfermidades, além de aprenderem com as mulheres mais antigas da família sobre a anatomia e o funcionamento do corpo feminino. Falar sobre intimidades com médicos do sexo masculino ou expor o corpo, mesmo que para exames, era impensável para muitas mulheres, dessa maneira o diálogo entre elas ajudava a compreender as manifestações e o mecanismo do corpo e da saúde feminina.

Nos casos analisados, as senhoras eram responsáveis não só pelos cuidados da casa e dos filhos, mas também deviam auxiliar nos trabalhos da roça. Cada uma delas enfrentou uma gama de dificuldades pertencentes ao universo feminino. Uma das senhoras (Dona L.) nunca se casou, mas teve filhos. Em alguns momentos da entrevista, ela mencionou que tinha de trabalhar em dobro para poder sozinha sustentar os filhos. Veio sozinha para o Paraná para trabalhar nas lavouras de café e nunca mais viu ninguém da família, trabalhou na roça de boia-fria<sup>93</sup>, em hotéis, de empregada doméstica, capinando lotes, segundo ela não tinha trabalho que ela não fizesse. Relatou que, quando “a roça acabou”, foi para a cidade, adaptando-se assim a empregos mais urbanos. A casa onde vive ganhou de usucapião e hoje, devido à idade avançada, não trabalha mais, apenas benze.

Dona Ag. também nos contou os problemas típicos do universo feminino que enfrentou: foi violentada pelo marido, teve que esconder durante muito tempo que benzia, pois seu esposo não aceitava. Sua vida, portanto, esteve muito condicionada aos desejos do chefe da casa. Em muitos momentos da entrevista, inclusive, ela se emocionou. Além disso, na infância sofreu muito no núcleo família, pois era a filha mais velha, carregou logo cedo a responsabilidade de cuidar dos irmãos, de realizar os serviços da casa e ajudar na roça. Assim como aponta Maria Aparecida Moraes Silva (1997, p. 558), as horas de trabalho para as

---

<sup>92</sup> No sentido dos padrões de aceitação da época, em que a maioria das famílias era regida por costumes e normas patriarcais e tradicionais. Para um estudo mais aprofundado sobre essa temática ver SAMARA, Eni de Mesquita. *As mulheres, o poder e a família: São Paulo, século XIX*. São Paulo: Marco Zero e Secretaria do Estado da Cultura de São Paulo, 1989.

<sup>93</sup> A reportagem “PARTIDO dos Trabalhadores quer Reforma Agrária”. *Cambé Notícias*, 10 abr. 1981, ao problematizar as condições de trabalho dos trabalhadores rurais boias-frias, aponta um dado interessante. Em 1981, o Estado do Paraná contava com um milhão e duzentos mil boias-frias. Desse modo, podemos pensar Dona L. inserida neste contexto.

mulheres que trabalhavam nas lavouras do café eram maiores, sendo que em muitos casos utilizavam as madrugadas para realizarem os trabalhos domésticos. Desempenhavam dessa forma dupla jornada de trabalho.

Repletas de obrigações e deveres impostos por uma sociedade patriarcal, em que a mulher é a responsável pelos filhos, casa e, nestes casos, pelo auxílio do sustento da casa, elas encontravam dificuldade em atender as demandas de benzimentos da comunidade, assim como nos contou uma delas,

já benzia já alguns assim, meio escondido, falava pra eles ter cuidado não esparrama, porque eu tinha criança pequena, eu tinha que cuida das minha obrigação, e eu ainda ajudava o meu marido na roça, então eu não queria assim dá um alarme assim, porque eu não tinha muito tempo.(D.A., 19/03/2013)

Isso explica porque elas vão ter uma atuação maior na comunidade depois de uma idade já mais avançada ou quando mudam para a cidade e passam a desempenhar outras tarefas e, principalmente, quando ficam viúvas ou são “abandonadas” pelos seus companheiros, podendo assim dedicar mais horas livres para o atendimento à comunidade. Hoje todas estão aposentadas e podem dedicar-se mais ao benzimento e à vida religiosa. O benzimento representou, no âmbito familiar, uma solução para remediar uma vida plena de dificuldades; a permanência da prática, no âmbito social, representou, por sua vez, a aceitação da comunidade do poder e do dom dessas senhoras.

A Igreja Católica combateu as práticas populares de mulheres durante séculos, estigmatizando-as como bruxas. Laura de Mello e Souza observa que já em 1499, em Portugal, havia punição para quem realizasse benzimentos em animais, sendo condenado ao açoite e, no caso das mulheres, deportadas para Castro Marim (1993, p. 184). No Brasil colônia, a crença popular de que as mulheres detinham o poder de manipular forças do mal foi disseminada e aqui também foi combatida.

Mary Del Priore (1997, p. 92), ao analisar esse período, nos fala sobre a perseguição dos inquisidores do Santo Ofício às benzedeiras e curandeiras que utilizavam orações do monopólio da Igreja para realizarem as curas, sendo estas acusadas de proferirem e pregarem palavras demoníacas. Há uma constante contradição presente na relação dessas mulheres com a sociedade: ora elas atendem às necessidades da população - que as buscavam (e buscavam) não por ser a única opção, mas por realmente acreditarem em seus poderes -, ora são discriminadas e recriminadas por realizarem ligações com forças do mal, realizando “feitiços” e trabalhos de “despacho”. Desse modo, eram atacadas duas vezes: “por serem

mulheres, e por possuírem um saber que escapava ao controle da medicina e da Igreja” (PRIORE, 1997, p. 108).

A perseguição que elas sofreram deixou estigmas para as mulheres de hoje. No início do ano, buscamos algumas benzedeadas para entrevistar em Londrina, encontramos muita resistência por parte delas em conceder entrevistas e, em alguns casos, de autorizar a utilização das entrevistas. O que representaria essa precaução? Além disso, todas elas no decorrer da entrevista, enfatizaram que não realizam trabalhos “do mal” e que não estão ligadas à feitiçaria. A negação, nesses casos, pode estar muito ligada ao pré- julgamento ou a experiências amargas que enfrentaram.

Podemos refletir sobre como elas são vistas hoje pela comunidade, principalmente a médico-científica. No Brasil, muitas pessoas foram presas, condenadas por curandeirismo, assim como constatado por Elda Rizzo de Oliveira (1985, p. 67): “se fizermos uma pesquisa nos jornais do final do século passado e início desse século, veremos claramente o modo irreverente e hostil como foram reprimidas as benzedeadas em suas atividades de cura e de benzeção”.

As contradições presentes nas relações históricas das benzedeadas com a Igreja Católica e com a sociedade como um todo nos faz refletir a forma como hoje elas se manifestam através dos rituais, dos mitos, das rezas, das devoções e dos discursos. Sabemos, ainda, da complexidade e da contrariedade da natureza humana, vivemos cada situação de uma forma particular, mas todavia inseridos em uma sociedade que influencia nossas relações. Por isso a tarefa de compreensão e interpretação das relações humanas é de tal complexidade. Acreditamos, portanto, que o passo inicial seja refletir sobre a condição subjetiva dos sujeitos históricos, extrapolando as visíveis e conhecidas relações entre eles.

Apesar de praticarem rituais condenados pela Igreja e cultuarem, em alguns casos, entidades não enraizadas na fé cristã católica, as benzedeadas se identificam como católicas. Em alguns momentos de suas falas, inclusive, exaltam e utilizam adjetivos carinhosos para explicitar a devoção e o amor na fé católica. Isso não as exime, nem as reprime de frequentarem outras religiões ou de compartilharem de crenças não católicas. O pertencimento ao catolicismo está para além da imposição e da evangelização da Igreja, realizada desde o início da colonização, a ritualística e o mundo imagético das festividades e celebrações católicas deslumbram e vão muitas vezes de encontro com os anseios da população.

A identificação com a fé católica não é o único condicionante da religiosidade dessas senhoras, principalmente quanto às práticas de benzimento. A

permanência dessa prática está muito ligada à tradição religiosa popular brasileira, múltipla e híbrida, influenciada principalmente pelas religiosidades africanas, indígenas e pelo catolicismo popular trazido pelos portugueses para a colônia. (FIGUEIREDO, 2002, p. 108) Dessa maneira, os sujeitos incorporaram aspectos com os quais se identificavam e criaram uma religiosidade muito particular. Essa proximidade da religião com o cotidiano das pessoas possibilitou a perpetuação de algumas crenças e hábitos religiosos, que resistiram inclusive à perseguição da Igreja Católica, em alguns momentos, e da comunidade científica. Portanto, muito ao contrário do que se imagina, as benzedeadas são muito procuradas e a procura parte de diferentes grupos sociais.

Ao visitarmos as benzedeadas, presenciamos o trabalho delas com a comunidade. Como não havíamos agendado a entrevista, assistimos o atendimento às pessoas que já aguardavam e depois realizamos a entrevista. Na casa da Dona L., havia uma senhora com uma criança para ser benzida, quando chegamos o benzimento já havia começado, presenciamos de longe o ritual. Depois que o benzimento havia terminado, nos aproximamos e a senhora, avó da criança, conversou conosco brevemente. Explicou que seu neto estava abatido há dias e que achava que era lombriga. Depois de colocar a criança de bruços e medir suas pernas e braços, ela constatou que ele estava com quebranto<sup>94</sup>. Realizou assim o benzimento próprio para combater quebranto, fez então gestos com as mãos ao mesmo tempo em que rezava baixinho, depois utilizou três raminhos de arruda e passou pelos dois ombros da criança. Por fim, pediu para que a avó levasse o menino mais duas vezes para benzer, para que o quebranto fosse tratado efetivamente.

Na casa de Dona L., não há muito espaço para realizar o benzimento, a casa é muito pequena e simples, portanto ela realiza o benzimento na varanda, que pode ser observada através da rua. Desse modo, sua atividade não é mistério e nem segredo para ninguém, até mesmo porque muita gente da cidade a conhece devido à sua fama pelos bons testemunhos. Dona L. nos contou que aprendeu e desenvolveu o dom quando era pequena, mas que aperfeiçoou e melhorou seus poderes com o Seu Manézinho no templo de Umbanda. Ela frequenta a Umbanda, assim como a Igreja Católica e a Igreja Evangélica, segundo ela: “onde tiver a palavra de Deus eu vou”<sup>95</sup>, mas enfatiza em seguida “mas mais a minha

<sup>94</sup> Gisela da Silva (2007, p. 147, a partir dos depoimentos de benzedeadas, constatou o que eles consideram quebranto “é um tipo mal causado pelo “excesso de amor” ou “quando alguém é admirado”. Os principais alvos de quebranto na visão dos rezadores são as criancinhas. Causa desânimo, abatimento, enfraquecimentos”.

<sup>95</sup> Para Paula Montero (1994, p. 11), na devoção religiosa popular brasileira, há “a concepção abstrata de um Deus antes de tudo universal, tido por essa razão, como um ser acima e transcendente a qualquer código

católica”. Em seu relato, diz não ter enfrentado preconceito da comunidade devido à sua circularidade religiosa e o tempo todo agradece a Deus. A frase “Graças a Deus” não foi uma constante apenas na fala de Dona L., todas elas utilizaram muito essa expressão no decorrer da entrevista, principalmente quando relataram histórias de curas e superação. Dessa forma, atribuem o atual bem estar e as condições favoráveis da vida a Deus, reafirmando assim o tempo todo o papel que exercem como intercessoras com os poderes divinos, e não como diretamente responsáveis pelas curas e pela realização dos pedidos.<sup>96</sup>

Quando fomos à casa de Dona A., também tivemos que aguardar ela atender. Antes mesmo de conhecê-la, já havia escutado muito sobre sua fama, sendo conhecida como a mais poderosa benzedeira da cidade. Ao chegarmos em sua casa, logo percebi a dimensão de sua fama. A demanda por seus benzimentos é tanta que teve de ser feito um cômodo separado da casa, apenas para atender as pessoas. Na sala dos benzimentos, estavam três pessoas esperando para serem atendidas e um casal conversando com Dona A.. O lugar foi planejado para atender um número considerável de pessoas, dois bancos foram dispostos para acomodar aqueles que aguardam, além disso foi instalado um filtro de água e um ventilador. Dispostos ao lado da cadeira de Dona A., dois altares com inúmeras imagens religiosas e muitas prateleiras acomodando os alimentos e os presentes que as pessoas levam para agradecer o benzimento.

Um pouco depois que chegamos, o casal que estava sendo atendido foi embora, Dona A. falava bem baixo com eles. Duas pessoas que esperavam foram de encontro a ela, eram pai e filho e já eram clientes<sup>97</sup> conhecidos de Dona A.. Inicialmente, ela interrogou como eles estavam e o porquê da procura, o senhor explicou que havia sido roubado na noite anterior e que desejava que Dona A. fizesse uma oração para encontrar seu automóvel furtado. Além disso, relatou que o filho andava com algumas dores constantes e pediu para que ela o benzesse. Ela logo iniciou a oração, que repetiu por três vezes<sup>98</sup>. O processo de benzimento do rapaz durou aproximadamente trinta minutos, em todo esse tempo, ela não olhou a oração em nenhum papel, proferindo as palavras com muita naturalidade. A oração

---

particular de crença. Assim, não há, entre os adeptos dos diferentes credos uma supressão da alternativa do outro, mas ao contrário, um reconhecimento do outro como interlocutor nesse confronto”.

<sup>96</sup> Como nesse trecho da entrevista de Dona A.: “tenho curado muito, com o poder de Deus, nossa senhora e meus santos presente, graças a Deus, salvei bastante, bom e eu falo, eu benzo e eu rezo, e Deus cura né minha fia, porque eu não sou ninguém, sou uma pessoa igual aos outro né, então eu digo assim, eu benzo e Deus cura, como já curou, muitos e muitos e muitos”.

<sup>97</sup> Para maiores reflexões a respeito da utilização do termo “cliente” nesse contexto, sugiro a leitura do livro *A economia das trocas simbólicas* de Pierre Bourdieu.

<sup>98</sup> Segundo Melvina Araújo (2002, p. 110), “a divisão ou composição das coisas em três partes tem como fundamento o fato de serem três as pessoas da santíssima trindade, trinta e três os anos vividos por Jesus Cristo como homem, e três os dias que constituíram o seu sacrifício e ressurreição”.

era uma mescla de orações oficiais<sup>99</sup>, com orações próprias do benzimento<sup>100</sup> e com a invocação dos santos. Anotou o nome do rapaz em um papel e colocou no altar ao lado.

O último cliente a ser atendido era um jovem que parecia ser muito conhecido de Dona A. e a conversa, por isso, transcorreu como entre amigos. O rapaz é seminarista católico e foi procurá-la, pois estava aflito e desejava alguns conselhos. Conversaram durante um bom tempo, por fim o jovem pediu que ela o benzesse de mau-olhado<sup>101</sup>, pois acreditava estar “amarrado” devido à inveja de um colega de seminário. Segundo o rapaz, há tempos estava dormindo mal, andava ansioso e aflito. Dona A. então realizou a mesma oração que havia feito antes para o outro rapaz, repetindo novamente três vezes a oração. Por vezes, ela gesticulava para o altar do lado esquerdo ao mesmo tempo em que rezava. Por fim, o rapaz entregou a ela uma sacola com roupas de um amigo, para que fossem benzidas, e escreveu o nome do amigo em um papel. Dona A. colocou o papel sobre a roupa e dispôs junto à inúmeras outras roupas e sacolas no altar do seu lado esquerdo.

São diferentes motivos e distintas angústias que fazem com que essas pessoas procurem as benzedeadas, mas a crença de que o pedido de cura vai ser alcançado é compartilhada por todos. O costume do benzimento é muito antigo, está presente em várias culturas e religiões, mas para além disso ele atende às necessidades contemporâneas, portanto sua permanência, aceitação e popularização não estão apenas ligados à tradição e a aprendizados antigos. As benzedeadas hoje atendem uma gama de pedidos característicos dos problemas modernos e principalmente do meio urbano. Pedidos para encontrar emprego, passar em vestibular ou concurso, realizar um bom casamento, encontrar bens materiais roubados, parar de fumar e beber, conseguir comprar uma casa. A própria Dona A. revelou que o seu santo de maior devoção é Santo Expedito, que a ajudou a encaminhar emprego para os netos e a fazer o filho parar de fumar.

---

<sup>99</sup> Oração oficiais do catolicismo canônico, as mais conhecidas “O pai nosso”, “Ave Maria”, “O Creio em Deus pai”, etc.

<sup>100</sup> Dona A. explicou como faz a oração na hora da entrevista: “Com a mão assim, com o rosário, assim, em nome de Deus Pai, Filho e Espírito Santo. E assim eu peço, se daquelas altura o nosso pai celestial, envia umas gota do máximo consolador, a sobre esses nossos filho, para que seja consolado, curado, libertado, com a graça divina vossa, curando doenças materiais, espirituais, macumbaria, bruxaria, feitiçaria, quebrante invejado, mal olhado, malefício, dor, perturbação, inflamação, nervosismo, depressão, e todo esses mal vós será curado e purificado, no nome de Deus pai, ao filho e espírito santo, amém. Ai eu rezo três creio, e depois rezo aquilo que eu necessito rezar, pra pessoa, conforme a coisa, a oração”

<sup>101</sup> O mau-olhado, segundo as benzedeadas e a tradição, é causado pela inveja, a raiva, o olhar carregado. O mau-olhado está ligado à maior parte das “doenças de benzedeadas”, espirituais, e gera inúmeros sintomas, desde problemas físicos, falta de apetite, insônia, dores, indisposição à eventos cotidianos que sempre dão errado, azar contínuo, problemas familiares e amorosos, crises financeiras, etc. Elas afirmam que não é sempre que existe a intenção do mau-olhado, muitas vezes a criança está carregada, mas é apenas pelos adultos acharem bonitas e ela já fica carregada de mau-olhado, por isso as pessoas devem sempre se benzer para descarregar esse acúmulo de mau-olhado.

Para esses pedidos mais ligados a bens materiais e a vícios, além das orações, as benzedeadas realizam simpatias<sup>102</sup>. Dona A., por exemplo, tinha vários recipientes dispostos no altar do lado direito, onde ela realizava diferentes simpatias com óleo, água benta, flores, fitas, borboletas, cada uma pra um tipo de pedido. A simpatia tem uma carga ritualística muito forte, envolve a necessidade de mais uma força além das orações para que o pedido seja atendido. A simpatia que a pessoa que é benzida faz não é a mesma que a da benzedeadora, pois apenas pessoas com o dom conseguem a intercessão através de rituais muito específicos. Segundo a tradição, é preciso conhecimento para saber qual simpatia, oração e erva é melhor para cada caso, além, é claro, de uma boa relação com os santos. Dona A. também contou uma simpatia que faz para saber se a criança vai se curar ou não: ela planta um dente de alho, se ele brotar, a criança é salva; se não brotar, a criança não se salva.

Por trás dos rituais, existe uma gama de conhecimentos<sup>103</sup>, não só herdados dos ancestrais, mas também adquiridos ao longo da vida de benzeção. Existem arquétipos simbólicos antiquíssimos nessas práticas, um deles é o dos elementos da natureza: o ar, a terra, a água e o fogo. Em praticamente todas as simpatias, um desses elementos está presente, quando não mais de um. A água é representada quase sempre pela água benta, utilizada tanto no benzimento quanto nas simpatias<sup>104</sup>. O fogo está quase sempre presente por meio das velas ou em alguns benzimentos em que há necessidade de queimar algo para identificar a doença. A terra aparece principalmente nas simpatias e no benzimento através das plantas (ramos), que são oriundas da terra. O ar, muitas vezes, é o que identifica alguma doença. Inclusive, tem uma doença que é chamada de “ar”<sup>105</sup>. Para identificar o “ar”, por exemplo, a benzedeadora coloca um copo de água na cabeça da pessoa, quando essa água começar a ferver e evaporar é porque a pessoa está com muito “ar”. Para Melvina Araújo (2002, p. 79, o fato das mulheres terem contato direto com a geração de vida (gestação) as aproxima da natureza e essa ligação, junto ao cuidado constante com a doença e a morte, lhes possibilita, portanto, o contato com o mundo sobrenatural. Por outro lado, Mircea Eliade (1992, p. 121) afirma que “o prestígio mágico-religioso e, conseqüentemente, o domínio social da mulher têm um modelo cósmico: a figura da terra-mãe”.

<sup>102</sup> Não só ela deve realizar a simpatia, mas a pessoa que faz o pedido também deve fazer em casa.

<sup>103</sup> O conceito de conhecimento é muito complexo. No caso das benzedeadas, o conhecimento é toda a experiência adquirida ao longo da vida sobre formas de remediar problemas do cotidiano, é um conhecimento compartilhado e constantemente renovado. Mas, assim como aponta Peter Burke (2003, p. 19), “A pergunta ‘O que é conhecimento?’ é quase tão difícil de responder quanto a pergunta mais famosa ‘O que é verdade?’”

<sup>104</sup> Segundo Geslline Braga” (2005, p. 261), “A água benta é frequentemente utilizada. Um símbolo que tem um significado histórico para os cristãos pois foi utilizada inclusive no batismo de Cristo”.

<sup>105</sup> Segundo as benzedeadas, o “ar” causa forte dores de cabeça.

A relação com a natureza, na religiosidade popular, é muito intensa, tendo como princípio o fato de que fazemos parte dessa natureza e de que podemos encontrar nela muitas respostas para nossas perguntas bem como soluções para nossos problemas. Por outro lado, os sujeitos históricos envolvidos nas práticas populares religiosas relacionam-se socialmente e são reflexo também de sua temporalidade. Desse modo, essas senhoras têm boas relações entre si. Nos relatos, elas comentam que uma benze a outra ou, como no caso relatado por Dona Ag, em que seu marido foi benzer na Dona A. porque ela tem um dom mais forte para um tipo específico de doença e assim por diante. Portanto, compartilhando conhecimentos, rituais e orações, suas práticas religiosas são a hibridização de memórias e heranças com suas atuais vivências e relações.

Além do conhecimento compartilhado e em comum, elas possuem especialidades. Uma benze melhor determinadas doenças, outra tem melhor testemunhos com crianças e assim por diante. A fama com determinada especificidade está muito ligada ao número de testemunhos de cura. Mas todas alegam que existe a doença para o médico tratar e a doença para a benzedeira curar. A doença para o médico é visualmente materializada no corpo, já a doença para benzedeiros é invisível e está ligada ao lado espiritual. Neste caso, as benzedeiros realizam a separação de conhecimentos e possibilidades entre os dois campos, quebrando, portanto, o paradigma de oposição entre suas práticas e a medicina oficial. Dona A., inclusive, em um momento da entrevista, conta que um médico frequentava a casa dela com a família para pedir benzimento e explica que, se perceber que não consegue curar a doença, indica ao enfermo para procurar uma farmácia ou um médico.<sup>106</sup>

Os próprios clientes já separam os problemas que podem ser resolvidos pelas benzedeiros e aqueles que carecem de outras medidas. No caso das três senhoras, o atendimento a crianças é muito frequente, pois acreditam que a criança fica muito carregada de mau-olhado<sup>107</sup>. O mau-olhado pode gerar problemas para dormir, falta de apetite, abatimento, cansaço, dor de cabeça, dor de barriga, febre, entre outros problemas muito presentes no período da infância. Desse modo, os pais acreditam que o médico não poderá detectar e muito menos combater o problema, pois a causa é espiritual. Além do mau-olhado,

---

<sup>106</sup> Quando estávamos realizando a entrevista, por dois momentos, o telefone nos interrompeu. Uma das ligações era uma amiga de Dona A., os benzimentos não estavam fazendo efeito na senhora, desse modo, ao ligar e contar que estava se sentindo muito mal, Dona A indicou que ela procurasse um médico conhecido dela.

<sup>107</sup> Ela é mais vulnerável aos olhares invejosos por ser considerada um ser “mais perecível” (ARAÚJO, 2002, p. 106).

a criança pode apresentar quebranto e vento-virado<sup>108</sup>, todas elas causadas por razões espirituais, principalmente por sentimentos de amor, inveja, admiração que partem do adulto.

Os problemas respiratórias e intestinais também aparecem nos relatos como doenças para tratar com o benzimento, assim como nos relatou Dengo, ao ser questionado sobre como havia tido contato com as benzedeadas: “teve muito problema de bronquite, asmática, essas coisas, então a gente procurava muito benzedeadas. Que o pessoal falava que remédio não curava, que isso aí o que curava era benzedeadas”. O fato de muitas doenças não terem uma causa direta, nem cura, apenas controle através de remédios, abre possibilidades para a busca da benzedeadas, isso não quer dizer que as pessoas buscam a benzedeadas apenas depois de procurarem a ajuda médica. A mentalidade popular já classifica, muitas vezes, esses problemas como designados às benzedeadas.

A busca por benzimentos é gerada principalmente pelos problemas do cotidiano, como, por exemplo, cólica, falta de sono, lombriga, falta de apetite, problema respiratório. Dona L. benze mais crianças e citou algumas doenças que costuma benzer frequentemente: cobreiro<sup>109</sup>, sapinho<sup>110</sup>, impigem<sup>111</sup>, espinhela caída<sup>112</sup>, mau-olhado, quebranto e vento virado. Dona Ag. relatou que a maioria dos seus clientes são os adultos, até mesmo porque sua especialidade é a espinhela caída, além disso benze de ar, mau jeito, quebranto, inveja e mau-olhado. Dona A., a mais famosa delas, benze até à distância<sup>113</sup>, e benze para praticamente tudo. Em seu relato, citou que atende pedidos como passar em concurso, encontrar emprego, deixar de fumar, passar no vestibular, encontrar bens materiais furtados, além de benzer para as doenças tradicionais de benzedeadas, assim como o mal de simioto<sup>114</sup> e a erisipela<sup>115</sup>. Algumas dessas doenças aparecem em documentos que datam do

<sup>108</sup> “O vento virado é o resultado de sustos ou medos fortes sofridos pela criança”. (Ibidem, p. 147).

<sup>109</sup> Segundo Giselda da Silva (2007, p. 148, “O cobreiro é visto como sendo uma doença que se contrai através do contato direto com roupas por onde tenham passado certos insetos ou animais peçonhentos. Caracterizam-se irritações na pele acompanhadas de dor”.

<sup>110</sup> O sapinho, ou monilíase, é uma infecção fúngica bucal. É causada por um fungo semelhante a uma levedura. É comum em crianças e pessoas com baixa imunidade.

<sup>111</sup> A impigem “é um tipo de micose e se não for tratada ganha o corpo inteiro” (Ibidem, p. 148)

<sup>112</sup> A espinhela caída, “é um ossinho mole, parecendo um nervo que vem do coração. A espinhela caída é por causa de peso que a pessoa pega [...]. A pessoa quando está com a espinhela caída sente dor nas costas, no estômago e nas pernas e cansaço. A pessoa perde as forças e tem dificuldades para comer.” (Ibidem, p. 146)

<sup>113</sup> O benzimento é realizado por telefone mesmo, como relata Dona A., “e meu nome já corre até nos estrangeiro, em Portugal, no Japão, no alemão, no italiano, [...] e na Argentina também, graças a Deus, o povo lá quando precisa, tem dificuldade de alguma coisa eles liga pra mim e daí eu pego o nome, endereço faço oração naquele nome e endereço, dali uns dias me dão boa prova”.

<sup>114</sup> O mal de simioto deriva de um quebranto não curado, alguns também chamam de “doença da magreza” ou “doença do macaco”, pois deixa a pessoa com aspecto de um macaco. Segundo Dona A., a pessoa fica muito abatida, magra e sem forças.

<sup>115</sup> A erisipela é uma doença infecciosa que provoca inflamação da pele.

período colonial brasileiro<sup>116</sup>, representando demandas sociais não saciadas em outras instituições. Nesse sentido, o benzimento é, portanto, “uma expressão verdadeira de parte das necessidades, dos sentimentos culturalmente definidos e historicamente possíveis da cultura popular” (OLIVEIRA, 1985, p. 72). Mas o que significa essa prática hoje? Além da ligação religiosa e emocional com o benzimento, existem outras motivações para a procura das benzedeiras. A crença em remédios naturais aparece hoje como uma alternativa à agressividade do excesso de uso de remédios farmacêuticos<sup>117</sup>. Diante disso, as benzedeiras são legitimadas pela comunidade como as grandes conhecedoras da medicina natural. Dengo explica porque recorre a essas senhoras,

Por a gente acreditar mais em simpatia do que remédio farmacêutico, que tem muitas coisas que só o remédio farmacêutico que através de médico que vai dá jeito na doença. Mas tem muita coisa, bronquite, lombriga, essas coisa, que isso você vai em benzedeira, qualquer chá que elas dão, faz muito mais efeito que esses remédio de hospital ai que tá prejudicando a saúde da gente.

Não há contradição no fato de uma pessoa procurar a benzedeira e o médico, pois eles atendem dimensões diferentes de cura. A própria divisão entre as doenças para as benzedeiras e aquelas para os médicos quebra com a contradição tão proferida. A crença em que a saúde é influenciada pela vida espiritual está arraigada na cultura popular brasileira e presente no imaginário desde tempos remotos. A doença seria um castigo divino ao pecador, e a saúde plena a recompensa por uma vida regrada. Dessa forma, não só o catolicismo, mas outras práticas religiosas relacionaram o corpo à alma, dando significado e sentido à vida e à morte. A religiosidade busca preencher as lacunas vazias da vida dos sujeitos e a principal delas é aquela relacionada à morte. A realidade muitas vezes é difícil de ser tolerada; a doença, a dor e a morte, fazem com que o ser humano sinta-se muito frágil. A religião, portanto, ao atribuir sentido à doença, também define e significa a morte, desse modo conforta e ajuda os sujeitos a digerir as difíceis realidades do cotidiano.

A medicina apenas remedia as doenças e, por vezes, adia o momento da morte, mas não significa ou a dota de sentido. Isso gera um sentimento de medo e insegurança no ser humano, que não percebe a causa de estar passando por esses sofrimentos. Desse modo, as práticas religiosas e, neste caso específico, o benzimento atribuem sentidos, causas e razões ao incompreensível e à realidade. Segundo o psicanalista Alberto Quintana (1999, p.

---

<sup>116</sup> Como, por exemplo, o quebranto, que era curado por toda a colônia no século XVIII. (SOUZA, 1993, p. 179)

<sup>117</sup> A intoxicação com remédios é um problema contemporâneo muito frequente, reflexo de um padrão de vida baseado em uma rotina frenética e da popularização dos medicamentos farmacêuticos.

47), “a dor é sempre intolerável enquanto significa algo arbitrário. Mas quando ela adquire um sentido, torna-se suportável. É em busca dessa linguagem que as pessoas procuram uma benzedeira”. A distância e a frieza (objetividade) da medicina, que, por vezes, busca detectar as doenças através de máquinas, gera também essa maior aproximação e identificação dos sujeitos com as benzedeiros.

Ao determinar a causa da doença, a benzedeira cria a esperança e a credibilidade da cura. Assim, como aponta Betânia Figueiredo (2002, p. 95), “a palavra cura, etimologicamente, significa preocupação, solicitude, interesse por alguém ou por algo”. Em uma das consultas que presenciamos na casa de Dona A., um rapaz passou um longo tempo conversando e pedindo conselhos, sendo que apenas revelou suas angústias e pediu o benzimento ao final do atendimento. A função de benzer não parte de uma fórmula pronta, cada consulta e cada pessoa exigem um atendimento diferente, decorrente da particularidade dos problemas de cada indivíduo. O crer envolve os signos e as tradições religiosas, mas envolve principalmente as relações históricas desses sujeitos e as estruturas de sentimentos presentes em suas vivências. É como bem define Parker (1995, p. 165), “uma crença na possibilidade certa da passagem do mal para o bem, da precariedade e da desesperança para o bem-estar, da doença para a saúde, de situações de menos vida para situações de mais vida, de situações menos humanas para situações mais humanas”.

O ritual perpassa toda a prática do benzimento, desde a constatação do problema, até a cura<sup>118</sup>. Dentro dessa ritualística existem símbolos compartilhados: as rezas, os ramos, os remédios, as simpatias, as imagens religiosas, e alguns procedimentos que ajudam a detectar a doença. Primeiramente então, a benzedeira conversa com o cliente, pergunta o que ele sente, há quanto tempo está sentindo aquilo, se já procurou algum médico ou se já havia se benzido antes. A partir dessa conversa, ela já cria um pré-diagnóstico, embasado em seus conhecimentos, que irá confirmar com o ritual de diagnóstico específico da doença. Dona Ag. nos relatou como procede para identificar cada doença especificamente,

A espinhela caída eu benzo com um pano, eu meço assim, se eu benze vinte pessoas por dia, tudo eu vou olha a espinhela primero, que a espinhela é que judia muito da gente entendeu, então eu meço aqui, aqui com o pano, depois eu meço aqui, assim atrás e depois eu olho aqui, ai de noventa pessoa, um ou dois que não tem a espinhela caída.[...] A criança o vento virado, eu benzo assim de quebranto tudo, depois eu viro ela assim de cabeça, com a barriguinha pra baixo e meço as perna, ai dá diferença uma perna assim bem grande de uma perna pra outra aqui, entendeu, ai já sobra no pezinho aqui, e se não tem tá normal, entendeu. E ai o mal jeito eu benzo na lata, benzo com cinza, sal e água, ai põe fogo, deixo ferve e viro a lata, se for mal jeito, chupa tudo pra aquele galão.

<sup>118</sup> Em alguns casos ele aparece até pós-cura, através do agradecimento.

Ao detectar a doença, ela já realiza muitas vezes o próprio benzimento, como é o caso do mau jeito, em que o ritual de queimar não só demonstra, a partir do resultado, o diagnóstico, mas já elimina o problema, neste caso “expurgando para o galão”. No caso do “Ar”, também é assim: ao colocar o copo com água na testa da pessoa e essa água ferver, a pessoa está com ar, mas aquela água que vai evaporando vai eliminando o ar da cabeça, realizando assim o ritual de benzimento. O ritual que detecta o que está atormentando o corpo é importante para gerar credibilidade na cura e um efeito psicológico maior nos sintomas de melhora.

Em outros casos, o ritual de benzimento é posterior ao diagnóstico, sendo estes os problemas ligados ao mau-olhado. O ritual de benzimento, portanto, carece de vários símbolos para combater o corpo carregado, a reza, o ramo e as imagens religiosas são presença constante nesse procedimento. O ramo mais utilizado durante o procedimento é a arruda, tem-se a crença de que ela espanta e protege do mal. As benzedeiros sempre utilizam três ramos de arruda, algumas vezes embebido em água benta. Enquanto rezam, passam o ramo pelo corpo da pessoa, principalmente sobre os ombros e cabeça. É nesse momento que o gestual aparece no ritual, os movimentos com os ramos são feitos em cruz o tempo todo, por vezes, mesmo depois da oração ter cessado, os gestos permanecem. A bênção é um ritual presente em vários credos religiosos.<sup>119</sup> No catolicismo, a cruz se faz presente nas bênções, materialmente ou através de gestos. Os ramos também podem ser encontrados em alguns rituais, realizados inclusive dentro da Igreja<sup>120</sup>.

Depois de realizar o ritual do benzimento, a benzedeira irá fazer recomendações. A primeira delas é que a pessoa volte mais duas vezes para fechar o ciclo de três rituais. Dependendo do problema, ela recomenda a realização de alguma simpatia, que deve ser feita pelo benzido em sua casa. A ritualística, portanto, perpassa o espaço do benzer, estendendo-se até a casa do benzido.

Em casos específicos é recomendado a utilização de remédios caseiros e banhos com infusão de ervas. Os remédios consistem em xaropes de frutas e ervas e chás de ervas específicas. O conhecimento da utilização das ervas é condicionado pelo aprendizado com as mulheres ancestrais da família e pela flora do lugar. Cada erva possui propriedades medicinais particulares, os xaropes e chás são a junção dessas ervas para formar o remédio

---

<sup>119</sup> Assim como o benzimento das benzedeiros, em outras expressões religiosas os elementos da natureza também se fazem presentes, além dos símbolos que estão inseridos em arquétipos muito antigos.

<sup>120</sup> A partir da pesquisa documental foi possível identificar na Bíblia passagens sobre a bênção dos ramos, que é representada pela entrada de Jesus em Jerusalém e citada em quatro livros da Bíblia. Hoje a Igreja realiza cerimônias, como o “Domingo de Ramos”, que é a abertura da semana santa, em que as pessoas levam ramos para serem benzidos pelos padres e depois levam para casa, visando a proteção do lar.

eficiente para os problemas, portanto há a necessidade de acúmulo de conhecimento sobre o poder dessas plantas.

Mary del Priore (2000, p. 95), ao analisar as práticas religiosas de mulheres na colônia, constatou essa proximidade do universo feminino com as plantas: “O quintal era o território prestigiado da cultura feminina, feita de empirismo, oralidade e memória gestual”. Além disso, a intensidade da doença e a idade do benzido determinam qual medicamento é mais eficiente. Dona L. relata que recomenda às vezes, dependendo do problema, chá de hortelã, de poejo e alevante e alguns xaropes. Dengo contou que para a bronquite de sua filha Dona Ag. receitou um chá com chifre de carneiro e hortelã. Ela explicou como faz alguns dos remédios que recomenda,

Eu faço xarope assim às vezes, de ervas né, assim de, ponho limão, manjericão, ponho guaco, ponho um tanto de cada coisa, de pouquinho né, e lavo bem lavadinho, ponho na panela de pressão com um pouco de açúcar e deixo ferver, cozinha bem, ai depois cõo toda aquela água, ponho mais um pouco de açúcar fica um xarope. E também assim pra criança com lombriga, eu sempre sô acostumada a fazer, às vezes eu faço aqui em casa mesmo, às vezes eu mando a mãe fazer, é assim, três galinho de arruda, três folha de hortelã, três dentinho de alho, bate no liquidificador com um tanto assim mais ou menos de leite, ai fia isso ai é um santo remédio pra lombriga, essas coisa assim.

É interessante perceber como o símbolo do número três aparece até na quantidade de ervas que se utiliza para fazer o remédio para lombriga. O imaginário e a estrutura simbólica de todo o ritual do benzimento é unívoca, ou seja, está presente em todas as etapas da prática, assim como nos casos de doenças mais relacionados à pele, em que o ritual do banho também é recomendado. O enfermo deve ingerir não apenas o chá da erva, mas também tomar banho com a infusão da mesma erva. Dengo relata que procurou Dona A., certa vez, porque estava com problema na pele, sentia muita coceira e irritação e nenhum remédio indicado pelos médicos estava surtindo efeito. Dona A. então “mando eu toma banho com umas três erva, e ela falo assim, e eu tinha que toma também, que era pra limpa por dentro, que o problema tava no sangue. Então o sangue jogava pra fora, e saia na pele.”. Desse modo, a enfermidade “é vista como um mal ou “sujeira”. Assim, para que a saúde seja recuperada o corpo doente deve ser limpo” (ARAÚJO, 2002, p. 117). Os rituais estão repletos da simbologia maniqueísta, a luta constante entre o bem e o mal, a vida e a morte, o limpo e o sujo, o carregado e o saudável.

A partir dessas dinâmicas sociais podemos compreender que o benzimento é fruto do tempo e do lugar em que está inserido. A demanda por solucionar determinados

problemas sociais característicos da modernidade, por exemplo, refletem preocupações, fissuras e relações sociais de nossa época. A forma como as benzedeadas tratam esses problemas aproxima e condiciona a popularidade dessas senhoras. Os rituais não só englobam influências e heranças de diferentes culturas e credos, como também demonstram as possibilidades e limitações<sup>121</sup> presentes nas condições sociais dos sujeitos. Hoje as benzedeadas conseguem indicar o uso de medicamentos químicos ou recomendar a visita a um médico, além de poderem benzer através do telefone. Constantemente lidam com as mudanças da sociedade e, no caso dessas senhoras, lidaram também com a mudança física - o deslocamento do campo para a cidade -, o que representou um certo afastamento do próprio mecanismo do benzimento, a natureza.

O tempo não destruiu e nem corrompeu o significado dessas senhoras para a comunidade, elas permanecem fortes no ofício. Seguem preenchendo lacunas e atribuindo sentido ao incompreensível.<sup>122</sup>

### 3.2 MICROCOSMO DA VIDA: A PLURALIDADE IMAGÉTICA NO AMBIENTE PRIVADO

Dialogando com os diferentes sujeitos históricos, aproximando-nos de suas vidas cotidianas através do contato com o espaço privado e com as práticas religiosas, percebemos que não existe uma única motivação para a construção de altares domésticos. A organização espacial do sagrado não é planejada, muito menos mecânica, ela é influenciada pelo correr do dia a dia, das inúmeras relações que perpassam o cotidiano repleto de imprevistos, emergências, improvisos. Desse modo, buscamos compreender cada altar/espço, dialogando com os relatos e com as conversas informais dos entrevistados. Encontramos altares na casa de Dona L., no espaço de benzer de Dona A. e na casa de Seu Manézinho.

Ao descreverem as imagens dispostas em seus altares domésticos, eles nos permitiram compreender um pouco de suas vidas particulares. Demonstrando, mais uma vez, que a imagem por si só não fala muita coisa e que a condição material da imagem, enquanto um objeto palpável e visível, está relacionado subjetivamente com a condição sentimental

<sup>121</sup> Betânia Figueiredo (2002, p. 118) relata como os benzimentos aconteciam no século XIX diante de intensa escassez de recursos: “Quando não havia remédio disponível e ou conhecido, o jeito era a velha fórmula de beber um copo d’água com um pedaço de pão bento. Nos casos de dores de barriga a receita obtinha bons resultados, nos casos mais complicados a solução é recorrer às rezas.”

<sup>122</sup> Como observa José de Souza Martins (2011, p. 55) ao trabalhar com as relações do homem simples no tempo presente “Os significados são reinventados continuamente em vez de serem continuamente copiados. As situações de anomia e desordem são resolvidas pelo próprio homem comum justamente porque ele dispõe de um meio para interpretar situações (e ações) sem sentido, podendo, em questão de segundos, remendar as fraturas da situação social”

atribuída individualmente de forma diversa. O estudo das imagens, isolado do diálogo com os sujeitos históricos, não é consciente da problemática e dos limites do uso das imagens nas análises sociais, assim como atenta Peter Burke (2004, p. 18), é preciso estar consciente das fragilidades das fontes para proceder de forma segura e eficaz na pesquisa.

Desse modo, se atentássemos para as fotografias dos altares e espaços sem as histórias e descrições dos sujeitos não iríamos compreender os significados e as funcionalidades das imagens. Para Martins (2008, p. 65), é necessário remeter a fotografia à dimensão da história, da cultura e das relações sociais para “descongelá-la” do momento. Neste caso específico, portanto, buscaremos “descongelar” e problematizar os tempos históricos dos altares.

A prática religiosa de construção de altares no âmbito doméstico é muito antiga. Fustel de Coulanges, em sua obra sobre a cidade grega antiga, discute a questão do culto aos altares situados no âmbito doméstico na Grécia Antiga. Os gregos mantinham aceso sob o altar o fogo sagrado, que representava a proteção dos deuses sobre a família. Portanto, o altar tinha um lugar privilegiado no lar e simbolizava a instância religiosa mais importante na casa de um grego politeísta. Eles acreditavam que, para alimentar o fogo sagrado, era preciso depositar alimentos e bebidas no altar. Normalmente eram produtos alimentícios por eles ingeridos, sendo uma parte destinada para a família e outra para o fogo.

Ao estudar a composição, a constituição e a simbologia dos altares nos dias de hoje, percebem-se algumas questões semelhantes às apresentadas pela religiosidade doméstica grega antiga. Como, por exemplo, a transmissão de crenças de pai para filho, ou seja, de geração em geração, e Fustel de Coulanges (1966, p. 65) nos fala a respeito da religião antiga:

Esta religião não podia propagar-se senão pela geração. O pai, ao dar vida ao filho, dava-lhe ao mesmo tempo sua fé, seu culto, o direito de manter o fogo sagrado, de oferecer o banquete fúnebre, de pronunciar fórmulas de orações.

Quando as cidades surgem na Grécia Antiga, há a necessidade de se formar um sentimento que unisse a população. Como em cada casa havia deuses particulares, que eram os antepassados venerados por seus descendentes, cria-se a religião pública ou, como alguns estudiosos chamam, a religião cívica. São construídos templos para as divindades, que variavam conforme a cidade, e como cada cidade era formada por tribos, os deuses venerados eram, portanto, aqueles herdados das tribos que formavam a cidade. As cerimônias cívicas

eram de suma importância na vida política do povo grego antigo e sempre estavam relacionadas aos rituais e cultos religiosos.

O Cristianismo combateu o chamado “paganismo” das religiões politeístas, nos séculos IV e V, sendo que muitos gregos e romanos foram perseguidos nesse período. Após a conversão do imperador Constantino ao cristianismo e a sucessões de administrações de imperadores cristãos, de perseguido o cristianismo passou a ser o perseguidor. Mas a Igreja Católica soube aproveitar elementos que ajudaram a popularização e a aceitação (isso não significa dizer que não foi através de atos coercitivos) do cristianismo pela população. O mais utilizado foram as cerimônias públicas e cívicas, a partir do momento em que a Igreja estava imbricada com a política. As imagens do sagrado nesse momento foram cruciais para a divulgação dos valores e dos preceitos da nova doutrina religiosa, em uma época em que pouquíssimas pessoas tinham o conhecimento da leitura e, portanto, a representação precisava ser objetiva e simples. Durante todo o processo de formação do cristianismo e suas mudanças, as imagens desempenharam novas e diferentes funções, mas sempre estiveram submetidas aos parâmetros e normas da elite eclesiástica.

Podemos observar a diferença entre crenças e práticas da religião católica popular e a religião oficial através do altar. Em um altar oficial - neste caso no espaço da Igreja - não estão representadas uma profusão de imagens e elementos. Normalmente, são compostos pelo padroeiro ou pela padroeira da paróquia, por um crucifixo, pela bíblia e às vezes por uma vela. Essa composição estética da Igreja segue um padrão regido pelas normas e comandos do Vaticano, o centro da hierarquia eclesiástica. As práticas e atividades dos padres, dos bispos, da paróquia são direcionadas pelo alto comando da Igreja Católica. Essa posição, de cima para baixo, apesar de estabelecer o sentimento de pertencimento à comunidade religiosa, acaba gerando uma distância entre sacerdote e fiéis no que tange à ligação com o sagrado através de práticas diretas (no caso, o “dizer” a missa).

Durante séculos o catolicismo popular na América Latina reelaborou práticas que o cristianismo já havia adaptado de períodos ainda mais longínquos. A Igreja Católica incorporou simbologias presentes nas culturas indígenas e africanas, as enquadrando nas normas da instituição, oficializando e disciplinando práticas anteriormente vistas como pagãs, desse modo, popularizou-se no “novo” mundo e conquistou seu maior território em número de fiéis. Para Pierre Sanchis (2001, p. 24), o catolicismo é propenso ao sincretismo, tendo como característica o culto “carregado de presença corporal e cósmica”, o destaque para as expressões simbólicas, engloba diferenças e encontros. Isso não significa que a instituição incentive as práticas populares, muito pelo contrário, muitas delas são veemente combatidas e

condenadas pela instituição como profanas e consideradas inclusive heréticas. Há uma fronteira muito frágil - e praticamente imperceptível- entre a permissão e a condenação, pois assim como qualquer instituição a Igreja Católica é política em suas decisões e recomendações. A preocupação maior hoje da instituição católica com a popularização de outras doutrinas religiosas (principalmente as evangélicas) é cativar o maior número possível de fiéis<sup>123</sup>, dessa forma abre um pouco mais as possibilidades de cultos e manifestações religiosas, em alguns casos, incentivando, inclusive, o que há pouco tempo era considerado profanação.

As imagens de santos e das virgens auxiliaram a propagação e a popularização da fé católica. A Igreja Católica canonizou centenas de personagens santificados, incorporando a adoração a imagens já presentes em outras culturas religiosas e criando novas imagens, práticas e lugares de adoração. Desse modo, se fez presente e reconhecida em todos os continentes do hemisfério, adentrando em culturas muito distintas. A partir das imagens e da adoração multifacetada dos santos aproximou-se de populações com práticas religiosas politeístas de tal forma que muitas religiões<sup>124</sup> hoje utilizam imagens católicas em suas práticas. Pois, assim como constata Ulpiano Meneses (2012, p. 250), “o papel da imagem é constitutivo do processo de transmissão dos conhecimentos”. O universo visual das práticas populares hoje pode ser compreendido ao dimensionarmos a relação da Igreja Católica com as imagens e a relação dos fiéis com essas imagens.

A visualidade incentivada pela multiplicidade de santos e divindades sagradas presentes no catolicismo criou abertura para a liberdade de organização de espaços fora do âmbito do templo oficial. É muito comum encontrarmos capelas particulares, espaços construídos para determinados santos (em alguns casos santos não oficiais), lugares de devoção que se apresentam em diferentes espacialidades. Além dos ambientes públicos de adoração, é comum a organização de altares e espaços de oração no âmbito doméstico.<sup>125</sup> Essas organizações particulares são muito interessantes porque refletem a vida do devoto, assim como a influência do universo religioso propagado pela instituição e pelas vivências da religiosidade popular. Eliade (1992, p. 50), ao trabalhar com as simbologias do profano e do

---

<sup>123</sup> As mudanças nas campanhas lançadas pela Igreja e nas abordagens, visam cativar principalmente fiéis jovens, para renovar e perpetuar a doutrina e a fé católica.

<sup>124</sup> Inclusive as politeístas.

<sup>125</sup> Segundo Maria Lúcia Montes (1998, p. 117), foi graças à devoção popular que “os pequenos altares com imagens de Cristo, da Virgem, e dos santos sempre foram uma pequena constante em todos os lares, e que o catolicismo tradicional foi capaz de se conversar, apesar do esforço da elitização da Igreja por parte de sua hierarquia”.

sagrado considera a casa um espaço santificado, constituindo-se como uma imagem do mundo.

Nestes casos específicos, o papel social das senhoras benzedeadas e do Sacerdote Babalorixá, estabelecendo relações constantes com a comunidade no espaço doméstico, gera uma maior visibilidade dos altares. Na maioria dos casos, o altar pertence ao universo particular e restrito do devoto, localizado inclusive em cômodos íntimos, como o dormitório, embora com as benzedeadas seja diferente, porque as imagens são dispostas também para serem vistas pelos benzidos. Diante disso, é pertinente refletir sobre o sentido da disposição das imagens no altar em relação às relações sociais que as benzedeadas estabelecem com a sociedade, pois “a análise dos aspectos funcionais da imagem não pode ser desenvolvida sem um estudo de sua relação com o lugar de inscrição” (BASCHET, 1996, p. 21).

A organização de altares em casas de benzedeadas apresenta vários significados e simbologias. Duas benzedeadas (Dona L. e Dona A.) apresentam o altar como uma espécie de espaço de ex-votos. Quando as pessoas são benzidas e alcançam a graça, na maioria das vezes, elas retornam com alguma lembrança para a benzedeadas, essas lembranças são imagens religiosas: quadros, estátuas, terços, pôsteres de santos, de Jesus ou de Maria, orações impressas, fotografias de santos canonizados ou não. Essas imagens são organizadas no espaço do altar e nas paredes da casa.

No espaço de benzer de Dona A., foram organizados dois altares com uma infinidade de imagens religiosas. Visivelmente, a demanda por um espaço maior para realizar benzimentos gerou a necessidade da construção de um cômodo separado da casa. O espaço, desse modo, foi planejado para uma função em específico: servir ao ofício de benzer. Um largo armário repleto de prateleiras separa o ambiente em dois espaços, um deles é um depósito com algumas ferramentas e materiais de construção, o outro é o lugar onde Dona A. recebe os clientes. Neste armário/parede são dispostos os mantimentos que ela recebe, por vezes, das pessoas que pedem benzimento. Por ela não cobrar pela atividade<sup>126</sup>, muitos sentem a necessidade de agradecer e de retribuir a benção. Um dos altares foi organizado ao lado desse armário e o outro do lado direito do cômodo, dessa forma os altares cercam o ambiente em que Dona A. realiza o benzimento, facilitando o momento da oração em que ela olha e gesticula para os santos que a rodeiam.

---

<sup>126</sup> Nenhuma das benzedeadas entrevistadas cobra pelos serviços. Segundo elas, aquele que cobra para fazer o bem e orar não é do bem e tampouco possui o dom.

Um dos altares<sup>127</sup> retrata um espaço improvisado em uma estante, que agora se encontra repleta de imagens. Inicialmente não havíamos entendido porque algumas imagens ficavam desorganizadas e até mesmo escondidas em meio a inúmeras sacolas, mas, ao indagarmos à senhora benzedeira sobre a organização do lugar, ela nos explicou que, dentro de cada sacola, tinha uma peça de roupa: “É eles trás, roupa da pessoa, quando não pode vim, pra mim ora naquela roupa, e depois eles vem busca [...] Tudo esses escrito é os nome das pessoa, o nome das pessoa e a indicação do que precisa pra rezar.” (D.A., 2013). Neste caso, o benzimento precisa ser realizado com algum vestígio visual e material da pessoa, como observa José se Souza Martins:

Porque o milagre só pode existir na relação dos contrários: o sagrado se troca com o profano, o propriamente material, para regenerá-lo, e nessa troca, nesse toque, sacraliza o que foi tocado, promove a ressurreição do que estava morto, na morte parcial da doença, do ferimento, da dor. (MARTINS, 2008, p. 96)

Podemos observar uma pluralidade de tempos apresentada nas simbologias desses objetos dispostos no altar. A memória da cura e o anseio da cura, o passado e o futuro refletidos nesse presente que é intermediado pela benzedeira. Além disso, “as imagens são especialmente valiosas na reconstrução da cultura cotidiana de pessoas comuns, suas formas de habitação” (BURKE, 2004, p. 99). A organização das imagens recebidas acontece espontaneamente, pois os espaços visivelmente foram adaptados conforme a quantidade de imagens foi aumentando. Dessa forma, a partir dos benzimentos e principalmente dos testemunhos de cura, o altar e o espaço mudam, ou seja, “o espaço é um lugar praticado” (CERTEAU, 1994, p. 202).

Além das imagens que são testemunhas de graças alcançadas, encontram-se também aquelas dispostas pela benzedeira que apresentam algum significado particular. Na fotografia<sup>128</sup>, observamos um quadro em destaque de São João Baptista. Ao descrever cada imagem presente no altar, a benzedeira nos explicou também a origem desse quadro. Segundo ela, junto ao marido, realizou a reza do terço a São João Baptista durante dezessete anos em sua casa,

---

<sup>127</sup> Ver anexo B.

<sup>128</sup> Ver anexo E.

Foi promessa que o meu marido fez quando eu tava pra ganha os filho meu, eu passei muito mal, sofri muito [...] e foi um tempo de chuva que nem esses dia atrás, chovia dia e noite, e lá não tinha saída direito, não tinha uma estrada que pudesse atravessa um carro, era pura lama, não tinha como me traze pra cidade. Ai meu marido fez essa promessa, e nós rezemo dezessete ano lá, rezava o terço, fazia uma festinha, fazia bastante nizete, licor, batata assada, mandioca assada, pipoca, licor, fazia de tudo, bolo, então festejava ali. (D.A., 2013)

A imagem do São João Baptista está repleta da memória de um tempo em que as relações eram diferentes, remete à sua vivência no meio rural, à relação com os vizinhos, às festividades religiosas muito presentes, práticas e experiências que ela não vivencia mais, como afirma Ulpiano Meneses (1987, p. 185), “a memória gira em torno de um dado básico do fenômeno humano, a mudança”. A nostalgia de outro tempo está intimamente ligada à sua visão do presente, pois “a lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual” (BOSI, 1994, p. 55). Além do significado religioso de adoração da imagem pela graça alcançada através da promessa, a necessidade e o desespero diante da possível perda do filho gerou o apego e a gratidão dela com o santo, como levantado por Cristián Parker (1995, p. 285), a fé no sobrenatural acalma a incerteza da população pobre, diante das inseguranças presentes na sociedade.

Em um dos altares, além das sacolas com roupas, dos papéis com nomes para benzimento e de santos presenteados como testemunho de graças alcançadas, encontram-se duas fotografias de dois jovens irmãos. Segundo a benzedeira, o pai deles levou a imagem para ela realizar o benzimento, porque eles sofrem de distúrbios mentais. Como observa Martins (2008, p. 77), “A fé da era da fotografia tornou-se outra fé, menos a fé do medo e mais a fé da esperança”, fica nítida essa esperança creditada na fé, quando percebemos o número de imagens de “ex-votos” que endossam os altares, a quantidade de papéis com nomes para serem benzidos e pelo movimento frequente de pessoas que procuram as benzedeiros diariamente para serem benzidas.

Podemos observar também a relação da quantidade de imagens de alguns santos presentes nos altares analisados com as dinâmicas sociais. As divindades que aparecem com mais frequência são Nossa Senhora Aparecida, São Jorge, o menino Jesus, Santo Antônio e São Jerônimo. Além disso, encontramos imagens de São Pedro, São Cristóvão, São Cosme e Damião, São Miguel Arcanjo, São João Baptista, São Benedito e São José.

Uma das benzedeiros trabalha esporadicamente no centro de Umbanda de Cambé, mas, apesar dessa dupla pertença religiosa, ela se coloca como incondicional devota

de Nossa Senhora Aparecida, tendo realizado inclusive várias viagens à basílica da santa. Essa devoção intensa à Nossa Senhora Aparecida é um fenômeno religioso nacional e está relacionada com os mitos envoltos na imagem da santa propagados pelos fiéis e pelos próprios membros da Igreja. A construção histórica da imagem da santa é interessante para refletirmos as influências, muitas vezes sutis, que a política exerce na religiosidade particular das pessoas, neste caso, “a memória individual se mescla com a presença de uma memória social” (PESAVENTO, 2005, p. 95). A devoção à santa e sua exaltação como padroeira e mãe dos brasileiros não aconteceu da noite para o dia e nem ao acaso, havia uma clara intenção política na construção da identidade da santa.

Além de inúmeras imagens de Nossa Senhora Aparecida, percebemos a presença muito grande de imagens de santas. Além das várias representações da Virgem Maria, encontramos imagens de Santa Luzia, Santa Bárbara, Nossa Senhora Desatadora dos Nós, Santa Cecília, Santa Terezinha, Nossa Senhora de Lourdes, Sant’Ana, Santa Edwirges, Nossa Senhora do Carmo, Santa Filomena, Santa Efigênia, Nossa Senhora das Graças, Santa Rita de Cássia, Nossa Senhora de Guadalupe, Santa Paulina, Nossa Senhora Auxiliadora. Essas são apenas as imagens de gesso e porcelana que encontramos nos altares, se elencássemos os quadros e pinturas espalhados pela casa, ocuparíamos inúmeras páginas. A Igreja católica inicialmente condenou a pluralidade de devoções, herdada das religiões pagãs, mas para ser aceita e propagada incorporou símbolos e devoções das religiosidades que dominou.

Inicialmente podemos pensar o processo de formação do cristianismo, que “surgiu numa época e num contexto em que as Deusas-Mães tinham grande presença no mundo greco-romano e na Ásia Menor” (ROESE, 2010, p. 184). Desse modo, instituiu a devoção à Virgem Maria, para manter sobre o controle as manifestações religiosas da época. Aos poucos instituiu, nos antigos lugares de devoção à Deusa Diana, templos dedicados à Virgem Maria, como aponta Anete Roese (2010, p. 186), “Maria é colocada no lugar das Deusas, para impedir a força delas. Portanto, os artifícios do silenciamento são sagazes”. A partir disso, muitas santas foram canonizadas, sempre relacionadas a determinadas espacialidades. No período colonial e de expansão ultramarina do catolicismo, o processo também foi o de incorporar características devocionais das religiosidades consideradas pagãs (religiões africanas e ameríndias), para assim obter a identificação da população com essas santas, o que gerava uma facilidade na conversão e catequização dos povos subjugados.

No entanto, a devoção e adoração às imagens sagradas femininas no catolicismo sempre causou desconforto à teologia monoteísta e patriarcal. Mas a religiosidade

popular perpetua, reelabora e liberta das algemas da instituição e permanece, portanto, cultuando as divindades femininas, “como disse um fiel, após a procissão do dia de Nossa Senhora Aparecida, em 12 de outubro: ‘acima de Deus, só Nossa Senhora’ ” (ROESE, 2010, p. 185). Desde os primórdios da humanidade há registros de veneração a imagens sagradas femininas, sendo que alguns vestígios arqueológicos comprovaram que a primeira religião venerava a Grande Deusa (VIEIRA, 2011, p. 21). Segundo Eliade (1992), a adoração a divindades femininas está relacionada à ligação do homem com a terra, ao nascimento e à fertilidade. Desse modo, podemos dizer que a “adoração a imagens e divindades femininas nunca se apagou totalmente” (ROESE, 2010:, p.183).

As imagens sagradas femininas são encontradas também em outras religiões, além do cristianismo. Nas religiões afro-brasileiras, por exemplo, encontramos muitas referências femininas. Além dos orixás femininos, podemos notar a interseção de imagens de índias, pretas velhas, ciganas e santas. Encontramos, em alguns altares, a imagem de Iemanjá (a popularidade dessa divindade é muito grande no Brasil), que pertence ao universo popular e correntemente encontramos nas casas de fiéis católicos. A identificação dos brasileiros com ela perpassa os dogmas da instituição, refletida não apenas no âmbito público, através de festas e rituais, mas também no âmbito doméstico. Para Roesse (2010, p. 186), o culto da Grande Deusa é presente no Brasil através da adoração a Iemanjá e permaneceu dessa forma no imaginário dos fiéis, “atravessando culturas, raças, etnias e religiões”.

Percebemos a recorrência, em algumas casas, de quadros com a imagem da Joana d’Arc. Quando interrogados sobre a imagem os fiéis, apresentaram nas respostas um ponto em comum: o espírito corajoso e guerreiro dela. No entanto, ao narrarem a história da santa, apresentam diferentes versões, uma das senhoras inclusive menciona que ela lutou na Segunda Guerra Mundial.<sup>129</sup> A história de Joana d’Arc foi muito disseminada na religiosidade popular da Idade Média, após ela ter sido queimada pela fogueira da Inquisição. As narrativas, mitos, discursos e símbolos que perpassam sua imagem foram propagados por toda a Europa nesse período. Depois, com a colonização Ibérica, as práticas e cultos do catolicismo popular são incorporados no Brasil, gerando uma hibridização de signos e imagens.

Assim como várias santas e santos populares, Joana d’Arc foi canonizada apenas em 1920, mas esteve presente nas manifestações e práticas populares, desde que morreu (aproximadamente 1431). Sua história de vida criou um reconhecimento maior dos

---

<sup>129</sup> Desse modo, “há um espaço livre entre a coisa e seu símbolo: muitos símbolos possíveis para casa coisa, muitas coisas possíveis para cada símbolo” (BESANÇON, 1997, p.335).

fiéis, características como a morte precoce, a origem humilde, a coragem e a fé geram uma identificação muito grande, principalmente entre as mulheres. Em uma pesquisa<sup>130</sup> realizada em algumas escolas de Fortaleza, alunos de 8ª série foram interrogados sobre qual personagem histórico consideram positivamente significativos na História. A resposta mais comum foi Jesus Cristo, em segundo lugar ficou a princesa Isabel e em terceiro Joana d'Arc. Ao justificarem suas respostas, alegavam que ela tinha sido uma guerreira que lutou por um país melhor, que acreditava no povo e que teve muita coragem. Segundo a pesquisadora, a maioria dos alunos que indicou Joana d'Arc era do sexo feminino. Ao realizamos pesquisas sobre a adoração da santa aqui no Brasil, percebemos como a identificação do povo brasileiro (principalmente das mulheres) está muito ligada aos mitos e lendas de seu espírito corajoso.

É pertinente refletir também a devoção em São Jorge apresentada pelas benzedeiras. Uma delas afirmou que a primeira imagem religiosa que adquiriu foi a estátua de São Jorge que ainda permanece exposta no altar; além desta, outras imagens do santo, presentes de ex-votos, estão colocadas no altar. Já a outra benzedeira expôs, muito feliz, um quadro com a imagem de São Jorge, explicando que a imagem era de sua nora, mas que esta se converteu a uma igreja evangélica e se desfez de todas as imagens de santos. A adoração a São Jorge, nas religiões afro-brasileiras, é muito intensa, estando ele muito presente nos rituais de Umbanda e Candomblé, o que cria certa controvérsia com a Igreja Católica, além dos intensos ataques dos evangélicos à imagem do santo, principalmente por estar ligada às religiões afro-brasileiras. Em uma entrevista com um Babalorixá, sacerdote de Umbanda em Cambé, percebemos um reflexo do sentimento de muitos devotos que não se preocupam tanto com as doutrinas da igreja oficial, “a imagem [...] não é nada pecaminoso, tá entendendo, não é nada pecaminoso [...] vamos dizer São Jorge, foi tirado da igreja, mas do coração dos outros ninguém tira, não é verdade?” (Seu Manézinho, 2013). As pessoas até confundem, em determinados momentos, se São Jorge é ou não um santo reconhecido pela igreja Católica, tamanha a multiplicidade de representações e entidades sagradas imbuídas em sua imagem. Além da imagem de São Jorge, encontramos, na casa das duas benzedeiras, a imagem de Iemanjá e do Zé Pelintra, duas entidades das religiões afro-brasileiras.

Na casa de Dona L., os dois altares foram organizados a partir das possibilidades da casa. Um deles<sup>131</sup> está localizado no que possivelmente era a estante da casa, em um espaço bem limitado na saída da sala para a cozinha. Dona L. encontrou lugar

---

<sup>130</sup> CHAVES, FÁTIMA. *Personagens da História: Perspectivas de alunos portugueses e brasileiros em final da escolaridade básica*. Revista Currículo sem Fronteiras, v. 7, n. 1, p. 10-27, 2007.

<sup>131</sup> Ver anexo A.

para suas imagens, tanto dentro de casa, como no cômodo atrás de casa, onde organizou o outro altar<sup>132</sup>. Dentro de casa estão principalmente as imagens que foram presentes de agradecimento aos benzimentos. No altar externo, encontram-se quadros que eram da nora de Dona L. que converteu-se à religião evangélica e imagens que foram adquiridas há muito tempo. Não necessariamente precisa ser uma imagem “convencional” religiosa para conotar um sentido sagrado, nesse caso, Dona L dispôs no altar um antigo calendário de um açougue chamado “Nossa Senhora da Rosa Mística”. Esse calendário deixa, portanto, de ter a função primária - lembrar as datas -, para ter uma utilidade religiosa, ressignificado no espaço do altar.

Como a casa é muito pequena, o cômodo é utilizado também como despensa/depósito, isso não quer dizer que não sirva aos rituais religiosos de Dona L. Segundo ela, de vez em quando, reza um terço junto às imagens. Como relatou, devido à idade avançada e à insegurança diante da violência na cidade, quase não sai mais de casa para ir à Igreja ou ao templo de Umbanda. Devido a isso, realiza as rezas e as relações com o sobrenatural no espaço doméstico. As imagens, nesse caso, significam muito mais do que lembrar as curas e os agradecimentos, permitem sua ligação com o universo sobrenatural, como aponta, Jérôme Baschet (1996, p. 12): “a imagem adere a um objeto ou a um lugar que tem, ele mesmo, uma função, ou uma utilização”. Além disso, a disposição do maior número possível de imagens religiosas no espaço da casa representa a proteção da vida doméstica, a constante vigilância das entidades religiosas às forças do mal, não só espirituais, mas também oriundas dos problemas sociais do contemporâneo.

Além dos altares, Dona L dispõe, em todo o espaço possível, imagens religiosas. No armário da cozinha, ela organizou folhetos<sup>133</sup> com imagens de santos, de Jesus Cristo e da Virgem Maria. Tudo o que remeter à religiosidade Dona L. faz questão de expor, inclusive um cartão de um hotel de Aparecida do Norte com a imagem de Nossa Senhora Aparecida está também exposto no vidro do armário da cozinha. As paredes são forradas por imagens religiosas, assim como a porta de entrada da casa. Entre a cozinha e a sala, foi organizado um outro pequeno espaço de devoção, com imagens que Dona L. ganhou de agradecimento pelas graças de cura alcançadas. Encontra-se, neste local, um quadro com uma montagem de três imagens religiosas diferentes<sup>134</sup>: a imagem de Cristo crucificado em destaque; da santa ceia e uma imagem pintada do “Menino da tábuca”. Segundo Dona L., o

---

<sup>132</sup> Ver anexo D.

<sup>133</sup> Esses folhetos são muito comuns nas casas dos entrevistados, eles são destacados dos livros de novenas que são realizadas em períodos santos do ano.

<sup>134</sup> Ver anexo C.

quadro foi presente de uma mulher que o trouxe da cidade de origem do menino da tábua. Esta foi a única imagem de santo popular<sup>135</sup> que encontramos. O próprio quadro em si já representa essa imbricação entre a religiosidade popular e a oficial, mesclando diferentes imagens em um só objeto.

Os altares, em alguns casos, não são compostos apenas por imagens religiosas. Imagens e objetos que fazem parte da admiração e do universo dos devotos são dispostos, também, nos altares junto às imagens sagradas. Seu Manézinho, por exemplo, organizou um espaço no subsolo da casa onde dispõe o altar<sup>136</sup> e inúmeros quadros pelas paredes. O altar principal tem três andares, mas em todo o cômodo foram instaladas prateleiras para organizar todas as imagens. Não há uma hierarquia religiosa no espaço do Seu Manézinho, encontramos tanto nas paredes como no altar imagens de santos católicos, de caboclos, de índios, das entidades orientais, várias imagens de Zé Pilintra, além da imagem da Joana d'Arc e de Getúlio Vargas. Esta última, em específico, chamou a atenção, e Seu Manézinho justifica o motivo da imagem estar ali: “é que sou fã dele”. Por que a imagem de Vargas está no espaço religioso da casa, o que ela representaria?<sup>137</sup> Além dessa imagem não havia nenhuma outra que não fosse ligada às práticas e rituais religiosos da Umbanda. Hoje muitos umbandistas acreditam que Vargas era um grande protetor dos cultos de Umbanda, desligando dessa forma a memória da repressão de seu governo, criando inclusive o mito de que ele próprio frequentava os lugares de culto. (PARKER, 1995, p. 255)

O espaço privado é permissivo para tamanha hibridização de memórias e símbolos. Ícones políticos (como Getúlio Vargas e Joana d'Arc) são posicionados entre velas e imagens de santos católicos. Como maneira de reafirmar sua posição social e religiosa, Seu Manézinho pendurou quadros com os certificados de cursos que realizou sobre estudos da bíblia e diplomas de mérito e de consagração de Sacerdote Babalorixá. Além disso, encontramos alguns objetos que fazem parte das práticas religiosas da Umbanda próximos às imagens no altar. Em destaque, na prateleira central do altar, encontram-se dispostos três Zé Pilintra cada um com um copo de aguardente na frente. Ao lado, junto a uma imagem de Jesus Cristo, um recipiente com moedas e, na parte inferior do altar, várias garrafas de bebidas alcoólicas, todavia, lacradas. Segundo Seu Manézinho, as bebidas são ofertas de pessoas que pedem oração e bênçãos. Algumas pessoas frequentam esse lugar na casa, mas a maioria

<sup>135</sup> Não canonizado.

<sup>136</sup> Ver anexo G.

<sup>137</sup> Assim como problematiza Sandra Pesavento (2005, p. 41), “as representações são também portadoras do simbólico, ou seja, dizem mais do que aquilo que mostram ou enunciam, carregam sentidos ocultos que construídos social e historicamente, se internalizam no inconsciente coletivo e se apresentam como naturais, dispensando reflexão.” (2005, p. 41)

procura Seu Manézinho no templo de Umbanda. Assim como nos altares das benzedadeiras, encontramos papéis com pedidos de oração depositados embaixo das imagens.

Podemos refletir sobre as relações dos devotos que frequentam a casa de Seu Manézinho com as imagens. A oferta de alimentos e bebidas para as imagens religiosas é muito comum na religiosidade brasileira, acredita-se que é preciso agradecer de forma material também a graça alcançada ou agradar para que o santo retribua com a graça almejada. Dessa forma, aproximam-se do sentido da imagem, criando uma maior materialização dos poderes da entidade.<sup>138</sup>

Alguns estudos analisam esse imbricamento de entidades de religiões e crenças diferentes presentes nos rituais e espaços da religiosidade popular. José Rogério Lopes aponta que “os sujeitos populares se apropriam e produzem, eles também, um consumo peculiar da iconografia religiosa, transformando-a segundo seus referenciais” (LOPES, 2007, p. 128), desse modo percebemos como o homem contemporâneo seleciona elementos de diversas religiões para criar seu próprio universo (SANCHIS, 2001, p. 36). Além disso, as tecnologias geraram a popularização do visual. Fotografias, quadros, santinhos impressos, folhetos religiosos estão presentes em todo o espaço do altar e nas paredes das casas. A fotografia remodelou a própria prática do benzimento, criando a materialidade do sujeito. Em muitos casos, além da roupa, alguma fotografia é utilizada para realizar o benzimento e a pessoa que vai ser benzida não precisa necessariamente estar presente. Assim como o diálogo com o sobrenatural é realizado a partir do contato com as imagens sagradas, a cura acontece com o tocar e o visualizar do objeto que materializa o indivíduo.

A religiosidade doméstica propicia a constituição dessa religiosidade única, em que o próprio devoto interpreta e significa a imagem e o espaço mediado por suas vivências e relações sociais. Analisamos particularmente os altares por eles se constituírem como lugares “onde se cruzam as noções de familiaridade e identificação com as imagens [...] Numa imbricação de motivos que atravessam gostos pessoais, e ethos religiosos, a “lida” pessoal e a formação religiosa, a história pessoal e a história local” (LOPES, 2007, p. 150). É o reconstruir constante e pessoal, próprio das relações da vida privada cotidiana. Segundo Priore (2012, p. 387), é através do estudo dessas práticas que “reencontramos as relações sociais e os modos de produção que não podemos perceber com outras abordagens”.

---

<sup>138</sup> As simpatias, muito populares também, expressam esse desejo de “humanizar” a imagem, quando, por exemplo, as mulheres colocam o Santo Antônio de castigo pendurado de cabeça para baixo ou mergulhado na água para encontrar casamento. São práticas que por vezes passam despercebidas, mas que representam uma mentalidade e uma expressão cultural popular.

Através desta análise das fotografias, auxiliadas pelas entrevistas, notamos como os altares são estabelecidos como lugares de memórias coletivas e individuais. Dessa forma, “os tempos da memória designam ao mesmo tempo lugares de memória, toda memória (individual ou social coletiva) vale-se de lugares (concretos e/ou simbólicos) para exprimir, materializar-se” (SEIXAS, 2002, p. 60). A prática de organizar os presentes de “ex-votos” em altares é repleta de vários significados e representações. As benzedeadas não estão ligadas a uma instituição, em muitos casos são inclusive combatidas e deslegitimadas pelo clero e pela dita “ciência”, seu reconhecimento, portanto, é produzido pela comunidade e meio social na qual estão inseridas (STEIL, 2001, p. 25). Assim, a comprovação de seu poder de cura e de alcançar a graça precisa ser exposto, relatado, difundido, para que a comunidade a reconheça, a procure e aceite suas práticas como legítimas.

Além da importância social da exposição dos presentes para a benzedeadas, os que alcançaram a graça também estabelecem relações com essas imagens. Segundo Martins, “quem recebe o milagre é quem, na sua gratidão deve falar do acontecido, exibir os detalhes, as evidências, as provas – testemunhar” (MARTINS, 2008, p. 79). Algumas vezes, a imagem presenteada está ligada à graça alcançada. Como no universo religioso cada santo apresenta uma especialidade, as benzedeadas oram para o santo específico para o problema apresentado. Por exemplo, uma pessoa pede benzimento para deixar de beber, se consegue parar, leva de presente o São Jerônimo, que é o santo dos vícios. Em outros casos, o presente representa uma ligação forte com o santo, uma maior devoção. E no caso da Nossa Senhora Aparecida (e de alguns outros santos com destinos de romaria), a maioria das pessoas traz das romarias as imagens benzidas da basílica. Portanto, se classificarmos as imagens presentes nos altares, podemos compreender um pouco das relações históricas dos clientes das benzedeadas. Além disso, é interessante refletir sobre o fato de que a disposição das imagens não é feita ao acaso, ao limpar os altares e estes espaços, as senhoras recolocam as imagens nos mesmos lugares, reafirmando a organização sentimental das memórias expostas.

Desse modo, um emaranhado de histórias hibridiza-se no espaço compacto dos altares formando um cosmos único e específico, um lugar de histórias formado pelas relações particulares, sentimentais, religiosas, sociais, culturais e econômicas, portanto a memória “constrói o real, muito mais do que o resgata” (SEIXAS, 2002, p. 59). Nós, por outro lado, buscamos compreender essas relações intrínsecas das múltiplas memórias presentes na disposição das imagens religiosas das senhoras benzedeadas. Sabendo que, “o historiador não tem o monopólio sobre a memória, mas ele detém instrumentos para lidar com a pluralidade e a fragmentação dela [...] o historiador faz a história” (FERREIRA, 2012, p.

184). Através do diálogo com a fonte oral e a fonte imagética procuramos relacionar aspectos históricos às particularidades presentes nos casos tratados. Percebemos que “a vida da fotografia só pode existir no interior de processos interativos. Isto é, no calor da memória” (MARTINS, 2008, p. 85). E a importância das imagens nas representações e práticas religiosas está ligada à função de materializar tudo aquilo que não pode ser visto: as estruturas de sentimentos, a fé, a gratidão e a esperança.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa é reflexo de uma análise sobre as formas de viver e crer em Cambé-PR. Com ela não almejamos encerrar as problematizações apresentadas pelas fontes coletadas. Até mesmo porque são frutos de olhares particulares sobre as memórias e espaços, apresentam limitações e recortes específicos a partir dos condicionamentos sociais e acadêmicos dos sujeitos envolvidos.

Ao trabalhar com os depoimentos e relatos de vida, nos preocupamos em compreender as relações históricas e os silenciamentos invisíveis das memórias, superando a necessidade de determinar o que se constitui como verdade ou não nos relatos. O contato físico com o objeto de estudo ajudou a aguçar a sensibilidade para os pequenos detalhes do cotidiano. No processo de confecção da pesquisa, por vezes, vinham à memória os gestos, os risos, a timidez, a emoção dos entrevistados no momento da entrevista. Sentimentos que ajudaram a compreender o significado de cada palavra, de cada imagem, de cada devoção.

Diante das problemáticas abordadas nos relatos é que fomos buscar entender um pouco mais a história de Cambé e as memórias coletivas do município. Isso nos possibilitou uma constante relação entre a história de vida dos entrevistados e a história do lugar. Histórias que, em muitos momentos, se cruzam, antagonizam-se, complementam-se e constantemente relacionam-se. Os processos históricos influenciaram as formas de praticar a fé, principalmente o êxodo rural, que remodelou não apenas as relações econômicas no município, mas gerou a necessidade de novas práticas privadas no cotidiano.

Dois sentimentos constantemente perpassaram as reflexões, a necessidade de distância e ao mesmo tempo de aproximação dos objetos. Por vezes, a intensidade de envolvimento com a pesquisa nos enlaça a tal ponto que não sabemos mais diferenciar a admiração da análise histórica. Nestes momentos, a distância fez-se necessária, não a neutralidade, pois ela não existe, mas a adaptação do olhar, que aos poucos cria hábitos de desnaturalizar o admirável e o contemplado. Por outro lado, o estranhamento e a alteridade diante de determinadas práticas gerou a necessidade da compreensão da estrutura de sentimentos compartilhada pelos devotos, assim como a reflexão sobre a nossa condição enquanto observadores e constantes “analistas” racionais.

Superar as limitações geradas pela generalização proposta pela falsa ideia de “desenvolvimento” homogêneo presente na globalização também foi uma tarefa de problematização e de muita reflexão. Partimos para a realização das entrevistas, com algumas

leituras e um universo teórico embasado e estruturado, mas sempre criamos concepções imaginárias em nossa própria mentalidade que fogem às teorias. Desse modo, não imaginávamos encontrar um universo tão diverso e ativo nas práticas de benzimento. Primeiro porque havíamos imaginado um maior número de benzedeadas na área rural; segundo porque acreditávamos ser uma prática em escasseamento; terceiro, a benzedura nos era apresentada como uma prática oposta à medicina e a ciência. A partir da aproximação com o espaço do benzimento, percebemos o quanto havíamos estado distante desta realidade.

As senhoras migraram do campo para cidade, enfrentaram inicialmente algumas dificuldades para se adaptarem, mas, ressignificando algumas práticas, incorporaram-se à vida urbana de forma a se identificarem e fazerem parte do lugar. Isso não quer dizer que apagaram suas memórias e relações com o campo, elas estão presentes e não contradizem as atuais formas de viver no contemporâneo. Antes mesmo de realizarmos as entrevistas, percebemos como elas fazem parte da vida social da comunidade, todas as pessoas que foram procuradas para indicar possíveis benzedeadas para entrevistar, conheciam alguma delas e já haviam sido benzidas. A pergunta, que perseguiu a pesquisa, foi: porque tantas pessoas, todavia, procuram as benzedeadas?

Para responder essa pergunta, precisávamos compreender o universo daquelas senhoras, entender quem frequentava as benzedeadas e conhecermos as motivações dos clientes. Nos relatos, fomos percebendo que há no imaginário, tanto dos benzidos, como no das benzedeadas, uma divisão entre os saberes das benzedeadas e o dos médicos, e elas mesmo evaporaram com a contradição entre suas práticas e as práticas médico-científicas. Dessa forma, a busca por benzimentos não é decorrência da falta apenas de estrutura médica, nem se apresenta como a última possibilidade diante da incapacidade da medicina em curar determinadas doenças. É uma escolha, dentre tantas possibilidades, uma escolha embasada em aproximações e identificações religiosas, sociais e emocionais.

A popularidade dessa prática tem relação também com a formação religiosa brasileira, tão plural e hibridizada. O benzimento é uma junção de simbologias oriundas de várias religiosidades, sendo assim, representa grupos muito variados. Os devotos – praticantes do benzimento e frequentadores - não consideram contraditória a múltipla pertença religiosa, nem a adoração de entidades decorrentes de diferentes credos religiosos. Nesse universo, o que parece diferente e distante é aproximado pelo sentimento de fé, diante disso os devotos recriam dentro do “*ethos*” religioso suas vidas. O espaço doméstico reflete as instâncias sociais do público e acentua a liberdade devocional hibridizada.

As distâncias foram superadas ao percebermos que não entenderíamos a razão e o significado dessas práticas religiosas sem compreender o sentimento de fé. Não é apenas a fé religiosa que está em questão, é a fé na vida. Pois assim como disse Dona L. “mais vale a fé do que o pau da barca”.<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> Esse é um provérbio popular, existem várias histórias para explicar a frase (inclusive a versão de que a barca referida é a arca de Noé), mas todas denotam o mesmo significado, na falta de ervas e plantas para fazer remédio, fez-se chá do pau da barca e receitou-se ao enfermo sem ele saber que não se tratava de uma planta medicinal. Apesar disso, o enfermo foi curado, desse modo a história pretende relatar o que curou ele foi a fé da cura, é o que conhecemos também por “efeito placebo”.

## REFERÊNCIAS

- ADUM, Sonia Maria Sperandio. Lopes. *Imagens do progresso: civilização e barbárie em Londrina 1930-1960*. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História do ILPH – Universidade Estadual Paulista, Assis, 1991.
- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. O historiador naïf ou a análise historiográfica como prática de excomunhão. In: GUIMARÃES, M. L. S. (Org.) *Estudo sobre a escrita da história*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006. p. 192-215.
- ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Da história religiosa à história cultural do sagrado. *Revista Ciência da Religião: História e Sociedade*, v. 5, n. 5, p. 34-49, 2007.
- ARAÚJO, Melvina A. M.. *Das ervas medicinais à fitoterapia*. São Paulo: FAPESP, 2002.
- ARIAS NETO, José Miguel. *O Eldorado: representações da política em Londrina (1930-1975)*. Londrina: EDUEL 2008.
- AZEVEDO, Janaína. *Tudo o que você precisa saber sobre Umbanda*. São Paulo: Universo dos livros, 2010. v. 3.
- BACELLAR, Carlos. Fontes documentais: uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla. *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2006.
- BASCHE, Jérôme. Introdução: a imagem-objeto. In: SCHMITT, Jean-Claude et BASCHET, Jérôme. *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Paris: Le Léopard d'Or, 1996. p. 7-26. Tradução: Maria Cristina C. L. Pereira.
- BESANÇON, Alain. *A imagem proibida: uma história intelectual da iconoclastia*. São Paulo: Bertrand, 1997.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o Ofício de historiador*. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das letras, 1994.
- BURKE, Peter. Sociologias e histórias do conhecimento: Introdução. In: *Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru: Edusc, 2004.
- BRAGA, Geslline Giovana. A fotografia no imaginário das benzedeadas de Campo Largo. *Revista Discursos fotográficos*, Londrina, v. 1, p. 253-280, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Festim dos bruxos: estudo sobre as religiões no Brasil*. São Paulo: Ícone, 1987.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloíza Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2006.

CÂNDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.

CERTEAU, Michel. *A Cultura no plural*. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 3. ed. Campinas: Papirus, 1995.

\_\_\_\_\_. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. A operação historiográfica. In: *A escrita da história*. Tradução Maria de Meneses. 2 ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Tradução: Vera da Costa e Silva. 17. ed. Rio de Janeiro, 2002.

COULANGES, Fustel. *A cidade antiga*. Tradução: Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Ed. das Américas, 1966.

DOSSE, François. Questões suscitada pela pluralidade dos modelos interpretativos em ciências sociais: a guinada interpretativa; Paul Ricoeur revoluciona a história. In: *A história à prova do tempo : da história em migalhas ao resgate do sentido*. Tradução. Ivone Benedetti. São Paulo: editora Unesp, 2001

DUPRONT, Alphonse. A religião: antropologia religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: velhas questões, novos desafios. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo. *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2002.

FOUREZ, Gerard. *A construção das ciências: introdução à filosofia e à éticas das ciências*. Tradução: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Unesp, 1995.

GALLO, Ivone Cecília D' Ávila. O Contestado e o seu lugar no tempo. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 123-155, s.d.

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

KOSELLECK, Reinhart. Sobre a teoria e o método da determinação do tempo histórico. In: *Futuro do passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução. Wilma Maas e Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. Puc-Rio, 2006

LEME, Edson José Holtz. O Teatro da Memória: o museu histórico de Londrina- 1959-2000. Tese (Doutorado em História) O Departamento de História do ILPH, Universidade Estadual Paulista. Assis, 2013.

LOPES, José Rogério. Campo religioso, imagens devocionais e ética religiosa popular. In: FOLLMAN, José Ivo; LOPES, José Rogério (Orgs.). *Diversidade religiosa, imagens e identidade*. Porto Alegre: Armazém Editorial, 2007. p. 133-162.

\_\_\_\_\_. Velhas devoções, novas devoções: mediações e mudanças no cristianismo devocional contemporâneo. *Plura, Revista de estudos da Religião*, v.1, n. 1, p. 109-135, 2010. p. 109-135.

MARQUEZ, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*. Rio de Janeiro: Record: Ed. 45, 1998.

MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala*. São Paulo: Contexto, 2011.

\_\_\_\_\_. *Sociologia da fotografia e da imagem*. São Paulo: Contexto, 2008.

\_\_\_\_\_. *Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo*. São Paulo: Hucitec, 1989.

MENESES, Ulpiano Bezerra. História e imagem: iconografia/iconologia e além. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

\_\_\_\_\_. Identidade cultural e arqueologia. In: BOSI, Alfredo (Org.). *Cultura Brasileira: Temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987.

MIRCEA, Eliade. *O sagrado e o profano*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Imagens e símbolos*. Tradução: Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Arcádia, 1979.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

MONTERO, Paula. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 26, p. 72-89, 1994.

MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando A. (Org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NOLASCO, Simone Ribeiro. *Patrimônio cultural religioso: a herança portuguesa nas devoções da Cuiabá colonial*. Cuiabá: Entrelinhas; EdUFMT, 2010.

NORA, Pierre. Entre a memória e a história. *Projeto história*, São Paulo, n. 10, dez. 1993.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. *O que é Benzeção*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PALMEIRA, Moacir. Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na plantation tradicional (1977). In: CAVALCANTI, Josefa S. B et al. *Camponeses Brasileiros*. São Paulo: Ed. Unesp, 2009. v. 1.

PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1995.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & história cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *Projeto História Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e o Departamento de História - PUC/SP, São Paulo*, n. 14, 1997.

PRIORE, Mary del. História do cotidiano e da vida privada. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo. *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

\_\_\_\_\_. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In.: PRIORE, Mary del (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000, p. 78-113.

QUINTANA, Alberto M. *A Ciência da benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru/SP: Edusc, 1999.

ROESE, Anete. O silenciamento das Deusas na tradição interpretativa cristã- uma hermenêutica feminista. *Revista Aletria*, Belo Horizonte, v. 20. n. 3, p. 177-191, 2010.

SANCHIS, Pierre. Religiões e religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 9-57.

SARAMAGO, José. *O evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991-2001.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, jul-dez. 1990.

SEIXAS, Jacy Alves de. Os tempos da memória: (Des)continuidade e projeção: uma reflexão (in)atual para a história? *Projeto História*, São Paulo, n. 24, 43-63, jun. 2002.

SINGER, Paul. *Economia política da urbanização*. 12. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

SILVA, Maria Aparecida Moraes. De colona a bóia-fria. In.: PRIORE, Mary del (Org.) *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000. p. 554-577.

SOUZA, Giselda Shirley da. *Um cotidiano compartilhado: Entre práticas e representações de benzedeiros e raizeiros*(Remanescente de Quilombo de Santana da Caatinga- MG/1999-2007). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, 2007.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo na terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

STEIL, Carlos A. Catolicismo e cultura. In: VALLA, Victor Vincent (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

VALLA, Victor V. O que a saúde tem a ver com a religião? In: VALLA, Victor Vincent (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 113-139.

VIEIRA, Taís Borin. *Gênero e religião: paganismo e o culto à deusa na contemporaneidade*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2011.

THOMPSON, E. P., *Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. Folclore, antropologia e história social. In: *As peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

\_\_\_\_\_. *Miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e materialismo*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

\_\_\_\_\_. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Pensínsula, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Campo e a cidade na história e na literatura*. Trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

WOORTMANN, Klaas. Migração, família e campesinato (1990). In: CAVALCANTI, Josefa S. B et al. *Camponeses Brasileiros*. São Paulo: Ed. Unesp, 2009. v. 1.

**ANEXOS**

*Fotografias*

## ANEXO A

Fotografia do altar de dona L.



ANEXO B

Fotografia do altar de Dona A.



## ANEXO C

Fotografia da imagem do Menina da Tábua



ANEXO D

Fotografia do altar de Dona L.



ANEXO E e F

Fotografia do altar de Dona A





## ANEXO G

Fotografia do altar do seu Manézinho



*Tabelas retiradas do Plano Local Habitação Interesse Social de Cambé*

ANEXO H

TABELA 01- Evolução da população de urbanização de Cambé

<b>ANO</b>	<b>POPULAÇÃO TOTAL</b>	<b>POPULAÇÃO URBANA</b>	<b>POPULAÇÃO RURAL</b>	<b>TAXA DE URBANIZAÇÃO (%)</b>
1970	35.604	13.493	22.111	37,90
1980	53.856	44.803	9.053	83,20
1991	73.842	66.817	7.025	90,50
2000	88.186	81.942	6.244	92,92
2010	96.733	92.952	3.781	96,09

FONTE: IBGE – Censos Demográficos

## ANEXO I

TABELA 02- Crescimento da população por décadas (valores em ) em Cambé

<b>INTERVALO - ANOS</b>	<b>TOTAL</b>	<b>URBANA</b>	<b>RURAL</b>
1970 – 1980	51,26	232,05	-59,06
1980 – 1991	37,11	49,14	-22,40
1991 – 2000	27,07	32,95	-28,87
2001 - 2010	16,27	18,46	-12,51

FONTE: IBGE. Censos Demográficos.

## ANEXO J

TABELA 03- Região metropolitana de Londrina - População e Taxas de Crescimento - 2000 e 2010

MUNICÍPIO	POPULAÇÃO		TAXA DE CRESCIMENTO MÉDIO ANUAL		
	2000	2010	TOTAL	URBANA	RURAL
Alvorada do Sul	9.253	10.283	1,06	0,45	2,78
Assaí	18.045	16.354	-0,98	0,05	-4,81
Bela vista do Paraíso	15.031	15.089	0,03	0,24	-2,78
<b>Cambe</b>	<b>88.186</b>	<b>96.733</b>	<b>0,93</b>	<b>1,27</b>	<b>-4,89</b>
Ibiporã	42.153	48.198	1,35	1,60	-2,65
Jataizinho	11.327	11.875	0,47	0,69	-2,04
Londrina	447.065	506.701	1,26	1,31	-0,38
Primeiro de Maio	10.728	10.832	0,10	0,36	-2,85
Rolândia	49.410	57.862	1,59	2,06	-4,16
Sertanópolis	15.147	15.638	0,32	0,84	-2,72
Tamarana	9.713	12.262	2,36	2,19	2,52
Total	678.032	764.358	1,04	1,28	2,14

FONTE: Censos Demográficos – IBGE – 2000 e 2010.

# Partido dos Trabalhadores quer Reforma Agrária

## Repúdio e indignação contra situação que se encontram trabalhadores rurais, expostos a acidentes e humilhação

"Desde o começo deste ano, quatro caminhões lotados de bóias-frias tombaram no norte-noroeste do Paraná. Foram mais de trinta os mortos, mais de sessenta os feridos e mutilados: pais, mães, velhos e crianças.

"Todos trabalhadores do campo que, não possuindo seu próprio pedaço de terra, são obrigados a venderem a força de seus braços

municipais de Cianorte, Paranavai, Tapejara, reunidos nesta cidade no dia 08 de março de 1981, solidarizam-se com as famílias entuladas e responsabilizam os governos federal e estadual não só por mais estas mortes, pela situação de penúria em que se encontra o noroeste do Paraná.

"Para o PARTIDO DOS TRABALHADORES a situação desta região reflete perfeitamente o resultado da atuação dos governos pós-64: acabar com os pequenos proprietários, transformá-los em legiões de bóias-frias para trabalhar quase de graça nas grandes fazendas; Concentrar a terra e a riqueza nas mãos de uma minoria de latifúndios e pecuaristas.

"O PARTIDO DOS TRABALHADORES - PT através de sua direção estadual e de suas comissões

"Deste modo não será apenas aumentando a fiscalização sobre os caminhões, exigindo que eles tenham toldos e bancos que os acidentes irão diminuir. Provavelmente, mesmo que fossem utilizados ônibus neste transporte, continuariam a morrer brasileiros, tal o volume de trabalhadores sem terra que são carregados diariamente de um lado para outro.

"Para o PT o problema não está apenas nos caminhões ou na fiscalização, mas sim na própria existência de UM MILHÃO E DUZENTOS MIL BÓIAS-FRIAS no Paraná. O problema está na estrutura agrária concentradora e desumana que tira do homem sua maior herança: A TERRA, entregando-a a uma minoria de privilegiados.

"Para o PT somente uma reforma agrária sob o controle dos trabalhadores poderá resolver não só o problema das mortes nos acidentes como também as milhares de mortes por doença e subnutrição que ocorrem diariamente no Paraná".

**TERRA PARA QUEM TRABALHA!  
POR UMA REFORMA AGRÁRIA  
SOB CONTROLE DOS TRABALHADORES!**

Tapejara, 8 de março de 1981  
Mangel Isaias de Santana  
Presidente Regional do PT  
Comissões Diretoras Municipais  
Provisórias  
CIANORTE, PARANAVAI,  
TAPEJARA

# Sindicato lança Campanha Nacional pedindo a volta do café caseiro

Q. notícias. 28/10/81

"O processo de industrialização mudou o comportamento do brasileiro, que por sua vez foi se distanciando de velhos hábitos, há exemplo do uso do café torrado em casa, tão comum, até meados deste século: Todavia, diante dos vários índices inflacionários, tornando o custo de vida a níveis indesejáveis, torna-se imperioso uma volta aos métodos do passado, como forma alternativa de economia popular".

A afirmação é do empresário Antonio Franco, presidente do Sindicato do Comércio Varejista de Londrina, entidade que congrega cerca de 5 mil associados na região norte do Paraná, e que está tentando fortalecer a campanha para o consumidor utilizar o café em grãos, torrando-o em sua própria casa. Observa o líder sindical, que adotando-se tal medida, o café só não sairá mais em conta, como também de gosto muito mais agradável.

Uma das preocupações do

presidente do Sindicato do Comércio Varejista de Londrina, e que, com a idéia do afastamento do confisco do café, o produto certamente passará a custar bem mais caro, tornando-se quase um artigo de luxo na mesa do trabalhador brasileiro. Diante das circunstâncias, ele acha que, em pouco tempo o brasileiro poderá estar privado de tomar o seu principal produto, o que é uma pena, quando se sabe que nosso povo sempre teve o hábito de tomar café, e portanto, — continua — é necessário que o brasileiro continue tomando o seu café, nem que seja uma vez por dia, pelo menos pela manhã.

Para Franco, uma campanha de nível nacional, incentivando as pessoas a adquirir o café em grãos para torr-lo em casa, seria de suma importância, pois além do produto sair pela metade do preço para o consumidor, abriria também, uma oportunidade para o comerciante varejista vender o produto em grãos, como era feito antiga-

mente, de forma prática e utilitária, sem contar com a intervenção de torrefadoras, ou mesmo, embalagens luxuosas, seguidas de dispendiosa publicidade, que em sua essência só servem para encarecer ainda mais o produto.

Enfatiza, que numa região como o norte do Paraná, onde o café sempre representou o principal produto e principalmente o sustentáculo da economia, os pioneiros que aqui chegaram há apenas quatro décadas, sempre tiveram o hábito de utilizar o café torrado em casa. Nos dias atuais — frisa — as velhas máquinas caseiras de moer café estão praticamente encostadas, quando não, servindo como símbolo de um passado não muito distante, na qualidade de adorno decorativo em residências. Assim, ele é a favor de que o brasileiro deve aprender a conviver com tempos difíceis, e uma das primeiras medidas seria voltar ao hábito de torrar o seu próprio café.]

U. nota  
20/09/81

# Ministro quer máquinas no lugar de homens

Recentemente o ministro Eli-  
zeu Resende, dos Transportes, de-  
clarou a imprensa da intenção de  
sua "pasta" promover a substitui-  
ção do tradicional "cobrador" de  
ônibus por máquinas automáticas.

Eliseu Resende, o mesmo que  
prometeu que o trem de passagei-  
ros entre Maringá-Ourinhos, volta-  
ria a ativa (e até agora nada) deve  
viver num Brasil totalmente alheio  
ao Brasil de verdade, onde milhões  
de desempregados sobrevivem não  
se sabe como.

Quem vive num país que pre-  
cisa criar condições de emprego pa-  
ra uma população jovem, criar uma  
política agrária que justifica sua  
extensão geográfica, não pode pen-  
sar como se vivesse num lugar alta-  
mente tecnológico. O Ministro dos  
Transportes, e muito mais gente  
que ocupam cargos de decisão no  
país precisam aprender a andar  
com os pés no chão. Senão... mais  
marginalização, mais violência,  
mais injustiça.





# Conservar a Saude e mais facil que recuperá-la

15-11-61

...a vida melhor. Percebe-se, em  
 portanto, porque, quanto o homem  
 do físico, mental e social. Uma  
 pessoa com saúde tem mais disponi-  
 sidade para trabalhar, estudar, pas-  
 sar e não se cansa com facilidade.  
 Para manter a saúde e neces-  
 sário ter uma boa alimentação e  
 uma alimentação variada e em

quantidade equilibrada e horas ho-  
 rarias de sono.  
 Quando uma pessoa trabalha  
 estuda ou passa a vida inteira de  
 seu organismo.  
 Estraves de uma boa alimen-  
 tação e das horas de sono que se  
 também nova energia. Por isso o

necessário dormir bem todos os  
 dias.  
 Quem dorme mal sente-se en-  
 tado e desanimado. Além disso, a  
 car seu corpo alguns dias acan-  
 dos, ou dorme pouco diariamente,  
 traz serios problemas para a saúde.

Horas de lazer são necessárias,  
 pois não se pode viver somente de  
 trabalho; quem não se distrai acaba  
 ficando nervoso e mal-humara-  
 do. As horas de distração chama-  
 mos horas de lazer. Lazer não sig-  
 nifica ficar sem ocupar-se, signifi-  
 ca tempos livres aproveitados para  
 passear com amigos ou parentes,  
 ouvir rádio, ir ao cinema, costurar,  
 bordar, ler, etc.

Hábitos de higiene, outra me-  
 nreira muito importante de conser-  
 var a saúde. Esses hábitos ajudam  
 o organismo a defender-se de algu-  
 mas doenças e também impede  
 que elas sejam transmissíveis.

É necessário ter cuidado de  
 higiene com o corpo, a roupa, a ca-  
 beça, os alimentos e o local de traba-  
 lho.

## EXPEDIENTE Gambé Notícias

Órgão Oficial do Município de Gambé  
 Registro no C.G.C. Imposto de Renda n.º 337.2772  
 Fundador: CARLOS RIBEIRO  
 Diretora Proprietária: Maria Martha Martins  
 REDAÇÃO E OFICINA  
 Rua Equador, 68 — Caixa Postal 142  
 Gambé — Paraná  
 Representante e Correspondente no Maranhão:  
 Raimundo Nonato Gonçalves  
 Rua do Pascoal, 271 — São Luís — Ma  
 Não devolvemos os originais

A Direção não se responsabiliza com os con-  
 teúdos enviados por seus colaboradores, em artigos  
 assinados ou não publicados ou não.



## Governo melhora o Serviço de Saúde e Higiene Escolar

Mais de um milhão de alunos matriculados nas escolas, em todo o Paraná, segundo o secretário Edson Machado, da Educação, serão atendidos em 1931, pelo Serviço de Saúde e Higiene Escolar. A Secretaria da Educação vem realizando testes de visão, exames biométricos, exames de orelhas, encaminhamento a especialistas, bem como distribuição de medicamentos a mais de duas mil escolas de 1.º grau em 233 municípios paranaenses, incluindo estabelecimentos de ensino do Estado, municipais e particulares.

O atendimento é realizado por professoras treinadas e por corpos especiais, tanto na Capital como

em interior. Vacam duas classes de pessoas treinadas: As Coordenadoras de Saúde e as professoras assistentes. O atendimento que deverá ser estendido a todos os Municípios, contará também, em 1931, com a participação das Orientadoras Escolares.

O aproveitamento das Orientadoras Escolares no trabalho de Saúde e Higiene Escolar, faz parte das normas definidas no anexo I, da Resolução 2739/30, do Secretário Edson Machado, que especifica as funções do pessoal não docente dos estabelecimentos de ensino da rede oficial, que foram divididos em Pequeno, Médio e Grande Porte.

