

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
DOUTORADO EM GEOGRAFIA

MAXIMILLIAN FERREIRA CLARINDO

A GEOGRAFIA DA CURA E DO SAGRADO: A RESISTÊNCIA DAS BENZEDEIRAS
NO ESPAÇO URBANO DE PONTA GROSSA.

PONTA GROSSA
2019

MAXIMILLIAN FERREIRA CLARINDO

A GEOGRAFIA DA CURA E DO SAGRADO: A RESISTÊNCIA DAS BENZEDEIRAS
NO ESPAÇO URBANO DE PONTA GROSSA.

Tese apresentada para obtenção do título de
Doutor na Universidade Estadual de Ponta
Grossa, Programa de Pós-Graduação em
Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Nicolas Floriani

PONTA GROSSA

2019

C591 Clarindo, Maximillian Ferreira
A Geografia da cura e do sagrado: a resistência das benzedadeiras no espaço urbano de Ponta Grossa / Maximillian Ferreira Clarindo . Ponta Grossa, 2019.
178 f.

Tese (Doutorado em Geografia - Área de Concentração: Gestão do Território: Sociedade e Natureza), Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Orientador: Prof. Dr. Nicolas Floriani.

1. Benzedadeiras. 2. Medicina popular. 3. Microterritorialidades. 4. Geografia da saúde. 5. Ponta grossa. I. Floriani, Nicolas. II. Universidade Estadual de Ponta Grossa. Gestão do Território: Sociedade e Natureza. III.T.

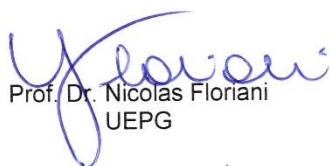
CDD: 910

TERMO DE APROVAÇÃO

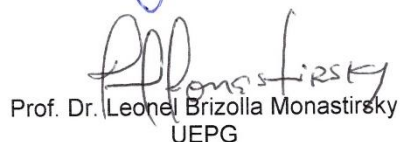
MAXIMILLIAN FERREIRA CLARINDO

“A GEOGRAFIA DA CURA E DO SAGRADO: A RESISTÊNCIA DAS BENZEDEIRAS NO ESPAÇO URBANO DE PONTA GROSSA”

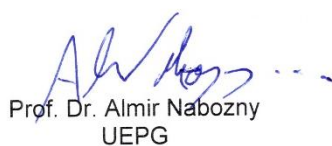
Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor no Curso de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências Exatas e Naturais da Universidade Estadual de Ponta Grossa, pela seguinte banca examinadora:



Prof. Dr. Nicolas Floriani
UEPG



Prof. Dr. Leonel Brizolla Monastirsky
UEPG



Prof. Dr. Almir Nabozny
UEPG



Prof. Dr. Ancelmo Schorner
UNICENTRO



Profª Drª Cecília Hauresko
UNICENTRO

Ponta Grossa, 21 de março de 2019

Para Cida, Claudio e Karina.

AGRADECIMENTOS

À todas as benzedoras entrevistadas que gentilmente abriram suas portas e concordaram em contar um pouco de suas experiências de vida e desse nobre dom de cuidar do próximo;

Ao Prof. Dr. Nicolas Floriani pela confiança, amizade e por ter compartilhado de seus conhecimentos de maneira ímpar durante estes anos de caminhada;

Aos avós queridos: Inês, Osni, Elizabete e Alfredo que durante esta caminhada partiram deste mundo, mas nos deixaram além de saudades valores e ensinamentos que nos guiarão por toda a vida. Muito obrigado por terem sido espelhos de grandeza e humildade;

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Geografia / UEPG que nos ensinaram sempre com esmero;

Ao meu amigo, em memória, Alnary Nunes Rocha Filho (Lilo) pela convivência e aprendizado;

Aos colegas do grupo de pesquisa Interconexões, em especial: Bruna Teixeira, por ter me acompanhado em parte das entrevistas realizadas;

Aos meus familiares que sempre me motivaram a seguir sempre em frente, especialmente ao tio Carlos Alberto Ferreira Clarindo, companheiro e fotógrafo de muitas das entrevistas;

Aos amigos que souberam compreender e perdoar as ausências.

*Saber-se humano
Olhar no espelho e ver-se carne
Olhar para dentro de si e ver-se eterno*

*Saber-se humano
Olhar para o lado ver-se irmão
Olhar para frente e ver-se incerto*

*Saber-se humano
Ter certeza da imperfeição
Ter consciência da solidão*

*Saber-se humano
Valorizar os sonhos
Enfrentar os medos*

*Saber-se humano
Perceber o sentimento
Amar alguém*

*Saber-se humano
Olhar o mundo a sua volta
Olhar novamente para o lado e...*

Sentir amor...

Alnary Nunes Rocha Filho (Lilo) em 15 out. 06

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo geral compreender a reprodução da medicina popular no espaço urbano de Ponta Grossa - Paraná, através do saber-fazer das benzedadeiras remanescentes na cidade, desde seus modos de viver e de habitar no e com o espaço (sistema de objetos/ações) que agencia relações sociais entre coletivos humanos e destes com os não-humanos. Neste sentido, abordam-se as múltiplas dimensões simbólicas (materiais e não materiais) que constituem este sistema de saberes e práticas tradicionais. Para tanto, discute-se a medicina popular de forma articulada com o relativo grau de urbanização da cidade de Ponta Grossa, bem assim, os elementos modernos que compõem estas espacialidades em um constante diálogo entre modernidade/tradição. Aborda-se o tema a partir de uma das perspectivas emergentes da ciência Geográfica – a Geografia da Saúde – outrossim, avança-se em termos de uma abordagem plural de saúde e doença, mas que considere antes o viés cultural e humanístico. Assim, dentro de uma sociologia das ausências e emergências, trabalha-se com o método da história oral no intuito de traduzir a organização social destes atores no espaço urbano através do empoderamento social que lhes é conferido. Constata-se que através destes saberes são organizados microterritórios que interconectados estruturam uma rede urbana de reciprocidade e solidariedade em que são movimentados fluxos de trocas e de valores sociais distintos (contra hegemônicos) e de proximidade (diálogo interpessoal). Trata-se de um novo olhar para o urbano, cuja presença de geossímbolos, provenientes comumente de um passado rural tensionam reflexionar os imaginários geográficos. A pesquisa estruturada em quatro capítulos apurou que as benzedadeiras resistentes no espaço urbano de Ponta Grossa continuam a desempenhar suas atividades, atendendo um número expressivo de pessoas. Através de suas histórias de vida percebe-se que a ação da modernidade (em sentido *lato*) sobre seus conhecimentos tradicionais acabou por ressignificar antigos hábitos e incorporar novos elementos em suas práticas. A valorização e reconhecimento desta tradição é uma das apostas para mantê-lo forte, nutrir sua projeção ao longo dos anos e fazer frente ao preconceito e descrédito manifestado por alguns segmentos sociais, além de constituir uma poderosa ferramenta de enfrentamento à crise do modelo civilizatório.

Palavras-chave: Benzedadeiras. Medicina Popular. Microterritorialidades. Geografia da Saúde. Ponta Grossa.

ABSTRACT

This research aims to understand the reproduction of folk medicine in the urban space of Ponta Grossa – Paraná, through the know-how of the remaining benzidine in the city, from their ways of living and living in and with space (system of objects / actions) that agency social relations between human collectives and these with nonhumans. In this sense, we address the multiple symbolic dimensions (material and non-material) that constitute this system of traditional knowledge and practices. To this end, popular medicine is discussed in a way articulated with the relative degree of urbanization of the city of Ponta Grossa, as well as the modern elements that make up these spaces in a constant dialogue between modernity and tradition. The topic is approached from one of the emerging perspectives of Geographical Science - Health Geography - and it is advanced in terms of a plural approach to health and disease, but rather to consider the cultural and humanistic bias. Thus, within a sociology of absences and emergencies, we work with the method of oral history in order to translate the social organization of these actors in urban space through the social empowerment conferred upon them. It is observed that through this knowledge are organized microterritories that interconnected structure an urban network of reciprocity and solidarity in which flows of exchanges and distinct social values (against hegemonies) and of proximity (interpersonal dialogue) are moved. It is a new look at the urban, whose presence of geosymbols, commonly coming from a rural past, try to reflect the geographic imaginaries. The structured research in four chapters found that the resistant *benzedadeiras* (similar to folk healer) in the urban space of Ponta Grossa continue to carry out their activities, attending an expressive number of people. Through their life histories it is realized that the action of modernity (in a broad sense) about their traditional knowledge ended up re-signifying old habits and incorporating new elements into their practices. The valorization and recognition of this tradition is one of the stakes to keep it strong, to nurture its projection over the years and to face the prejudice and discredit manifested by some social segments, besides being a powerful tool to face the crisis of the civilizing model.

Keywords: *Benzedadeiras* (folk healer). Popular Medicine. Microterritorialities. Geography of Health. Ponta Grossa.

RÉSUMÉ

Cette recherche vise à comprendre la reproduction de la médecine populaire dans l'espace urbain de Ponta Grossa – Paraná, à travers le savoir-faire de aux guérisseurs restante dans la ville, à partir de leurs modes de vie dans et avec l'espace (système d'objets / actions). cette agence des relations sociales entre des collectifs humains et des nonhumains. En ce sens, nous abordons les multiples dimensions symboliques (matérielles et non matérielles) qui constituent ce système de connaissances et de pratiques traditionnelles. À cette fin, la médecine populaire est abordée de manière articulée avec le degré d'urbanisation relatif de la ville de Ponta Grossa, ainsi qu'avec les éléments modernes qui composent ces espaces dans un dialogue constant entre modernité et tradition. Le sujet est abordé sous l'un des points de vue émergents de la science géographique - la géographie de la santé - et avance en termes d'approche plurielle de la santé et de la maladie, mais tient plutôt compte avant les partialités culturels et humanistes. Ainsi, dans le cadre d'une sociologie des absences et des urgences, nous travaillons avec la méthode de l'histoire orale afin de traduire l'organisation sociale de ces acteurs dans l'espace urbain à travers l'autonomisation sociale qui leur est conférée. On constate que grâce à ces connaissances, des microterritoires organisés structurent un réseau urbain de réciprocité et de solidarité dans lequel se déplacent des flux d'échanges et de valeurs sociales distinctes (contre les hégémonies) et de proximité (dialogue interpersonnel). C'est un nouveau regard sur l'urbain, dont la présence de géosymboles, provenant généralement d'un passé rural, tente de refléter les imaginaires géographiques. La recherche structurée en quatre chapitres a révélé que les guérisseurs résistants de l'espace urbain de Ponta Grossa continuent de mener à bien leurs activités, en assistant un nombre important de personnes. A travers leurs histoires de vie, on se rend compte que l'action de la modernité (au sens large) sur leurs savoirs traditionnels a fini par renvoyer à de vieilles habitudes et à incorporer de nouveaux éléments dans leurs pratiques. La valorisation et la reconnaissance de cette tradition est l'un des enjeux pour la maintenir forte, pour nourrir sa projection au fil des années et pour faire face aux préjugés et au discrédit manifestés par certaines couches sociales, en plus d'être un puissant outil pour faire face à la crise du modèle civilisateur.

Mots-clés: Guérisseurs. Médecine populaire. Microterritorialités. Géographie de la santé. Ponta Grossa.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - Áreas de concentração na revista Hygeia.....	31
FIGURA 2 - Torres de energia elétrica dividindo espaço com simbolismos rurais na vila Santa Mônica.....	54
FIGURA 3 - Armazéns localizados na cidade onde as tropas paravam para abastecer suprimentos antes de seguirem viagem.....	64
FIGURA 4 - Horta comunitária inserida em meio às vias pavimentadas do núcleo Santa Mônica.....	67
FIGURA 5 - Túmulo de Corina Portugal.....	70
FIGURA 6 - Túmulo de Dom Antônio Mazzarotto.....	72
FIGURA 7 - Gruta localizada na vila Santa Mônica.....	74
FIGURA 8 - Olho d'água São João Maria.....	75
FIGURA 9 - Imagens de santas quebradas no olho d'água São João Maria.....	76
FIGURA 10 - Instituições de saúde espalhadas pelo perímetro de Ponta Grossa, localização das benzedadeiras entrevistadas e marcadores territoriais.....	79
FIGURA 11 - Dona Apolônia.....	102
FIGURA 12 - Horário de atendimento da Dona Apolônia.....	102
FIGURA 13 - Imagens de Santo no altar da Dona Apolônia.....	103
FIGURA 14 - Tabela de valores e avisos fixados.....	104
FIGURA 15 - Ingredientes comprados para elaboração de remédios caseiros.....	106
FIGURA 16 - Garrafas de remédios produzidos por Apolônia.....	107
FIGURA 17 - Pequena capela na casa de Apolônia.....	108
FIGURA 18 - Benzedeira Anita.....	111
FIGURA 19 - Canteiro com plantações de Anita.....	113
FIGURA 20 - Utensílios utilizados para o benzimento.....	113
FIGURA 21 - Utensílios utilizados no benzimento de Lilla.....	115
FIGURA 22 - Plantação de medicinais da benzedeira Lilla.....	117

FIGURA 23 -Fachada da casa da benzedeira com uma capelinha inserida no layout.....	119
FIGURA 24 -Dona Iaga, benzedeira da Nova Rússia.....	120
FIGURA 25 -Iaga coletando “brasas” do seu fogão à lenha para benzer adultos e crianças com “quebrantes”.....	123
FIGURA 26 -Quintal de ervas medicinais e alimentos da Dona Iaga, dividindo espaço com uma antena parabólica.....	124
FIGURA 27 -Filho de Iaga, coletando brasas para manter o ofício da mãe.....	126
FIGURA 28 -Dirlene segurando uma imagem de São João Maria.....	128
FIGURA 29 -Remédios naturais apresentados pela benzedeira.....	130
FIGURA 30 -Incenso (defumação) aceso.....	131
FIGURA 31 -Presença de símbolos de religiões distintas em sua residência.....	132
FIGURA 32 -Presença de símbolos religiosos em sua residência.....	132
FIGURA 33 -Dona Rosa.....	131
FIGURA 34 -Altar da dona Rosa.....	135
FIGURA 35 -Fixados na parede o manto vermelho e o chapéu.....	136
FIGURA 36 -Foto de Iemanjá, calendário Umbanda, colares na parede.....	137
FIGURA 37 -Dona Lourdes.....	142
FIGURA 38 -Utensílios de benzimento de Dona Lourdes.....	143
FIGURA 39 -Receita da Dona Lourdes para xarope (garrafada) que cura bronquite.....	144
FIGURA 40 -Livros de oração da dona Lourdes.....	146
FIGURA 41 -Dona Dora.....	147
FIGURA 42 -Plantação de medicinais da dona Dora.....	149
FIGURA 43 -Dora benzendo neném com umbigo saltado.....	151
FIGURA 44 -Maria de Lourdes e seu limoeiro.....	152
FIGURA 45 -Ensinando medições em crianças.....	153
FIGURA 46 -Livro de remédios caseiros de Maria.....	154
FIGURA 47 -Plantas secas.....	157

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 -Quantidade de escravos no Paraná, região dos Campos Gerais, Fazenda Santa Cruz: Palmeira e Ponta Grossa.....	65
QUADRO 2 -Farmácia caseira da Dona Lilla.....	118
QUADRO 3 -Farmácia caseira da Dona Dora.....	150
QUADRO 4 -Farmácia caseira da Dona Maria.....	155
QUADRO 5 -Comparativo entre as entrevistadas.....	158

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	14
INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO I – NOVAS/VELHAS GEOGRAFIAS EM JOGO	23
1.1 SAÚDE DESDE A PERSPECTIVA GEOGRÁFICA, UMA CONTRIBUIÇÃO PERTINENTE E POSSÍVEL	23
1.2 MEDICINA POPULAR E MEDICINA ERUDITA, ANTAGONISMOS A SEREM SUPERADOS	36
CAPÍTULO II – MICROTERRITORIALIDADES DA MEDICINA POPULAR NA (TRANS)FORMAÇÃO DA ESPACIALIDADE DAS RELAÇÕES SOCIAIS: DA FORMAÇÃO SÓCIOESPACIAL DE PONTA GROSSA À CONSTRUÇÃO DA METAESTRUTURA INDIVIDUAL DAS BENZEDEIRAS	47
2.1 MICROTERRITORIALIDADES URBANAS	48
2.2 A CIDADE DE PONTA GROSSA E OS MARCADORES TERRITORIAIS DA ESPIRITUALIDADE: DA FORMAÇÃO SÓCIOESPACIAL À PROFUSÃO DE SIGNOS	60
CAPÍTULO III – GEOGRAFIA DA CURA E DO SAGRADO NAS BENZEDEIRAS: DIMENSÕES NATURAIS E SOBRE-HUMANAS	82
3.1 CONTEXTO EPISTEMOLÓGICO PARA UM DIÁLOGO FRANCO	82
3.2 O CAMPO: VER, OUVIR, SENTIR	95
CAPÍTULO IV – SUBJETIVIDADES, MEMÓRIA E A HISTÓRIA DE VIDA DAS BENZEDEIRAS	101
4.1 APOLÔNIA	101
4.2 ANITA	110
4.3 LILLA	114
4.4 IAGA	119
4.5 DIRLENE	127
4.6 LOURDES	141
4.7 ROSA	146
4.8 DORA	146
4.9 MARIA DE LOURDES	151
4.10 DISCUSSÃO	158
PALAVRAS FINAIS	166
REFERÊNCIAS	172

APRESENTAÇÃO

Nasci em 22 de fevereiro de 1987 na cidade de Ponta Grossa. Nesta cidade, passei toda minha infância e adolescência na região do bairro Neves (onde resido até hoje), mais precisamente nas vilas Rio Verde e Jardim Conceição, nesta última morei por mais tempo (desde os três anos de idade).

O Jardim Conceição é uma vila pequena, todavia, fica muito próximo do núcleo residencial 31 de Março, uma das mais antigas vilas da cidade e com grande número de moradores, onde boa parte dos meus familiares mora até hoje. Desta forma, pode-se dizer que estas três vilas sempre estiveram presentes nas histórias e caminhadas da minha vida.

Por um longo período, esta região dispunha apenas de duas Unidades Básicas de Saúde, os famosos “postinhos”, sendo uma no Núcleo Rio Verde e outra no Núcleo 31 de Março, com oferta sazonal de consultas médicas, conforme contexto político de diferentes épocas. Em paralelo à existência de uma ou mais unidades de saúde na região, sempre existiram as benzedeiras, sobretudo no núcleo 31 de Março. Na vila, próximo à casa de minha avó materna havia várias delas (Dona Nair, Lourdes, Isaura e outras).

As benzedeiras sempre foram buscadas pelas famílias da região, tanto por questões culturais, como também pela oferta não regular de saúde pública. Durante minha infância, fui atendido inúmeras vezes por estas carismáticas senhoras que curavam pessoas com as mãos, fé e uma manipulação mágica da natureza. A Dona Lourdes era sempre procurada quando a criança estava com o “peito aberto” (problema muscular comum em crianças), já a especialidade da Dona Nair era curar crianças de sustos, derrubar “bichas¹” e afastamento de alguns medos.

De acordo com minha mãe, foi a Dona Nair que realizou um benzimento capaz de me fazer perder o medo de andar. Já a Dona Isaura era o recurso contra maus olhados e energias negativas. Certa vez, conforme relata meu pai, era um final de tarde quando eu não reagia às medicações indicadas para combater uma forte amigdalite. Nisso, ele me levou até uma senhora que morava próximo ao Núcleo Rio Verde onde a mesma realizou um benzimento que fez com que a dor de garganta cessasse.

¹ Parasitores intestinais.

A nossa família sempre possuiu relações com as benzedadeiras e benzedeiros. Meu avô levava meus tios e tia para consultar com o “Seu Teodoro” que morava na avenida Ana Rita (perímetro urbano de Ponta Grossa). O benzedor costumava colocar as pessoas em círculo na sala de sua casa e após benzer abria a porta para expulsar os maus espíritos, como explicam meus tios. Tinha outro na rua Rodolfo Serzedelo, quase em frente ao portão do cemitério São João (bairro de Uvaranas), chamado de “seu Pedro”, que fazia cirurgias espirituais. Atualmente, todas estas pessoas nominadas estão falecidas e, infelizmente, em suas casas não há mais pessoas que realizam benzimentos.

De igual modo, os remédios caseiros também tinham presença constante no decurso da minha vida, inclusive no ambiente escolar. Estudei nas escolas públicas da região desde o Ensino Fundamental até o início do Ensino Médio, mais precisamente na Escola Municipal Plauto Miró Guimarães e também no Colégio Estadual 31 de Março. Guardo boas recordações destes estabelecimentos de ensino. Tanto em um como em outro, sempre que um aluno passava mal era retirado da sala e levado até a sala dos professores onde havia chás de ervas, às vezes de “boldo do chile” (amargo e que servia de remédio para dor de estômago). Erva cidreira, camomila ou hortelã também eram ofertados para problemas diversos.

No Colégio Estadual 31 de Março, a inspetora que se chamava Florinda, carinhosamente apelidada de “Dona Flor” era quem se encarregava de fornecer os chás de ervas para “acalmar os alunos”, como ela dizia. Também no C.E. 31 de Março havia a carismática Dona Joana, uma senhora de idade que também gostava de oferecer chazinhos aos alunos, acompanhados de seus bons conselhos.

Minha geração cresceu imersa em tecnologias (computadores, telefones celulares, videogames, etc.) e em inúmeras outras parafernalias da modernidade, todavia, este modo de vida mais simples, acompanhado de elementos do passado (rezas, remédios de ervas, e outros simbolismos) também nos acompanhou. Esta associação entre o novo e o velho estiveram sempre presentes na minha vida. De formas tais, durante o Mestrado desenvolvi uma pesquisa com benzedadeiras e um benzedor de uma região rural próxima do município de Campo Largo onde conheci pessoas incríveis e que mantinham vivas suas tradições, sobretudo as relacionadas à cura por benzimentos e remédios caseiros.

Durante as pesquisas que sustentaram a minha dissertação, percebi que mesmo no meio rural, onde se pode pensar que as tradições são mais vívidas – pela

não tão incisiva presença de modernidades – estas estavam/estão em um processo de apagamento/esquecimento ou talvez de invisibilização. Um dos motivos mais fortes que corroboravam para que os saberes tradicionais não tivessem sequência estava o massivo êxodo rural dos jovens das comunidades daquela região (Distrito de Três Córregos). Desta forma, as poucas pessoas que ainda detinham o conhecimento de benzer ou de fabricar remédios através da natureza não tinham a quem repassar seus saberes.

Em 2015, apresentei na companhia de um colega do grupo de pesquisa Interconexões, um banner que retratava o ofício das benzedeiras como um patrimônio intangível, no I Congresso de Patrimônio Cultural e Natural dos Campos Gerais. No ano seguinte (2016) no mesmo Congresso já havia um eixo todo dedicado a este saber-fazer vernacular/popular. O evento trouxe, inclusive, um debate entre algumas benzedeiras da cidade de Ponta Grossa. A aceitação da pesquisa apontou que há interesse acadêmico e social sobre o assunto, o que estimulou ainda mais o desenvolvimento desse estudo.

Outros eventos acadêmicos que participei e levei a temática ao debate mostraram-se bastante pertinentes e motivadores. Em 2017 participei do 3º Encontro das Benzedeiras do Centro Sul do Paraná, realizado no município de Rebouças. O evento, reuniu inúmeras benzedeiras da região e lideranças que trabalham em prol da proteção deste conhecimento tradicional.

Ao passar por estes eventos, percebendo a importância e a validade do trabalho desenvolvido e ao saber que ainda existiam algumas benzedeiras no perímetro urbano de Ponta Grossa, iniciei uma caminhada no Doutorado com o objetivo de compreender a resistência e a resiliência destes saberes e práticas no meio urbano, bem assim, a relação disso com as suas respectivas histórias de vida e com o êxodo rural que percebi em pesquisa anterior, além das variáveis e condicionantes deste labor complexo que engendra múltiplas dimensões. É neste sentido que esta tese se desenvolve, a partir de uma inquietude pessoal paralela às lacunas acadêmicas/científicas detectadas até aqui.

INTRODUÇÃO

A percepção de doença e saúde é socialmente construída. São fatores cognitivos, sensoriais e práticos, temporal e espacialmente contextualizados, condicionados pelas relações sociais e assentes nos elementos culturais de uma dada coletividade: a recorrência ao médico e ao consumo de medicamentos conecta-se à estrutura de classes que sustenta a vida em sociedade, e que ao mesmo tempo é produto histórico da interculturalidade e do proeminente processo de globalização. Seja de maneira singular, em contraposição ou em complemento às práticas da medicina científica ocidentalizada, há alternativas que remontam à outras épocas e espacialidades, que neste trabalho são representadas pelas práticas tradicionais de benzimento e pela presença de marcadores territoriais de fé, cura e proteção.

Assim, no que se refere à saúde e doença, há muito tempo se tem uma relação de poder entre os ‘saberes do povo’ e a medicina institucionalizada. O conhecimento popular, em alguns casos, se coloca de forma ostensiva, especialmente quando o contexto (acadêmico, cultural, sobretudo político) possibilita sua visibilização e legitimação, noutros – maioria dos casos – convive de forma velada ou marginalizada, no que se pode chamar de interstícios espaciais, culturais e acadêmicos/científicos.

Um destaque importante a ser feito é que o processo de adoecimento e busca por cura é também resultado do confronto e de tensões entre imaginários (inclusive geográficos), haja vista a tensão criada pela relação modernidade²/tradição, científico/não científico, que hora evidencia um purismo dicotômico e hora apresenta um claro hibridismo de incorporações no processo saúde-doença. Percebe-se que a dinâmica atual mundial de organização da sociedade aponta para as superestruturas urbanas, em uma tendência forte e clara, por outro lado, subsistem diferentes modos de vida que são organizados por distintas lógicas espaciais e temporais que caracterizam ontologias distintas.

Neste sentido, uma outra cidade é praticada pelo saber-fazer de benzedeadas e benzedores ao configurar microterritorialidades a partir da medicina popular, ligadas à memória individual e coletiva de diversos atores sociais. Ligada também a uma

² Modernidade ao longo do texto deve ser interpretada em sentido *lato*, ou seja, que não se refere essencialmente ao período histórico (pós-modernidade), mas de todos os elementos não tradicionais.

antiga ruralidade que é parcialmente reproduzida em lugares da “não-modernidade” ou do “tradicional”. O convívio entre tais atores em um espaço tão híbrido como a cidade apresenta algumas lacunas de interpretação, que justificam a presente proposta de reflexão (para além do esgotamento do tema).

As microterritorialidades, como forma de geografidades, se espacializam e organizam uma rede-zona de socialização dos saberes e da biodiversidade associada à medicina popular. Em termos de paisagem ela pode ser observada pela presença de geossímbolos (quintais urbanos, varandas com plantas medicinais/alimentares, capelas com imagens de santas/os e outros símbolos). Esta espacialização também é balizada pela fragmentação social do território (dimensão econômica e político-disciplinar).

Outrossim, fala-se de microterritórios para se tratar de relações sociais que ocorrem desde atores sociais (relações interpessoais). Não se confunde o prefixo “micro” com pequenos espaços, ao contrário, a rede de socialização e reciprocidade constituída através deste saber-fazer é ampla, cuja projeção da ação destes atores é incalculável. A estruturação de diferentes microterritorialidades faz das cidades entidades plurais.

Constata-se que ao longo do tempo histórico as benzedeiras e benzedeiros³ estiveram presentes nas mais diversas organizações societárias (GRACIOTO SILVA, 2012). Via de regra, em pano de fundo, tendo seus ofícios maculados por uma série de fatores, com destaque para o preconceito provenientes de pessoas/instituições com outros valores espirituais e/ou religiosos (inclusive do catolicismo institucionalizado), negação da comunidade médica e científica, ou ainda por medo de serem considerados charlatões ou enganadores do povo.

Há ainda no Brasil considerável preconceito com religiões de matriz africana (Candomblé, Umbanda e outras) que acabam por ter seus rituais classificados de forma simplista como “macumba”. Desta forma, ainda que as benzedeiras e benzedeiros tenham seu labor geralmente arraigado a preceitos do catolicismo

³ Algumas obras adotam o termo “curandeiro”, especialmente quando se referem à atores indígenas. No entanto, esta denominação é reprovada por algumas benzedeiras. Vislumbra-se que na ótica delas há uma relação do termo com o charlatanismo, isto é, com o uso do dom e saberes (comumente inventados) para enganar terceiros. Desta forma, o uso do termo nesta pesquisa estará restrito às transcrições de outras bibliografias, as quais não deverão ser interpretadas de forma pejorativa, mas como uma variação de denominação.

popular, estes sujeitos recebem parte deste preconceito, o que os faz atuar de forma pouco notória em meio urbano (uma auto segregação).

Ao lado disso, é notório que o Brasil como um todo apresenta um problema estrutural de saúde pública que se arrasta ao longo dos anos. Há uma infinidade de fatores condicionantes nesta dificuldade em propiciar saúde pública plena à população. Dentro deste caótico contexto, insurgem alternativas conciliadoras que cancelam novamente a importância de outras formas de se pensar a saúde e doença, com base em elementos culturais da sociedade.

É inegável a evolução da medicina moderna, bem como, é inevitável que toda a sociedade seja tributária desta ciência, todavia, é também impertinente não considerar outras abordagens de saúde e doença. Como ponto de partida sugere-se o respeito à identidade cultural e a memória individual e coletiva destes atores sociais (validação que normalmente encontra dificuldade no meio científico).

Em termos teórico-científicos, há uma lógica contra hegemônica de desconstrução da colonialidade do saber, baseada na diversidade epistemológica de uma ecologia de saberes. Sabe-se, pelo levantamento teórico e de campo realizado, que os conhecimentos repassados de geração em geração estão presentes até mesmo em grandes centros urbanos, como Curitiba, por exemplo. Na capital paranaense, Graciotto Silva (2012) mapeou boa parte das benzedeiras em atuação, destacando a presença destas em meio a modernidade urbana (dado o grau de urbanização da cidade curitibana).

Atualmente, percebe-se que a presença destes atores sociais vem diminuindo, conseqüentemente, com os saberes e práticas tradicionais se perdendo no tempo. Benzedeiras entrevistadas em pesquisa anterior, realizada na Região da Serra das Almas em Campo Largo – PR (CLARINDO, 2014), apontam que seus conhecimentos não foram repassados para filhas(os) ou outras pessoas, seja pela falta de interesse em aprender ou por não possuírem o “dom” necessário, haja vista que o processo de aprendizagem destes saberes ocorre pela oralidade e observação de geração em geração, desde que a pessoa manifeste interesse em aprender e possua o dom necessário, que lhe é conferido por forças sobre-humanas através de um processo mágico. Para tanto, dom e vocação (um viés mais cultural) se somam como pressupostos para a aprendizagem.

Desta forma, torna-se incontinenti a necessidade de discutir este saber-fazer que une diferentes valores e elementos (palpáveis ou não) em sua

estrutura/execução. A partir daí, pensa-se em uma pesquisa com abordagem histórica (microhistória), geográfica (microterritorialidades/identidades territoriais) e sociológica (microfísica do poder na relação corpo-indivíduo, indivíduo-indivíduo e o saber como um campo de disputa social) para se alcançar este objetivo.

Parte-se, então, da interpretação do discurso e das práticas das benzedeiras que são os atores investidos com o dom de benzer, curar, manusear e ministrar remédios caseiros, sem esquecer de que o espaço geográfico de suas práticas é (trans)formador em amplo sentido, desde sua visibilidade cultural até seu reconhecimento como prática medicinal. Para tanto, têm-se como objetivo geral: compreender a reprodução da medicina popular no espaço urbano de Ponta Grossa, através do saber-fazer das benzedeiras remanescentes na cidade, desde seus modos de viver e de habitar no e com o espaço (sistema de objetos/ações) que agencia relações sociais entre coletivos humanos e destes com os não-humanos ou sobre-humanos.

Suscitam-se, então, algumas dúvidas sobre estas pessoas referenciadas socialmente por praticarem benzimentos, dentre as quais, destacam-se: “Quem são as benzedeiras?” “Qual perfil de público que as benzedeiras atendem?” “Com quem aprenderam tal ofício?” “Qual a relação de suas práticas com a natureza?” “Onde habitam e quais símbolos mais comuns dentre estes atores?” “Qual significado para a benzedeira e também para o paciente dos rituais e da escolha de um ou outro benzimento?” Além de outros questionamentos que surgiram ao longo das conversas realizadas com estas pessoas, haja vista a opção pela realização de entrevistas abertas, o que amplia a percepção do fenômeno e o entendimento do que se propõe aqui.

Neste contexto, a história oral de vida e a história oral temática foram os métodos utilizados para consecução dos objetivos. Parte-se de uma necessidade preeminente, dada a particular forma de conexão das benzedeiras com seus públicos (e com seus mais variados problemas) e outros elementos cosmológicos, naturais e sobre-humanos que envolvem estes saberes.

Assim, dada a capilaridade de informações, buscou-se, através de uma abordagem do pensamento complexo de análise e compreensão (MORIN, 2004), pontuar de que forma se dá a inserção das benzedeiras no estratificado espaço urbano da cidade de Ponta Grossa, quiçá como uma rememoração de um passado rural, conectada ao êxodo rural vivenciado entre os anos de 1960 e 1980 em todo o

país e que ocorre até hoje (ainda que de forma mais tímida). Além disso, compreender o diálogo estabelecido entre estes saberes vernaculares com a magnitude de simbolismos modernos implementados pelo projeto político e econômico pós-moderno.

Parte-se da premissa de que a ciência não deve se postar antagônica ao saber sustentado por estes atores. A relevância social apresentada por inúmeras pessoas inquiridas, o empoderamento conferido às benzedeadas, por si só, justifica a imersão da academia em busca de agregar novas formas de se pensar a sociedade para além das descritas nos livros e produções técnicas-científicas. Trata-se, portanto, de uma caminhada lado a lado que propicie voz ativa a sujeitos que pela austeridade científica são sobrescritos e/ou subjugados.

Em busca desta aproximação, esta tese divide-se em quatro capítulos. No primeiro discute-se como a Geografia tem atuado em relação à saúde e doença, bem como, a necessidade de se (re)posicionar alguns conceitos para que seja possível avançar em uma abordagem plural destes. Ao mesmo momento discute-se o processo disjuntivo entre formas populares e eruditas que envolvem saúde e doença e a necessidade de (re)conciliação de saberes antagônicos.

No segundo capítulo é abordado o processo teórico-referencial que sustenta a formulação de diferentes microterritorialidades no espaço urbano de Ponta Grossa. A presença destes microterritórios em meio a pluralidade urbana da cidade tensiona os clássicos imaginários geográficos e formulam uma outra racionalidade de habitar no e com o espaço. Assim, neste capítulo há uma contextualização histórica da formação socioespacial de Ponta Grossa, na qual povos indígenas, escravos, migrantes, uma elite campeira e ferroviários misturam-se ao longo da história na formatação da cidade, cujos reflexos são perceptíveis na atualidade. Em associação aos microterritórios organizados pela medicina popular são apresentados quatro marcadores territoriais que são expressão de valores religiosos/espirituais e de cura não institucionalizados, além da presentificação das benzedeadas.

No capítulo 3 é apresentado o contexto epistemológico que se posta favorável a uma (re)conciliação entre saber popular e ciência moderna, para além das ontologias dualistas (ESCOBAR, 2014) e em direção a uma ecologia dos saberes. Para tanto, elegeu-se enquanto metodologia uma abordagem desde a história oral dos atores investigados, de modo a captar o maior número possível de nuances que circundam o ofício das benzedeadas: os símbolos, mitos, suas histórias de vida, enfim,

todas as formas de abstrações possíveis. Com este método buscou-se ver, ouvir e sentir o saber-fazer das benzedadeiras.

A apresentação dos atores investigados se dá no capítulo quatro, em que suas histórias são trazidas acompanhadas das receitas, rituais e outros fatores que as tornam distintas uns dos outros. Suas narrativas são também comparadas e analisadas, de modo a se compreender as singularidades e similitudes do *corpus* estruturante da medicina popular na cidade.

CAPÍTULO I – NOVAS/VELHAS GEOGRAFIAS EM JOGO

Este capítulo está destinado a aproximar a Geografia de estudos envolvendo as questões da saúde e doença na sociedade. Trata-se de uma abordagem conceitual em sentido ampliado, cuja centralidade envolve questões como o adoecer e o estar saudável que transcende aspectos biofísicos ou mentais do indivíduo. A Geografia da cura e do sagrado é discutida à luz de uma perspectiva complexa, isto é, endereçando o olhar para a pluriversidade de dimensões (social, psicológica e biofísica) que configuram o fenômeno em análise, caracterizando a temática como uma categoria de análise inter e transdisciplinar.

Acena-se, então, para a busca de diálogos entre ciência e saber popular no sentido de ressignificar e visibilizar antigas práticas. Parte-se da necessidade de superar as ontologias dualistas que insistem em separar saberes culturalmente distintos (em que pese processos cognitivos similares) e que expressam territorialidades (práticas identitárias culturalmente arraigadas a um processo histórico de formação socioespacial) distintas. Tal processo de visibilização de saberes subjugados pela ciência - pelo projeto cultural hegemônico da sociedade ocidental que se apoia no domínio do *logos* sobre outras expressões de pensamento - configura-se no contexto de tensões e conflitos que caracterizam a produção social dos conhecimentos (SOUSA SANTOS, 2006).

1.1 SAÚDE DESDE A PERSPECTIVA GEOGRÁFICA, UMA CONTRIBUIÇÃO PERTINENTE E POSSÍVEL

As abordagens geográficas variam conforme o tempo histórico, sobretudo condicionadas pelas relações de poder envolvidas no jogo da produção social da ciência. As relações centro-margem (produto da desigualdade social) estão incorporadas nas discussões científicas, por conseguinte na Geografia (para além a Geografia crítica), e podem ser detectadas na presença de correntes emergentes (com volume de produções maior ou com maior abertura – visibilidade) ao longo da história. Os diferentes momentos da produção geográfica se condicionam/se condicionaram por diferentes fatores, sejam eles: locais, de gênero, afetos à economia mundial/local, interesses ambientais, dentre outras.

Por outro lado, em que pese algumas correntes detectadas no curso histórico da Geografia, ou a aparente hegemonia destas, as tendências do saber geográfico não se apresentam em fases coerentemente delimitadas, tampouco inseridas em uma sucessão linear. Em uma análise da história da Geografia, percebe-se que efetivamente, não há a marcação de um momento no qual a perspectiva teórico-quantitativa cede espaço para as vertentes radicais-críticas ou o inverso, por exemplo. “No caso da história da Geografia, o que se observa quando a análise é cuidadosa, é uma atividade pluralista em todas as grandes etapas de sua formação.” (AMORIM FILHO, 2006, p. 17).

Par e passo com isso, em inúmeros momentos da história da Geografia há a ressignificação e atualização de antigos conceitos e temas, ao invés da substituição destes por outros. A pouca visibilidade da obra de Dardel (*L’homme et la terre – Nature de la réalité géographique*) que após muitos anos de sua edição teve sua importância reconhecida, a recente retomada de alguns conceitos nas discussões espaciais, como o de região, ilustram estes fluxos de idas e vindas dentro da Geografia.

Diferentemente do que preconiza a proposta clássica de Kuhn (1962/1975), temos razões para acreditar que o que se acertava como uma sucessão de paradigmas, na história da Geografia, é em realidade, uma série de grandes temas (como os respectivos quadros conceituais, metodológicos e técnicos) que, em vez e se substituírem uns aos outros sucessivamente, apenas mudam de posição hierárquica, mas se acumulam e coexistem. (AMORIM FILHO, 1999, p. 69).

Para além da tirania paradigmática, como se refere o Amorim Filho (2006), a Geografia, portanto, foi desde seus primórdios essencialmente pluralista. Ainda assim, em suas bases sempre existiram alguns princípios, objetivos gerais e demarcações epistêmicas. Neste sentido, percebe-se que as concepções fenomenológicas, as quais se considerariam nos dias atuais atreladas à perspectiva humanista/cultural, sempre fizeram parte ciência geográfica, ainda que de forma modesta. (AMORIM FILHO, 2006).

Nesta inclinação, não se trata de descartar a aproximação de estudos com determinadas vertentes geográficas, mas de reconhecer que invariavelmente elas se comunicarão com outras ‘Geografias’ e também outras ciências, inclusive aquelas cujo totalitarismo epistêmico (MIGNOLO, 2004) não reconhece como tal. Quando esta conexão não ocorre, o pesquisador está fadado à incompletude. O estudo das representações sociais e, como será discutido adiante, o envolvimento de

componentes subjetivos (como os espirituais e afetivos) que estão enredados na vivência humana permitem compreender fenômenos que escapam à instrumentalização logocêntrica da objetivação da experiência.

Di Méo (2014) avalia esta possibilidade a partir da Geografia. Na perspectiva do autor, a familiaridade que os geógrafos possuem com outras ciências humanas e sociais, teorias e metodologias alimentam a abordagem Geográfica. Desta forma, a característica assumida (e por vezes criticada) – a de ser uma ciência que dialoga com várias outras áreas do conhecimento, que alcança diferentes escalas de análise do social – possibilita sediar discussões como a aqui proposta, onde múltiplas interfaces do social são articuladas.

A geografia é um saber, um saber difícil porque integrador do vertical e do horizontal, do natural e do social, do aleatório e do voluntário, do atual e do histórico e sobre a única interface da qual dispõe a humanidade. (PINCHEMEL, 1994 apud MENDONÇA, 2001, p. 115).

O caminho trilhado pela Geografia é, portanto, o da heterogeneidade de seus enfoques. Atualmente, a produção geográfica brasileira apresenta-se bastante diversificada, transitando desde temáticas consideradas clássicas como novas. É esta possibilidade performática que “[...] ressalta a riqueza e complexidade do pensar e do fazer geográfico contemporâneo.” (MENDONÇA; ARAÚJO; FOGAÇA, 2014, p. 42).

Em linhas gerais, a recente legitimação do diálogo de novas e velhas perspectivas dentro da Geografia e desta com outras formas de saber, são reflexos da virada pós-moderna. A fragmentação das identidades socioespaciais aumentou a visibilidade de diferentes categorias de agrupamentos humanos no espaço, sobretudo no espaço urbano. (DI MÉO, 2014). Neste sentido, as ciências de um modo geral se vêm ao mesmo tempo desconcertadas com velhas práticas e obrigadas a se (re)(des)construir.

A produção de híbridos (LATOUR, 1994), bem como, a emergência dos pluriversos (ESCOBAR, 2014), resultantes da instauração do projeto racionalizador do mundo da vida (BAUMAN, 2001), necessitam de ferramentas de interpretação que se dignem a ampliar olhares sobre a sociedade e as relações que esta tece com o meio ambiente, em uma perspectiva cosmológica, superando ontologias dualistas.

Em sua forma dominante, essa modernidade - capitalista, liberal e secular - ampliou seu campo de influência para a maioria dos rincões do mundo desde o colonialismo. Baseado no que chamaremos de uma "ontologia dualista" (que separa o humano e o não-humano, natureza e cultura, indivíduo e comunidade, "nós" e "eles", mente e corpo, o secular e o sagrado, razão e emoção, etc.), essa modernidade se arrogou o direito de ser "o" mundo (civilizado, livre, racional), à custa de outros mundos existentes ou possíveis. (ESCOBAR, 2014, p. 76, tradução nossa).⁴

Na tentativa de promover a (re)conciliação de diferentes mundos fragmentados pela modernidade, a proposta é que a Geografia permita, pelo viés da interpretação socioespacial das relações humanas, lançar mão de um método complexo que permita superar o olhar cartesiano dicotomizador das realidades. Por intermédio da vertente fenomenológica (melhor aprofundada adiante), a imaginação geográfica complexa pode suplantar o alcance limitado das explicações analíticas, descontextualizadoras e objetivantes do olhar disciplinar.

A discussão do saber-fazer das benzedeiras, por exemplo, logo em um primeiro olhar, revela uma forte conexão a natureza – traduzida pela presença de ervas, águas ‘bentas’, e outros símbolos, tanto utilizados nos remédios caseiros como nos benzimentos. Junto disso, apresenta também uma complexa forma de organização social, em que há uma territorialização singular através destes saberes e uma série de relações sociais de trocas por elas dinamizadas, que operam com base na ética e valores substantivos e que excedem objetivos da lógica econômica e do saber colonizador.

Deste diálogo interdisciplinar que os saberes das benzedeiras inferem, torna-se imperativo abrir os “muros” acadêmicos para saberes situados do lado de fora (metaforicamente). Trata-se de uma abordagem complexa, híbrida e holística, com fulcro a dar visibilidade e a dialogar com outros conhecimentos, mesmo que a partir de uma organização científica destes, contraditoriamente. Em verdade, estes saberes nunca estiveram do lado de fora, mas foram subutilizados, depreciados e inviabilizados pelas práticas científicas. A ciência é feita por pessoas, que decorrem

⁴ Em su forma dominante, esta modernidad – capitalista, liberal y secular – ha extendido su campo de influencia a la mayoría de rincones del mundo desde el colonialismo. Basada em lo que llamaremos una “ontología dualista” (que separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, “nosotros” y “ellos”, mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, etc.), esta modernidad se ha arrogado el derecho de ser “el” Mundo (civilizado, libre, racional), a costa de otros mundos existentes o posibles. (ESCOBAR, 2014, p. 76).

da sociedade, então, parece pelo menos razoável uma troca entre diferentes formas de conhecimento.

O ofício das benzedeiras prende-se também às discussões de saúde (tanto de saúde pública como coletiva⁵), a partir de uma leitura social abrangente. Além dos aportes culturais envolventes neste conhecimento, vislumbram-se outras particularidades que não podem estar desconectadas da análise, tais como: fatores econômicos, relações de poder e gênero, religiosidades e crenças, e outras, visto que:

As representações sociais são parte integrante do estado de saúde da pessoa e influencia tanto o conteúdo dos processos da doença e reações emocionais concomitantes, como no processo de adesão às recomendações do profissional de saúde ou mensagens das campanhas de promoção da saúde. [...]. Os problemas de saúde sempre são complexos porque incluem diferentes dimensões da vida, desde as que envolvem o corpo até as de caráter social e subjetivo. Portanto, para que o trabalho em saúde seja eficaz deve responder a essa complexidade e assim mesmo devem ter suas intervenções. A produção do cuidado com a saúde implica acolher o outro, oferecer um espaço para o diálogo, estabelecer um vínculo e alguns laços de confiança, e desta maneira conseguir uma melhor capacidade diagnóstica e de efetividade na intervenção terapêutica. (MENDOZA; RUÍZ DIAS, 2011, p. 100, tradução nossa).⁶

Neste caminhar, a análise do trabalho das benzedeiras se dá desde a junção de diferentes perspectivas geográficas, iniciando-se na Geografia da Saúde. Este “ramo” geográfico que tem sua origem na obra “Ares, Águas e Lugares” de Hipócrates, considerado o primeiro tratado de Geografia médica na Grécia antiga, se enunciam os primeiros diálogos entre clima, espaço, saúde e doença. (ALIEVE; PINESE, 2014).

Ainda neste sentido, de pensar socialmente os conceitos de saúde e doença, é que Maximilien Sorre (Max Sorre) é tido com um precursor ao traçar uma perspectiva geográfica das doenças através de bases científicas modernas. Em meados de 1940, o autor, através da teoria chamada de “complexo patogênico” destaca os meios que

⁵ Há uma diferença conceitual entre saúde pública e saúde coletiva. A primeira encontra-se mais inclinada à questão do dever do Estado em propiciar saúde à população. Saúde coletiva é uma abordagem mais ampla, que envolve questões sociais, não necessariamente afetas ao Estado.

⁶ Las representaciones sociales son parte integrante del estado de salud de la persona e influyen tanto en el contenido de los procesos de enfermedad y las reacciones emocionales concomitantes, como en el proceso de adhesión a las recomendaciones del profesional de salud o a los mensajes de las campañas de promoción de la salud. [...] Los problemas de salud siempre son complejos porque incluyen diferentes dimensiones de la vida, desde las que involucran el cuerpo hasta las de carácter social y subjetivo. Por tanto, para que el trabajo en salud sea eficaz debe responder a esa complejidad y así mismo deben ser sus intervenciones. La producción del cuidado en salud implica acoger al otro, ofrecer un espacio para el diálogo, establecer un vínculo y unos lazos de confianza, y de esta manera conseguir una mayor capacidad diagnóstica y de efectividad en la intervención terapéutica. (MENDOZA; RUÍZ DIAS, 2011, p. 100).

contribuem para que uma doença ocorra: meio natural, social e vivo. Dentre estes meios, a aparição da preocupação com a questão social trazida pelo autor é a maior de suas inovações na época. (MENDONÇA; ARAÚJO; FOGAÇA, 2014).

A origem oficial da Geografia médica remonta à 1949, quando a temática aparece no Congresso da União Geográfica Internacional (UGI), em Lisboa. As discussões envolvendo Geografia Médica aparecem nas edições ulteriores da UGI. Em 1976, na edição do mesmo evento em Moscou, tal ramificação da Geografia passou por uma mudança etimológica com vistas a acomodar a multiplicidade de abstrações passíveis a partir do conceito de saúde, então de Geografia Médica passou a se denominar Geografia da Saúde. (GUIMARÃES, 2015).

Em termos acadêmicos, o marco nas produções relacionadas a Geografia da Saúde no mundo é a criação da revista *Health and Place*, em 1995. (GUIMARÃES, 2015). A tradução do inglês: “Saúde e lugar”, ilustra exatamente a gênese da interconexão entre Geografia e saúde, ou seja, através de conceitos espaciais (lugar, território, região, paisagem e outros) é que esta contribui para estudos relacionados a saúde humana.

Com o passar dos anos, a inserção da Geografia neste meio é alargada, ultrapassando a cartografia das doenças e aspectos relacionados à morbidade da população. A doença deixa de ser a única via de análise, com a inserção do conceito de saúde. Desta maneira, a Geografia da Saúde passa a se interessar mais pelo bem-estar social. Ou ainda, “Entendemos que a Geografia da saúde é uma abordagem de Geografia preocupada com a vida das pessoas, uma Geografia que tem o lugar de cada um como ponto de partida para olhar o mundo.” (GUIMARÃES, 2015, p. 42). De acordo com Santana, “[...] a Geografia da Saúde ocupa posição nodal; é um espaço onde convergem ou se cruzam fenômenos naturais, socioeconômicos, culturais e comportamentais [...]” (SANTANA, 2014, p. 13).

Em que pese este ramo não seja protagonista no meio geográfico brasileiro e internacional (considerando o volume de produções científicas na área), observa-se na última década um acréscimo nas publicações e eventos acadêmicos com este mote. As ciências sociais, como um todo, estão paulatinamente debruçando-se mais sobre a questão de saúde e doença no mundo, de sorte que preenchendo lacunas deixadas pela tecnificação da medicina.

No Brasil, a Geografia da Saúde inicia com estudos da distribuição regional das patologias pelo território brasileiro, a partir do nascimento das primeiras escolas

de medicina (em meados de 1808). Entretanto, é após 1950 que as pesquisas relacionadas a Geografia da Saúde (ou geografia médica como se chamava na época) ganham corpo no país. De início, atendiam ao interesse governamental que buscava empreender cada vez mais no interior do país. (ALIEVI; PINESE, 2014).

Para alguns autores, a primeira preocupação efetiva da Geografia com a saúde desde um viés social no Brasil ocorre a partir da obra de Josué de Castro, “Geografia da Fome” (1957), na qual o autor integra aportes geográficos à questão da fome (consequentemente de morbidade com reflexos sobre a saúde). Além da subnutrição e da desnutrição, preocupações primárias de Josué de Castro, outras doenças são tratadas na obra do autor, como as ocasionadas por picadas de insetos (sobretudo na região amazônica), outras pela ausência de vitaminas no organismo (reflexos da fome quanti-qualitativa), como beribéri⁷ e outras.

Sob os reflexos da urbanização e da industrialização, em meados de 1970 foi criada no Brasil a Escola Nacional de Geografia Médica que recebeu grande contribuição de geógrafos críticos da época, incluindo-se Milton Santos. (ALIEVI; PINESE, 2014). A Geografia da Saúde foi solidificada no país diante da releitura da base positivista pela geografia crítica que despontava no cenário político/econômico, através do engajamento de fatores sociais de forma incisiva nos estudos de saúde, com destaque para as inquietações despontadas pelas disparidades sociais típicas do capitalismo. (MENDONÇA; ARAÚJO; FOGAÇA, 2014).

Deve se destacar que até meados de 1970 grande parte dos estudos geográficos de saúde e doença partiam da epidemiologia e não da Geografia. No entanto, entre os anos 70 e 80, em face da dificuldade desta ciência compreender o contexto de profundas mudanças do período (de forte industrialização e urbanização), é que a Geografia começa a ocupar-se da questão, destacadamente através das proposições de Milton Santos.

[...] na perspectiva da epidemiologia social, é a divulgação dos trabalhos de Milton Santos, principalmente aqueles produzidos a partir da segunda metade da década de 70, que tem um impacto significativo, pois trazia no conceito de espaço a possibilidade de articular os complexos elementos da dinâmica das sociedades, bem como da sua historicidade. (BARRETO, 2000, p. 613).

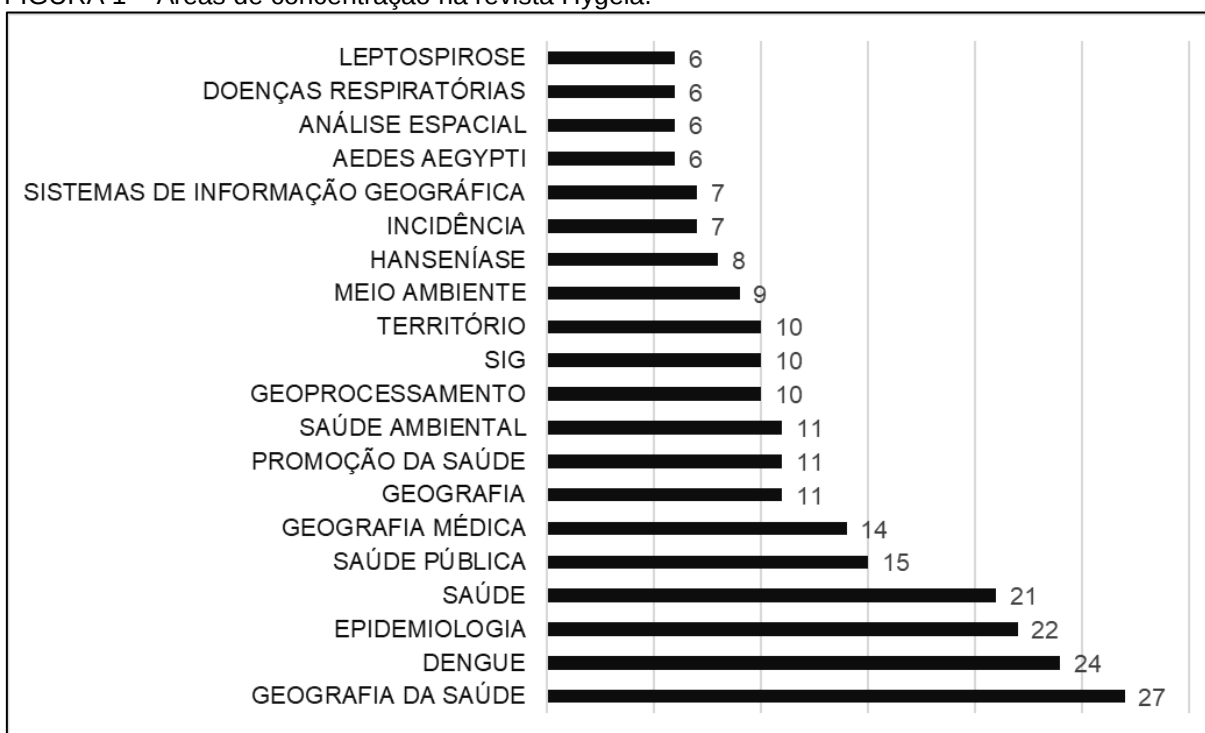
⁷ Doença causada por deficiência de tianina (Vitamina B1). Pode resultar em fraqueza muscular, problemas gastrintestinais, problemas respiratórios e cardiovasculares. Atualmente ainda se registram alguns casos em comunidades indígenas no Norte do Brasil. (BARRETO; BARRETO, 2016).

No Brasil daquela época havia uma diferença substancial entre nascer e morrer entre classes sociais distintas. Daí o interesse e a contribuição da perspectiva marxista e de geógrafos críticos para a ampliação da Geografia da Saúde no país. Desde então, detecta-se crescente preocupação da Geografia brasileira em compreender as fragmentadas espacialidades urbanas pelo viés da saúde dos coletivos humanos. Em 2003 foi realizado no país o I Simpósio Nacional de Geografia da saúde, na cidade de Presidente Prudente e em 2019 ocorrerá a 9ª edição na cidade de Blumenau, SC, este dedicado a promover debates endereçados na defesa do Sistema Único de Saúde (SUS) brasileiro.

Por outro lado, mesmo com a pujante guinada social que a Geografia e outras ciências têm dado ao estudar a questão da saúde, percebe-se que no contexto nacional as publicações de Geografia da Saúde encontram-se em estágio embrionário. No país há apenas um periódico dedicado exclusivamente ao tema: Hygeia (Revista Brasileira de Geografia Médica e da Saúde), coordenada e mantida pela Universidade Federal de Uberlândia. “No campo da Geografia da Saúde o que se nota é que ela se encontra, pelo menos no Brasil, quase que totalmente voltada aos serviços públicos de saúde e a uma perspectiva biomédica do processo saúde-doença das populações.” (MENDONÇA; ARAÚJO; FOGAÇA, 2014, p. 49).

No portal *online* da revista constata-se que a mesma entrou em atividade no ano de 2005, desde então foram ao todo 346 artigos publicados. A fim de se obter uma ideia das áreas de concentração das pesquisas publicadas no periódico, todos os artigos foram tabulados (até dezembro de 2018), com a extração de seus títulos e palavras-chave. No total foram computadas 778 palavras-chaves, sendo que as 20 com maior número de aparições foram organizadas na figura 1:

FIGURA 1 – Áreas de concentração na revista Hygeia.



Fonte: HYGEIA, org. CLARINDO, 2019.

Ao analisar a figura acima (1) percebe-se que a Dengue ocupa lugar de destaque nas publicações da Hygeia. As aparições da palavra com o nome do mosquito transmissor da doença, *Aedes Aegypti*, somam 30 apontamentos. Se consideradas outras aparições com nomes compostos na consulta, como “mosquito da dengue”, estas totalizam 34. Ao considerar que “Geografia da Saúde”, “Epidemiologia” e “Saúde” são termos bastante genéricos, representando as “grandes áreas” dos estudos, pode-se afirmar que a Dengue perfaz o maior número de pesquisas divulgadas no periódico.

Há outras publicações de Geografia da saúde em diversos periódicos nacionais, no entanto, observa-se que grande parte destas estão centradas no estudo de doenças específicas, com destaque também para estudos que envolvem a proliferação da Dengue. Outra temática bastante explorada na área é o uso do SIG⁸ (Sistema de Informações Geográficas) no mapeamento das doenças (que no periódico sobredito representou 17 aparições). Este viés mais prático tem sido denominado por alguns autores como “Geografia dos Serviços de Saúde”, que:

⁸ SIG (Sistema de Informação Geográfica) ou GIS (*Geographic Information System*) é o nome dado ao conjunto de ferramentas de informática (*hardware* e *software*) utilizadas para facilitar a gestão e representação de determinados espaços e fenômenos deles decorrentes.

[...] considerada mais recente, é dedicada à distribuição e planejamento dos componentes infraestruturais e dos recursos humanos do Sistema de Atenção Médica. Ela também se ocupa das orientações políticas, comparações entre os sistemas internacionais dos serviços de saúde, acessibilidade e aplicação destes. (MENDONÇA; ARAÚJO; FOGAÇA, 2014, p. 46).

Diante dos rumos que a relação da Geografia e saúde tomam no país percebe-se premente maximizar as análises. A necessidade de se discutir saúde a partir de uma visão abrangente não é (ou não deveria ser) uma demanda reservada apenas à Geografia. Recentemente, as discussões têm sido pautadas de forma a ampliar o que se entende por saúde, que extrapola a visão unilateral que remete apenas à ausência de doenças. Este enfoque não é de hoje, mas de 1948, quando a própria Organização Mundial de Saúde (OMS) conceituou saúde como o pleno estado de bem-estar físico, mental e social.

De igual modo, a doença deve ser encarada em um sentido expandido. Bastide (2016) ao abordar a questão sociológica dos sonhos, com enredo amplo e não apenas reflexo da vida consciente, aponta que a doença também não é apenas uma perturbação do corpo, mas uma verdadeira instituição complexa e relacionada a outros componentes da vida humana (diurnos e noturnos, conscientes e inconscientes, religiosos ou não). (BASTIDE, 2016).

Esta conceituação ampliada tanto de saúde como de doença deriva da própria heterogeneidade de cada indivíduo, bem assim, da heterogeneidade de coletivos humanos, cada vez mais perceptíveis no contexto da pós-modernidade, como apresentado anteriormente. Isto é, as diferentes apropriações culturais, formas diversas de se relacionar com e no ambiente, as posições territoriais distintas e outros inúmeros componentes condicionantes, influem no processo saúde-doença.

A identidade de cada indivíduo que frequenta a uma consulta médica surge e se modifica, entre outros elementos, por sua interação com um entorno social, político, econômico e cultural determinado. Ter em conta estes fatores permite melhorar a qualidade e a efetividade da atenção. [...] A problemática de saúde requer aprofundar seu estudo em todas as dimensões, já que são relevantes a adoção de modos de cuidado por parte dos sujeitos. (VICTORIA; KNAUTH, 2001, p. 22-23 *apud* MENDOZA; RUIZ DIAS, 2011, p. 100, tradução nossa).⁹

⁹ La identidad de cada individuo que acude a una consulta médica surge y se modifica, entre otros elementos, por su interacción con un entorno social, político, económico y cultural determinado. Tener en cuenta estos factores permite mejorar la calidad y la efectividad de la atención. La problemática de salud requiere profundizar su estudio en todas estas dimensiones, ya que son relevantes en la adopción de modos de cuidado por parte de los sujetos. (VICTORIA; KNAUTH, 2001, p. 22-23 *apud* MENDOZA; RUIZ DIAS, 2011, p. 100).

Neste caminhar, a Geografia insurge como proposta de uma fértil parceria entre as demais ciências empenhadas em promover o bem-estar social. Dentre a heterogeneidade de formas que assume, o bem-estar social (em sentido amplo, inclusive enquanto perspectiva epistêmica) passa a ocupar papel importante nas produções. A título de ilustração: em meio aos novos olhares geográficos têm-se a Geografia das Emoções, cujos estudos são dirigidos às subjetividades emocionais das formas de se relacionar socialmente. Desta forma, a coerência e a pertinência de se propor estudos abrangentes de saúde e doença decorre do fato de que:

Cada grupo social constrói códigos culturais que articulam representações sobre diversas esferas, entre as quais se incluem visões sobre corpo, saúde e enfermidade, formando uma matriz cultural ou um sistema simbólico. As representações podem também influir na eleição e na evolução das alternativas terapêuticas pelos indivíduos, segundo a proximidade ou ao distanciamento com relação ao contexto cultural em que estão inseridos. Cada paciente e cada comunidade são únicos apesar de compartilhar similitudes culturais, geográficas, econômicas, epidemiológicas, e o que é requisito de boa qualidade na atenção médica para um nem sempre é bom para outro. A seleção de qualquer forma de terapia implica opiniões, crenças e valores dos pacientes, os quais se refletem na demanda e na continuidade do tratamento escolhido. (MENDOZA; RUIZ DIAS, 2011, p. 101, tradução nossa).¹⁰

A inclinação das produções em Geografia da Saúde no Brasil (atreladas e em muitos casos restritas a uma Geografia teórica-quantitativa) revela, portanto, que há ainda um fértil campo a ser explorado.

Tendo em vista a riqueza da heterogeneidade das práticas e cuidados com a saúde no âmbito da população brasileira, especialmente quando se trata do emprego de ervas, rezas, crenças, unguentos, etc. ressalta-se a lacuna existente neste campo do conhecimento no Brasil. A diferenciação entre a perspectiva biomédica/saúde pública (Modernidade) e a perspectiva vernacular (Tradição) nos cuidados com a saúde representam um grande desafio nos estudos de Geografia da Saúde no Brasil. A riqueza e complexidade deste campo constitui, ao mesmo tempo, uma excelente oportunidade para se conhecer, ao mesmo tempo, tanto a sociedade (visão antropológica) quanto a historicidade de suas estratégias de enfrentamento dos males que a acometem ao longo dos tempos. Que os geógrafos a ele se dediquem com a maior brevidade possível...ganhará a ciência, ganhará a Geografia da Saúde, ganhará a sociedade. (MENDONÇA; ARAÚJO; FOGAÇA, 2014, p. 49).

¹⁰ Cada grupo social construye códigos culturales que articulan representaciones sobre diversas esferas, entre las cuales se incluyen visiones sobre cuerpo, salud y enfermedad, formando una matriz cultural o un sistema simbólico. Las representaciones pueden también influir en la elección y en la evaluación de las alternativas terapéuticas por los individuos, según la proximidad o el distanciamento con relación al contexto cultural en que está insertos. Cada paciente y cada comunidad son únicos a pesar de compartir similitudes culturales, geográficas, económicas, epidemiológicas, y lo que es requisito de buena calidad en la atención médica para uno no siempre es bueno para otro. La selección de cualquier forma de terapia implica opiniones, creencias y valores de los pacientes, los cuales se reflejan en la demanda y la continuidad en el tratamiento elegido. (MENDOZA; RUIZ DIAS, 2011, p. 101).

Abstrai-se disso que a análise do saber das benzedeiras à luz da Geografia neste estudo vem a contribuir com a Geografia brasileira. O saber das benzedeiras, relaciona-se tanto com a saúde pública (institucionalizada) como com a saúde coletiva (que abarca outros elementos que não apenas os disponibilizados pelo Estado, mas que envolvem a (re)produção social do patrimônio (i)material da medicina popular).

As benzedeiras figuram neste contexto como mantenedoras de um saber que faz dialogar diferentes momentos históricos da sociedade, capaz de estabelecer conexões entre a medicina moderna, antigas formas de cuidar do corpo, e espiritualidade, em um constante fluxo de incorporações. Trata-se, portanto, de conciliar diferentes momentos do saber geográfico, sobretudo de incorporar em estudos da Geografia da Saúde um prisma cultural, social, crítico e humanista organizados pelo pensamento complexo.

Não obstante, os geógrafos não devem se ater apenas à interpretação das espacialidades de forma homogênea. O espaço reservado para a Geografia em estudos de saúde/doença hoje está nas discussões de saúde coletiva, a partir da análise espacial de determinadas doenças. Por outro lado, o corpo possui expressão social, imprimindo inúmeras relações na sociedade (inclusive de poder e resistência). O corpo humano é, portanto, um corpo social (GUIMARÃES, 2015). Desta forma, o indivíduo e sua singularidade devem estar contidos em estudos endereçados na compreensão de saúde por intermédio da Geografia.

Em retorno (retroação) desse processo coletivo que os engendra, essas combinações se expressam no imaginário (imagens mentais), na sensibilidade (emoções, sensações), no afeto (inclinações, sentimentos) e na razão (julgamento) dos humanos que os produzem e praticam, representam a si mesmos. Elas se estabelecem em seu espírito (consciente e inconsciente) que os organiza e memoriza como tantas formas difusas, referências, esquemas desenhados, para cada um, uma geografia interior. (DI MÉO, 2014, p. 9-10, tradução nossa).¹¹

Decifrar a “geografia interior”, como aponta Di Méo, implica em perceber que o corpo carrega consigo histórias, modos de viver/habitar, sensações e emoções, consciência, alma, espiritualidade e outras variáveis que condicionam sua existência

¹¹ En retour (rétroaction) de ce processus collectif qui les engendre, ces combinaisons s'inscrivent dans les imaginaires (images mentales), dans la sensibilité (émotions, sensations), dans l'affect (inclinations, sentiments) et la raison (jugement) des humains qui les produisent et les pratiquent, se les représentent. Elles s'installent dans leur esprit (conscient et inconscient) qui les organise et les mémorise comme autant de formes floues, de références, de schèmes dessinant, pour chacun-e, une géographie intérieure. (DI MÉO, 2014, p. 9-10).

no e com o espaço. "O desafio é compreender os novos significados da vida social, do sentimento de pertencer a um território e dos processos geradores do interesse coletivo e comunitário daqueles que vivem e morrem em cada lugar." (GUIMARÃES, 2015, p. 51).

A compreensão das múltiplas conexões que indivíduos tecem entre si e com as espacialidades que habitam dentro do contexto urbano moderno é um desafio latente para a ciência geográfica, sobretudo no Brasil. No país, problemas relacionados à poluição, moradias precárias, falta de saneamento básico, violência, reaparição de doenças já erradicadas, trabalhos insalubres e informais acentuam ainda mais a necessidade de se estudar todas as vias da vida social, com destaque para aquelas não pavimentadas pela ciência. "[...] estamos enfrentando problemas modernos para os quais não há soluções modernas suficientes." (SANTOS, 2007 apud ESCOBAR, 2014, p. 140, tradução nossa)¹². Daí a validade de reconhecer outras formas de cuidar do corpo presentes na sociedade e da imersão nas relações sociais abstraídas através destas.

¹² [...] enfrentamos a problemas modernos para los cuales ya no hay suficientes soluciones modernas. (SANTOS, 2007 apud ESCOBAR, 2014, p. 140).

1.2 MEDICINA POPULAR E MEDICINA ERUDITA, ANTAGONISMOS A SEREM SUPERADOS

Os problemas sociais/urbanos atuais ensejam uma revisão nas formas de pensar-agir da ciência moderna. Se não há soluções modernas para problemas modernos, como colaciona Escobar (ver tópico anterior), torna-se imperiosa uma nova marcha em busca de outras ferramentas, possíveis de fazer conversar antagonismos (ou reflexos de uma ontologia dualista): espaços desconectados, classes sociais, culturas, e toda sorte de visões que estão contidas nos “pluriversos” modernos.

Saúde e doença não operam sobre simples lógicas sociais, tampouco podem ser tidos enquanto conceitos engessados ao longo da história da humanidade. Em face desta complexidade, que envolve inúmeros signos, a recorrência ao médico-cientista e ao médico do povo e o jogo de relações de poder entre ambas as formas de saber também não pode ser reduzida em um franco antagonismo, independentemente da posição do observador ou de sua militância. Muito embora seja legítima a tentativa de desnudar as tensões que operam enquanto projeto disjuntivo entre uma e outra, é pertinente também reconhecer as alianças que possam surgir deste processo político.

Existem diversos sistemas de interpretação de saúde e doença, condicionados antes pela subjetividade humana, através do complexo processo cognitivo (formas de perceber e representar a realidade) que orienta o ser e o agir em sociedade (de onde se processam as relações políticas de dominação e legitimação de uma dada forma ver e de pensar a realidade). Fala-se, então, da necessidade de um entendimento deste processo em primeira pessoa, isto é, desde o/a paciente, médico, benzedeira. Nesta esteira, a partir da leitura de ambas as categorias de pensamento (medicina popular e científica) com mesma dosagem de importância social, científica e cultural.

Inicialmente, é importante considerar que o saber médico, de acordo com Laplatine (2010), sempre esteve conectado à cultura da época em que se inscrevia. Relatos escritos por médicos apontam que até o Renascimento (início do século XIX) ainda figuravam na medicina a superstição religiosa e/ou a especulação filosófica. Por volta de 1800 é que ocorre a uma “emancipação” da medicina, tornando-a uma ciência objetiva.

A ruptura com sua própria história (cultural, de superstições religiosas e filosóficas) representou para a medicina moderna o encaixe aos ditames de uma ciência de fato e de direito (ou o que se imagina por ciência). Observou-se a partir desta quebra de paradigmas uma nova fase, traduzida pela mudança no discurso médico, inclusive em termos de configuração semântica, bem como, novos métodos, conceitos e técnicas atreladas ao modelo em voga naquele momento. (FOUCAULT, 1977).

A medicina moderna passou a se apoiar no que Foucault (1977) chama de anátomo-clínica, cujo foco era a doença e não o corpo adoecido. Assim, através de um discurso que se denomina racional, tudo o que era visto era consequentemente classificado e o não visto era silenciado. Concomitante a isso, a medicina conecta o empirismo em suas práticas.

O espaço da experiência parece identificar-se com o domínio do olhar atento, da vigilância empírica aberta apenas à evidência dos conteúdos visíveis. O olho torna-se o depositário e a fonte de clareza; tem o poder de trazer à luz uma verdade que só recebe à medida que lhe deu à luz, abre a verdade de uma primeira abertura; flexão que marca, a partir do mundo da clareza clássica, a passagem do "iluminismo" para o século XIX. (FOUCAULT, 1977, p. 11-12).

A intervenção médica começa a ser regida por uma norma, balizada por uma convergência epistêmica, na qual uma disciplinarização das doenças ocupa o lugar da tradicional "arte de curar". Neste caminhar de mudanças estruturais, o hospital enquanto local preparatório para a morte torna-se o palco da atuação médica, um lugar de busca pela cura e de desenvolvimento do saber médico.

Em *Vigiar e Punir* de Foucault (1999), essa disciplinarização das coisas é tratada como um projeto amplo, fundante das Sociedades Disciplinares. Nesta perspectiva, o ser humano sempre terá sua vida enredada em instituições (hospital, escola, exército, igreja, empresas, etc.). O destino último da vida humana seria o retorno ao hospital. (FOUCAULT, 1999).

Este projeto possui uma finalidade ao sistema, "[...] digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada." (FOUCAULT, 1999, p. 165). Em linhas gerais, a normalidade humana interessa ao ciclo de produção e consumo da sociedade. Talvez seja este o núcleo do projeto político (e de dominação) que opera como disjuntor de diferentes formas de saber.

O discurso científico buscou neutralizar a ideia de que a vida deverá/deveria ser creditada aos médicos e ao sistema moderno. Ou seja, o reconforto espiritual do século passado (XVII) foi incorporado com a busca pela sanidade física dentro da racionalidade da anátomo-clínica, envolvida em critérios estatísticos, classificações diversas e na crença aos remédios alopáticos.

Com o passar dos anos, a medicina foi sendo reconfigurada, passou pela fase anatomopatológica - a abertura dos cadáveres, a medicina dos órgãos, encaixe de preceitos da psicologia. Em suma, a ideia era de que “A medicina oferece ao homem moderno a face obstinada e tranquilizante de sua finitude.” (FOUCAULT, 1977, p. 228). A fragmentação da medicina moderna, com efeito, se relaciona com este projeto de “tranquilização” humana. “[...] é tranquilizante saber o que não funciona é um de meus órgãos e na verdade não eu próprio. É tranquilizante saber que as doenças são realidades que, finalmente, têm pouco a ver com a pessoa doente. [...]” (LAPLATINE, 2010, p. 52).

Ocorre que durante todo o histórico da medicina, envolvendo períodos de alternância e coexistência conflituosa entre diferentes modelos, como sugere Laplatine (2010), sempre existiram ou resistiram também outros saberes envolvendo saúde e doença. O projeto político, econômico e cultural operado pela ciência no intuito de tornar a medicina único destino da humanidade adoecida falhou, tal qual a oferta desta medicina à toda população. A visão unilateral não foi comprada pela sociedade, além disso, a questão econômica naturalmente obstaculizou o acesso à medicina pelas camadas populares.

E é precisamente no espaço dessa carência, nesse vazio deixado pelo que as duas Reformas, aliadas às Luzes do século XVIII, não conseguiram submeter, que se reproduzem e se renovam as diferentes formas de medicinas tradicionais (farmacopeia popular, ritos de proteção, devoção aos santos curandeiros, recurso aos “*panseurs de secrets*” e aos tiradores de feitiços) e neotradicionais (magnetismo, radiestesia, fitoterapia), e que se alinham e surgem novos tipos que não são nem do tipo da confissão e do perdão, e menos ainda da ordem fisioanatômica: a psicologia, a psicanálise e as múltiplas formas de psicoterapia. (LAPLATINE, 2010, p. 243).

Para que o projeto de sobreposição da medicina às antigas formas de cura restasse conclusivo, haveria a ciência de apagar traços culturais da sociedade em uma ação ordenada por varejo. Isto decorre do fato de que a sociedade é caracterizada pela somatização de diferentes percepções individuais e infinitas histórias de vida, ou em um sentido ampliado:

Uma cultura não é um sistema de crenças, mas antes – já que deve ser algo – um conjunto de estruturas potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos: ela é um dispositivo culturante ou constituinte de processamento de crenças. Mesmo no plano constituído da cultura culturada, penso que é mais interessante indagarmos das condições que facultam a certas culturas atribuir às crenças alheias um estatuto de complementaridade ou de alternatividade em relação às próprias crenças. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 139).

Essa resistência ou resiliência na apreensão e aceitação de outros saberes, de instituições deles derivados, pode ser comparada com a “inconstância da alma selvagem” referida por Viveiros de Castro (2002), quando o antropólogo evidencia o insucesso ou incompletude do projeto jesuítico de catequização dos índios Tupinambá no Brasil, cujo resultado inesperado era uma relativa recusa ou uma simulação dos nativos frente à cultura religiosa:

Nem creem nem deixam de crer: os índios, pelo jeito, não conseguiam acreditar nem em Deus, nem no terceiro excluído. Ou, como diria mais tarde Vieira, “ainda depois de crer, são incrédulos”. Os missionários, que poucos anos antes haviam insistido sobre a universal credulidade do gentio, deram-se conta de que as coisas eram bem mais complicadas, e que a crença nas santidades e nas fábulas dos antepassados não demarcava em negativo o lugar de uma conversão. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 142).

A cultura não é uma característica social delimitada e pronta. Ou nas palavras de Viveiros de Castro (2002): uma estátua de mármore. Ao contrário, ela é uma estátua de murta¹³ (parafraseando o mesmo autor), permeável e moldável com base em interações diversas. No caso da medicina popular, assim como na investida de conversão dos índios, é a troca e não a identidade o valor principal a ser afirmado quando das escolhas individuais. Neste sentido, não pode se esperar que as mudanças em seus respectivos “saber-fazer” sejam lineares, não há um congelamento ou a formação de um sistema de crenças.

Destarte, a presença de outras formas de saber, fundadas na carga material e imaterial do povo, repassados de geração em geração atesta o fato de que não há unicidade no imaginário coletivo e individual da sociedade em termos de saúde/doença. “Em resumo, o pensamento científico, como o pensamento “popular”

¹³ Viveiros de Castro (2002) vale-se da metáfora “estátua de murta” (planta moldável) em alusão ao seu uso pelo Padre Antônio Vieira (no Sermão do Espírito Santo, de 1957). Neste, o religioso associa a construção religiosa brasileira à jardins formados por estátuas de murta. Se de um lado o mármore é mais difícil de se moldar e mais oneroso, de outro não requer ulteriores cuidados constantes. Já as estátuas de murta, apresentam maior facilidade de se trabalhar, mas necessitam de constantes reparos para que não voltem a forma originária. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

ou o “selvagem”, escrevem ao longo do curso da história a narrativa de variações infinitas.” (LAPLATINE, 2010, p. 45).

Desta forma, a medicina popular sempre se fez presente na vida humana. Em todos os continentes e em todas as formatações de sociedade, sempre houve um saber endereçado ao bem-estar individual e coletivo, para além da resolução de conflitos e da cura de doenças. Neste sentido, compreende-se que:

O que, pelo contrário, caracteriza as medicinas populares, sem falar do papel do contato e da proximidade física de quem o cura em um quadro familiar (“tocando” em você) e do caráter abrangente da percepção da doença (a totalização homem-natureza-cultura, que se opõe à tendência à dissociação do homem, da natureza e da cultura, cujo corolário é a hiper-especialização) e da terapia, é sobretudo a imbricação estreita da questão do como etiológico-terapêutico e de uma interrogação sobre o porquê associada à subjetividade do doente. Enquanto a intervenção médica oficial pretende apenas fornecer uma explicação experimental dos mecanismos químico-biológicos da morbidez e dos meios eficazes para controlá-los, as medicinas populares associam uma resposta integral a uma série de insatisfações (não apenas somáticas, mas psicológicas, sociais, espirituais para alguns, e existenciais para todos) que o racionalismo social não se mostra, sem dúvida, disposto a eliminar. (LAPLATINE, 2010, p. 220).

No Brasil, há registros que apontam que a medicina popular ganha maior expressividade em um contexto colonial quando havia dificuldade de se importar remédios de Portugal e também a escassez de médicos em território brasileiro, haja vista que os profissionais portugueses relutavam em se estabelecer no país, por uma série de fatores, dentre eles pela dificuldade de locomoção dada à vasta extensão territorial brasileira. (ARAÚJO, 2011).

No país, a medicina popular, é desde então resultado da soma de preceitos religiosos com características culturais herdadas das três principais etnias envolvidas com a história do país: indígena, portuguesa e africana. (CAMARGO, 2014). Segundo Viveiros de Castro (2002) a cada uma das três é atribuída uma particularidade, quais sejam: aos índios a percepção, aos africanos o sentimento e aos europeus a razão, alinhando-se à propositura da multiplicidade da alma (por Platão). Isto é, a alma racional tem por função a busca da verdade, a alma irascível a autopreservação e a alma concupiscente é incumbida dos instintos básicos (fome, sexo e outros). (CHAUÍ, 2002).

Deste compêndio abstrai-se a inserção das religiões de matriz africana nos rituais de cura e benção, especialmente da Umbanda e do Candomblé (ver benzedeira Rosa – capítulo IV), de saberes indígenas, sobretudo de manuseio de ervas

medicinais para formulação de remédios caseiros e ressignificação de objetos, atribuindo-lhes o poder de curar (ver benzedeira Lourdes). Além destas duas bases, há a incorporação do cristianismo através do catolicismo trazido pelos jesuítas portugueses e em menor expressividade do espiritismo. (ver benzedeira Dirlene). Em linhas gerais:

É a religiosidade que confere à medicina popular seu caráter sacral, condição que faz alimentar no homem e no grupo social ao qual pertence, a crença nos “poderes” sobrenaturais do curador de interpretar doenças, indicar terapias e de preparar remédios, aos quais se admite de eficácia garantida. (CAMARGO, 2014, p. 4).

Pesquisas recentes envolvendo a medicina popular apontam que esta corresponde a um amálgama cosmo-mítico-religioso tradicional. (CLARINDO, 2014). Assim, além da base religiosa há a incorporação de vários outros elementos, inclusive urbanos-modernos. Esta tríade é operacionalizada pelas mãos das benzedeadas (como se denomina na região dos Campos Gerais e também em algumas outras regiões do país¹⁴).

Baudouin (2015) assinala que as benzedeadas (*guérisseurs*) sempre foram o núcleo de projeção dos saberes populares em saúde, sobretudo a partir da vida em comunidade quando os saberes são enriquecidos (pelas relações de trocas) e estes atores são empoderados pelo grupo, tornando-se referências. “Nas imagens populares, o curandeiro, embora viva em uma comunidade e leve uma vida diária à imagem daqueles que o cercam, é percebido como alguém à parte.” (BAUDOUIN, 2015, p. 33, tradução nossa). “[...] os curandeiros tradicionais são investidos por seu grupo de um poder exorbitante, por vezes mesmo superior àquele creditado ao médico diplomado.” (LAPLATINE, 2010, p. 219).

A confirmação mais marcante da presença de atores dotados de saberes tradicionais relacionados à cura de doenças em meio aos ancestrais humanos é a descoberta de Otzi. O corpo masculino encontrado nos Alpes italianos em setembro de 1991, apelidado de Otzi, continha 57 tatuagens, a maioria delas coincidentes com pontos de acupuntura. A datação do cadáver, realizada por espectrometria de massa, possibilita estimar sua idade entre 3300 e 3100 a.C. Portanto, desde a idade do cobre

¹⁴ Em outras regiões do Brasil o nome pode variar: rezeiras, rezadeiras, dentre outros. A bibliografia em alguns casos utiliza “curandeiras(os)”.

uma forma bastante peculiar de cura que demanda profundo conhecimento do corpo humano integrava o cotidiano das pessoas. (BAUDOUIN, 2015).

Em que pese a reconhecida existência das benzedeiras e curandeiros desde os limites da história humana, durante a história da medicina popular, observam-se ciclos de maior ou menor visibilidade destes atores. Bastide (2016) aponta que em contextos de instabilidade econômica e/ou política os cultos de religiões africanas tinham aumento de procura entre os anos de 1930 e 1970.

Assinalemos somente que as pesquisas mais recentes dos psiquiatras mostraram, para o Brasil, que os cultos africanos exerciam uma função de ajustamento social para uma população deserdada, mal integrada a sociedade global, e que, em consequência, eles construíram um fator de equilíbrio psíquico, portanto de saúde mental. (BASTIDE, 2016, p. 107).

Por outro lado, assinala-se que a maior ou menor visibilidade destes atores se condiciona a uma ampla gama de fatores, para além das épocas de instabilidade social. Isto é, a hegemonia do discurso científico não é a única algoz das benzedeiras. Em vários contextos há a presença acentuada de preconceitos, perseguições por parte de diferentes igrejas/crenças, dispositivos legais endereçados a coarctar suas práticas e outras formas de torná-los menos atuantes.

Em alguns momentos históricos, este preconceito e perseguições são acentuados. Durante o período da inquisição, por exemplo, o livro "O martelo das feiticeiras" escrito em 1497 descrevia, dentre seus capítulos, formas de se detectar as bruxas e suas bruxarias, de inquirir testemunhas, perguntas e mecanismos para registro das respostas e com muita naturalidade citava as prescrições de tortura. (KRAMER; SPRENGER, 1991).

A "bruxaria" era tida então como uma grave transgressão social, além de constituir pecado. Inobstante às conjurações tratadas no livro, de acordo com os autores, a razão de grande parte das bruxas daquela época serem mulheres se dava:

[...] em virtude da deficiência original em sua inteligência, são mais propensas a abjurarem da fé, por causa da falha secundária em seus afetos e paixões desordenados; também almejam, fomentam e infligem vinganças várias, seja por bruxaria, seja por outros meios. (KRAMER; SPRENGER, 1991, p. 118).

O poder creditado à bruxaria era tamanho que se recomendava que as bruxas deveriam ser conduzidas a presença do juiz de costas para que seus olhares ao magistrado não pudessem lhe convencer da absolvição e abdicação do ódio que este

detinha sobre elas. Assim, por um longo período histórico estas mulheres foram perseguidas e muitas delas condenadas à morte por bruxaria.

No Brasil colônia, os curandeiros representavam à Coroa Portuguesa (e ao segmento social mais próximo dela) um "mal necessário", que supria a carência de serviços de saúde, mas que também encontrava resistência por parte dos poucos médicos que representavam a medicina erudita no país. Mesmo com esta aversão, a medicina popular brasileira ganhou a credibilidade social, integrando o cotidiano e o imaginário popular do país desde então, tendo suas práticas repassadas de geração em geração, até os dias atuais.

A identificação da população, com os agentes da cura informais, revela, antes de tudo, um compartilhamento de linguagem ou identificação de classe social, fazendo com que tais práticas, persistam até hoje, arraigadas culturalmente, minando a base de qualquer argumento elitista e hierarquizante que delega às funções curativas populares, um papel menor e relacionado à ignorância. (ARAÚJO, 2011, p. 83).

O compartilhamento da linguagem e identificação de classe social são elos importantes na manutenção deste saber-fazer na sociedade. Assim, os ritos de cura tornam-se acessíveis a todos que procuram estes atores. Além disso, as benzedadeiras são profundas conhecedoras da vida cotidiana e dos problemas que envolvem o bairro, a cidade, a vida em sociedade de um modo geral – elas vivem a realidade local. (ver discussões acerca do espaço vivido, capítulo seguinte). Essa visão do todo (tanto para com o corpo humano quanto para os problemas sociais) faz com que elas atuem também na cura de animais e plantas (visão cósmica¹⁵).

¹⁵ Em definitivo, do ponto de vista do curador, é simplesmente impossível dissociar o físico do mental, tanto um e outro estão implicados conjuntamente na existência cotidiana de todo ser humano. Isso é corroborado pelos estudos científicos mais recentes, em particular na física quântica, quando mostram que a programação mental e o pensamento positivo desempenham um papel importante na eliminação de distúrbios físicos e na cura de um paciente de muitas doenças, notadamente a restauração de todas as funções do sistema imunológico. (BAUDOUIN, 2015, p. 54, tradução nossa).

En définitive, du point de vue du guérisseur, il est tout simplement impossible de dissocier le physique du mental, tant l'un et l'autre sont impliqués conjointement dans l'existence au jour le jour de tout être humain. Ce que viennent corroborer les plus récentes études scientifiques, en particulier sur la physique quantique, lorsqu'elles démontrent que les programmations mentales et les pensées positives jouent effectivement un rôle de toute première importance dans l'élimination des troubles physiques et la guérison d'un grand nombre de maladies, notamment en rétablissant toutes les fonctions du système immunitaire. (BAUDOUIN, 2015, p. 54).

Assim, eles são frequentemente chamados para tratar a perturbação física ou doença de um animal, ou mesmo de um rebanho inteiro, ou para fornecer uma cura para árvores ou uma plantação sujeita a efeitos perturbadores, epidemia ou surto de insetos nocivos [...]. (BAUDOUIN, 2015, p. 63, tradução nossa).¹⁶

A capacidade operacional da benzedeira ou curandeiro depende do dom recebido e também do santo que lhe serve de apoio para atuar. A origem do dom varia de benzedeira para benzedeira, pode lhe ser dado por alguém mais velho (que lhe ensinou a benzer), por uma revelação espiritual (ver benzedeira laga), através de uma iniciação espiritual, manifestada por uma hipersensibilidade, etc. No que tange aos santos católicos, estes comumente são eleitos para determinada ação com base em suas próprias histórias de vida e doenças que curaram ou que sofreram, ou ainda em correspondência com seus respectivos nomes.

Muitas vezes, a doença que se procura curar mantém uma relação de analogia (até mesmo de consubstancialidade) com o santo que também passou pelas mesmas dores em uma época de sua vida. Se, por exemplo, Santa Apolina cura a dor de dente é porque, quando de seu martírio, quebraram-lhe o maxilar, e se São Pantaleão cura as queimaduras é porque ele morreu queimado. (LAPLATINE, 2010, p. 183).

Além dos santos reconhecidos pela igreja católica, há outros no cotidiano brasileiro, conseqüentemente incluídos na medicina popular. Maués (1990) chama a atenção para a existência de “santos de cemitério” espalhados pelo país (ver Corina Portugal no capítulo seguinte) e outros que assim são considerados pela própria população (a exemplo do São João Maria).

Associado a este *corpus* que estrutura a medicina popular estão as plantas que ganham formas de remédios caseiros pelas mãos das benzedeiras. Trata-se de uma ressignificação da natureza com a inserção da religiosidade que também acompanha este saber-fazer ao longo dos anos. São chás, banhos de ervas, emplastos, garrafadas, simpatias e outros inúmeros empregos de plantas.

A eficácia das plantas medicinais e dos rituais de cura envolvidos na medicina popular transcendem às testagens (em que pese muitas já tenham sido ou estejam sendo submetidas). Lévi-Strauss (1975) ao discutir a questão da cura através de

¹⁶ Ainsi, il est fréquent que l'on fasse appel à eux pour soigner le dérèglement physique ou la maladie d'un animal, voire d'un troupeau tout entier, ou encore pour apporter un remède à des arbres ou une plantation soumis aux effets perturbateurs d'une épidémie ou d'un déferlement d'insectes nocifs [...] (BAUDOUIN, 2015, p. 63).

rituais xamânicos apontava que a eficácia destes se inclinavam mais à crença do que nos resultados propriamente ditos. Nas palavras do autor:

Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro, na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam à cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam às relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (LEVI STRAUSS, 1975, p. 182).

O que funciona e o que não funciona estão presentes tanto na medicina moderna quanto na medicina popular. Neste sentido, a consistência de uma medicina popular no contexto pós-moderno remete a pensar que há uma eficácia social, transcendente a outros efeitos. Trata-se de um complexo saber-fazer, longe de ser anulado, são conhecimentos cujos significados não estão resumidos a uma simples complementariedade, tampouco a respostas religiosas e/ou sanitárias. A medicina popular espacializa uma profunda relação que envolve questões econômicas, políticas, demográficas, religiosas, culturais, dentre outras.

O fenômeno intriga, interpela os espíritos mais cartesianos, desperta a reivindicação dos proponentes da medicina tradicional, mas no final, além das questões ou dos grandes princípios de uns e de outros, os fatos estão aí: seja qual for a prática a que estão ligados, os resultados atestam com evidência que ... curandeiros curam! (BAUDOUIN, 2015, p. 33-34, tradução nossa).¹⁷

Neste sentido, em que pese o antagonismo instaurado dentre as percepções de saúde/doença a partir de diferentes formas de saber, pensa-se ser possível com a ação das ciências sociais, iluminar novos caminhos desta abordagem. “Note-se que ir além da medicina, não significa negá-la, mas complementá-la.” (LIMA; LIMA, 2014, p. 34). Ou seja:

¹⁷ Le phénomène intrigue, interpelle les esprits les plus cartésiens, suscite la vindicte des tenants de la médecine traditionnelle, mais au bout du compte, au-delà des interrogations ou des grands principes des uns et des autres, les faits sont là : quelle que soit la pratique à laquelle ils sont attachés, les résultats attestent avec évidence que...les guérisseurs guérissent ! (BAUDOUIN, 2015, p. 33-34).

Trata-se de uma fértil parceria entre sistemas de saber historicamente separados e que, ao juntarem, projetam-se como poderosos instrumentos emancipatórios, pois aproximam saberes socioculturais, que intervêm no corpo. Talvez não seja esta parceria, centrada em uma racionalidade substantiva, capaz de resolver todos os problemas teóricos e práticos da saúde pública brasileira, mas certamente apresenta novos lampejos, outras formas de produzir conhecimentos e práticas com poderes emancipatórios e de cura. (LIMA; LIMA, 2014, p. 35).

A condição pós-moderna vivenciada no cotidiano das cidades brasileiras não deve constituir obstáculos nesta parceria de saberes. Em oportunidades vindouras, parece ser interessante a aproximação da psicologia com esta Geografia da cura e do sagrado no intuito de se compreender os processos cognitivos que acentuam as escolhas individuais e coletivas. É por este viés que a subsistência das benzedadeiras no espaço urbano moderno deve ser compreendida, ou seja, como cultura popular resistente/resiliente em meio ao intento de simplificação do mundo, operacionalizada por sistemas de pensamentos em disputa pela hegemonia dos sentidos ontológicos ao mundo (o logocentrismo/teocentrismo) ao negarem a diversidade e a complexidade do espírito humano (MORIN, 2004).

As novas tecnologias que corroboram para compressão espaço-tempo, ou para com o “mundo em disparada” (GIDDENS, 2002), interferem nas práticas sociais, o que culmina em tensões e conflitos de imaginários geográficos (entre modernidade e tradição).

No entanto, este conflito instaurado não tem um lado que se sobrepõe ao outro. A cultura local, traduzida pela ação das benzedadeiras como atores importantes e revestidos de poderes conferidos pela própria sociedade, que é tributária de seus serviços, desnuda um hibridismo de formas nas representações sociais, especialmente no que tange à fluidez das mudanças cotidianas. Assim, parte-se para uma nova forma de sentir-pensar os territórios da vida, através deste engendramento entre o tradicional e o moderno, que dá contornos aos microterritórios tradicionais urbanos, que serão explorados a seguir.

CAPÍTULO II – MICROTERRITORIALIDADES DA MEDICINA POPULAR NA (TRANS)FORMAÇÃO DA ESPACIALIDADE DAS RELAÇÕES SOCIAIS: DA FORMAÇÃO SÓCIOESPACIAL DE PONTA GROSSA À CONSTRUÇÃO DA METAESTRUTURA INDIVIDUAL DAS BENZEDEIRAS

Neste capítulo será evidenciado o fenômeno de configuração da espacialidade da medicina popular na Cidade de Ponta Grossa, por meio da relação dialética entre as categorias formação socioespacial e metaestruturas individuais, destacadas pela geografia social do geógrafo Di Méo (2014), de acordo com a clássica discussão, dentro dos cânones do materialismo dialético, da relação entre as dimensões materiais de produção (infraestrutura) e ideacionais (superestrutura) na formação e organização da sociedade.

Lança-se mão desse modelo de interpretação da configuração do espaço (rur)urbano de Ponta Grossa, inserido no processo histórico mais amplo de expansão do modo de produção capitalista sobre a região do Paraná Tradicional, e dialeticamente, o modelo permite incluir a emergência de outras espacialidades dinamizadas pelas práticas da medicina popular, organizada a partir de movimentos moleculares individuais. Assim, a microterritorialização da medicina popular e sua interdependência com outros micros e macroterritórios se estrutura no espaço urbano moderno desde outra forma de habitar com e no espaço, que agencia múltiplos signos (rurais e urbanos) na articulação de um saber-fazer alheio à hegemonia do capital e não condicionado a critérios político-administrativos.

Em outros termos, buscar-se-á evidenciar a multiplicidade do território, a partir da composição de microterritorialidades híbridas organizadas no espaço urbano do município de Ponta Grossa e praticadas por sujeitos que tem na medicina popular uma identidade social com origens em uma ruralidade e uma religiosidade regional ressignificada no espaço urbano (FLORIANI et al, 2018).

Em um segundo momento, apresenta-se a cidade de Ponta Grossa, cujo histórico de formação socioespacial pode ser traduzido através de múltiplas permutas entre modernidade e tradição ao longo do tempo histórico. A cidade, ainda que nos bastidores da história oficial, preserva várias crenças e simbolismos para além das instituições disciplinares. Atualmente uma outra cidade é praticada, revisitando elementos de seu passado rural e negociando com os signos modernos. Assim, instaura-se um conflito de imaginários geográficos que encerra em si uma distinta forma de organização socioespacial.

2.1 MICROTERRITORIALIDADES URBANAS

O espaço urbano moderno é um conjunto de inúmeros microterritórios articulados entre si. Referir-se à microterritório, portanto, trata-se de olhar para o espaço de uma forma aproximada, não cartesiana, mas inclinada na projeção das subjetividades individuais, ou das metaestruturas espaciais individuais, como denomina Di Méo (2014).

Neste sentido, pensa-se em microterritorialidades enquanto expressão individual, na menor escala de análise tanto histórica quanto geográfica. Isto é, de um mergulho na história dos sujeitos que constroem suas vidas em relações sociais cuja característica principal é sentir-pensar o território além da disciplinarização e das instituições hegemônicas. São as revoluções moleculares enunciadas por Guatarri (1987), na forma de habitar com e no espaço.

Busca-se captar através das microgeografias as formas com que relações sociais de trocas, de cooperação e de resistência firmam-se no espaço urbano moderno. A medicina popular dá contornos a um destes microterritórios, através dos sujeitos envolvidos: com suas práticas, signos, espiritualidades, afetuosidades, sentimentos, emoções e outras relações sociais inerentes. Desta maneira:

Eles formam uma nova família de indicadores do funcionamento de uma instância ideológica. Levando em conta os escritos e a linguagem, o discurso dos habitantes, os monumentos e as memórias, as demonstrações, as cerimônias e as celebrações, as histórias e as obras de arte, os sinais e emblemas, os símbolos que escondem paisagens como espaço geográfico (etc.), todos esses elementos fornecem os marcos para uma instância ideológica intimamente associada à instância geográfica. (DI MÉO, 2014, p. 49-50, tradução nossa).¹⁸

Através da medicina do povo, portanto, organiza-se toda uma rede de cuidados com o próximo e com o bem-viver em sentido amplo, lado a lado com as instituições e com a medicina oficial. Para tanto, todas as formas, práticas e representações importam para compreensão do contexto geral da formação socioespacial deste saber-fazer.

¹⁸ Elles forment une nouvelle famille d'indicateurs du fonctionnement d'une instance idéologique. La prise en compte des écrits et du langage, de la parole des habitants, des monuments et des mémoires, des manifestations, des cérémonies et des emblèmes, des symboles que recèlent les paysages comme l'espace géographique (etc.), tous ces éléments fournissent les jalons d'une instance idéologique étroitement associée à l'instance géographique. (DI MÉO, 2014, p. 49-50).

Parte-se inicialmente da compreensão de que a ocupação urbana é reflexo da condição econômica. Inúmeras atitudes humanas dentro do sistema capitalista são organizadas pelo valor – quanto custa é pergunta recorrente. A análise do território enquanto um campo de forças (relações de poder) inicia quando a ocupação material do espaço é regulada pelo capital.

A instrumentalidade das estratégias espaciais e locacionais da acumulação do capital e do controle social está sendo revelada com mais clareza do que em qualquer época dos últimos cem anos. Simultaneamente, há também um crescente reconhecimento de que o operariado, bem como todos os outros segmentos da sociedade que foram periferalizados e dominados, de um modo ou de outro, pelo desenvolvimento e reestruturação capitalistas, precisam procurar criar contra-estratégias espacialmente conscientes em todas as escalas geográficas, em uma multiplicidade de locais, a fim de competir pelo controle da reestruturação do espaço. (SOJA, 1993, p. 210).

Diante desta segmentação, os indivíduos que habitam as cidades grandes modernas, acabam por desenvolver contra-estratégias de sobrevivência (autopreservação), que Simmel (1973) denomina por comportamento de “reserva”. Neste sentido, o autor acrescenta que:

Como resultado dessa reserva, frequentemente sequer conhecemos de vista aqueles que foram nossos vizinhos durante anos. E é esta reserva que, aos olhos da gente da cidade pequena, nos faz parecer frios e desalmados. Na verdade, se é que não estou enganado, o aspecto interior dessa reserva exterior é não apenas a indiferença, mas, mais frequentemente do que nos damos conta, é uma leve aversão, uma estranheza e repulsão mútuas, que redundarão em ódio e luta no momento de um contato mais próximo, ainda que este tenha sido provocado. (SIMMEL, 1973, p. 17).

Por outro lado, a teia de relações organizadas pelas Benzedeiras contradiz esta especialidade da vida urbana. Há reciprocidade e contato aproximado entre inúmeras pessoas envolvidas com estas conexões. Neste aspecto, como o próprio Simmel (1973) havia percebido, os mesmos fatores que redundam na impessoalidade nas cidades são os que correspondem a uma subjetividade e pessoalidade. Desta constatação, a aproximação com o real remete à análise das microterritorialidades pautadas nestas subjetividades.

Na medida em que as (micro)territorialidades constituem fragmentos organizados de sociação territorializada, elas podem ser capazes de concorrer para a refocagem da totalidade da cidade/metrópole. Essa capacidade investe as (micro)territorialidades de alguma “perigosidade” e rebeldia ao disputar as visões “globais”, que são as visões hegemônicas institucionalizadas do mundo urbano. Permitem ver aquilo que vai sendo deliberadamente obscurecido e revelam mecanismos de produção da presença de muitos sujeitos e grupos subalternizados, assim como tornam audíveis discursividades indesejadas. (FONTOURA, 2012, p. 202).

Mais que um agrupamento de subalternizados, os microterritórios de cura e do sagrado constituem ferramenta de proteção individual e coletiva. Além disso, são espacialidades que intermediam o (re)encontro da sociedade com a natureza, em que as pessoas mantêm vívidas suas crenças, costumes, valores, rememoram seus antepassados e buscam suas raízes. De um modo geral, são onde os efeitos da modernidade são mitigados e reprocessados com outras bases cognitivas.

As benzedeadas existentes no espaço urbano de Ponta Grossa amoldam-se nesta organização territorial distinta, capaz de pôr em mesma órbita elementos vernaculares e modernos através de suas práticas e saberes. Ou seja, uma outra cidade é praticada conforme microterritorialidades ligadas à memória individual e coletiva destes sujeitos, atrelada a uma antiga ruralidade que é parcialmente reproduzida nesses microterritórios de “não-modernidade” ou do “tradicional”. Isso instaura uma tensão entre imaginários geográficos que culmina em na reflexão sobre o que vem a ser um espaço periurbano, rural ou urbano dentro de uma cidade, tal qual sugere Mathieu (2010).

Em termos de paisagem, estes microterritórios estão associados a geossímbolos¹⁹ (quintais urbanos, varandas com plantas medicinais/alimentares, hortas comunitárias, pequenas capelas com imagens de santas/os). Seus aspectos ideológicos relacionam-se mais com a escolha de um modo de vida distinto, condicionadas pelas origens, posição social e outras características que divergem da racionalização do espaço. Desta forma, pensa-se o território a partir de uma relação, que envolve o moderno e o tradicional, movimentado por fluxos tangíveis e não tangíveis e distribuído espacialmente em meio à ocupação urbana moderna (uma trama de territorialidades interdependentes).

¹⁹ “Um geossímbolo pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões políticas, religiosas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade.” (BONNEMAISON, 2002, p. 109).

A partir daí, vislumbra-se a necessidade de analisar a territorialização destes sujeitos em uma perspectiva transcendental que seja capaz de dialogar, sobretudo, com a dimensão cultural por ela expressa. As diferentes divisões da abordagem territorial (materialista, política, econômica, naturalista) dialogam diretamente com o campo simbólico, em menor ou maior amplitude, conforme foco da análise. Neste sentido, a territorialidade se expressa:

[...] muito mais pela relação social e cultural que um grupo mantém com a trama de lugares e itinerários que constituem seu território do que pela referência aos conceitos habituais de apropriação biológica e de fronteira. (BONNEMAISON, 2002, p. 99-100).

Assim, inicia-se uma análise que agrupa diferentes perspectivas de percepção territorial, seja ela idealista (território como espaço de apropriação simbólica), materialista (enquanto posse formal de glebas), que alcança uma perspectiva integradora, ou seja, “experiência total do espaço”. Necessita-se de uma visão do território não mais como algo estático, mas algo fluído.

Assim sendo, em cada elemento que estabelecemos como espacial já pensamos uma infinidade de direções possíveis, e é somente o conjunto destas direções que constitui o todo da percepção espacial. A “imagem” espacial que temos de um objeto empírico, de uma casa, por exemplo, se configura, tão somente, quando ampliamos neste sentido uma perspectiva individual relativamente limitada, e na medida em que a utilizamos apenas como ponto de partida e como estímulo para construir, a partir dela, um todo altamente complexo de relações espaciais. (CASSIRER, 2001, p. 54).

Então, as microterritorialidades passam a ser vistas como zonas (áreas), operacionalizadas por linhas (fluxos diversos) e pontos (polos – referenciais espaciais/sociais), que conjugados formam as redes de interação social. Nas palavras de Bonnemaïson, o território:

[...] antes de ser uma fronteira, é primeiro um conjunto de lugares [...] conectados a uma rede de itinerários. [...] A territorialização [...] engloba ao mesmo tempo aquilo que é fixação [enraizamento] e aquilo que é mobilidade, em outras palavras, tanto os itinerários quanto os lugares. (BONNEMAISON, 2002, p. 253-254).

Desta forma, percebem-se também múltiplas identidades a partir dos processos envolventes na territorialização, que mesmo sempre (co)existindo ganham, contraditoriamente, maior visibilidade e aderência social a partir da compressão

espaço-tempo, enquanto característica primária da globalização. Por este entendimento, os microterritórios são hoje territórios-zona, fluídos e conectados a outros tantos micros e macroterritórios em rede. Ativa-se, desta maneira, um constante processo que Haesbaert (2004) abrevia como sendo TDR (territorialização, desterritorialização e reterritorialização).

A compressão espaço-tempo, característica da globalização, acompanhada da dinamicidade do capital, que é o principal agente regulador da ocupação urbana, têm reconfigurado a noção de pertencimento na sociedade. O sujeito, atualmente, enfrenta um "processo de encontrar-se a si mesmo que as condições sociais da modernidade impõem a todos nós. É um processo de intervenção e transformação ativas." (GIDDENS, 2002, p. 19). O sujeito está envolto pelo mundo moderno.

O mundo moderno é um "mundo em disparada": não só o ritmo da mudança social é muito mais rápido que em qualquer sistema anterior; também a amplitude e a profundidade com que ela afeta práticas sociais e modos de comportamento preexistentes são maiores. (GIDDENS, 2002, p. 22).

Hoje, mesmo no cotidiano das cidades de porte médio (como Ponta Grossa) e também menores, constata-se a presença de diversos elementos de “desencaixe identitário” (empresas globais, outros idiomas, novas tecnologias). A vida nestas cidades é uma “vida intelectual”, que abdica do agir emocional. Envolve-se uma consciência distinta da que se tem ao viver no meio rural, onde o ritmo de vida é mais lento e conseqüentemente o conjunto sensorial e as imagens mentais são processadas mais vagarosamente. (SIMMEL, 1973). Desta forma, elementos modernos dialogam com a manutenção de um modo de vida tradicional, que remete ao passado (presença de geossímbolos rurais, hábitos alimentares, conhecimentos relacionados a cuidado com a saúde, e outros), enquanto uma estratégia de fixação ou de enraizamento.

Em alguns momentos, a pós-modernidade (e seus elementos) imprime características no cotidiano da sociedade que configuram a identidade a partir da hegemonização de uma visão de mundo ancorada na disjunção e objetivação do tempo e espaço, indivíduo e coletivo, homem e natureza. Ao mesmo tempo, contraditoriamente, esta disjunção se dá concomitante com a vivência de um modo de vida tradicional, ou ainda, com a metamorfose de práticas tradicionais nos moldes da modernidade: “[...] porque há sempre a funcionar diversas tendências

contraditórias – por um lado, em direção à homogeneidade e, por outro, a favor de novas diferenciações.” (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 26).

Nesse sentido, estamos todos dentro do pluriverso, entendido como uma série de estruturas em constante mudança de seres humanos e não-humanos, que resultam do movimento incessante das forças e processos vitais da Terra. É dessa dinâmica que os humanos criam mundos específicos, frequentemente, com efeitos duradouros; O ponto de definição é que um desses mundos reivindicou o direito de ser "o mundo" e tenta eliminar ou reduzir a seus termos a riqueza dos diferentes mundos que compõem a vida sócio-natural. (ESCOBAR, 2014, p. 139, tradução nossa).²⁰

Observar, portanto, o contexto urbano, implica exercício de percepção da multiplicidade na unidade, com atribuições de dimensão filosófica vislumbrada sob a égide de um complexo sistêmico: a cidade. Em consonância, as microterritorialidades se fazem presentes na modernidade urbana em escala mais elementar, que produz uma multiplicidade latente, fato gerador de complexidade contemporânea.

Desta relação, exprimem-se outros sentidos que caracterizam os microterritórios, tais como: relações de vizinhança mais acentuadas, estratégias de amortização de problemas sociais (circuitos locais de comercialização alternativos, a medicina popular com a presença de benzedadeiras, remédios com ervas de quintais, relações de trocas, etc.), presença de geossímbolos atrelados a ruralidades (elementos que destoam da concretização urbana - cercas de madeira, quintais, hortas, criação de animais, presença de imagens de santos na fachada de residências e pequenos altares no interior destas, dentre outros).

²⁰ En este sentido todos estamos dentro del pluriverso, entendido como una serie de entramados siempre cambiantes de humanos y no humanos, los cuales resultan del movimiento incesante de las fuerzas y los procesos vitales de la Tierra. Es a partir de esta dinámica que los humanos crean mundos particulares, frecuentemente, con efectos duraderos; el punto definitorio es que uno de estos mundos se ha atribuido el derecho de ser “el mundo” e intenta eliminar o reducir a sus términos la riqueza de los diferentes mundos que componen la vida socionatural. (ESCOBAR, 2014, p. 139).

FIGURA 2 – Torres de energia elétrica dividindo espaço com simbolismos rurais na vila Santa Mônica.



Fonte: CLARINDO, 2019.

A figura 2 denota a persistência no espaço urbano de tradições preservadas, sobretudo na periferia das cidades, ratificando as permutas incessantes entre diferentes modos de vida, signos e visões do espaço. Abre-se um parêntese para mencionar que há uma recente reificação de símbolos tradicionais em termos arquitetônicos e decorativos, em que o “antigo” passa ser re-estilizado e acompanha os modernos desenhos da arquitetura urbana contemporânea, e passam a compor o *layout* de botequins, lojas de vestuário, restaurantes, etc.

A constituição/permanência destes microterritórios tradicionais vai de encontro com a necessidade de enraizamento humano no contexto pós-modernidade. Parte-se de uma concepção do espaço enquanto “[...] território-santuário, isto é, um espaço de comunhão com um conjunto de signos e de valores.” (BONNEMAISON, 2002, p. 111). A própria construção da casa é concebida como uma destas estratégias de enraizamento, onde o habitar possui valor singular:

Habitar significa, portanto: ter uma locação fixa no espaço, pertencer a ela e nela estar enraizado. Entretanto, para que o homem possa ali permanecer de modo a se sentir protegido, o “lugar” da habitação não pode ser concebido como um simples ponto, como inicialmente falamos de um centro natural do espaço vivenciado, ao qual todos os caminhos seriam referidos. Para poder viver ali sossegadamente, essa locação deve ser expandida de certo modo. Lá o homem deve poder se mover num certo território. O habitar requer um determinado espaço de moradia. Eu falo, nesse sentido, de uma habitação referindo-me ao âmbito espacial do habitar. (BOLLNOW, 2008, p. 138).

Em termos práticos da habitação, a modernidade não sobrescreveu a característica sacra da casa, nem mesmo retirou as bases míticas do planejamento urbano das cidades. “Por toda a parte, fundação e planejamento ocorrem de acordo com os mesmos princípios retirados de um pensamento mítico.” (BOLLNOW, 2008, p. 150). Em linhas gerais:

Mesmo em nossos tempos profanos, a casa sempre preserva um certo caráter sacro, que cada um sente, uma vez tornado atento a tais coisas. Mesmo que em sua época tanto se tenha falado de uma “máquina de morar” (Le Corbusier), para expandir também à função do habitar o desejo projetual da era da máquina, sentimos logo o caráter desmedido daquela expressão. A habitação humana não se deixa desintegrar na racionalização do mundo técnico moderno. Muito mais, permanecem nela certos restos indissolúveis da vida arcaica, que não são mais compreensíveis a partir de um pensamento objetivo, racional. A casa das pessoas é ainda hoje um território santificado. Mesmo quem costuma lidar sem escrúpulos com a propriedade alheia sente um certo constrangimento ao entrar, sem ser convidado, na casa de uma outra pessoa. (BOLLNOW, 2008, p. 149).

Neste sentido, avalia-se que a casa das benzedeadas possui significação sacra acentuada. Suas casas não se destinam tão somente a moradia, mas são espaços visitados por inúmeras pessoas. O habitar, neste caso, é pano de fundo, sendo que o papel principal destas casas é fornecer alento às mais diversas angústias pronunciadas pela sociedade moderna. Tratam-se de marcadores territoriais, como se refere Almeida Silva (2010), que servem às pessoas de diferentes localidades.

Na sociedade urbano-industrial, esses “marcadores” podem ser percebidos, principalmente nas territorialidades do sagrado, em que as igrejas possuem fortes representações simbólicas e se mantêm vivas em razão de rituais, sendo essa estrutura rígida e decisivamente responsável pela conduta dos valores morais e espirituais. Na mesma direção, as necrópoles e monumentos possuem formas e representações semelhantes, todavia adquirem e acrescentam outros significados ao revelar o conteúdo e “status” social, econômico e político. (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 140).

Ampliando-se esta visão dos marcadores territoriais do sagrado no espaço urbano, avalia-se que a percepção destes ultrapassa as igrejas e necrópoles. As

igrejas, enquanto responsáveis pela “conduta dos valores morais e espirituais” acabam por ser um dos braços da sociedade disciplinar, abordada por Foucault (ver capítulo anterior). Assim, em que pese elas sejam mais facilmente percebidas no espaço urbano (algumas com suntuosas construções), há outros marcadores territoriais, que somente uma imersão aproximada no cotidiano da cidade possibilita perceber.

Neste sentido, nem sempre haverá uma correspondência afetiva dos sujeitos com as igrejas – a *fortiori*, deve-se avaliar que há uma multiplicidade de crenças populares muitas vezes não reconhecidas e respeitadas por outras denominações (talvez um resquício do período inquisitório). São julgamentos alheios à vivência cotidiana que culminam na descrença a outros agentes que não enredados nos limites de uma religião. Em síntese, há outros marcadores territoriais eleitos pela população que inibem o papel central das igrejas em relação ao sagrado.

Outrossim, a casa das benzedadeiras é um elo que congrega os diferentes marcadores territoriais trabalhados por Almeida Silva (2010), especialmente: vivos (correspondentes à natureza em sua forma elementar), históricos (que preservam a memória própria e de antepassados), fabricados (onde ocorre a produção de remédios caseiros), cosmogônicos ou espiritualísticos (conexões não-humanas e a presença de mitos), perceptovisual-sensoriais (odores, sabores, etc.).

A partir destes marcadores territoriais vislumbra-se uma projeção que não pode ser medida/dosada. Várias benzedadeiras relatam que atendem pessoas de inúmeras regiões do estado, do país e, inclusive, estrangeiras (ver benzedeira Iaga). Soma-se nesta projeção o fato de que a maioria delas realiza benzimentos à distância. Portanto, a escala geográfica torna-se irrelevante nesta análise.

Assim, fala-se de microterritórios não finitos, tampouco impermeáveis. O prefixo “micro” tem mais relação com a visibilidade social que com tamanho de área. Grande parte dos microterritórios existentes no espaço urbano moderno (as “cracolândias” – áreas de consumo de drogas, microterritórios de prostituição, de comércio informal e ilegal, dentre outros) tornam-se espaços interditos e convivem de maneira velada com as espacialidades “aprovadas” pela hegemonia do poder (do capital e político disciplinar).

A medicina popular traciona uma destas microterritorialidades dissidentes. As benzedadeiras são as protagonistas deste saber-fazer vernacular, no entanto, há outras espacialidades dotadas de características sacras acentuadas no espaço urbano.

Capelas, rios, “olhos d’água”, túmulos ressignificados, frequentemente integram esta trama espacial do sagrado. Em Ponta Grossa detectam-se a presença de alguns destes espaços dotados de características sacras acentuadas (ver tópico seguinte).

Por este viés, considera-se que cada uma destas microterritorialidades possui sua coloração. Em um sentido amplo, os pluriversos continuam a existir, opondo-se à tentativa de neutralização pós-moderna. A vida das pessoas comuns e suas práticas estruturam espacialidades aos seus entornos. “Na geografia social, falaremos do espaço da vida, dos caminhos ordinários e repetitivos de cada um, para qualificar esse espaço.” (DI MÉO, 2014, p. 41, tradução nossa)²¹.

[...] na vida dos indivíduos, os lugares e as direções têm um caráter próprio inteiramente definido que, contudo, via de regra não depende dos pontos cardeais geográficos. Tampouco é o espaço, para as pessoas que hoje vivem, de algum modo homogêneo, mas cada lugar nele é portador de significados especiais. (BOLLNOW, 2008, p. 73).

A significação espacial sugere outra reflexão: a de que o espaço é dotado de emoção e humor. É quando o espaço se mistura com o indivíduo, através de suas cargas afetivas, “[...] como se fosse a nossa casa ou o lugar geodésico da nossa existência.” (FONTOURA, 2012, p. 202). Isto faz também com que as espacialidades integrem a memória individual e coletiva da sociedade. Neste sentido, os espaços e as lembranças espaciais são capazes de provocar reações diversas. Há espaços preferidos e aqueles cuja carga emocional é de tristeza, angústia, e outras reações negativas.

E se algumas se destacam com um significado tão exaltado, que nelas sintamos um calafrio quase religioso. Isso é sentido em geral de modo difuso, raramente trazido à consciência clara, de modo que em geral escapa de nossa atenção. Recebemos frutíferas pistas de manifestações mais evidentes da compreensão mítica de espaço. (BOLLNOW, 2008, p. 74).

O conjunto destes microterritórios, cuja compreensão é secreta e emocional, isto é, de pouca clareza consciente, auxiliam na formatação do espaço vivido. O desafio, então, é o de geografar vidas, a partir da imersão nos sistemas de valores conjurados por cada indivíduo pesquisado na sociedade que integra. Isto implica na

²¹ En géographie sociale, on parlera d'espace de vie, celui des cheminements ordinaires et répétitifs de chacun-e, pour qualifier un tel espace. (DI MÉO, 2014, p. 41).

compreensão das metastruturas espaciais individuais, como a unidade do espaço vivido.

É de fato necessário falar aqui do espaço vivido, mais do que do espaço da vida, na medida em que essas estruturas de objetos são rapidamente transbordadas pelas representações e pelo imaginário, os devaneios do caminhante, solitários ou não, livres ou constrangidos, que se move. (DI MÉO, 2014, p. 54-55, tradução nossa).²²

Em termos de compreensão de formação socioespacial, as metastruturas espaciais individuais perfazem o enfoque mais adequado para se tratar da medicina popular. As benzedadeiras imprimem com suas práticas relevantes mudanças sociais e espaciais, a ponto que quando uma não está atendendo, por razões comumente alheias a sua vontade, de forma plástica o espaço se transforma. Outras referências são buscadas, reatualizando os microterritórios e suas conexões. São sociedades em movimento e não movimentos sociais.

Evidentemente que as mudanças sociais operadas não se resumem à oferta/procura. São mudanças de profundas quebras paradigmáticas, em que suas práticas se inscrevem a partir de lógicas não capitalistas-liberais no espaço urbano moderno. Suas ações são presentificações imanentes no imaginário e no desenrolar da vida comunitária. Nos bairros, as benzedadeiras tornam-se conhecidas e referenciadas por pessoas de diferentes idades e classes sociais, de modo que suas ações transpõem gerações.

De um modo geral, a expressão das metastruturas individuais na formação socioespacial, em termos teóricos, vai na mesma direção com que Cassirer (1994) avalia o processo de aprendizagem humana, isto é, através de três formas: concreta (ideal), perceptível (sensorial) e dos simbolismos (que no caso das benzedadeiras envolve conexões espirituais e materiais). Em termos práticos, estas três vertentes envolvem o sujeito com o espaço através dos processos de circular, trabalhar, permanecer, viver junto/coabitar. (MATHIEU, 2010).

Destarte, em uma perspectiva de modernidade, o convívio de microterritorialidades tradicionais no espaço urbano denota a caracterização de elementos diferenciadores das instancias do urbano contemporâneo. Entende-se que

²² Il faut en effet parler ici d'espace vécu, plus que d'espace de vie, dans la mesure où ces structures objectives sont vite débordées par les représentations et l'imaginaire, les rêveries du promeneur, solitaire ou non, libre ou contraint, qui se déplace. (DI MÉO, 2014, p. 54-55).

tal percepção é demonstrativa da riqueza complexa e diversa do sistema urbano, espaço geográfico ímpar, uno e múltiplo simultaneamente.

É comum pensar que o comunal e o relacional são aplicáveis somente aos povos que mantiveram uma base territorial em sua existência, ou que ainda exibem práticas culturais que não são completamente modernas. No entanto, se adotarmos a posição de que a realidade é radicalmente relacional (como a ecologia, o budismo, a teoria dos sistemas, etc. assumem-na de maneira diferente), e que o chamado indivíduo não existe separado de outros seres humanos e não-humanos, esses princípios se aplicam a todo grupo humano, mesmo que seja diferente. É importante, portanto, começar a pensar seriamente sobre como reconstituímos a relacionalidade e a comunalidade nos ambientes urbanos e nos espaços mais marcados pela modernidade, mesmo entre aqueles grupos em que o regime cultural do indivíduo e do mercado penetrou mais profundamente ao nível dos imaginários e das práticas. (ESCOBAR, 2014, p. 59-60, tradução nossa).²³

Ponta Grossa, recorte espacial desta pesquisa, é exemplo desta tensão de imaginários geográficos. A cidade conta atualmente com considerável grau de urbanização e toda sorte de signos modernos que possam advir disso. Todavia, preserva alguns de seus traços históricos, preservação que é tanto conduzida de forma institucionalizada, como principalmente pelas intencionalidades individuais que imprimem uma nova forma de habitar (e de imaginar) com e no espaço urbano, em que há o resgate de tradições (em sentido amplo), mas também uma ressignificação destas, através de conteúdos modernos da vida urbana moderna.

Neste sentido de múltiplas percepções espaciais, as distinções urbano e rural são mais que morfológicas ou visuais. No aspecto prático do espaço vivido esta distinção se dá no plano das escolhas individuais, que conseqüentemente são organizadas a partir das origens de cada sujeito, de sua classe social, do momento histórico e outros tênues condicionantes. Alinhando-se com Almeida Silva (2010), compreende-se que o espaço de ação para as benzedadeiras e para o público tributário de seus saberes é administrado também por forças espirituais que orientam a vida e a compreensão do cosmo, tal qual o autor apõe ao falar de curandeiros e xamãs.

²³ Es usual pensar que lo comunal y lo relacional son solo aplicables a pueblos que han mantenido una base territorial en su existencia, o que aun exhiben prácticas culturales no completamente modernas. Sin embargo, si adoptamos la posición de que la realidad es radicalmente relacional (como la ecología, el Budismo, la teoría de sistemas, etc. Lo asumen, de distinta forma), y que el llamado individuo no existe separado de otros humanos y no-humanos, estos principios aplican a todo grupo humano, así sea de diferente manera. Es importante, por esto, empezar a pensar seriamente en cómo reconstituimos la racionalidad y la comunalidad en ambientes urbanos y en los espacios más marcados por la modernidad, inclusive entre aquellos grupos donde el régimen cultural del individuo y el mercado han calado más profundamente a nivel de los imaginarios e las prácticas. (ESCOBAR, 2014, p. 59-60).

O espaço das cidades é construído, portanto, através deste constante intercâmbio entre modernidade e tradição, que de forma heterogênea estabelece vários microterritórios que se relacionam entre si de diferentes formas. As benzedadeiras, por intermédio de suas práticas e saberes, são elementos de coesão social e espacial, suas presentificações nos bairros de Ponta Grossa confrontam visões de que a vida urbana abdica de um pensar-agir emocional pela racionalização/objetivação das coisas do mundo.

No tópico a seguir serão discutidas as características históricas da cidade de Ponta Grossa, as quais aclaram a ideia de que o passado é constantemente revisitado nas trilhas de cada sujeito que atua na construção espacial da cidade. É sobre este diálogo que a cidade é formatada, envolvendo múltiplas representações culturais.

2.2 A CIDADE DE PONTA GROSSA E OS MARCADORES TERRITORIAIS DA ESPIRITUALIDADE: DA FORMAÇÃO SOCIOESPACIAL À PROFUSÃO DE SIGNOS

A formação socioespacial de Ponta Grossa, tal qual a história paranaense e brasileira, ocorre a partir da expropriação de terras indígenas por colonizadores, ulterior escravidão destes povos e também de pessoas negras oriundas do continente africano, e do desbravamento territorial motivado pela usurpação econômica das riquezas naturais através de fluxos migratórios. Em que pese a história oficial possua outra entonação – comumente centrada no migrante e em muitas das vezes com narrativas romantizadas da ocupação – a história ponta-grossense é carregada de conflitos fundiários entre uma elite campeira com características militares (ZULIAN, 2015).

Antes desta elite campeira firmar seu poder na região, os primeiros povos a habitar os Campos Gerais que se têm registro foram os Abapanis²⁴, indígenas Tupi Guarani que se instalavam entre os rios Iapó e Pitangui, índios Chiquis entre os rios Piquiri e Tibagi e também os Ibiticurus e Camperos à esquerda do rio Tibagi. Outros povos da etnia Crens e Gê-Botocudos se espalhavam pelo Paraná, porém em menor número. (FERREIRA, 1996).

²⁴ Atualmente um dos distritos do município de Castro é denominado Abapã.

No início do século XVI, os jesuítas espanhóis aldearam os índios da região no intuito de catequizá-los e também mantê-los em trabalhos escravos. Ferreira (1996) retrata que “[...] antes que sobre o primeiro alqueire se deitassem sementes, já a terra produzia frutos, fornecendo braços para erigir um progresso que apenas em homens americanos mortos ou submetidos à servidão, se mensurava.” (p. 17).

Alguns povos indígenas, no entanto, evitaram o contato com as missões jesuíticas e resistiram ao aldeamento. “Historicamente, ficaram conhecidos por vários nomes, que variam ao longo dos séculos: Guaianás, nos séculos XVII e XVIII; Coroados ou Botocudos, no século XIX; e, Kaingang ou Xokleng, no século XX.” (OLIVEIRA, 2005, p. 28)

A matança de nativos que iniciou no litoral (contra os Carijós) tomou corpo e avançou sobre o planalto. Os massacres e a submissão à escravidão desde então passaram a ser uma constância. Na medida em que os bandeirantes avançavam pelo território brasileiro, alcançavam aldeias e dizimavam populações inteiras quando não as submetiam ao trabalho escravo e lhes obrigavam a encorpar a marcha para outros campos.

Por volta de 1814, os massacres e a escravidão ameaçavam o índio com idêntico rigor. Depoimento do presidente da Província de São Paulo, na época, transcrito pela revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, constitui importante testemunho: “Os habitantes de Itapeva, Castro e Apiaí, costumavam fazer todos os anos uma caçada sobre eles, e matando e ferindo e afugentando-os, apanham os que podem, os quais são logo reduzidos à escravidão mais abjeta; e, o que ainda é pior, vendidos, como o ultraje da humanidade em praça pública de leilão, sempre, debaixo do pretexto de que o objeto de venda é o serviço e não a pessoa.” (FERREIRA, 1996, p. 20).

A escravização dos povos indígenas, tanto os Carijós (litoral) quanto os Kaingangues (planalto), constituía uma alternativa mais barata para os colonizadores. A escassez de recursos não permitia ainda a importação de escravos do continente Africano.

A marcha dos colonizadores na região culminou na abertura de caminhos (como o de Viamão²⁵) e fixação de alguns povoados. A região dos Campos Gerais é um destes, cuja sua história mais tarde é solidificada com tropeirismo do século XVIII. Em face dos ricos pastos naturais, relevo suave, boa água, a cidade era ponto de

²⁵ O caminho do Viamão ligava o Rio Grande do Sul à cidade de Sorocaba, Estado de São Paulo. Como o caminho era longo e feito com animais de tração, vários pontos de parada foram se estabelecendo no trajeto.

parada estratégico para as tropas que seguiam em direção à São Paulo e Minas Gerais. (MELO; MORO; GUIMARÃES, 2007).

Ocorre que a presença dos povos indígenas atrapalhava a fixação dos tropeiros na região. Com efeito, os ataques e investidas escravagistas prosseguiram também neste período. “O capitão dos cavalos dos Campos Gerais, Francisco Carneiro Lobo aventa a hipótese de deverem-se os ataques à atração sobre eles exercida pelas ferramentas que portavam os tropeiros.” (FERREIRA, 1996, p. 20).

Motivada por esta argumentação, em dado momento a Câmara Municipal de Castro solicitou apoio do Governo da época para afugentar os índios para o mais longe possível. O Príncipe Regente, Dom João VI, acatou o pedido e declarou guerra aos indígenas da região: concedeu apoio de tropas, o que forçou os índios não mortos a migrar em fuga ou ceder a escravização. (FERREIRA, 1996).

Com a dizimação dos indígenas, a região dos Campos Gerais foi se transformando gradativamente de pequenas internadas em grandes fazendas, dada a característica geográfica da região. “A internagem constituiu principal atividade econômica no início dos Campos Gerais. Até 1860 cerca de 30.000 muare internaram permanentemente nos Campos Gerais.” (HARTUNG, 2005, p. 147). Junto com o sistema de produção, acompanha a colonização da região um sistema ideológico (religioso) e político-administrativo representado por uma elite campeira, apoiada sobre um poderio militar de tropas do governo.

Nesta época, onde hoje está localizada a catedral da cidade (Praça Marechal Floriano Peixoto), existia um “rancho” que servia de pousada e referência às tropas – onde os tropeiros instalaram uma cruz. Outro ponto de referência era a Casa-de-Telhas, construída pelos jesuítas que servia às celebrações religiosas. Em pouco tempo, em torno da Casa-de-Telha surgiram as primeiras choupanas.

O “mito fundador” da cidade aponta que o fazendeiro Miguel da Rocha Ferreira Carvalhães, ordenou a seu capataz, Francisco Mulato, que procurasse na internada Boa Vista, de sua propriedade, um local apropriado para se começar uma nova povoação. O local escolhido teria sido o atual bairro da Boa Vista. Francisco Mulato retornou da missão dada e relatou que o local ideal seria encostado em um “capão que tem a ponta grossa”.

Carvalhães não aprovou a localização levantada pelo funcionário, mas gostou do nome referenciado. Desta forma, junto dos demais fazendeiros, resolveu que o lugar do futuro povoado seria onde um pombo branco com um laço vermelho no

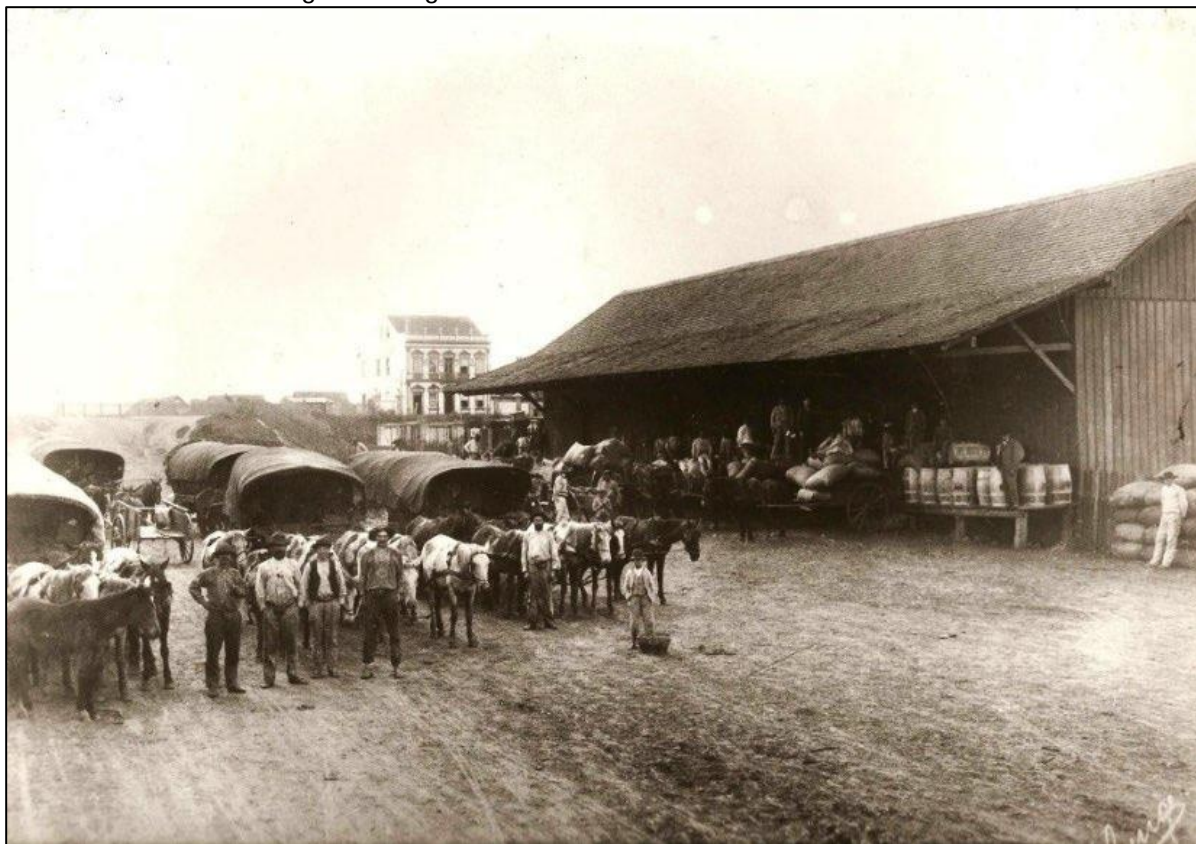
pescoço, solto nas pradarias, viesse a pousar. Depois de muitas revoadas, o pombo pousou exatamente na cruz próxima do rancho dos tropeiros. O local de pouso da ave foi considerado uma predestinação divina para a efetiva povoação da cidade.

A delicada construção da imagem e do voo da ave, pousando “sobre uma cruz esquecida e velha, abandonada, solitária, sem lágrima e sem prece”, fortalece a ideia da união entre fundação de um espaço urbano e religiosidade, representando o “fim pacífico de uma luta que ameaçava, destruidora dos sagrados interesses da comunhão”. Sob os signos do sagrado, a cruz e a ave da paz, Guimarães [Senador, jornalista e membro da elite campeira que romantizou o mito do pombo] escamoteou os conflitos, superados em prol de um bem maior. (ZULIAN, 2015, p. 4).

O discurso das elites da época acenava para uma narrativa de construção de um cenário de paz e estabilidade sob os símbolos cristãos. A violência simbólica disfarçada em discurso oficial de paz, agia invisibilizando e culpando a população indígena usurpada no processo de formação socioespacial da região.

A partir do pouso do pombo, a história conta que o pequeno vilarejo transformou-se em diversos aspectos. Em 15 de setembro de 1823, através de Alvará Imperial, foi criada a Freguesia de Estrela, que teve como primeiro padre Joaquim Pereira da Fonseca. No entanto, somente em 1855 (7 de abril), foi criado efetivamente o município de Ponta Grossa, pela Lei Provincial n.º 34, com território desmembrado do município de Castro, instalado em 6 de dezembro do mesmo ano. Com a Lei Provincial n.º 82, de 24 de março de 1862, a vila foi elevada à categoria de cidade.

FIGURA 3 – Armazéns localizados na cidade onde as tropas paravam para abastecer suprimentos antes de seguirem viagem



Fonte: WEBSITE DA PREFEITURA DE PONTA GROSSA, 2019. Autor: LANGE, 1906.

Com a consolidação dos Campos Gerais como importante ponto de parada para as tropas que passavam pela região, consequentemente o estabelecimento de grandes fazendas, os remanescentes da escravidão indígena passaram a dividir espaço com escravos negros africanos. A integração comercial da região demandava elevado contingente de mão de obra.

As vilas mais escravistas eram as mais vinculadas ao mercado em virtude da pecuária: em Castro os escravos representavam 21,8% da população em 1810, e vinte anos depois registrava 26,9%; o percentual de Ponta Grossa (freguesia subordinada a Castro) era em 1830 de 19,1% e o de Palmeira de 31% (Costa & Gutiérrez, 1985). (GUTIÉRREZ, 2006, p. 102).

Outrossim, quanto maior a circunscrição da fazenda maior era o plantel de escravos. Desta maneira, o número de escravos da região era bastante elevado durante o período. Em 1850 a região dos Campos Gerais chegou a somar quase 7 mil escravos, conforme se abstrai através do quadro a seguir:

QUADRO 1 – Quantidade de escravos no Paraná, região dos Campos Gerais, Fazenda Santa Cruz: Palmeira e Ponta Grossa.

	Paraná		Campos Gerais		Fazenda Santa Cruz: Palmeira		Fazenda Santa Cruz: Ponta Grossa	
Ano	Pop. total	Pop. escrava	Pop. total	Pop. escrava	Pop. total	Pop. escrava	Pop. total	Pop. escrava
1772	7627	28%	4245	7%				
1780	17685	30%						
1798		20,30%						
1804		19,30%						
1811		20%						
1816		17,60%				23,50%		
1824		17,80%					1661	20%
1825							1563	19%
1830		17,10%				31%	1957	19,40%
1832							2558	18,70%
1835							2250	23%
1839		25%						
1854	62258	16,40%	42816	16%	1818	14%	3033	35%
1858	69380	12,20%	53392	11,80%	2450	20,00%	3669	19,00%
1866	99087	12%	73358	12,90%	2838	18,00%	5233	14,00%

Fonte: HARTUNG, 2005. Adaptado por CLARINDO, 2019.

Nota: os dados da fazenda Santa Cruz foram trazidos por constituírem a única informação encontrada que trata do quantitativo com a denominação "Ponta Grossa".

Através destes números (quadro 1), nota-se um decréscimo do quantitativo de escravos na região dos Campos Gerais após 1854, quando se aproximava a simbólica data da abolição da escravidão no país (13 de maio de 1888). Com efeito, há redução de mão de obra nas fazendas, fenômeno que ocorre concomitante à crescente oferta de porções de terra pela Coroa Portuguesa, no intento de povoar o país.

São fatores combinados que atraíram um grande número de imigrantes autônomos dispostos a praticar agricultura. "Assim, dirigiram-se para esta região poloneses, ucranianos, alemães, italianos, franceses, austríacos, espanhóis, russos, ingleses, suíços etc. [...]". (MONASTIRSKY, 2006, p. 69). Os primeiros relatos de imigração na cidade apontam que em 1878, se iniciou a colonização russo-alemã no

município, por iniciativa de Augusto Ribas, dois anos depois da visita do Imperador Dom Pedro II (conhecido por incentivar fluxos migratórios). (FERREIRA, 1996).

Após uma fase de emprego agrícola, boa parte dos migrantes passaram a trabalhar na construção das estradas de ferro da região sul do País. As mudanças no cenário econômico nacional (especialmente no período cafeeiro), bem assim, a evolução dos meios de transporte, são fatores que corroboraram para que os imigrantes passassem a atuar na construção e ampliação das ferrovias pelo país.

A história da imigração paranaense (brasileira) associa-se com a história da ferrovia, especialmente no início do século XX. Durante os mais de cem anos de imigração no estado (1829/1937), 79,43% do contingente de imigrantes vieram para o estado durante o período de implantação e ampliação da ferrovia (1890 a 1934). Vários núcleos povoadores foram estabelecidos ao longo das linhas por organização das companhias ferroviárias, atendendo as leis de concessões do Estado, e os imigrantes também exerceram atividade junto às madeireiras que se estabeleceram ao longo dos trilhos. (MONASTIRSKY, 2006, p. 71).

Pode-se afirmar que a modernização da cidade se inicia em 2 de março de 1894, data em que foi inaugurada a Estrada de Ferro Curitiba-Ponta Grossa. Dois anos depois teve início a construção da Ferrovia que ligava o estado de São Paulo ao Rio Grande do Sul. Na cidade de Ponta Grossa ficaram instalados por muito tempo os escritórios e oficinas das ferrovias e, conseqüentemente, os funcionários, que iniciaram a consolidação da cidade como uma *urbe* moderna, conectada ao comércio do país e do mundo.

Diante deste histórico de (trans)formações da cidade, percebe-se que Ponta Grossa tem suas origens no tropeirismo, nos fluxos migratórios e na expansão da malha ferroviária sobre a cidade. Conseqüentemente, em termos de composição étnica, a sociedade ponta-grossense é uma profusão entre migrantes de diferentes nacionalidades (destacadamente europeus) e em menor número pela somatização de remanescentes negros e indígenas.

Inobstante, outro fator decisivo na configuração urbana da cidade é último grande êxodo rural ocorrido entre os anos 1960-1980, decorrente da “modernização” da agricultura, conhecida como a “Revolução Verde”, responsável pelas aglomerações de população rural nas periferias das cidades (onde passaram a viver muitas das benzedeadas vindas de diversos municípios dos Campos Gerais).

A Revolução Verde compreende um pacote de subsídios agrícolas fornecidos pelo Governo Federal a fim de estimular a modernização do campo brasileiro. Nestes

termos, maquinários assumem o lugar de trabalhadores rurais que se veem obrigados a migrar para a cidade, onde se deparam com o desemprego e consequentemente são empurrados a favelização e ao enfrentamento de inúmeros outros problemas sociais decorrentes disso.

Desde esta lógica de ocupação, em termos geográficos o urbano pontagrossense é integrado por geossímbolos e modos de habitar que remetem a uma reprodução do meio rural (uma ruralidade rústica). Estes espaços de “não-modernidade” materializam a rememoração de uma identidade tradicional rural da cidade, interconectados com a urbanização moderna (racionalização do espaço geográfico) (FLORIANI et. al., 2018). (Ver figura 4):

FIGURA 4 – Horta comunitária inserida em meio às vias pavimentadas do núcleo Santa Mônica.



Fonte: CLARINDO, 2019.

Hoje a cidade figura dentre as maiores do Estado (4ª colocação – IBGE, 2010), perfaz ainda um grande entroncamento rodo-ferroviário (considerado o principal do sul do país), com elevado grau de industrialização e urbanização. Tais características, que a coloca no circuito do capital e das cidades modernas, não sobrescrevem algumas tradições na cidade, como as afetas aos benzimentos que

envolvem conhecimentos híbridos herdados de antepassados (migrantes, indígenas e de povos africanos) em sua composição.

Ponta Grossa possui 311.611 habitantes, sendo 98% no perímetro urbano (304.841). (IBGE, 2010). Onde antigamente era a enorme propriedade pertencente ao Sargento-mor Miguel da Rocha Ferreira Carvalhães é hoje a delimitação do perímetro urbano. (FERREIRA, 1996). O centro da cidade ilustra bem a relação dialética “modernidade-tradição/local-global” – há uma profusão de símbolos globais (especialmente lojas conectadas em redes mundiais de comércio) que interagem com estruturas preservadas (ou quase) do passado, sobretudo atrelados às ferrovias que cruzavam a cidade (com destaque para as estações onde os trens paravam).

Isto é um fenômeno recorrente em cidades como Ponta Grossa, visto que a globalização, enquanto projeto transformador do mundo em uma sociedade mundial é mais incisiva nos países centrais. Nos países periféricos, como é o caso do Brasil, as culturas locais mostram-se mais vividas e ainda há um intento em preservá-las.

Em cidades que ainda contêm seus traços de origem, observa-se o interesse na preservação do patrimônio cultural. Esta intenção pode tanto atender aos interesses econômicos que estabelecem um propósito concreto como a utilização do patrimônio como mercadoria pela atividade turística, quanto aos interesses ideológicos ligados à conservação da memória e identidade local. A intenção ideológica, por sua vez, estabelece uma outra dialética neste movimento. Sendo também proveniente dos países centrais para os periféricos, traz consigo a ideia civilizadora sobre manutenção da história e importância cultural dos lugares. (ROCHA; MONASTIRSKY, 2008, p. 145).

Assim, há um outro olhar sobre o fenômeno da globalização na cidade. Em síntese, a globalização tem contribuído para que as desigualdades sociais e econômicas sejam acentuadas – o acesso ao que é global comumente depende do acesso ao capital (dinheiro). Acoplado a isso, se percebe uma fragmentação espacial (sobretudo em países periféricos) com a propagação de heterogeneidades opondo-se a homogeneização do mundo, fortalecendo a constituição de espacialidades complexas e híbridas.

Bonnemaison (2002) destaca a necessidade de se trabalhar com a realidade do espaço geográfico próximo do entendimento da complexidade subjetiva dos grupos sociais, através da análise da produção simbólica do espaço e o apego aos lugares. Este olhar aproximado da cidade durante a busca pela compreensão do fenômeno da medicina popular (em micro perspectiva) trouxe a revisitação de outras espacialidades locais cuja entonação é de fé, cura, proteção, bênçãos, enfim, marcadores territoriais

carregados de simbolismos para a população local. Neste sentido, além das benzedeadas a cidade possui também outros referenciais espaciais que integram a medicina popular e o *corpus* de valores espirituais e/ou religiosos.

Dentre estes marcadores territoriais, destacaram-se quatro, cujas presentificações são mais incisivas no cotidiano ponta-grossense. Tratam-se de marcadores não “oficiais” ou institucionais, que são apropriados pela sociedade que lhes atribui significação distinta. São eles: os túmulos de Corina Portugal e do Dom Antônio Mazzarotto, a Gruta do Santa Mônica e o Olho d’Água São João Maria.

O túmulo de Corina Portugal localiza-se no Cemitério Municipal de Ponta Grossa (n.º 1258). Corina Antonieta Portugal nasceu na Cidade do Rio de Janeiro em 17 de janeiro de 1869 onde conheceu Alfredo Marques dos Campos, quando tinha apenas 15 anos de idade. Após casarem-se, o casal em busca de uma condição econômica melhor migrou para Ponta Grossa. (FERNANDES, 1999).

Na noite de 26 de abril de 1889, após uma discussão, Alfredo matou Corina com 32 facadas e então fugiu para Minas Gerais, onde suicidou-se mais tarde por não aguentar a pressão da opinião pública que descobriu seu crime na cidade de Ponta Grossa. A história do feminicídio fez com que Corina ganhasse fama de santidade, contudo a culpa de sua morte ter recaído sobre sua própria pessoa, acusada de adultério. (FERNANDES, 1999). Destaca-se também o fato de que:

Conta que o prefeito municipal Vicente Bittencourt mandou alguns funcionários retirarem os corpos do antigo cemitério São João, para dar continuidade à abertura da avenida Vicente Machado, que era interrompida no cemitério. Ao escavarem, para retirar os corpos, encontraram o da jovem Corina Portugal. Ele estava intacto e parecia uma santa. Foram chamar o padre para ver o que tinham encontrado. O padre, ao ver o corpo intacto, pediu para os funcionários que guardassem segredo, para que os familiares de Corina não ficassem sabendo do milagre acontecido, porque eles iam ficar muito orgulhosos de ter uma santa na família. Houve, no entanto, um outro motivo, este político. O assassino de Corina foi inocentado, por unanimidade; e ela acabou sendo culpada pela própria morte. (CARNEIRO JR., 2005, p. 50).

Seu jazigo recebe um número expressivo de visitantes, especialmente às segundas-feiras (considerado o dia das almas). Nele, há uma infinidade de agradecimentos por graças alcançadas, bilhetes com novos pedidos, flores, etc. Corina é uma das “Santas de cemitério”, como intitula Maués (1990).

FIGURA 5 – Túmulo de Corina Portugal.



Fonte: CLARINDO, 2019.

Outro local em que as pessoas da cidade convergem em busca de proteção e profissão de fé é o jazigo do Dom Antônio Mazzarotto, 1º bispo da cidade de Ponta Grossa. Mazzarotto nasceu em 1890 no município de Santa Felicidade, no Paraná. O religioso tinha por gosto a escrita e todo dia 23 de fevereiro, no aniversário de sua ordenação, publicava uma carta pastoral, fato que perdurou durante toda sua atuação na cidade de Ponta Grossa, entre 1930 e 1965.

Por intermédio das cartas pastorais, D. Mazzarotto objetivava se comunicar com a comunidade católica de Ponta Grossa (clero e fieis). As cartas tinham inclinação catequética, ou seja, exploravam conceitos da fé católica de modo a “[...] exortar a moral e a fé romanizada, destacar o papel da família e suas responsabilidades, ameaçar os desviantes e hereges com o “fogo da danação eterna” [...]” (ZULIAN, 2009, p. 2).

O bispo era bastante conservador a ponto de estranhar o *aggiornamento*²⁶ que balizava os desígnios igreja naquela época. Comprometido com os ideais de restauração da fé cristã, Mazzarotto militava com afinco através de suas cartas e atitudes na manutenção da moral e bons costumes, estimulando seu clero a atuar da mesma maneira. Sem razão evidente, com a última carta pastoral, em 1965 o bispo renunciou. Zulian (2009) considera que a causa provável da renúncia tenha sido um jogo político tramado nos bastidores da igreja, em que as opiniões a respeito do Bispo, que não aceitava a modernidade como realidade, pesaram a ponto de ele ser substituído.

Após a renúncia, o Bispo recolheu-se em solidão, deixou de publicar seus escritos e somente atendia quem lhe procurasse para orientação espiritual. Dom Antônio fez “[...] esse não-dizer” ter sentido.” (ZULIAN, 2009, p. 374). Talvez por fomentar um sentimento de compaixão pela sua substituição, talvez por sua postura autoritária e rígida ter caído nas graças da elite campeira da época²⁷, ou ainda pelo simples fato de ser o 1º bispo da cidade, Dom Antônio Mazzarotto é considerado um milagreiro por algumas pessoas da cidade.

O religioso morreu em 15 de julho de 1980 e seu corpo foi enterrado no interior da igreja denominada “Sagrado Coração de Jesus” (conhecida popularmente como “Igreja dos Polacos”), na rua Coronel Francisco Ribas, centro da cidade. O Bispo não foi enterrado na catedral em face de que o prédio antigo havia sido demolido no ano de sua morte para sediar uma nova construção.

²⁶ Expressão italiana que significa “atualização”. Orientação dada pelo Papa João XXIII em 1962 no Concílio Vaticano II.

²⁷ A cidade o aceitou ao longo do período de seu episcopado porque a sua proposta anticomunista, devocional, mariana, de estrita observância da ordem e de obediência à autoridade, especialmente à sua, era culturalmente aparentada do imaginário local, calcado sobre esses mesmos valores. (ZULIAN, 2009, p. 383).

FIGURA 6 – Túmulo de Dom Antônio Mazzarotto.



Fonte: CLARINDO, 2019.

O seu jazigo, tal qual o de Corina Portugal, recebe inúmeros agradecimentos e visitas²⁸. Durante o trabalho de campo visualizaram-se algumas pessoas se dirigindo apenas até o túmulo (que fica na entrada da igreja), ignorando todo o entorno que compreende o pavilhão. Talvez isso se justifique pelo fato de que:

A pretensa unidade e organicidade conquistadas pela Igreja mascaram a multiplicidade de apropriações do catolicismo entre os próprios membros da instituição, ocultando uma variedade de compreensões e vivências da ortodoxia, de doutrina, de liturgia, técnicas, prédicas, cura de almas e uma grande diversidade de experiências religiosas. Essa multiplicidade pode ser estendida para os embates cotidianos, seja ele no interior dos movimentos e associações nas paróquias, na "leitura" das devoções por parte da população, na imprensa e outros órgãos de divulgação ou até mesmo nas múltiplas ocasiões de resistência às práticas reformadas. Pois os indivíduos sempre conseguem preservar espaços de liberdade, marcados muitas vezes pela transgressão e rebeldia, burlando o institucional, reinventando-o, e transitando por posições distintas, inclusive na esfera religiosa. (ZULIAN, 2009, p. 57).

²⁸ Ao visitar o túmulo, a igreja fornece uma cópia impressa da Novena à Piedosa Alma de D. Antônio para alcançar uma graça, diz ela: Piedosa alma de D. Antônio por sua intercessão rogo ao Divino Espírito Santo, ao Menino Jesus de Praga, a Maria Santíssima, a todos os Santos de minha devoção que pela Sagrada Chaga do Peito de Jesus Crucificado me seja concedida a graça de....(faz-se o pedido). Seu corpo foi enterrado neste altar. Em reconhecimento prometo fazer uma honra de Adoração a Jesus Hóstia, nesta igreja onde o querido Bispo tanto trabalhou para a Obra Diocesana da Adoração Perpétua.

A consideração de Dom Antônio como um santo popular, capaz de realizar milagres é um pouco contraditória. A ortodoxia do Bispo seria capaz de admitir que um religioso fosse reinterpretado com base na crença popular? Para além do esgotamento desta reflexão, pensa-se a devoção da população para com sua pessoa é parte integrante de um complexo cognitivo que margeia a crença, que burla o institucional (como Zulian se refere) e dá outro sentido ao sensorial e ao espiritual.

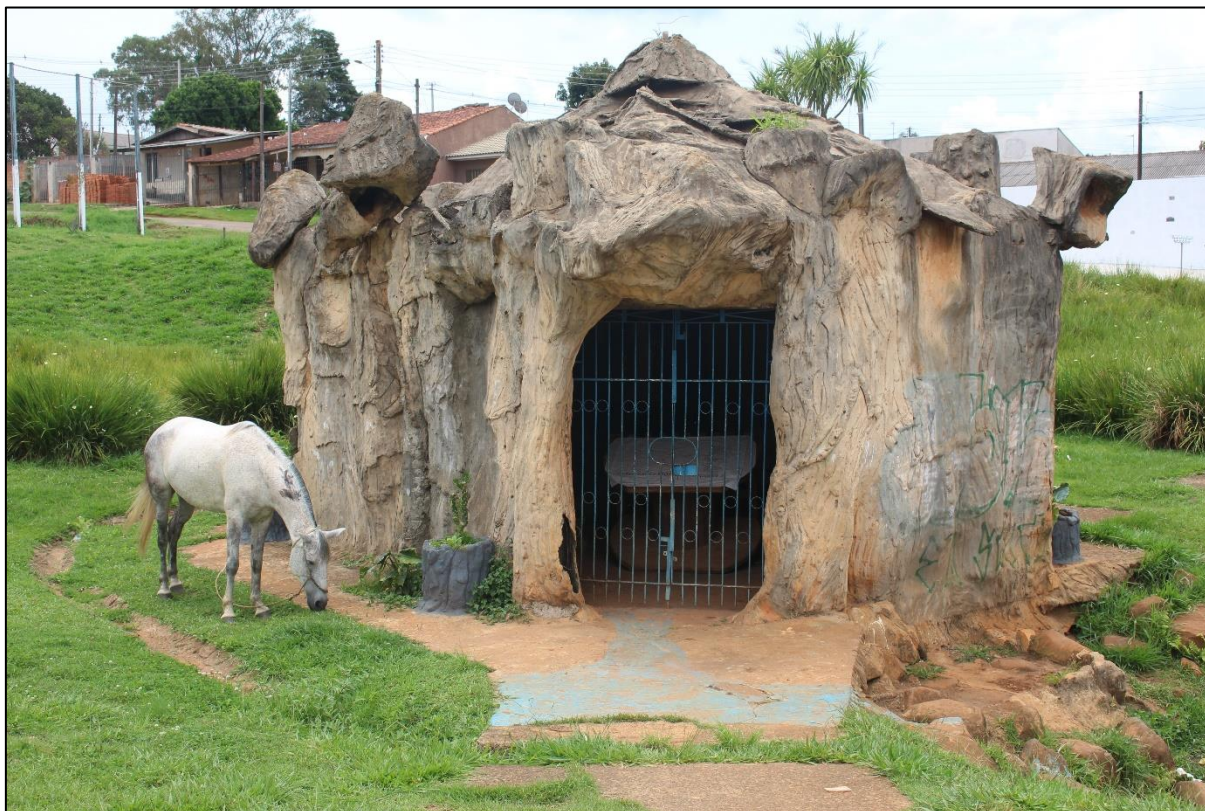
Nesta esteira de ressignificações, há outro espaço em Ponta Grossa cuja gestão e significação se dá do povo para o povo. Trata-se da gruta existente na vila Santa Mônica, onde era comum que a comunidade local realizasse rezas de terços e se reunissem para o exercício da fé e de suas espiritualidades.

Fala-se no tempo passado em face de que a gruta atualmente encontra-se aguardando uma revitalização, cujo projeto deve ser colocado em prática em 2019. A gruta foi idealizada pelo artista plástico Arno Felix Vaccari e construída pela Prefeitura Municipal em 2004 sobre um olho d'água existente em uma das praças da vila. Nela há uma imagem grande de Santa Mônica²⁹, doada no passado pelos irmãos Marista que moram nas proximidades.

A gruta (ver figura 7) está localizada entre as ruas Gaza e Babilônia e desde sua criação é de responsabilidade da Associação de Moradores locais. A manutenção comumente recebe ajuda de grupos de escoteiros da região e também dos irmãos Marista.

²⁹ O principal milagre atribuído à Santa Mônica é a conversão do próprio filho: Santo Agostinho. Durante 30 anos ela rogou pela conversão do filho. Sua presentificação se dá, portanto, especialmente para mães que buscam graças aos filhos.

FIGURA 7 – Gruta localizada na vila Santa Mônica.



Fonte: CLARINDO, 2019.

A existência de uma vertente ali (um olho d'água) representa a aproximação da crença popular com a natureza, através da atribuição de valor sagrado ao local. De igual modo, o olho d'água São João Maria integra um dos marcadores territoriais da religiosidade popular na cidade. João Maria, que dá nome a este local, na verdade eram três Monges que no imaginário popular foram simplificados em uma só pessoa.

O primeiro surgiu em meados do século XIX, na década de 40, pouco depois das revoltas liberais que sacudiram o Brasil e pouco antes do término da Guerra dos Farrapos. O segundo marcou sua presença nos anos próximos à abolição da escravidão e do advento da República; em meio à Revolução Federalista temos o seu primeiro registro concreto. Finalmente, José Maria, o terceiro monge, surgiu em 1912, quando a Primeira República incentivava largamente a imigração e a construção de estradas de ferro, com contratos altamente vantajosos para as construtoras. (CARNEIRO JR., 2005, p. 18).

O que fez fama pela região da Lapa e dos Campos Gerais como um todo tratava-se de um homem místico que andarilhava pelo interior realizando profecias, curando com ervas e águas bentas e orientando espiritualmente as pessoas desassistidas. As mudanças sociais da época (final do século XIX e início do século

XX) refletiam em um interior pobre e sem assistência do estado, sobretudo em termos de saúde e educação.

A imagem bondosa do monge é contrastada com inúmeras lendas de castigos por ele encomendados. Todavia, é neste cenário dúbio que se sustenta a imagem do Monge João Maria. “As curas são constantes em suas lendas. Teria curado adultos e crianças já à morte com infusões de uma planta chamada vassourinha e rezas. Em Mangueirinha e na Lapa, se contam casos de curas milagrosas de dores de dentes.” (CARNEIRO JR., 2005, p. 22).

Além de Ponta Grossa, em outros municípios também existem olhos d’água atrelados à São João Maria. “Dizem que no local onde ele passava as noites, no dia seguinte formava-se uma mina de água, dita por eles “olho d’água”, com água limpa e cristalina. E que tinha poder de curar.” (CARNEIRO JR., 2005, p. 32).

Nestas nascentes de água foram construídas grutas e/ou outras instalações para marcar o local e homenagear o Monge (ver figura 8). A projeção da concepção do Monge João Maria como Santo é bastante ampla nos estados de Paraná e Santa Catarina. Sua história e feitos integram a medicina popular, inclusive em regiões rurais, conforme se constatou em pesquisas anteriores. (CLARINDO, 2014).

FIGURA 8 – Olho d’água São João Maria



Fonte: CLARINDO, 2019.

O olho d'água São João Maria em Ponta Grossa é visitado por inúmeras pessoas em busca de graças e de proteção. Além disso, no local é comum a realização de batismos. Talvez isto ocorra pelo fato de que a igreja católica impede que padrinhos não casados na igreja ou que não tenham os sacramentos da 1ª comunhão e crisma, batizem uma criança. Sendo assim, algumas famílias optam por realizar o batismo em casa ou no olho d'água.

O local que fica situado na rua Afonso Celso, n.º 1021 no bairro de Uvaranas também é destino de imagens de santas quebradas. De acordo com a fé católica não se pode jogar imagens de santas(os) no lixo, desta maneira, algumas pessoas acabam levando estas até o olho d'água (ver figura 9).

FIGURA 9 – Imagens de santas quebradas no olho d'água São João Maria.



Fonte: CLARINDO, 2019.

Além das imagens de santas(os), no local constata-se a presença e imagens atreladas à outras crenças (Pretos Velhos, Ciganas, dentre outros). Junto deste sincretismo religioso popular, há várias fotos de pessoas com carteiras de habilitação na mão em reconhecimento pela aprovação nos exames do órgão de trânsito, cartas com pedidos/agradecimentos e velas espalhadas pelo local. Atualmente não se recomenda o consumo da água da vertente por haver um esgoto clandestino

desaguando próximo da vertente, outrossim, o local têm sido alvo de vandalismos constantes.

Estes marcadores apresentados, ao lado das benzedadeiras, dão contornos na territorialização da medicina popular na cidade através das subjetividades e espiritualidades dos diferentes atores que a compõem. Espiritualidade talvez seja outra palavra-chave para o estudo aqui desenvolvido. “O conceito de espiritualidade não é limitado à religião cristã e está de fato sendo cada vez mais usado mesmo além dos círculos explicitamente religiosos.” (BOFF, 2006, p. 13).

A separação entre espiritualidade e religiosidade, ao menos em termos teóricos, é recente, remete aos anos 90. Por outro lado, é crescente a noção de que a espiritualidade é componente indissociável da vivência humana. Inclusive, é crescente o número de estudos médicos que associam a espiritualidade enquanto mecanismo de cura. (ROBERTO, 2004). Trata-se de uma visão holística da espiritualidade, ou seja, “A espiritualidade é uma dimensão de cada ser humano.” (BOFF, 2006, p. 51).

Não podemos esquecer que os portadores permanentes da espiritualidade são as pessoas comuns, que vivem a retidão da vida, o sentido da solidariedade, e cultivam o espaço sagrado do Espírito, seja em suas religiões e igrejas, seja de modo como pensam, agem e interpretam a vida. (BOFF, 2006, p. 10).

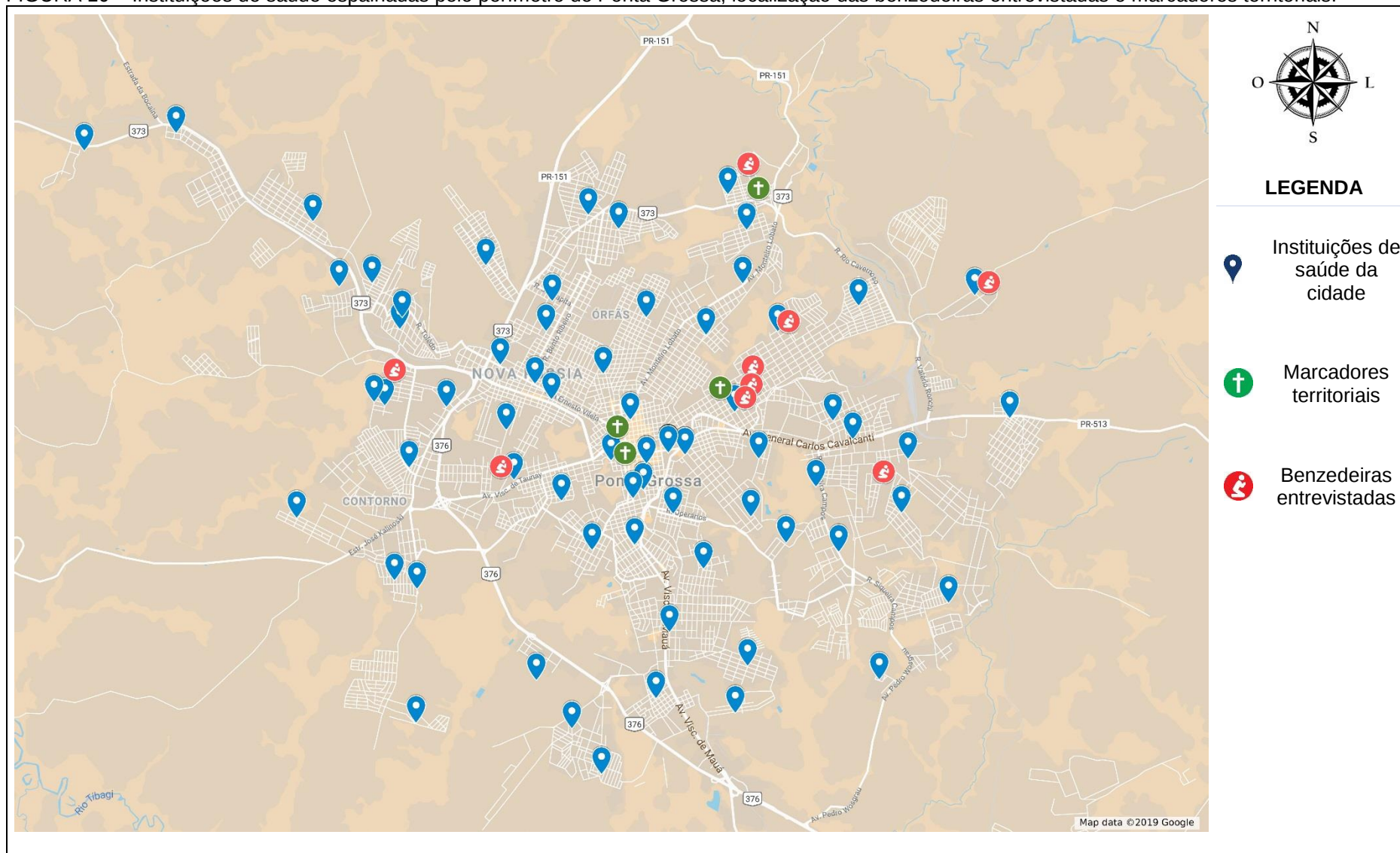
Neste sentido, os contornos destes marcadores territoriais e das microterritorialidades da medicina popular são expressões espirituais das metaestruturas individuais dos sujeitos. A espiritualidade é compreendida, portanto, também como uma das formas pelas quais se exprimem apego sentimental (afetividade) ao território. A espiritualidade é elemento indissociável nesta cultura da cura/proteção pelo sagrado.

A presença de benzedadeiras, que estrutura um circuito de medicina popular na cidade de Ponta Grossa, ilustra estas determinações sociais subjetivas atreladas à espiritualidade. As conexões estabelecidas através das trocas e consultas realizadas por estas mulheres formam uma teia de relações sociais em paralelo à rede de conexões posta pelo uso/oferta da medicina institucionalizada no município. Remete, acima de tudo, na personificação da relação “modernidade/tradição” trabalhada até aqui, em que não há um único modo de ver, sentir e pensar o mundo e as coisas.

De certa forma, os médicos que prestam seus serviços na cidade encontram-se conectados em uma rede que transcende ao local, visto que utilizam-se de saberes científicos de domínio global, atuam dentro de uma lógica capitalista (através da venda suas forças de trabalho), com o uso de modernos equipamentos de diagnóstico e cura, fármacos produzidos por laboratórios multinacionais e outros símbolos “não-locais”. Ao oposto disso, as benzedeadas interagem em uma lógica mais inclinada ao local, com relações de trocas não usuais (comumente sem valor agregado ao trabalho que desempenham), valem-se de ervas medicinais para curar, artefatos normalmente provenientes da natureza ou atrelados às suas respectivas religiosidades/crenças.

Assim, as benzedeadas entrevistadas na cidade (perímetro urbano) dividem espaço no território com a medicina ofertada pelo Estado. Ao todo, o município de Ponta Grossa contabiliza 44 unidades de saúde (espalhadas pelas vilas da cidade), 4 espaços destinados à saúde mental (CAPS – Centro de Atenção Psicossocial), além de 2 hospitais públicos e 1 CAS (Centro de Atenção à Saúde), estes concentrados no centro (figura 10).

FIGURA 10 – Instituições de saúde espalhadas pelo perímetro de Ponta Grossa, localização das benzedeiras entrevistadas e marcadores territoriais.



Fonte: IPLAN, 2017 (informações); GOOGLE, 2019 (base de dados), Org. CLARINDO, 2019.

Em que pese a aparente boa distribuição do aparato de saúde municipal, Ponta Grossa enfrenta sérios problemas em termos de saúde pública. No final de 2018, a cidade virou destaque nacional quando perdeu 56 médicos de nacionalidade cubana que atuavam nas Unidades Básicas de Saúde (UBS). Dos 80 médicos que prestam serviço neste segmento, 60 integravam o Programa Mais Médicos (4 eram brasileiros).

A debandada se deu após uma declaração³⁰ do presidente brasileiro eleito, Jair Bolsonaro, que foi interpretada pelo Ministro da Saúde Cubano como depreciativa e equivocada. Ao todo o Paraná perdeu 458 médicos provenientes da ilha caribenha que atuavam em 187 municípios do Estado (46,86% do Estado). Ponta Grossa, a cidade paranaense que mais sofreu o impacto deste desentendimento, concedeu 73,75% dos votos ao Presidente Jair Bolsonaro, totalizando 137.776 votos no 2º turno.

Por outro lado, independentemente da qualidade de funcionamento e da disponibilidade de médicos e recursos de saúde no território ponta-grossense, as benzedeadas continuarão a existir. Como discutido anteriormente, a busca pela cura através destes atores, ultrapassa questões de saúde e doença, mas conecta-se em um viés cultural, em que as pessoas dialogam entre iguais, apreendem e socializam-se umas com as outras.

A vida social, além de basear-se em organizações hierárquicas institucionalizadas, implica, também, que os indivíduos sintam-se pertencentes a um mesmo conjunto cultural, através da história, da representatividade do patrimônio histórico e cultural que, associado a uma base territorial, constrói a identidade cultural. (MONASTIRSKY, 2006, p. 32).

Em um contexto geral, a sociedade ponta-grossense, quiçá pelas suas origens, sente-se à vontade em falar de benzimentos e remédios caseiros. O que leva a concluir que estes símbolos, em que pese a pouca visibilidade, são partes integrantes da identidade local. Talvez um dos fatores que pesam em favor deste diálogo, é que a cidade é majoritariamente católica. De acordo com o último censo realizado pelo IBGE (2010), um total de 209.678 pessoas declararam-se católicas apostólicas romanas, perfazendo pouco mais de 67% da população.

³⁰ O Presidente eleito havia questionado a forma com que se dá o repasse de salário aos médicos cubanos e também condicionado a permanência deles à submissão ao teste de capacidade, conhecido por REVALIDA.

Por outro lado, há um acréscimo no percentual de religiões evangélicas na cidade. A população geral entre os anos 2000 e 2010 cresceu 14% ao passo que o número de evangélicos cresceu 81% (saltou de 41.261 para 74.842). (IBGE, 2000; 2010). São correntes religiosas que em muitos casos tem literalmente inculcado nos seus fiéis uma visão que legitima preconceitos sobre as outras religiões e sobre outras formas de cura.

Sabe-se que o ofício das benzedeiras, com raras exceções, encontra-se pautado em um catolicismo popular, ou seja, adaptado através do apensamento de simbologias próprias (detalhado adiante) em associação com as imagens de santos (canônicos ou não) e outros signos católicos. Por este viés, a cidade de Ponta Grossa permanece (salutarmente) envolta em suas tradições, sem que para isto, abdique do futuro (ao menos no que tange aos cuidados com a saúde). A resistência destes sujeitos, de suas microterritorialidades, se dá a partir deles próprios, haja vista que a cidade não dispõe de legislação que regule a prática³¹. Desta maneira, as benzedeiras postam-se resilientes com seus saberes e práticas, garantindo com que a sociedade mantenha-se tributária dos benzimentos e haja, portanto, a sua preservação cultural enquanto um verdadeiro patrimônio imaterial.

³¹ O município de Rebouças possui uma lei destinada a regulamentar o ofício das benzedeiras. "Art. 3º - O Município de Rebouças reconhece os saberes e os conhecimentos localizados realizados por detentores de "ofícios tradicionais", como instrumentos importantes para a saúde pública do município. Parágrafo Único - A Prefeitura de Rebouças deverá incluir os serviços prestados pelos Detentores de Ofícios Tradicionais no sistema de saúde municipal como instrumento complementar de terapia na saúde pública do município." (REBOUÇAS, 2010). Além de Rebouças o município de São João do Triunfo também possui uma lei semelhante.

CAPÍTULO III – GEOGRAFIA DA CURA E DO SAGRADO NAS BENZEDEIRAS: DIMENSÕES NATURAIS E SOBRE-HUMANAS

Talvez um dia descubramos que a mesma lógica opera no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem sempre pensou igualmente bem. O progresso – se é que o termo poderia então se aplicar – não teria tido por palco a consciência, e sim o mundo, em que uma humanidade dotada de faculdades constantes teria continuamente se deparado, no decorrer de sua longa história, com novos objetos. (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 248).

A epígrafe acima reflete a entonação deste capítulo. Parte-se de colocar em órbita epistêmica dois saberes cuja matriz cognitiva é a mesma, mas que por questões políticas foram postos antagônicos. Através deste reconhecimento, busca-se uma reconciliação entre diferentes formas de conhecimento de modo a propor alternativas de cooperação mútua na superação da crise emergente do modelo civilizatório. São enunciados em direção ao *buen vivir* (enquanto proposta de uma corrente epistêmica).

Discute-se de que modo ocorre a percepção dos símbolos, mitos e espiritualidades circundantes no saber-fazer das benzedeadas envolvidas com o circuito de saúde popular urbano de Ponta Grossa. É um caminhar pautado em avançar epistemologicamente na associação de áreas silenciadas pela ciência, desde atores que mesmo protagonistas sociais são coadjuvantes na produção do conhecimento.

Em um segundo momento, o capítulo aborda o recorte metodológico adotado: ver, ouvir e sentir. Neste sentido, observaram-se critérios de realização de entrevistas abertas inseridas no método da história oral de vida e história oral temática das entrevistadas. São ferramentas endereçadas a descrever o não-dito e o não visível – uma aventura pouco praticada para olhares centrados no ponto de vista objetivante da ciência.

3.1 CONTEXTO EPISTEMOLÓGICO PARA UM DIÁLOGO FRANCO

A pesquisa aqui desenvolvida emerge de um contexto epistemológico complexo. Ao longo das etapas de investigação buscou-se analisar de que forma o conhecimento das benzedeadas se relaciona com a ciência moderna e qual o seu papel na cooperação de superação da crise do modelo civilizatório que tem ganhado corpo nas últimas décadas.

Fala-se em crise no modelo civilizatório em um sentido amplo, que envolve a crise ambiental, econômica, política, social (saúde, desemprego, educação, etc.), ética/moral, dentre outras. Trata-se de uma crise cujas soluções têm sido apresentadas pelos próprios criadores dela, portanto, não há como fortalecer uma crença na sua resolução, conforme aponta Sousa Santos (2011). A compreensão desta crise demanda a desnaturalização do olhar, haja vista ela ter se tornado uma recorrência no cotidiano pós-moderno.

Neste caminhar, busca-se através da aproximação de saberes discutir uma solução, ou meramente apontar outros rumos, tanto para o presente quanto para o futuro. Consiste em esquadrihar uma sociologia das ausências e emergências³², na busca pela superação da monocultura do saber e do uni direcionamento do tempo histórico, da ruptura com as classificações sociais e na concepção de outros conhecimentos não inseridos na lógica produtivista, através de uma escala do real aproximada (micro).

Bem, logo de início, pode-se observar que as benzedadeiras integram a sociedade, onde são empoderadas e referenciadas através deste saber-fazer que reúne uma gama bastante ampla de elementos em sua estrutura. Como elas compõem a sociedade, de forma pulverizada no território, vislumbra-se que não há uma coesão no sentido de defini-las como uma comunidade una, ou seja, não há uma comunidade tradicional de benzedadeiras, mas sim, várias delas compondo e desempenhando um papel social junto de vários outros sujeitos – que lhes confere um papel de distinção em meio à sociedade.

³² Por sociologia das ausências entendo a investigação que tem como objetivo mostrar que o que não existe é, de fato, ativamente produzido como não existente, ou seja, como uma alternativa não credível ao que existe. (SOUSA SANTOS, 2011, p. 30, tradução nossa).
 Por sociología de las ausencias entiendo la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no-existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe. (SOUSA SANTOS, 2011, p. 30).

A sociologia das emergências consiste em proceder a uma ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes de modo que se identifique neles as tendências do futuro [...]. (SOUSA SANTOS, 2011, p. 34, tradução nossa).

La sociología de las emergencias consiste en proceder a una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifique en ellos las tendencias de futuro [...] (SOUSA SANTOS, 2011, p. 34).

Sobre líderes carismáticos recai a responsabilidade de construir o sistema de valores em que a sociedade se baseia. [...] A autoridade que conduz, passa então para as mãos daqueles que mantêm as tradições, preservam sua integridade e sabe reinterpretá-las, no sentido de adaptá-las às circunstâncias e aos problemas do mundo atual. Os personagens-chave são, entretanto, o sábio, o padre e o intelectual: não há vida social possível sem legitimadores para justificá-la – ou tentar transformá-la radicalmente.” (CLAVAL, 2007, p. 153).

A apreensão (ou meramente a percepção) deste conhecimento, através da ciência, demanda uma análise híbrida. Parte-se de um contexto histórico-geográfico focado em desvendar os mitos e demais simbolismos que os circunda – cuja ignição se dá em um novo momento da Geografia, calcado na perspectiva cultural/humanística, mas firmando-se como uma ciência plural (discussão do capítulo I). Trata-se de uma adoção epistêmica necessária em face de envolver um conhecimento cuja estrutura é formada por uma tríade de elementos cosmo-mítico-religiosos, bastante fértil em símbolos e com valores sociais distintos.

A subjetividade com que este saber se desenvolve apregoa um desafio aos rígidos moldes científicos. Ao agenciar coisas humanas e não humanas, em uma profusão de símbolos que vão do religioso ao profano, da natureza (elementar) a elementos modernos, de antigos hábitos à incorporação de novas percepções do mundo, o benzimento escapa a quaisquer lógicas cartesianas e mesmo das análises já conhecidas nas ciências sociais.

Desta forma, se almeja avançar neste (re)conhecimento, para além do esgotamento do tema. Ademais, considera-se que “Nada é mais vulnerável que uma teoria científica - apenas uma tentativa efêmera para explicar fatos e nunca uma verdade eterna.” (JUNG, 2016, p. 116), sobretudo quando se trata de um saber em contínua transmutação.

A ciência já admitiu que suas objetivações não passam de uma mediação entre o real e a teoria. (CASSIRER, 2001). Nestes termos, para uma mediação coerente, o objeto de estudo que é múltiplo em suas representações (tangíveis ou não) deve possuir correspondência também múltipla. Parte-se da premissa de que os conhecimentos possuem a incompletude como característica comum, “Este princípio do caráter incompleto de todos os conhecimentos é a condição para a possibilidade

de um diálogo e um debate epistemológico entre eles.” (SOUSA SANTOS, 2011, p. 36, tradução nossa)³³.

Avalia-se que a correspondência científica da análise do fenômeno da medicina popular enquanto um *corpus* de saber presente no cotidiano urbano, que resiste e se reinventa através gerações está nas “epistemologias do sul”. As epistemologias do sul são mais que uma alusão à posição geográfica de pesquisadores e pesquisas, mas metaforicamente referem-se a um projeto de construção do conhecimento não imperialista, endereçado a propiciar voz a saberes historicamente silenciados. (SOUSA SANTOS, 2011). Nas palavras do autor:

Entendo por epistemologia do Sul a reivindicação de novos processos de produção e valorização de conhecimentos válidos, científicos e não científicos, e de novas relações entre diferentes tipos de conhecimento, a partir das práticas das classes e grupos sociais que tem sofrido de maneira sistemática as injustiças desigualdades e as discriminações causadas pelo capitalismo e pelo colonialismo. (SOUSA SANTOS, 2011, p. 35, tradução nossa).³⁴

Neste sentido, interpreta-se a medicina popular não como uma corrente de pensamento organizada para a contestação, mas um saber-fazer que não se deixa obscurecer pelos deslindes do capital e do projeto hegemônico da ciência de firmar-se como religião do mundo moderno. Buscar compreendê-lo é, de certa forma, um ativismo social que atende tanto à sociedade (imersa na crise civilizatória sobredita) quanto à ciência (que vivencia uma crise de paradigmas), além de contribuir na (re)valorização de saberes.

³³ Este principio del carácter incompleto de todos los conocimientos es la condición para la posibilidad de un diálogo y un debate epistemológico entre ellos. (SOUSA SANTOS, 2011, p. 36).

³⁴ Entiendo por epistemologías del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por ella capitalismo y por el colonialismo. (SOUSA SANTOS, 2011, p. 35).

O ativismo e os estudos pluriversais das transições abrem as portas para a revisualização do desenho em termos ontológicos. Considerando que todo o desenho é ontológico na medida em que, mesmo ferramentas simples possibilitam formas particulares de ser e fazer, o design ontológico pluriversal visa promover as condições tecnológicas, sociais e ecológicas nas quais múltiplos mundos e conhecimentos, incluindo o humano e não-humanos, eles podem florescer de maneiras mutuamente enriquecedoras. (ESCOBAR, 2014, p. 141-142, tradução nossa).³⁵

Nesta esteira, além da Geografia, na aproximação buscou-se uma junção de autores que se dedicam à filosofia e psicologia, subsídios capazes de fazer frente às inquietudes manifestadas. Assim, tenta-se estabelecer uma conexão lógica no emaranhado de formas já apresentadas até aqui, proeminentemente desde os símbolos e mitos conectados neste saber-fazer.

Os símbolos apontam direções diferentes daquelas que percebemos com a nossa mente consciente; e, portanto, relacionam-se com coisas inconscientes, ou apenas parcialmente conscientes. Para o espírito científico, fenômenos como o simbolismo são um verdadeiro aborrecimento por não poderem formular-se de maneira precisa para o intelecto e a lógica. Não são o único caso desse gênero na psicologia. O problema começa nos fenômenos dos “afetos” ou emoções, que fogem a todas as tentativas da psicologia de encerrá-los em uma definição absoluta. Em ambos os casos, o motivo da dificuldade é o mesmo - a intervenção do inconsciente. Conheço bastante o ponto de vista científico para compreender quanto é irritante lidar com fatos que não podem ser apreendidos apropriada ou totalmente. O problema com esse tipo de fenômeno é que são fatos que não podem ser negados, mas que também não podem ser formulados em termos racionais. Para fazê-lo precisaríamos ser capazes de compreender a própria vida, pois é ela a grande criadora de emoções e ideias simbólicas. (JUNG, 2016, p. 113).

O afeto e as emoções (aflições até mesmo para a psicologia, como retrata Jung), por sinal, são onipresentes nos benzimentos. De formas tais, independentemente do método adotado, benzer é algo que transcende a cura. São, de fato, conexões afetivas e emocionais (portanto, do inconsciente, tanto individual como da coletividade) que levam a sociedade a manter estes traços culturais em constante fluxo.

O ser humano é um ser simbólico. É por intermédio dos símbolos que a espécie humana dá inteligibilidade ao sensorial, espiritual e formata o imaginário. Os símbolos emanam da consciência humana, mas não são estáticos, ao contrário:

³⁵ El activismo y los estudios pluriversales de las transiciones abren la puerta para revisualizar el diseño en términos ontológicos. Considerando que todo el diseño es ontológico en cuanto a que, incluso, las herramientas simples posibilitan formas particulares de ser y hacer, el *diseño ontológico pluriversal* tiene como objetivo propiciar las condiciones tecnológicas, sociales y ecológicas en las que múltiples mundos y conocimientos, incluyendo humanos y no humanos, puedan florecer en formas mutuamente enriquecedoras. (ESCOBAR, 2014, p. 141-142).

“Através do signo ligado ao conteúdo, este adquire em si mesmo uma nova consciência e uma nova duração. Isto porque, em contraposição às alternâncias reais dos conteúdos particulares da consciência, o signo possui uma *significação* ideal [...]”. (CASSIRER, 2001, p. 36).

As formas simbólicas, portanto, traduzem a vida humana. A linguagem, o pensamento mítico, a arte e outros signos unificam o real. Isto é, ao mesmo tempo que o real é formado por uma pluralidade de representações, estas são agrupadas em uma unidade de significação que simultaneamente retomam definição plural, mas convertida em símbolos.

Ocorre que a ordem moderna, com destaque para a racionalização das coisas do mundo, acaba por ditar um ritmo nas cidades que se tornam estas afetuosidades e a percepção dos signos menos notórios. A vida balizada a partir dos automóveis, por exemplo, acelera os processos de urbanização e tornam diferentes culturalidades pouco perceptíveis. (SERPA, 2007). Isto tem ocorrido com as benzedeiras e suas antigas formas de cura e tratamentos. Jung enuncia isso ao relacionar que:

Deixamos de acreditar em fórmulas mágicas; restaram-nos poucos tabus e restrições semelhantes; e nosso mundo parece ter sido saneado de todos estes em umes “supersticiosos”, tais como feiticeiras, bruxas e duendes, para não falarmos nos lobisomens, vampiros, almas do mato e todos os seres bizarros que povoavam as florestas primitivas. [e o imaginário popular urbano também]. Para sermos mais exatos, parece que a superfície do globo foi purgada de todo e qualquer elemento irracional e supersticioso. Agora, se o nosso verdadeiro mundo interior (e não a imagem fictícia que dele fazemos) também está liberto de todo esse primitivismo, é uma outra questão. (JUNG, 2016, p. 121).

A subsistência das benzedeiras e seus respectivos ofícios, bem como, o estudo que se faz disso nesta pesquisa, desafiam novas direções à ciência moderna. Observa-se que na medida em que o conhecimento científico avança (ou regride), os indivíduos parecem estar cada vez mais deslocados e desconectados do meio em que vivem, perdem pouco a pouco suas “crenças” e abdicam de seus símbolos.

Ainda assim, a presença das benzedeiras na atualidade responde à questão levantada por Jung sobre a persistência de saberes tradicionais no interior de cada sociedade, mesmo as que são majoritariamente urbanas e modernas. Nestes termos, em meio ao compêndio de características que formam a sociedade moderna, ainda há espaço para crenças e outros hábitos (antigos) que não somente o ceticismo e a exacerbada racionalidade do mundo. Este saber se mantém ativo através de

ensinamentos propagados de geração em geração (em menor intensidade atualmente), ou mesmo pela presença deles nos arquétipos³⁶ humanos.

Eis a razão porque o inconsciente apresenta a estrutura de uma mitologia privada. Pode-se ir mais longe ainda e afirmar que não somente que o inconsciente é “mitológico”, mas também que alguns de seus conteúdos estão carregados de valores cósmicos; em outros termos, eles refletem as modalidades, os processos e os destinos da vida e da matéria vivente. Pode-se mesmo dizer que o único contato real do homem moderno com a sacralidade cósmica é efetuado pelo inconsciente, quer se trate de seus sonhos e de sua vida imaginária, quer das criações que surgem do inconsciente (poesia, jogos, espetáculos, etc.). (ELIADE, 2012, p. 73).

Os mitos, símbolos, as relações sociais organizadas através deste conhecimento e propagados através de gerações, conectam-se com elementos de ordem religiosa (comumente do catolicismo popular). Assim, não se pode operar o estudo em uma lógica puramente científica e focada em comparativos e disjunções (ontologias dualistas) entre ciência e religião, sociedade e natureza, comprovação e não comprovação, etc. Laplatine ensina, mesmo na antropologia, que:

De um lado, o menor fenômeno deve ser apreendido na multiplicidade de suas dimensões (todo comportamento humano tem um aspecto econômico, político, psicológico, social, cultural...). De outro, só adquire significação antropológica sendo relacionado à sociedade como um todo na qual se inscreve e dentro da qual constitui um sistema complexo. Como escreve Mauss (1960), “o homem é indivisível” e “o estudo do concreto” é “o estudo do completo”. (LAPLATINE, 2012, p. 156).

Isto se observa também no que concerne à perspectiva mítica do benzimento, ou seja, “o mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares.” (ELIADE, 2016, p. 11). Cassirer (2001) aponta que os mitos precedem às religiões, de formas tais, a estreita relação destes saberes com preceitos religiosos, torna incontinenti a compreensão desde a aproximação de seus desdobramentos mitológicos.

E mais, os mitos constituem uma das faces primordiais de análise deste conhecimento. É através de uma coletânea de mitos que os rituais ganham corpo,

³⁶ Os arquétipos são conjuntos de “imagens primordiais”, presentes na mente humana, originadas de uma repetição progressiva de uma mesma experiência durante muitas gerações, armazenadas no inconsciente coletivo. (JUNG, 2016).

sobretudo com o resgate histórico de narrativas e das respectivas histórias de vida destes atores.

E ao lado do mundo dos signos linguísticos e conceituais encontra-se – sem a ele poder ser comparado, mas a ele aparentado por suas origens espirituais – o mundo das formas criadas pelo mito ou pela arte. Porque também a fantasia mítica, embora profundamente enraizada ao sensível, situa-se muito além da mera passividade do sensível. Se a avaliarmos de acordo com as normas empíricas habituais, fornecidas pela nossa experiência sensorial, concluiremos que as suas criações são totalmente “irreais”, mas é precisamente nesta irrealidade que se manifestam a espontaneidade e a liberdade interior da função mítica. E esta liberdade de modo algum significa um arbítrio, destituído de toda e qualquer lei. O mundo do mito não é um mero produto do capricho ou do acaso, uma vez que ele possui as suas próprias leis fundamentais que, regendo todas as suas criações, atuam em todas as suas manifestações particulares. (CASSIRER, 2001, p. 34-35).

O mito, portanto, se traduz nas características “mágico-religiosas” deste saber popular em saúde. “Com efeito, conhecer a origem de um objeto, de um animal ou planta, equivale a adquirir sobre eles um poder mágico, graças ao qual é possível dominá-los, multiplicá-los ou reproduzi-los à vontade.” (ELIADE, 2012, p. 18). Logo, revela-se que o mito está presente tanto pelo viés religioso do saber-fazer das benzedeiras, como também na perspectiva de domínio que estas exercem sobre a natureza e dos demais simbolismos que compõem seus rituais. Eliade acrescenta ainda que:

“Viver” os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente “religiosa”, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida quotidiana. A “religiosidade” dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se em um mundo transfigurado, autoral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais. (ELIADE, 2012, p. 22).

Os entes sobrenaturais, como trata Eliade, constituem uma das lacunas de difícil interpretação no saber das benzedeiras. A conexão estabelecida com “coisas não humanas”, é algo bastante variável, ocorre em diversas formas, conforme o ator e a situação envolvente. É neste ponto que se situa o maior enigma do benzimento, pois sua interpretação à luz de teorias científicas encontra barreiras. As próprias benzedeiras assinalam que suas rezas em tons baixos de voz, os gestos que fazem

com as mãos impostas a quem recebe o benzimento e outras ações, somente podem ser apreendidos por quem detenha o dom divino para tal³⁷.

Os gestos do benzimento, por exemplo, perfazem um conteúdo simbólico vasto. É por onde a espiritualidade ganha formatação física, através dos movimentos das mãos das benzedeiras. Cassirer (2001) infere que as excitações emocionais correspondem a determinados movimentos. Neste caso, os gestos não estão unicamente atrelados às emoções de quem os executa, mas também de quem recebe o benzimento. As energias envolvidas no momento exato do ritual organizam os gestos a serem adotados. Além de emoções, eles conectam-se à espiritualidade do benzedor e do benzido. Cassirer também explica que:

Contudo, é necessário considerar que tanto a “imitação” quanto a “indicação” - tanto a função “mímica” quanto a “dêitica” - não constituem uma operação simples e uniforme da consciência, uma vez que tanto em uma como na outra se interpenetram elementos de procedência espiritual e de significação diversas. (p. 182). [...]. De tal maneira estão os gestos ligados à palavra e as mãos ao intelecto, que ambos, realmente, parecem constituir uma parte do mesmo. (CASSIRER, 2001, p. 184).

Além do emprego nos rituais, os gestos integram ao lado da oralidade o processo de aprendizagem do benzimento. Quando há esta sincronia de dons divinos (entre quem ensina e quem aprende), o benzimento é ensinado, basicamente através de duas formas: comunicação oral e gestual (pela observação do aprendiz). Em raros casos observados, há anotações de rezas e cadernos que contêm receitas de remédios com ervas, portanto, a comunicação escrita neste caso é uma exceção. A questão do aprendizado e do “dom” necessário ao aprendiz serão discutidas com maior detalhe adiante.

De momento, interessa perceber que este saber-fazer tem sido mantido ao longo da história humana. “A cultura é herança transmitida de uma geração a outra. Ela tem suas raízes em um passado longínquo, que mergulha no território onde seus mortos são enterrados e onde seus deuses se manifestaram.” (CLAVAL, 2007, p.63). Estas memórias são reavivadas nos rituais de benzimento, mas também são reconfigurados a partir da incorporação de novos signos, apreendidos com outras

³⁷ Não há também uma possibilidade de sistematizar esta conexão em um plano de linearidade, visto que a conexão com coisas não humanas se dá no exato momento do benzimento e de acordo com o paciente, doença apresentada e outros condicionantes.

benzedeadas (socialização de saberes) ou ainda símbolos modernos (cotidiano das cidades).

Não se trata de reproduzir com mesma tonalidade os conteúdos de outra época. Cada reprodução encerra uma nova reflexão. Nesta medida, a significação é modificada. “E esta se manifesta de maneira cada vez mais nítida e rica, à proporção que o mundo das imagens, próprio do Eu, se torna diferenciado.” (CASSIRER, 2001, p. 38).

A relação entre o presente e o passado (memória) se dá, portanto, com uma atualização do que se vê com base no que se têm armazenado. Busca-se, portanto, uma correspondência de modo a estabilizar o agora. Nestes termos, Eliade discorre que “As relações entre os esquemas tradicionais e as valorizações individuais inovadores não são rígidas: sob o impacto de uma forte personalidade religiosa, o modelo original acaba por modificar-se.” (ELIADE, 2000, p. 129). Ou ainda:

Aos dados imediatos e presentes dos nossos sentidos nós misturamos milhares de pormenores da nossa experiência passada. Quase sempre essas lembranças deslocam nossas percepções reais, das quais retemos então apenas algumas indicações, meros 'signos' destinados a evocar antigas imagens.” (BOSI, 1979, p. 9).

A memória das benzedeadas faz delas, como em uma tribo indígena, guardiãs de um saber-fazer. Neste sentido, são duas memórias envolvidas na vivacidade deste conhecimento, tal qual ensina Bergson (1999): uma delas mais mecânica (memória do hábito, do fazer) e a outra é a memória propriamente dita, de uma autêntica lembrança do passado. Ambas agem em cooperação contínua manutenção deste saber popular.

No que tange à (re)produção deste conhecimento, alinha-se à Claval, isto é, “No domínio dos comportamentos sociais, o gesto e a palavra dão origem a rituais [...] As regras abstratas da moral, as crenças, os conhecimentos racionais não têm outro suporte a não ser o discurso. O gesto ou a mímica deixa de ser um socorro para comunicar.” (CLAVAL, 2007, p. 67). Destaca-se então, a importância da comunicação oral na transmissão deste conhecimento.

A linguagem oral, majoritariamente via por qual se apreende e ensina o benzimento (condicionado ao dom divino, conforme já exposto), possui um componente geográfico, visto que a língua é revestida de um contexto cultural e “delimitada” territorialmente. Assim, as camadas populares (e em menor medida

outros segmentos sociais também), valem-se deste poderoso signo em suas comunicações.

Poderoso, porque é protagonista na subsistência deste saber. A medicina erudita, por vezes, encontra dificuldade em comunicar-se em linguagem acessível com pacientes, pois neste meio habitualmente se empregam termos científicos e complexos nomes de remédios, exames e equipamentos. Por outro lado, há a linguagem popular (benzedeira/paciente) com a simplicidade dos nomes de ervas, de santos, algumas orações, todos elementos amplamente conhecidos da comunidade.

Na realidade, porém, a análise da linguagem mostra – sobretudo quando se parte não da simples individualidade da palavra, mas da unidade da oração – que toda expressão linguística, longe de ser apenas uma cópia do mundo dado das sensações ou intuições, possui um determinado caráter independente que consiste em “atribuir sentido”. (CASSIRER, 2001, p. 65).

A resistência e a resiliência deste saber em meio à profusão de formas pós-modernas urbanas encontram na linguagem, então, o principal signo de repasse às gerações ulteriores. Ela é o signo que dá inteligibilidade ao conjunto formado pelo instinto, experiência e espiritualidade que envolve este saber.

Oportuno destacar que algumas formas deste saber não são passíveis de transmissão/aprendizado apenas pela observação ou pela comunicação oral, porquanto dependem de uma conexão com entes sobre-humanos que no exato momento do ritual guiarão a benzedeira/benzedor a escolher a reza, remédios e gestos adequados ao consulente. Por outro lado, a linguagem continua tendo distinta importância, pois é capaz de narrar este momento mágico-misterioso e com isso propagá-lo e então, quiçá, auxiliar na estruturação de uma das memórias (a do fazer) e facilitar a compreensão destas nuances.

Desta forma, decifrar a conexão de coisas humanas e não humanas agenciadas, conciliadas e formadoras de um conhecimento que se traduz em um aporte cultural significativo para a sociedade (mesmo a moderna), não é missão fácil de se cumprir. Este, inclusive, ilustra um novo momento para a Geografia, cuja complexidade do espaço geográfico remete na necessidade de se decifrar a vida espiritual ao lado da vida natural, enquanto lógicas associadas na (re)produção de identidades e dos diferentes substratos do espaço geográfico.

Esse espaço subjetivo só pode ser percebido e representado em termos da experiência individual, mas também da experiência social que adquirimos para a intersubjetividade. Não se dissocia da nossa experiência, do nosso sentido de existência como "eu", essa consciência e esse corpo são sensíveis. É por excelência o espaço da nossa experiência fenomenológica, a do retorno ao significado vivido das coisas, manifestando-se aos nossos sentidos e à nossa consciência (os fenômenos de acordo com Kant). Inseparável do sujeito humano, o seu espaço vivido permite-lhe experimentar a sua "geograficidade" existencial, estando ele na terra como componente essencial da sua condição ontológica. (DI MÉO, 2014, p. 72, tradução nossa).³⁸

Ademais, o conhecimento das benzedeadas se dá em um hiato socioespacial, contudo sua conexão com fundamentos religiosos que poderiam lhe conferir maior aceitabilidade no plano das institucionalidades, como desfrutavam as igrejas. Trata-se de um saber que pode ser abordado nas fronteiras do conhecimento geográfico atual, tanto pelo fato da Geografia ser permeável a outras ciências (necessidade), quanto pela marginalidade e invisibilidade que estes saberes estão acometidos com a hegemonia da ciência moderna e crescente adesão das pessoas à outras religiões que negam este saber.

Salienta-se que o atual momento da ciência mundial ainda é de ruptura, austeridade e antagonismo às outras formas de saber, em que pese a infinidade de novas propostas que conclamam à "humildade" e ampliação das formas de absorção de conhecimento (concessões necessárias). As abordagens interdisciplinares ainda constituem um desafio, sobretudo quando necessário agenciar diferentes áreas do conhecimento e articulá-las no campo da subjetividade. Restam, portanto, dúvidas sobre novos horizontes paradigmáticos, tal qual assevera Floriani D.:

O que era certeza para os saberes organizados se torna incerteza organizada. Mesmo as ciências mais consagradas, como a Física, se abrem para outras ciências e internalizam o risco da dúvida metódica. Na ciência, bem como em outras esferas da história social, a verdade é humana; e, portanto, é uma invenção humana; ao pretender ser permanente, porém ao colocar-se além ou acima da transitoriedade das coisas, tornou-se religiosa e de difícil contestação. (FLORIANI D., 2000, p. 97).

³⁸ Cet espace subjectif ne peut être perçu et représenté qu'en fonction de l'expérience individuelle, mais aussi sociale que nous en acquérons pour l'intersubjectivité. Il ne se dissocie pas de notre vécu, de notre sentiment d'existence en tant que "je", que conscience et que corps sensible. C'est par excellence l'espace de notre expérience phénoménologique, celui du retour à la signification vécue des choses se manifestant à nos sens et à notre conscience (les phénomènes selon Kant). Indissociable du sujet humain, son espace vécu lui permet d'éprouver sa "géographicité" existentielle, son être sur la terre comme composante essentielle de sa condition ontologique. (DI MÉO, 2014, p. 72).

Floriani D. (2000) retrata que a crise de paradigmas se tornou uma “moda acadêmica”, isto é, abordar a ciência sob este prisma passou a ser quase que uma obrigação aos pesquisadores. Outrossim, a crise não possui somente entonação pejorativa, longe disso, há uma articulação possível de novos diálogos que ocorre com e através da crise de paradigmas da ciência moderna.

Portanto, o grande legado desta crise não é sobrescrever fronteiras do conhecimento científico, mas sim, destituir a incapacidade de se estabelecer um diálogo (de trocas) entre diversas áreas da ciência e destas com os saberes ditos não científicos. Destarte, sobrescrevem-se situações de subalternidade e hegemonia, situando-se em igualdade de posições saberes outrora antagônicos e desprezados. De formas tais:

O desafio do cientista de hoje é ousar transpor a repetição, alterando os procedimentos convencionais na (re)produção do conhecimento, buscando a fonte de sua imaginação em diversos referenciais cognitivos; não apenas naqueles de sua disciplina científica, mas também nos de natureza estética (artes, literatura, música), na ética, nos conhecimentos espontâneos, especialmente naqueles profundamente arraigados na cultura dos povos (do presente e do passado), recriando e restabelecendo o que foi esquecido ou obscurecido pelos procedimentos da racionalidade instrumental da modernidade. (FLORIANI D., 2000, p. 98).

Ainda neste contexto, da necessária valoração das experiências totais e na procura por se compreender o que não transita no meio acadêmico, Floriani D. apõe que:

A revalorização dos saberes culturais é uma forma interessante de recuperar a memória das sociedades humanas, sem fazer concessão à nostalgia do elo perdido ou a um retorno impossível. Ao restituir às culturas o reconhecimento de sua sabedoria, está-se fazendo auto-crítica dos erros cometidos, restabelecendo a assimilação de práticas sadias no domínio do meio ambiente e da saúde das pessoas (como, por exemplo, a utilização de alimentos e medicamentos naturais), além do reconhecimento do direito à diferença. A modernidade deverá saber combinar a razão com a emoção, a razão do direito universal, para todos, com a liberdade de ser de cada um e de cada cultura diferente. (TOURAINÉ, 1993 *apud* FLORIANI D., 2000, p. 98).

Em vistas desta necessária combinação, o saber-fazer das benzedeiras e a medicina popular se apresentam enquanto um saber autônomo e, portanto, poderosas ferramentas de (re)direcionamento da sociedade para a superação de uma parcela considerável da crise do modelo civilizatório. Outrossim, representam uma nova

abertura nos ditames científicos, endereçando-se para uma ecologia dos saberes, como trata Sousa Santos (2011).

Trata-se de uma necessária descolonização epistêmica, a partir da qual volta-se para as ideias do *Buen Vivir* (Bem Viver) como proposta teórico-prática de restaurar a integração sociedade-natureza e promover o desenvolvimento social autônomo (desde os sujeitos). “[...] precisamos urgentemente de uma nova história que nos permita reconectar o sagrado com o universo, o humano e o não-humano.” (ESCOBAR, 2015, p. 27, tradução nossa).³⁹

Percebe-se que ciência está longe de promover uma esterilização no imaginário humano no sentido de convergir para uma única racionalidade. Neste sentido, não se negam as tecnologias e aportes da pós-modernidade, ao contrário, se vê neles um papel enriquecedor na reconstituição de diferentes mundos (incluindo os ditos não-humanos e sobre-humanos). Para tanto, acredita-se ser possível avançar no caminhar geográfico, iluminado por uma junção negociada e coordenada com outras disciplinas e saberes, garantindo-se o espaço de cada um(a).

Em se tratando de saberes populares, percebe-se que as inúmeras formas que estes assumem, sobretudo pela interferência da modernidade, quando há constantes e não previsíveis relações de mudança e permanência em jogo, que culminam sucessivamente em conflitos de imaginários geográficos, desencaxe identitário e também no estimulam o processo de (re/des)territorialização das sociedades urbanas (o T.D.R. referido por Haesbaert, 2004), favorecem a abordagem desde a Geografia, em uma perspectiva integradora, que parte do viés cultural e humanista, mas não abdica de uma tomada plural, capaz de dialogar com diferentes racionalidades.

3.2 O CAMPO: VER, OUVIR, SENTIR

Metodologicamente a pesquisa apoia-se em uma análise interdisciplinar. Fundamenta-se na tríade: hermenêutica (análise da história oral), fenomenológica (percepção dos fenômenos), e accionalista (percepção das práticas cotidianas em jogo entre os atores). (MACEDO, 2004).

³⁹ [...] necesitamos urgentemente una Nueva Historia que nos permita reconectar lo sagrado con el universo, lo humano y lo no-humano. (ESCOBAR, 2015, p. 27).

É uma discussão identificada com as “epistemologias do sul”, endereçada a geografizar uma sociologia das ausências e emergências. Em um sentido geral, pautada em uma epistemologia da transgressão “[...] cuja tônica é indicar limites da racionalidade instrumental, mas em ato contínuo apontar novas possibilidades de abertura da racionalidade. [...]”. (LIMA; LIMA, 2014, p. 29).

A análise proposta é despida de estigmas e preconceitos, pactua-se com a ideia de que os “[...] os prefixos “científico” para os sistemas modernos e “anticientífico” para os sistemas tradicionais de saber têm pouca relação com o saber e muita com o poder”. (SHIVA, 2002, p. 23). Nesta relação de poder, avalia-se que a invisibilidade do saber popular é uma das estratégias do saber dominante, quando “Primeiro fazem o saber local desaparecer simplesmente não o vendo, negando sua existência [...]”. (SHIVA, 2002, p. 21).

Desta forma, o levantamento iniciou com a simples pergunta endereçada a populares e amigos: “Você conhece alguma benzedeira em Ponta Grossa?” Em que pese algumas já fossem conhecidas do autor, a pergunta destinou-se a ampliar o conhecimento. Boa parte das respostas afirmativas foram provenientes de mães, que costumam levar seus filhos para benzer. No sentido de complementar as indicações, buscou-se em grupos (com número elevado de participantes) da rede social *Facebook* tópicos que solicitavam indicações de benzedeadas.

Nestes tópicos nas redes sociais, em meio às indicações, havia também inúmeros impropérios dirigidos àqueles que buscavam as benzedeadas pela cidade. Geralmente de pessoas afirmando que Deus é a única fonte de cura e que, portanto, refutam o empoderamento social das benzedeadas. Este comportamento combativo, além de revelar uma tensão que envolve diferentes apropriações de religiosidades, é também reflexo do que se denomina “novo espaço público brasileiro”⁴⁰.

⁴⁰ O novo espaço público brasileiro é o espaço das redes sociais que ganhou força em junho de 2013, quando o Brasil foi tomado por grupos de manifestantes, primeiramente em São Paulo, motivados pela contestação do valor da passagem do transporte coletivo e que depois ganham o país encorpadas com outras bandeiras, com destaque para as contestações envolvendo os gastos com a Copa do Mundo de 2014 e com as Olimpíadas de 2016. A esquerda que teria iniciado o movimento paulista se retira das ruas e dá lugar à direita conservadora. Assim, uma massa de pessoas toma as ruas com direcionamentos bastante confusos, que, no entanto, culminam no colapso do “Lulismo”, personificado com a destituição da presidenta Dilma do cargo, em agosto de 2016. Neste desenrolar, o espaço virtual passou ter importância singular ao articular com força maior ações práticas no espaço urbano, além de contestar o papel da grande imprensa brasileira. A partir daí o novo espaço público brasileiro passou a ser figurado com discursos de ódio, incitações ideológicas, linchamentos virtuais, escrachos. O brasileiro, povo gentil que não desiste nunca dá lugar ao brasileiro que não poupa energia para se envolver em embates políticos-ideológicos. (BOSCO, 2017).

Em meio a disputa de ideias, surgiram indicações precisas de benzedadeiras, além de várias informações desencontradas. Priorizou-se para as entrevistas as que tinham informações mais fidedignas (endereço completo e/ou número de telefone) e que habitavam o espaço urbano de Ponta Grossa – pelo recorte espacial que busca também avaliar a relação modernidade/tradição, saber popular/ciência moderna e espaço urbano/microterritorialidades tradicionais.

Em posse das indicações, iniciaram-se as atividades de campo. Em um primeiro momento, com a observação participante. “A observação participante, ou observação ativa, consiste na participação real do conhecimento na vida da comunidade, do grupo ou de uma situação determinada.” (GIL, 2008, p. 103). Trata-se de uma observação participante natural, haja vista que tanto pesquisador quanto atores pesquisados convivem na mesma comunidade.

Logo em uma primeira visita (considerada piloto), foi possível perceber que a presença de um pesquisador masculino, desacompanhado de criança de colo ou de cônjuge, causava certo desconforto à benzedeira. Adotou-se a postura de realizar uma entrevista piloto já que “Ludke e André (1986) comentam que é preciso levar em conta como o objeto se situa, para assim compreender melhor a manifestação relacional das ações, das percepções, dos comportamentos e das interações.” (MACEDO, 2004, p. 65).

Por tratarem-se de pessoas idosas, mulheres e que comumente encontravam-se sozinhas em casa, havia certo receio em atender pessoas com o perfil do pesquisador. Desta forma, estrategicamente, em todas as visitas realizadas, buscou-se a companhia de uma pessoa do sexo feminino, com o objetivo de ganhar a confiança e aproximar-se mais do perfil de pessoas que buscam estas senhoras.

Outra dificuldade encontrada teve-se ao fato de que algumas pessoas da família das benzedadeiras não pactuam com o ofício desempenhado por elas, seja por motivações religiosas ou meramente no intento de não dar muita publicidade, que culminaria na perda de privacidade da família com a constante visita de estranhos em suas residências. Desta forma, as abordagens tiveram que ocorrer com parcimônia e explicar com franqueza os reais desígnios do trabalho, que são acima de tudo de compreensão, reconhecimento, valorização e proteção deste conhecimento.

Percebeu-se também que caneta e papel em mãos causava desconfiança por parte das senhoras, fazendo-as pensar nas respostas. Ao passo que, passou-se a gravar em áudio as entrevistas (com o consentimento das entrevistadas, mediante

assinatura do “Termo de Consentimento Livre e Esclarecido”), o que contribuiu bastante para que estas passassem a divagar sobre suas vidas ao invés de olhar fixamente para o papel na expectativa de responder a um questionário. O diário de campo resumiu-se então a uma caderneta de bolso e a um gravador digital.

Com as ferramentas e posturas adequadas, em 2016 iniciou-se a investigação propriamente dita. Adotou-se como método durante as entrevistas os parâmetros da história oral.

Como método a história oral se ergue segundo alternativas que privilegiam os depoimentos como atenção central dos estudos. Trata-se de focalizar as entrevistas como ponto central das análises. Para valorizá-las metodologicamente, os oralistas centram sua atenção, desde o estabelecimento do projeto, nos critérios de recolhimento das entrevistas, em seu processamento, na passagem oral para o escrito e nos resultados. (BOM MEIHY, 1996, p. 44).

Dentro deste método avaliou-se que as entrevistas abertas facilitariam na compreensão do todo que envolve a medicina popular, que vai desde as histórias que envolvem o dom (muitas vezes absorvido na infância) até a variedade de rezas/orações, remédios e rituais que dão forma ao saber-fazer das benzedadeiras. A entrevista aberta: “[...] trata-se de um encontro, ou uma série de encontros face-a-face entre um pesquisador e atores, visando a compreensão das perspectivas das pessoas entrevistadas sobre sua vida, suas experiências, expressas na sua linguagem própria.” (MACEDO, 2004, p.166).

A sistematização das entrevistas focou na obtenção de dados capazes de rememorar elementos histórico-geográficos das origens destes atores, suas religiosidades, aspectos étnicos, sociais, econômicos e culturais e outras percepções exógenas ao *script* inicial. Em regra, optou-se por perguntas bastante amplas (relativas) de modo a ouvir respostas alongadas e a partir destas captar a essência do que se pesquisa.

Ensina Bom Meihy que “A história oral se apresenta como forma de captação de experiências de pessoas dispostas a falar sobre aspectos de sua vida. Quanto mais elas os contarem a seu modo, mais eficiente será seu depoimento.” (BOM MEIHY, 1996, p. 51). Trata-se de uma mistura metodológica organizadas a partir da “história oral de vida” e “história oral temática”.

Há projetos temáticos que combinam algo de história oral de vida. Nesses casos o que se busca é o enquadramento de dados objetivos do depoente com as informações colhidas. Essa forma de história oral tem sido muito apreciada porque a informação, mesclando situações vivenciais, ganha mais vivacidade e sugere características do narrador. (BOM MEIHY, 1996, p. 148).

Em todo o tempo as entrevistadas sempre tiveram a autoridade sobre o que expor, já que "Uma pesquisa é um compromisso afetivo, um trabalho ombro a ombro com o sujeito da pesquisa." (BOSI, 1979, p. 2). Neste sentido, redobrou-se também a cautela de não "falar pelo outro", tampouco "caracterizar o outro" a partir da diferença com o "eu".

Estas recomendações são extraídas da obra da pesquisadora indiana Gayatri Chakravorty Spivak (Pode o subalterno falar?). Reforça a escritora que "Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade." (SPIVAK, 2010, p. 67).

Sendo o ser humano um ser simbólico, tal qual explica a filosofia das formas simbólicas *cassireriana* discutida anteriormente, torna-se um desafio desconstruir imagens para reconstruí-las com base no que se ouve, vê e sente. Nesta inclinação, "Não se trata de imaginar que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos; a tarefa é, antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos." (STRATHERN, 2006, p. 33).

A adoção metodológica da história oral se propõe a isso. "Autores mais atentos ao moderno uso das narrativas como fonte garantem que o objeto central da coleta de depoimentos não se esgota na busca da verdade e sim na da experiência." (BOM MEIHY, 1996, p. 49).

Em se tratando da experiência, antecipa-se que boa parte das entrevistadas são pessoas idosas, portanto, dotadas de uma memória melhor consolidada. A memória dos 'velhos' como aponta Bosi (1979) possui esta característica devido ao fato delas já terem vivenciado muitas experiências ao longo de suas vidas e encontrarem-se em um outro ritmo social (mais doméstico), desta forma, a memória pode ser desenhada de forma mais definida. Ao contrário disso, a memória de uma pessoa jovem ainda está mergulhada nas contradições e lutas do dia a dia, portanto, encontra-se em formação.

Assim, os adultos e jovens pouco se importam com a memória e, quando a buscam, esta possui conotação de fuga, lazer, contemplação. Já a pessoa idosa, ao lembrar o passado “[...] não está descansando, por um instante, das lides cotidianas, não está entregando-se fugitivamente às delícias do sonho: ele está-se ocupando consciente e atentamente do próprio passado, da substância mesma da sua vida.” (BOSI, 1979, p. 24).

A memória, portanto, fornece subsídios de matéria apreendida ao longo do tempo para o saber-fazer das benzedeiras. Todavia, adverte-se que “[...] a memória é um suporte para as narrativas de história oral, mas não é ela.” (BOM MEIHY, 1996, p. 53).

Nestes termos, além de registrar a memória (expressa pela oralidade) das entrevistadas, observaram-se seus afazeres de modo a compreender todos os símbolos que estão contidos neste saber-fazer, mediante anotação detalhada e registro fotográfico. Em outras ocasiões, colocando-se na posição do consulente, recebendo o benzimento enquanto uma “proteção” (que se faz quando não há doenças a serem curadas), foi possível além de ver e ouvir, também sentir a energia envolvida no benzimento – cujos registros estão no próximo capítulo.

Participar de forma ativa do benzimento foi a maneira encontrada de tentar traduzir o não-dito, de tentar expressar o que não é visto. Afinal, “Sentir significa estar envolvido em algo. Tal envolvimento “[...] é uma parte estrutural inerente à ação e ao pensamento e não um mero acompanhamento.” (HELLER, 1993, p. 21, tradução nossa).⁴¹

Todos os registros de campo – inerentes ao ver, ouvir e sentir – foram reproduzidos com fidelidade e em primeira pessoa. Na pesquisa como um todo, optou-se por uma escrita em terceira pessoa a fim de não confundir com o aspecto personalíssimo das histórias assentadas. Toma-se este cuidado de modo a não falar pelo outro, conforme Spivak recomenda. Assim, poucas intercessões são feitas em meio às transcrições das falas das entrevistadas: uma atitude ética de não tornar audível apenas o que se quer ouvir. A seguir, então, apresentam-se os resultados obtidos através das imersões e métodos eleitos para a pesquisa.

⁴¹ [...] es parte estructural inherente de la acción y el pensamiento y no un mero “acompañamiento”. (HELLER, 1993, p. 21).

CAPÍTULO IV – SUBJETIVIDADES, MEMÓRIA E A HISTÓRIA DE VIDA DAS BENZEDEIRAS

Independentemente das tradições e símbolos culturais a que se referem, os curandeiros de hoje, quer trabalhem em tribos indígenas distantes ou nas megacidades mais modernas, continuam a impor as mãos, soprar o calor ou o frio, para manipular, magnetizar, rejeitar, rezar, inventar misturas científicas de plantas, iluminar e curar, de novo e de novo, por milhares de anos. (BAUDOUIN, 2015, p. 32, tradução nossa).⁴²

Neste capítulo serão apresentadas todas as benzedeadas entrevistadas e seus respectivos métodos de benzimento, objetos, rezas e orações, simpatias, mitos, ervas medicinais e outras características. Em alguns casos, a história oral das benzedeadas se dá através de longas transcrições e há outras que são mais curtas. Esta variável se deve a abertura que cada entrevistada deu ao responder perguntas.

Comportamentos extrovertidos ou introvertidos já eram esperados e são parte integrante da subjetividade e delicadeza da temática do presente estudo. Isto é, não se pode esperar homogeneidade quando se opera através de um método cuja tônica é a investigação aproximada de pessoas, que naturalmente são diferentes umas das outras.

Em termos de organização do capítulo, as benzedeadas foram trazidas no texto em ordem cronológica das entrevistas, que se iniciaram em 2016 e foram concluídas em 2019. Em um segundo momento as histórias coletadas são analisadas em uma síntese comparativa, desde elementos comuns entre elas e outros aspectos de suas histórias de vida. Assim, ao final do capítulo se tem um panorama de como a medicina popular é configurada no perímetro urbano de Ponta Grossa a partir do saber-fazer das benzedeadas.

4.1 APOLÔNIA

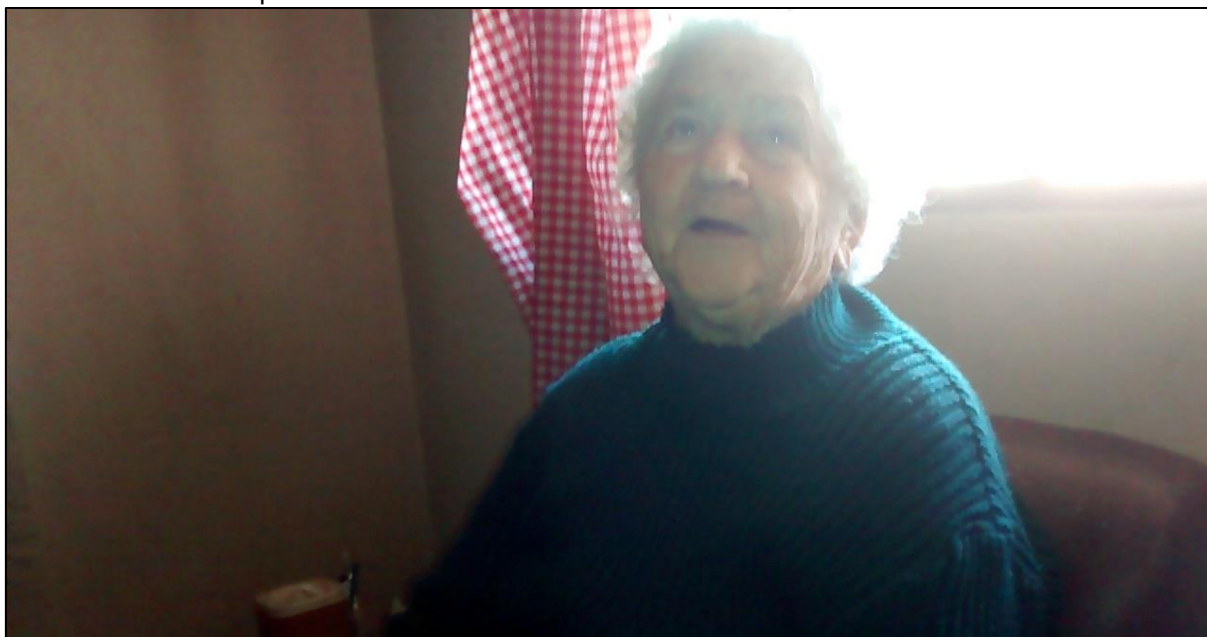
Dentre as benzedeadas mais referenciadas pela sociedade está a Dona Apolônia, de 78 anos de idade (figura 11). Ao chegar na casa dela, de imediato, corroborou-se com o elevado número de indicações desta, como um importante nó de uma ampla rede de reciprocidade social da região, em face da fila de pessoas que

⁴² Quels que soient les traditions culturelles et les symboles aux quels ils se réfèrent, les guérisseurs d'aujourd'hui, qu'ils exercent dans de lointaines tribus autochtones ou dans les mégapoles les plus modernes, continuent d'imposer les mains, de souffler le chaud ou le froid, de manipuler, de magnétiser, de rebouter, de prier, de concocter de savants mélanges de plantes, pour soulager et guérir, encore et toujours depuis des millénaires. (BAUDOUIN, 2015, p. 32).

esperavam por atendimento em um sábado de manhã, com pessoas até mesmo da capital do Estado. De modo a organizar sua demanda, ela afixou logo no portão de entrada de sua residência os horários em que atende ao público (figura 12).

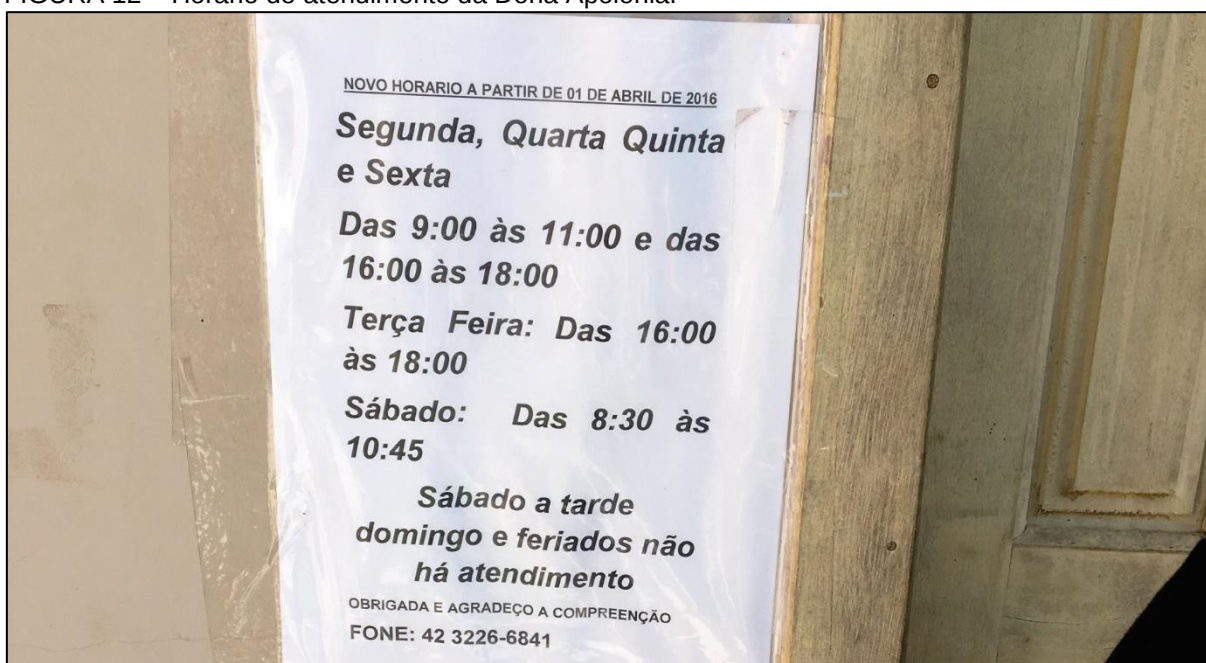
Apolônia pediu que não fosse referenciada como “benzedeira”, mas como apóstola de Jesus. Nestes termos, em respeito à sua vontade ela será tratada assim no estudo aqui desenvolvido.

FIGURA 11 – Dona Apolônia.



Fonte: CLARINDO, 2016.

FIGURA 12 – Horário de atendimento da Dona Apolônia.



Fonte: CLARINDO, 2016.

Em meio à fila, em um sábado pela manhã, havia pessoas com as mais variadas enfermidades atrás da cura. Uma das entrevistadas disse que aprendeu a recorrer às benzedadeiras com a mãe e que sempre leva seus filhos para benzer. Na ocasião, a jovem mulher disse que trouxe o filho que não dorme a noite. Esta, relatou que não resolveu levar o filho ao médico, pois é o tipo de enfermidade que os médicos não tratam ou ignoram existir. Havia alguns adultos com problemas relatados como “rendidura” (lesão muscular) e várias outras mães com crianças no colo.

Ao entrar no recinto em que a apóstola desenvolve suas atividades, observaram-se algumas imagens de santos dispostas em um pequeno altar⁴³ e uma tabela com descrição dos trabalhos realizados e respectivos preços (figuras 13 e 14 respectivamente), além de outros itens utilizados no ritual de benzimento (fios, água, cera, etc.).

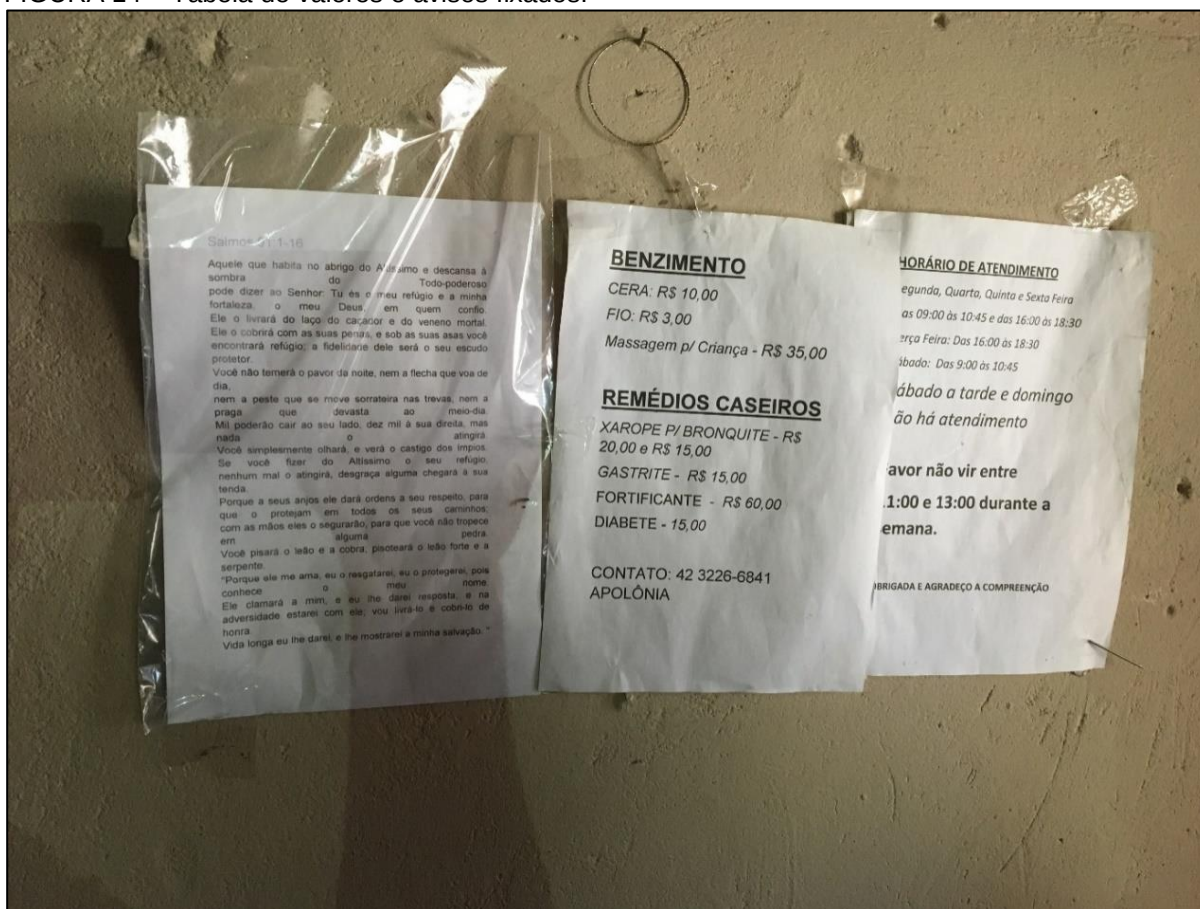
FIGURA 13 – Imagens de Santo no altar da Dona Apolônia.



Fonte: CLARINDO, 2016

⁴³ 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 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; GHEERBRANT, 2009, p. 40).

FIGURA 14 – Tabela de valores e avisos fixados.



Fonte: CLARINDO, 2016.

Ao acompanhar o benzimento da criança que não dorme a noite, a Dona Apolônia optou por realizar o ritual com um carretel de fio barbante e um prato com água. A apóstola puxou o fio do rolo e fez o sinal da cruz várias vezes com o objeto em mãos e uma tesoura em outra, em seguida cortou pontas do barbante e lhes lançou no prato com água.

Pai corta a bicha braba, bicha assustada, suspende o mau olhado, inveja e tudo que "tivé" no corpinho será curado, Jesus Amado. Tira mau olhado, inveja, susto, tudo será cortado. [Apolônia olhou para o prato com os fios e deu o diagnóstico:] Bicha braba, desejosa, embolada, medo de escuro de água e de barulho. [Para o autor, exclamou:] Às vezes a pessoa não entende isso. [Prosseguiu com a oração:] Divino Espírito Santo, põe a mão e cura o mal olhado. Santo anjo do Senhor, meu zeloso guardador, se a ti me confiou a piedade divina sempre me rege, me guarde, me governe, me cubra com o manto Divino, Pai, Mãe e Espírito Santo, amém. (APOLÔNIA, 2016).

Após benzer a criança que estava com dificuldade para dormir, bastante assustada, a benzedeira prescreveu chá de Hortelã (*Mentha x villosa*) e Melissa (*Melissa officinalis* L.). Apolônia diz orgulhosa que nunca ficou internada e que está

mais forte que muitas pessoas novas e cresceu que *“Eu e Deus, podemos fazer o bem pra qualquer pessoa.”* (APOLÔNIA, 2016).

Em que pese o benzimento presenciado tenha sido feito com um fio barbante, Apolônia adota também a cera em suas práticas. A escolha entre os métodos ocorre conforme a gravidade e/ou pessoa (um processo mágico). De acordo com ela, aprendeu o ofício com 8 anos de idade, ao observar a avó, tias e vizinhas da região rural em que morava, nas proximidades do município de São José dos Pinhais, Paraná.

Eu aprendi benzer de bicha, arrumo peito aberto, até de criança de médico eu já arrumei, tranquilo né. Daí faço simpatia, sei mil e uma simpatia, simpatia de várias coisa, de bronquite de tudo que é coisa. Remédio tudo de quintal, tudo remédio caseiro, só remédio natural. Eu fui a primeira vez no médico com 33 anos, nunca fui internada e tô com 78 ano e tô boa aqui só com remédio caseiro. (*Op. cit.*)⁴⁴.

Apolônia é, portanto, uma defensora dos remédios caseiros. Segundo ela, os remédios alopáticos trazem prejuízos para a saúde humana, nas palavras dela: *“Remédio de médico, estes remédios assim, muito comprimido eu não gosto porque daí faz uma placa no estômago da gente e o remédio caseiro limpa tudo.”* (*op. cit.*).

Além de ter aprendido o ofício pela observação, Apolônia realizou um curso quando trabalhava em uma das Pastorais da Diocese de Ponta Grossa, através do qual aprimorou seus conhecimentos na elaboração de remédios caseiros: *“Eu tenho 5 livros, faço remédio de receita também. Remédio que aprendi desde a minha tataravó.”* (*op. cit.*).

Através de suas práticas, ela se orgulha de ter curado uma infinidade de pessoas e faz questão de frisar que já curou também filhos de médicos.

Gente desenganada do médico, de gastrite tudo, sarou, tá bem bom, com remédio caseiro. [...] Eu tenho salvado gente de não poder nem descer aqui e no outro dia vem já está melhor. Tendo Deus no coração, eu e Deus podemos fazer o bem pra qualquer pessoa. (*Op. cit.*).

A tabela de valores fixada na parede de Dona Apolônia é uma peculiaridade inerente ao seu grau de importância para a rede de relações sociais da qual a mesma faz parte. Isto é, como a procura pelos seus benzimentos tornou-se muito grande, inclusive estimulada por programas locais de televisão, não resta outra opção à

⁴⁴ Entrevista concedida em 8 de outubro de 2016.

Apolônia a não ser cobrar para poder manter seu ofício, haja vista que ela possui custos com os materiais que utiliza nos ritos (barbantes, ceras e ingredientes para a elaboração dos remédios que receita).

Outra particularidade observada em sua residência, é a utilização de diversos ingredientes “naturais” comprados (figura 15). Isso se deve ao fato de que a mesma está com o joelho machucado, portanto, impossibilitada de virar a terra para manter espécies cultivadas no quintal (ainda assim, vasto).

FIGURA 15 – Ingredientes comprados para elaboração de remédios caseiros.



Fonte: CLARINDO, 2016.

FIGURA 16 – Garrafas de remédios produzidos por Apolônia.



Fonte: CLARINDO, 2016.

A presença dos remédios comprados em casas de produtos naturais e o preparo deles é uma exemplificação da relação modernidade/tradição, ao passo que o uso remete aos conhecimentos adquiridos por ela ao longo de sua vida. Por outro lado, a compra dos ingredientes integra a roupagem moderna, ou ainda, a reificação de um hábito (uso da natureza para curar), onde há a industrialização de ervas naturais.

De igual modo, a residência de alvenaria de Apolônia, mistura-se com o quintal repleto de alimentos plantados (bananeiras, couves e outros) além de algumas ervas para fabricação de remédios caseiros. Neste modo de habitar que associa o rural e o urbano, localizou-se em sua residência uma capela atrás do espaço utilizado por Apolônia para benzer (figura 17), a qual é semelhante às que existem em residências rurais observadas em pesquisa anterior realizada na região da Serra das Almas, PR (CLARINDO, 2014).

FIGURA 17 – Pequena capela na casa de Apolônia.



Fonte: CLARINDO, 2016.

Apolônia repassou seus conhecimentos à duas filhas. A que morava com ela em 2016 disse ter aprendido algumas coisas, mas que não possui a mesma aptidão da mãe. Além dos benzimentos, ela também costuma receber pessoas interessadas em seu comércio de remédios caseiros que servem a curar e prevenir uma infinidade de males.

Em meio ao saber-fazer de Apolônia também estão as simpatias para bronquite e outras doenças. Diante do elevado número de pessoas que recebe em sua residência, a fim de não atrapalhar seus atendimentos, a filha se prontificou a discorrer sobre os afazeres da mãe⁴⁵. Neste sentido, contou duas histórias que ilustram o saber de sua mãe relacionado com curas através de suas simpatias:

⁴⁵ Se faz aqui um desvio metodológico temporário a fim de captar a riqueza de detalhes e assim atender o objetivo central da tese. Em suma, migra-se temporariamente do método de captação da história de vida (singular) para a história oral familiar. Avalia-se não haver prejuízo em retratar o saber-fazer por pessoa cuja convivência é aproximada e, portanto, há capacidade de testemunhar.

Isso que aconteceu alguns anos atrás. Minha mãe viajava muito pra encontro da igreja. A minha mãe tinha viajado e eu fiquei sozinha em casa com meu filho, de repente vieram umas crianças, isso foi num domingo. [Crianças:] Dona Apolônia tá aí? [Filha:] Ela não tá, ela viajou. [Crianças:] Ah! então tá bom. Dali mais ou menos umas duas horas eles voltaram, isso era umas seis e pouco. [Crianças:] A dona Apolônia tá aí? [Filha:] Ela não chegou ainda. Eu acredito que daqui uma hora ela esteja de volta. Quando era umas 7 horas a mãe chegou daí eles vieram de volta. Só que a mãe achou que não era nada tão grave, né. [Criança:] Ah! mas é que eu preciso que você veja minha irmã. [Apolônia:] Não, mas se for alguma coisa de bicha, só faça o remedinho lá. [Filha:] Daí ela ensinou este que comentei com você de chá de hortelã com leite e tudo mais. Dali as criança foram embora. Daí, de repente, as crianças voltando com o pai. Daí eu pensei, a coisa não deve ser tão pequena. Ele veio apavorado aqui em casa. [Pai:] Dona Apolônia, eu preciso que a senhora veja minha filha. [Filha:] Só que a filha dele devia ter uns 17-18 anos. [Pai:] Ela não tá nada bem, o médico disse que é uma ameaça de AVC e de derrame que entorta o rosto e tudo mais. [Filha:] Daí a mãe pegou, corda de linhaça⁴⁶, com um pano vermelho e essas lona de caminhão pra cortar o ar. Olha, meu Deus, quando nós chegamos lá eu fiquei horrorizada com o que eu vi. É só vendo pra crer mesmo. Eu não imaginava que ia ver uma situação daquela. A menina tava completamente torta. Ela não fechava a boca, ficava com a boca aberta, a cabeça dela não endireitava, ficava virada, o olho dela virado pra cima. As pernas não sentia, ela não sentia porque as perna dela tavam inteirinha gelada. Nem a mãe nunca tinha visto uma situação daquela. Daí que que a gente fez. A gente só conseguiu porque ela tava deitada no sofá, daí a gente cobriu ela com este pano. Eu ajudei a mãe lá tudo. Daí ela corta. Tipo pra três dias, primeiro ela faz 9 pedacinhos de corda e daí ela queima em cima da pessoa e quando a pessoa tá com ar o fogo pula, pula mesmo, é coisa impressionante. Daí ela queimou o ar e colocaram e fizeram uma água assim quente e foram fazendo um banho de assento nela. Ela não sentia nem a água. Daí com muito tempo, mais ou menos uma hora eles fazendo banho e banho nela que ela começou a sentir as pernas: “ai tá quente a água”, daí que ela começou a desenvolver. O sangue acho que pulsa né, ela começou de sentir né. Daí a mãe ensinou os remédios e chás que é pra ar lá pra eles né. Daí no outro dia ela foi de novo lá queimar. No terceiro dia ela veio andando sem nada aqui. E ela trabalha lá nas [suprimido pelo autor para preservar a imagem da jovem]. Quem vê é só você tirando uma foto e mostrando porque você falando tem gente que não acredita. (ZITA, 2016).

As simpatias de Apolônia são tratamentos que podem durar mais de um dia, como se pode ver na história narrada. Em alguns casos, a enfermidade demanda um tratamento ainda mais prolongado, de meses ou anos. Conforme atesta outra história contada por sua filha:

⁴⁶ Por associação buscou-se a definição de “linha”: “Em virtude do seu uso comum, a linha ou cordel de pedreiro tornou-se geralmente, o símbolo do traçado retilíneo, depois da retitude intelectual e moral. Os ritos, ensina o Li-ki (cap. XXIII), servem para reger o Estado...o cordel enegrecido (do marceneiro) (para reger) o que é direito e o que é torto...Enquanto guia dessa retitude, ele simboliza também o apoio, o método, o mestre, o caminho, no esforço pela realização espiritual. Assim, no Tratado da Flor de Ouro taoísta: tal elemento metódico deve ser utilizado no começo da experiência e, depois, progressivamente, abandonado, quando já fez o que dele se esperava. Como o pedreiro que fixa seu cordel. Uma vez feito, ele põe mãos à obra sem ficar todo o tempo de olho no cordel. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009, p. 552-553).

[...] isso logo no que a gente veio morar aqui, isso tem mais de 30 anos atrás, tinha uma senhora que morava aqui pra baixo, nem sei se ela ainda mora e ela veio trazer eu não sei se era neta dela ou o que que era. Sabe aquelas crianças da Etiópia que é só couro e osso. A criança tava assim. A hora que eu olhei aquela criança, pensei meu Deus essa criança vai morrer. E o que que é? É da doença de diminuir, do peitinho aberto. Peitinho aberto e as costas machucada. Só que daí você tem que fazer uma simpatia e essa simpatia, do meio da simpatia pra frente se a criança vingar ela vive e ela sara. E tem criança que não, até o meio da simpatia a criança morre. Porque daí a doença já tá muito avançada. Daí eles trouxeram eles durante nove dias e nove meses consecutivos a criança aqui. Quem viu aquela criança dali seis meses. A criança tava outra porque o médico tinha desenganado e tinha mandado morrer em casa. (ZITA, 2016).

Em ambas as histórias, Apolônia solucionou problemas aparentemente complexos com poucos recursos. Histórias como estas são recorrentes nas filas de espera que se formavam na sua casa. Em 2018, infelizmente ela sofreu um acidente doméstico e fraturou o osso do fêmur, no entanto, ficou apenas uma semana sem atender o público que lhe procura, sendo que na semana seguinte ao acontecido, mesmo acamada em recuperação, voltou a benzer.

Atualmente ela mora com outra filha em uma residência que não possui escadarias, o que torna sua locomoção menos limitada. Apolônia continua atendendo as pessoas em outro bairro e, desta maneira, as conexões territoriais da medicina popular são atualizadas com seu novo endereço. A proximidade propiciada com a estadia na casa de sua filha fez com que ela a ensinasse a benzer, haja vista que a mesma já possuía algum conhecimento e o dom necessário para o exercício da função. Assim, seus saberes terão continuidade, independentemente do bairro em que forem praticados.

4.2 ANITA

Outra benzedeira visitada, Dona Anita (figura 18), além de benzer também faz massagens em adultos e crianças⁴⁷. De acordo com ela, por ter um dom específico (conferido por Deus), herdou o ofício da família, já que seus avós, mãe e pai também benziam. Anita atende e cuida das pessoas desde seus 20 anos, e quando entrevistada, com 65 anos ainda exercia o ofício.

⁴⁷ Entrevista concedida nos dias 18 de outubro de 2016 e 7 de fevereiro de 2019.

FIGURA 18 – Benzedeira Anita.



Fonte: CLARINDO, 2019.

A benzedeira que disse não saber ler, aprendeu ao observar e praticar os ensinamentos que recebia dos mais velhos. “Arrumar crianças”, isto é, curar problemas musculares em crianças, ela se instruiu com uma Senhora idosa que atendeu sua filha que não dormia a noite. Naquela ocasião, ela relata:

Eu cheguei na casa da véinha, cheguei direto na casa da véinha, já uma senhora de uns oitenta e poucos anos, morava só ela e uma neta em uma casinha, uma cozinha, um quartinho e um banheirinho, cheguei na casa dela, bati na casa dela, a neta dela me atendeu, eu disse assim: “eu vim aqui pra ver se a senhora vê minha menina que tá doentinha, ver se tá machucada”, ela disse: “não, a vó não tá atendendo ninguém faz horas que a vó tá de cama”; aí, ela gritou pra neta dela: “Fia arrecolha essa mulher que eu vô atende”, a neta dela ficou surpresa porque tudo que vinha ali ela não atendia. Aí ela me arrecolheu, eu sentei em um banquinho a par da cama com a fia, ela pediu pra neta dela encostar bem ela na cama, sabe; ela tava fraquinha que nossa, aí ela falou assim pra mim: “hoje eu arrumo ela, de amanhã em diante você que vai arrumar” [...] Ela disse: “veja bem o que eu vou fazer, só que uma coisa eu vou te dizer, porque eu percebi que você tem o dom pra benzer [...] então eu vou te ensinar, até agora eu não ensinei pra ninguém e eu preciso passar este cargo pra frente, enquanto eu não passar este cargo eu não descanso”. Ela disse: “você vai aceitar?”, eu disse: “aceito”. [...] Ela disse: “eu sei que você já sabe benzer, mas eu vou passar mais um benzimento pra você e você vai precisar deste benzimento que é para este cargo que eu vou te passar, que é de arrumar criança”. Aí ela me passou as orações. (ANITA, 2016).

Dando continuidade na transmissão dos saberes entre as benzedeiras, a senhora que lhe ensinou a “arrumar crianças” recomendou:

Você só vai passar pra frente quando você não quiser mais atender e benzer. Enquanto você puder atender, atenda, e criança você nunca se negue de atender, de maneira nenhuma. Chegou no teu portão atenda. Um detalhe: não atenda no domingo, domingo não é dia de benzer nem de arrumar. Não faça benzimento no sábado. Eu muito curiosa: porque que não pode. No sábado só existe benzimento pra curar bicheira de animal, no domingo só existe benzimento pra atropelar bicho peçonhento. Sábado e domingo então não se benze. Agora, arrumar uma criança você pode até arrumar. Só que fica, porque você arruma, mas não tem aquele benzimento que é essencial de se fazer. Arruma pra aliviar a dor da criança. Nunca cobre o benzimento de ninguém. Eu disse: Jamais. Deus tá me dando essa graça de graça, porque eu vou cobrar? (ANITA, 2016).

A benzedeira, então, aprimorou seus saberes com essa Senhora. De acordo com dona Anita, desde então ela realiza benzimentos sempre que alguém lhe procura, sem custos. Na ocasião da entrevista, havia uma mãe que buscava ajuda para seu filho, de 4 meses, que estava com diarreia e os médicos não conseguiam diagnosticar os motivos. Anita relatou que *“O médico não sabe onde tem um ponto no corpo de uma criança que mexe com o intestino...E tudo tem um ponto exato.”* (ANITA. 2016).

A benzedeira viu na cera que a criança se encontrava bastante assustada, receitou leite de cabra, recomendou alimentação pastosa (amido de milho com farinha de arroz). Disse para mãe que no sítio em que foi criada as crianças iniciam a alimentação associada ao leite materno desde cedo. Recomendou também que fosse fornecido à criança chá de maçanilha (*Matricaria chamomilla*).

Em seguida a benzedeira verificou que a criança estava com o “peito aberto” e, então, enrolou uma fralda no tórax para que fosse fechado. A benzedeira faz uso e prescreve apenas remédios caseiros que cultiva na lateral de sua residência em um canteiro adaptado (figura 19). Neste espaço, as ervas dividem espaço com alguns temperos que usa no dia a dia. Anita é católica, tem um filho padre, disse ter santos espalhados por todo lugar em sua casa (figura 20).

FIGURA 19 – Canteiro com plantações de Anita.



Fonte: CLARINDO, 2016.

FIGURA 20 – Utensílios utilizados para o benzimento de Anita.



Fonte: CLARINDO, 2016.

Anita conta com o apoio da família para manter seus atendimentos, no entanto, não teve a quem repassar o que sabe até o momento. Segundo ela, é necessário possuir o dom divino para aprender, além de dedicação e postura abnegada, em vista que se trata de ação voluntária em que não se escolhe quem atender.

4.3 LILLA

Dentre as benzedeiras entrevistadas, Lilla, de 67 anos, também moradora da região leste da cidade de Ponta Grossa, obteve formalmente o ofício já adulta com sua sogra e marido⁴⁸. A sogra, com quem ela aprendeu boa parte das rezas e rituais, era espírita, no entanto, Lilla é católica. Sobre seu processo de aprendizagem, ela relata que:

Tudo que eu sei e aprendi é porque meu marido era espírita. Eu sou católica. Eu fiquei com a função de benzimento porque ele ficou 15 anos de cadeira de roda e eu tive que ajudar ele em tudo. E eu já tinha, quando eu casei minha falecida sogra já era espírita, era benzedeira, parteira e espírita. Daí devagarinho ela foi me ensinando porque ela queria deixar uma pessoa no lugar dela, principalmente para atender criança. (LILLA, 2016).

Em sua casa, no espaço reservado a acomodar os itens que utiliza para atender as pessoas encontra-se uma imagem de Nossa Senhora Aparecida e um crucifixo. Além do copo com água, carretel de barbante e a(s) erva(s) medicinal(is) que adota no benzimento. (figura 21).

⁴⁸ Entrevista concedida em 18 de outubro de 2016 e 6 de fevereiro de 2019.

FIGURA 21 – Utensílios utilizados no benzimento de Lilla.



Fonte: CLARINDO, 2016.

Lilla aprendeu o ofício especialmente para benzer crianças, mulheres grávidas e pessoas idosas, como prometeu ao marido. A benzedeira disse ser comum atuar para cortar “bichas”⁴⁹ de crianças, para tanto, utiliza-se de fio (carretel) e arruda (guiné ou alecrim, quando não há arruda) (figura anterior). Sua forma de benzer, ao longo dos anos foi adaptada, pois de acordo com ela:

Tirar susto antigamente a gente tirava com a cera, a gente derretia a cera chegava perto da criança e tirava, mas daí a cera tá ficando muito cara demais, depois, perto de crianças, as crianças de hoje em dia estão muito sapecas, não sabem ficar quietas, a mãe disse sente ali e quando vê a criança já tá lá, não obedece, então eu tiro susto de criança com a própria água. (LILLA, 2016).

Quando questionada se o seu benzimento é espírita, haja vista que seu processo de aprendizado se deu através do marido e da sogra, ambos espíritas, ela relatou que:

⁴⁹ Nome popularmente dado à vermes que atacam o sistema intestinal de crianças.

Não, não é bem espírita. Qualquer um pode benzer, até você. Não é só pegar assim, vai depender da tua fé, de você levar teu pensamento a Deus, você acreditar naquilo que você tá fazendo, então qualquer um pode ser benzedor. Agora espírita não, não é qualquer um que pode ser, a pessoa espírita tem que nascer com o dom, sabe. E o benzedor vai depender da fé dele, da confiança nele, que ele vai depositar no que ele tá fazendo que vai dar certo. Também não é qualquer um que pega assim e “ah eu benzo você”. Vai depender da fé da pessoa também. Às vezes não é só o benzimento que você faz, é a pessoa que ajuda. Vai depender da fé da pessoa. (LILLA, 2016).

A benzedeira disse estar tentando repassar os seus saberes à filha mais nova (27 anos) que demonstra interesse, mas pende mais para o espiritismo. “[...] *E ela continua e acho que vai continuar, porque como os antigos diziam: filho de peixe, peixinho é [...].*” (LILLA, 2016). Dona Lilla foi criada no sítio (distrito de 3 Bicos em Cândido de Abreu) onde aprendeu a lidar com a terra acompanhando os trabalhos do pai. Além de pessoas, ela também benze animais e a natureza de um modo geral.

[Pesquisador:] A senhora benze adulto e criança? [Lilla:] Adulto e criança, cachorro, gato, também animais, chácaras e pé de alvoreado. Isso é um segredo que a falecida sogra ensinou: a benzer a natureza. [...] Se for preciso ir na casa pra benzer, pulga, formiga, escorpião, mau olhado, tudo a gente faz. (*Op. cit.*).

Através de seus conhecimentos ela cultivava alguns remédios caseiros em sua residência, no entanto, com a doença do marido, ela acabou perdendo muitas espécies. (figura 22). Concomitante ao pouco tempo para dedicar-se ao cultivo dos medicinais, a benzedeira relatou que algumas pessoas têm “olho ruim”, que acaba por secar algumas das suas plantas.

Que nem os antigos diziam, a pessoa tem o olho ruim. E sabe porque acontece isso? Porque quando a mãe tá dando de mamar pra criança, isso os antigos e as parteiras sempre diziam pra gente, quando a mãe tá dando de mamar pro neném ela vai tirar a criança do seio, ela tinha que mandar benzer a criança pra tirar do seio. Tirou, não vou dá mais hoje, tirou não bota mais. Se bota a criança de novo daí diz que a criança ficava com o olho assim daí tudo que a criança ou adulto olhar secava. (*Op. cit.*).

FIGURA 22 – Plantação de medicinais da benzedeira Lilla.



Fonte: CLARINDO, 2016.

A benzedeira disse manter espécies no quintal, pois avalia que:

Remédios caseiros que é muito melhor que outros, não tô desfazendo de remédio de farmácia, até estes dias me trouxeram uma criança de três aninhos que o médico mandou dar remédio pra derrubar as bichas, mas isso tem época certa pra dar pra uma criança, antigamente era sempre dada em uma lua no mês de maio, mês que não tem R, geralmente, toda vida minha falecida sogra dizia que era dar na mingunte no mês de maio. Daí a mulher deu em excesso e começou dar ataque na criança, eu nunca tinha visto antes [...] ainda a falecida sogra falou pra ela: não vá dar este remédio do médico se você vai dar este caseiro que vai te ajudar 80%, não precisa dar os dois juntos. No espiritismo que foi fazendo os trabalhos e a criança se recuperou [...]. (LILLA, 2016).

Dona Lilla, após os benzimentos fornece uma receita manuscrita com os remédios caseiros indicados e se será preciso retorno para novos tratamentos. Em sua farmácia caseira estão as seguintes plantas medicinais.

QUADRO 2 – Farmácia caseira da Dona Lilla.

Nome do medicinal	Indicação
Hortelã da índia (<i>Mentha arvensis</i> L.)	“Bichas” (vermes de crianças)
Alecrim (<i>Rosmarinus officinalis</i>)	Afastar mau olhado
Melhoral (<i>Justicia pectoralis</i> Jacq. var. <i>stenophylla</i> Leonar)	Dor de cabeça
Losna (<i>Artemisia absinthium</i>)	Problemas no fígado, estômago e curar diarreia
“Oreia de gato” ou Pulmonária (<i>Kalanchoe tomentosa</i>)	Tosse e problemas no pulmão
Salvia (<i>Salvia officinalis</i>)	Tempero de cozinha e nós usamos pra garganta infeccionada, faz o chazinho que pode ser com leite, só que com o leite ele é um remédio quente. Se você tomar quente você fica sem fala. Daí aconteceu comigo, eu não sabia, daí tomei de madrugada eu tomei água fria e fiquei 3 dias sem falar
Cânfora (<i>Cinnamomum camphora</i>)	Pra estômago, pra fígado, pra uma porção de coisa, principalmente pra colocar assim no álcool, na pinga, pra fazer massagem no corpo, pra tirar dor do corpo
Cana do brejo (<i>Costus spicatus</i>)	Para os rins (chá)
Novalgina (<i>Achillea</i>)	Parente do “pronto alívio”, faz chá para tirar dor do corpo, dor de cabeça
Pariparoba (<i>Pothomorphe umbellata</i>)	Estômago, fígado e principalmente pros rins, junto com quebra pedra
Folha de bardana (<i>Arctium lappa</i>)	Usado pra aquelas feridas que as pessoas têm nas pernas, pra úlcera, febre, fazer chá, lavar. A raiz é feito chá

Fonte: LILLA, 2016.

Além de constar em seu local de atendimento, na fachada de sua casa, a benzedeira preserva uma capelinha com a imagem de Nossa Senhora Aparecida, como símbolo de proteção ao lar (figura 23). A presença deste símbolo endossa a questão da sacralidade do lar que é majorada na casa das benzedadeiras (discussão de Bollnow, apresentada no capítulo II).

FIGURA 23 – Fachada da casa da benzedeira com uma capelinha inserida no *layout*.

Fonte: CLARINDO, 2016.

A benzedeira não cobra por seus atendimentos, embora seja comum receber presentes em retribuição pelas curas conseguidas. Ao concluir a entrevista, Lilla exclamou: *“Eu vou cumprir minha obrigação até a hora que Deus me chamar.”*

4.4 IAGA

Iaga (figura 24) possui 80 anos e começou a benzer com 7. Quando criança costumava benzer cachorros, gatos e também suas bonecas, como uma brincadeira⁵⁰. A benzedeira disse ter aprendido o ofício com o Divino Espírito Santo. A mesma morava no sítio e tinha o hábito de enfeitar os cemitérios desde pequena, na companhia de uma amiga, e foi em uma destas visitas que recebeu seu dom de benzer e curar pessoas.

⁵⁰ Entrevista concedida em 19 de abril de 2017.

FIGURA 24 – Dona Iaga, benzedeira da Nova Rússia.



Fonte: CLARINDO, 2017.

Nós tirava aqueles lírios que davam na beira da água e com minha amiguinha ia pondo uma flor em cima da outra. Nos domingos, porque só dava tempo domingo, dia de semana eu trabalhava com o pai na roça. Então nós ia enfeitar, então domingo nós fomos e tiremos, eu deixei um monte de flor, enfeitamos um túmulo pequeno, e fui pôr em um vaso, quando pus as flor, aquelas flor caíram no chão, que era pouca flor, então eu peguei juntei aquelas flor coloquei em cima do túmulo e fui tirar um galho de um pinheirinho, um cedrinho, quando eu fui tirar um cedrinho um passarinho me abraçou assim. Daí eu peguei e eu corri do cemitério até a casa do pai, falei que tinha um passarinho que queria me roubar, daí ficou nisso, o pai foi ver e não achou nada lá. Daí segunda-feira nós viemos pra cidade pra buscar o padre que ia benzer as casas, porque antes tinha que buscar de carrocinha, sempre em janeiro, então padre tava no banco de trás e nós com o pai no banco da frente da carroça. Então se virei e falei assim pro padre: oi padre, não vou mais no cemitério, ele disse: porque fia você não vai mais no cemitério? Digo, porque um passarinho queria me roubar, então ele me bateu nas costas, acalmando, e disse: não precisa ter medo, pode ir no cemitério porque este passarinho é teu Divino Espírito Santo. Então minhas oração e meus benzimentos são pelo Divino Espírito Santo, por isso ninguém tem medo que eu possa ser macumbeira ou qualquer coisa parecida. (IAGA, 2017).

Iaga foi criada na área rural (vila rural de Taquari dos Polacos, em Ponta Grossa), mas mora no perímetro urbano da cidade há mais de 60 anos. De acordo com ela, além das visitas que realizava no cemitério próximo, sempre acompanhava o pai em novenas e rezas nas casas da vizinhança. Católica desde que nasceu, Iaga não é devota de nenhum santo específico e defende seu ofício, dizendo-se não ser “macumbeira”.

Também uma vez minha prima ficou com raiva de mim e foi falar pro padre que eu fazia macumba daí ele veio, eu morava lá na outra casa. Tinha tudo as criança pequena assim, ele veio ele disse vim me benzer pra você me costurar, daí eu peguei e costurei ele na cozinha que nem nós tamo aqui. Ele disse: não, mas eu queria ver onde é tua sala de benzer. Eu disse minha sala é aqui junto de Nossa Senhora. Ele: então me desculpe mas me falaram que você era macumbeira. (IAGA, 2017).

O comportamento defensivo das benzedeiras ao falar que não são macumbeiras, como afirma Iaga, é reflexo do preconceito com religiões de matriz africana (especialmente o Candomblé e Umbanda) ainda existente na sociedade. Parte deste preconceito acaba por atingir as benzedeiras, o que as leva a constantes reafirmações de que não são macumbeiras, com medo de serem subjugadas. É provável que grande parte delas não tenha tanta visibilidade, de forma intencional, por terem este receio.

Iaga é uma das benzedeiras mais procuradas da cidade. *“Eu benzo até 200 pessoas no dia, na Sexta-feira Santa tinha mais de 200 pessoas aqui, porque daí eu fazia simpatia pra bronquite.”* (IAGA, 2017). De acordo com a benzedeira, tem horas que ela não vence nem mesmo jogar a água que utiliza, chega a encher de 5 a 6 baldes dentro de sua casa.

A benzedeira dedica boa parte do seu dia a cuidar do próximo, segundo ela, costuma atender das 7h às 19h e só se ausenta de sua residência para ir à igreja e ao cemitério. *“Antes eu atendia até umas hora da noite, mas agora não tô atendendo mais porque tenho problema nas pernas e pra gente levantar e abrir a porta a gente não sabe pra quem hoje em dia”*, justifica Iaga sobre não realizar benzimentos à noite, como fazia antes. *“Então de noite só se vir uma pessoa que grite lá no portão que seja conhecido ou muito preciso.”* (IAGA, 2017).

Iaga, assim como as outras benzedeiras entrevistadas, não faz distinção de gênero ou idade para benzer. Quando questionada acerca de quais problemas ou doenças costuma atender com maior frequência, respondeu que: *“Eu benzo machucadura, arrumo de bronquite, reumatismo, de tudo um pouco.”* (IAGA, 2017). Neste sentido, a benzedeira segue os ensinamentos deixados pelo pai, conforme relata:

Meu pai não sabia que eu benzia, ele sabia que eu tinha essa coisa que benzia as criança, mas não dos adultos. Um dia ele veio e tava cheio de gente, cheio de criançada aqui. E as mulher trouxeram as criança pelada pra benzer lá na outra casa. E meu pai era polaco, daqueles saliente, e me chamou no lado e perguntou o que você tá fazendo? Eu: Pois as mulher tão trazendo as criança pra benzer aqui. Daí ele disse: pois agora você não pode negar nem pra preto nem pra branco nem pra cagado nem pra mijado, só ponha ordem no galinheiro, pras mãe por ropinha nas criança. Porque fica chato criança pelada. (*Op. cit.*).

Desde então, se dedica diuturnamente sem que haja quaisquer exigências de contrapartida por parte dela. A benzedeira não cobra pelo trabalho realizado, mas disse ganhar dinheiro e também alguns presentes, como verduras e frutas que as pessoas de regiões rurais próximas lhe trazem em retribuição aos seus benzimentos.

Dona Iaga queixou-se do comportamento de algumas pessoas que lhe procuram. Segundo ela, algumas pessoas retiram flores do seu jardim sem sua permissão e não cuidam das crianças que provocam os cachorros que têm em sua residência. A benzedeira disse que não se importaria em fornecer flores às pessoas, mas desde que elas lhe pedissem, pois tem pessoas que possuem a “mão ruim” e secam as flores. Conclui ela: *“Tem que engolir um sapo de ré pra poder cuidar das pessoas. Mas a gente tem que ter paciência.”* (IAGA, 2017).

Referente aos tipos de benzimento que realiza, respondeu que depende da pessoa e do problema que lhe é apresentado. Ela benze no copo de água com brasa, na clara de ovo quando o susto é muito grande, na cera, na água e com galhos de ervas medicinais, além de realizar costuras em casos de machucadura. Iaga também benze à distância.

Sobre as formas de benzimento, Iaga ilustrou que o copo com água e brasa são indicados para ver se a pessoa (adulto ou criança) possui “quebrante⁵¹”. Se a brasa coletada e lançada no copo d’água afundar, é sinal que a pessoa está com problemas. Já o benzimento na clara de ovo é realizado para verificar sustos maiores, e ocorre da seguinte forma: *“Reza em cima da cabeça da pessoa, bate na casquinha*

⁵¹ Quebrante é o nome dado às energias negativas que circundam a pessoa, comumente são ocasionadas por “maus olhados” ou inveja, provenientes de outras pessoas. Os sintomas, de acordo com as benzedeiras, podem ser: cansaço excessivo, bocejos frequentes, insucesso de algumas atividades. Algumas benzedeiras podem também chamar de “quebranto”.

assim [do ovo⁵²], pega um copo de água e vai fazendo assim [gesto em volta da cabeça], tira com a clara de ovo de um copo para outro.” (IAGA, 2017). De acordo com a benzedeira, este benzimento com clara de ovo é mais indicado para a pessoa gaga, especialmente crianças.

FIGURA 25 – Iaga coletando “brasas” do seu fogão à lenha para benzer adultos e crianças com “quebrantes”.



Fonte: CLARINDO, 2017.

Além de variados tipos de benzimento, Iaga faz algumas simpatias e uma infinidade de remédios caseiros. *“Faço remédio pra bronquite, pra tosse comprida, pra anemia, pra quando a pessoa não pode engravidar, pra recaída, pra tudo.”* (IAGA, 2017). A benzedeira mostrou-se profunda conhecedora de ervas medicinais, em seu

⁵² O ovo, considerado como aquele que contém o germe e a partir do qual se desenvolverá a manifestação é um símbolo universal e explica-se por si mesmo. (p. 672). O ovo aparece igualmente como um dos símbolos da renovação periódica da natureza: tradição do ovo da Páscoa, dos ovos coloridos, em numerosos países. [...] Mircea Eliade se manifesta contra uma interpretação empírico-racionalista do ovo, considerado como germe...o símbolo que o ovo encarna (segundo os conjuntos místico-rituais de diversas religiões) não se refere tanto ao nascimento, mas antes a um renascimento, repetido segundo o modelo cosmogônico. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009, p. 674).

quintal (figura 26) ainda preserva algumas espécies e as que não possui plantadas em casa, pede aos que serão benzidos para que tragam.

As ervas que laga mais utiliza com maior frequência são: picão (*Bidens pilosa* L.), salsinha (*Petroselinum crispum*), urtiga braba (*U. urens*), aipo (*Apium graveolens*), quebra-pedra (*Phyllanthus niruri*), espinheira santa (*Maytenus ilicifolia*), tanchais (Tanchagem - *Plantago major*). Segundo a benzedeira, o importante é saber cozinhar as ervas. Relata que aprendeu a formular remédios a partir das ervas sozinha e aprimorou suas experiências ao longo dos anos.

A benzedeira preocupa-se também com a extinção de algumas ervas medicinais, “As ervas estão sumindo porque eles tão passando muito veneno no mato, antes a gente tirava na beira da estrada, que não tinha veneno nem nada, agora você tem que ver o que você vai tirar pra não tirar uma coisa que passam veneno nela.” (IAGA, 2017).

FIGURA 26 – Quintal de ervas medicinais e alimentos da Dona Iaga, dividindo espaço com uma antena parabólica.



Fonte: CLARINDO, 2017.

Em relação às rezas e orações utilizadas, a benzedeira não forneceu detalhes, mas afirmou que a oração do Pai Nosso e Ave Maria estão sempre presentes, mas que tudo depende da pessoa que recebe o benzimento. De igual modo, o Santo a quem recorre depende do problema e do seu paciente.

Além de males físicos que afetam o corpo humano, Iaga realiza benzimentos para tirar “mau olhado” das pessoas. Diz ela que as pessoas que possuem “olho gordo” agem involuntariamente ao admirar muito outra pessoa ou conquista. A pessoa acometida pelo mau olhado fica com o coração “murcho” e acaba tendo insucesso na vida.

A benzedeira realiza até mesmo benzimentos para pessoas que não conseguem passar nas provas para a emissão da carteira nacional de habilitação. Nestes casos, Iaga pede para que o Divino Espírito Santo abra as asas dele atrás da pessoa para que ela possa ser aprovada.

As pessoas que procuram por seus trabalhos comumente retornam, haja vista que há problemas que demandam mais de um atendimento e também há aqueles que são recorrentes. *“As pessoas sempre voltam. Que nem criança, a gente benze agora, sai lá pra fora um cachorro pula já se assusta de novo. Ou o quebrante, diz: ai que lindo, já tem que benzer de volta.”* (IAGA, 2017).

A benzedeira que também já foi parteira, mas que agora por normativas sanitárias não realiza mais partos, recebe gente de várias regiões da cidade, de outros estados e até mesmo de outros países. Relata ela que já vieram pessoas da Europa registrar seu ofício e que ela já saiu em mais de 10 reportagens. Iaga coleciona imagens de santas(os) que ganha das pessoas que atende. São tantas, que a benzedeira disse que após morrer faz gosto que as levem todas para cima de seu túmulo, que já está comprado e possui 6 gavetas, brincou na entrevista realizada em 2017.

Iaga faleceu em novembro de 2017, meses após a entrevista, vítima de uma parada cardíaca. Em seu velório compareceram mais de mil pessoas conforme relata um de seus filhos. Sua morte aconteceu em uma quarta-feira, no entanto, a família resolveu estender o período do velório por duas noites, sendo ela enterrada em uma sexta-feira.

“Todas as flores em volta do seu caixão murcharam, mas o corpo da mãe tava quente, parecia viva, acho que é a energia das pessoas que tavam ali.”, exclamou Fabio, filho de Iaga. O saber-fazer da benzedeira foi repassado para ele, que continua

benzendo e preparando remédios caseiros para as pessoas, conforme aprendeu pela observação, durante o tempo em que auxiliou a mãe. A demanda de pessoas em sua residência continua alta.

FIGURA 27 – Filho de Iaga, coletando brasas para manter o ofício da mãe.



Fonte: CLARINDO, 2019.

Iaga foi enterrada em um cemitério localizado no bairro de “Taquari dos Polacos” e seu túmulo é bastante visitado. Nele são depositadas inúmeras homenagens à sua pessoa. Ao longo dos anos, há possibilidade da benzedeira se transformar em uma Santa não canônica na cidade, assim como Corina Portugal.

4.5 DIRLENE

Dirlene (figura 28) distingue-se das demais benzedadeiras. Além de ser mais jovem que as outras, com 60 anos, seu ofício tem base no espiritismo, com ensinamentos herdados do falecido marido (Davi), mas ao mesmo tempo agrega forte sincretismo religioso. Na entrevista realizada percebeu-se que a mesma pende ao espiritismo, no entanto, recorre algumas vezes a santos católicos (resquício da convivência com a mãe que era católica) e também fala de caboclos e índios. Quando perguntado de que forma aprendeu a benzer a mesma relatou o que segue:

É assim, eu saio do corpo⁵³ e vou pro mundo, vou fazer minha missão. Porque a gente pensa que vai dormir, não vai, vai cumprir sua missão. Quando eu voltei 5 horas da manhã ele sentado na cabeceira da minha cama, levei um susto né e disse: Davi, mas aqui não é teu lugar, ele disse assim: não, eu tô aqui pra conversar com você minha menina, porque ele só me chamava de minha menina né. Ele disse assim: olha é o seguinte, vim com o Dr. Bezerra e mais uma equipe. [...] Vim com o Dr. Bezerra, Davi Federmann e outros aqui e com tuas corrente dos caboclo, dos índio aqui, cruzemos aqui, nesta garagem aqui, você vai trabalhar aqui com o pessoal. E tem mais uma coisa, não esqueça o que eu vou te dizer: é o lar sagrado de Jesus, Pronto Socorro Espiritual é o nome. Eu disse: mas porque lar sagrado de Jesus, ele disse: Porque você mora na casa. Ele deu resposta pra tudo. Eu falei assim pra ele: então me diga o pronto socorro é espiritual porquê? Ele disse: Pronto Socorro Espiritual é aqui, as pessoas vêm te procurar aqui, eles não têm culpa de ficar doentes. Você vai começar a atender aqui. Mas eu tive muita perseguição, muitas visitas inesperadas, me denunciaram na internet no Rio de Janeiro, veio dois doutor de gravata [...]. (DIRLENE, 2017)⁵⁴.

⁵³ A alma do mágico é ainda mais espantosa, ela tem qualidades ainda mais fantásticas, mais ocultas, segredos mais obscuros do que as almas do vulgo. A alma do mágico é essencialmente móvel e desligada do corpo. A tal ponto que, quando as formas primitivas das crenças animistas são abolidas, quando não mais se crê, por exemplo, que as almas vulgares passeiam, durante o sonho, sob a forma de uma mosca ou de uma borboleta, conserva-se ainda essa propriedade na alma do mágico. (MAUSS, 2003, p. 71).

⁵⁴ Entrevista concedida em 12 de maio de 2017.

FIGURA 28 – Dirlene segurando uma imagem de São João Maria



Fonte: CLARINDO, 2019.

A benzedeira e massagista disse ter recebido recomendações do marido, que era líder de um centro espírita na região do bairro Uvaranas, para que continuasse o trabalho por ele iniciado. Dirlene disse que de início, sua projeção social, em partes herdada do marido que era bem famoso na região, incomodou muitas pessoas. As duas pessoas que teriam vindo até sua casa do Rio de Janeiro, motivadas por uma denúncia realizada na internet, teriam o intuito de fechar sua casa sob a alegação de que a mesma não tinha alvará de funcionamento, extintor e outras exigências para o estabelecimento de um negócio, ainda que a mesma não comercializasse nada ou prestasse algum serviço em sua residência.

Dirlene mora atualmente com sua filha adolescente. De acordo com a benzedeira, a filha possui sangue caboclo e indígena, portanto, ela possui o dom de “vidente”, ou seja, enxerga coisas sobre-humanas.

A benzedeira nasceu em casa, em um parto realizado pelas parteiras que atendiam nas casas antigamente. Proveniente de um sítio na área rural de Teixeira Soares (município da região dos Campos Gerais), Dirlene relata que antes mesmo de conhecer o marido que era espírita, ela já tinha o dom de benzer e curar pessoas, mas

atuava em comunhão com o catolicismo, religião em que foi batizada, por exigência da mãe. A mãe de Dirlene teria regressado após a morte para concitá-la a cuidar das pessoas.

Depois que minha mãe desencarnou, fazem mais de 50 anos, que ela veio e disse assim: filha, vamo trabalha, vamo minimizar um pouco o sofrimento dos irmãos da Terra. Que minha mãe não acreditava nesta parte espiritual, ela era católica, apostólica romana e era cursilhistas, daí eu falei assim: mas como mãe? Ela e minha madrinha, essa que me trouxe. Ela: Minimizar, fazer massagem. Porque eu tinha meus irmãos que jogavam muito bola e viviam se machucando. Antes de minha mãe falecer eu estava grávida, minha mãe chamava e dizia assim: Dirlene, venha arrumar teu irmão aqui. Eu dizia: mas por que eu tenho arrumar? Ela: porque você tá grávida. Mão de mulher grávida é abençoada. Eu comecei, eu ia lá atender eles tavam bom e iam joga bola. De repente uma época eu não tava grávida minha mãe me chamou de novo, minha irmã jogava muito vôlei e daí caiu e se machucou, uma outra caiu em cima dela lá. Ela disse assim: Dirlene, venha aqui arrumar tua irmã que caiu e foi jogar vôlei, eu disse: mãe eu não tô grávida, agora não posso, eu não entendia esta parte da espiritualidade. [A mãe:] Eu tô te abençoando, pode vir. Eu fui lá arrumei ela, nossa, daí dali minha mãe já desencarnou daí dali uns 15 dias ela voltou e disse assim (ela e minha madrinha) nós vamos trabalhar com você na Terra. Eu digo como? Não pode, eu não vou fazer nada. (DIRLENE, 2017).

Dirlene conta que certo dia viu um colega de trabalho chegar mancando, quando o espírito de sua mãe lhe deu um beliscão, em seguida determinou que a mesma solicitasse ao colega que sentasse que ela iria indicar os métodos de realizar uma massagem no pé do rapaz. Foi sua primeira cura fora da família, desde então, passou a ser constantemente procurada para realizar massagens nas pessoas, a demanda era tanta que ela não tinha tempo de tomar banho e descansar. Certo dia, disse que recorreu à mãe para pedir ajuda para poder cuidar de todas as pessoas que estavam lhe procurando.

Minha mãe disse: você não tem uma Nossa Senhora Aparecida no teu quarto? Eu disse: tenho, porque eu sempre tenho, tem até uma ali na gruta [em frente à casa de Dirlene há uma gruta]. É o xodó dos meus filhos, do mundo inteiro. Ela disse: eu vou te provar uma coisa, Santa não existe milagre, em Santa em imagem, mas existe o espírito de milagre. Eu disse como assim? Vamo ali no teu quarto que eu vou te mostrar uma coisa, eu fui me ajoelhei assim e arrumei as mão assim, fixei bem os olhos no olho da Santa. Que começou correr lágrima aqui, ela disse assim, é lágrima dos espírito que através de uma imagem da fé que começa. Fez aquilo pra entender, que ela já tava começando a me ensinar, me explicar. (*Op. Cit.*).

Desde então, Dirlene atua de forma abnegada em cuidar do próximo. A benzedeira disse atender das pessoas há mais de 30 anos, faz massagens, ‘costuras’, recomenda remédios homeopáticos (para que as pessoas comprem nas farmácias de

produtos naturais) (figura 29). Sem distinção de gênero ou idade, Dirlene disse atender uma infinidade de doenças (físicas e espirituais), inclusive pessoas com câncer, AIDS, com problemas envolvendo entorpecentes, e outras tantas aflições humanas, que por vezes os médicos convencionais não obtêm êxito na cura. *“Um fazendeiro foi e teve um acidente de caminhão e quebrou um fio de costela, foi no médico, o médico operou, deu injeção e tudo, não melhorou. Levaram ele lá em casa, ele sarou.”* (DIRLENE, 2017).

FIGURA 29 – Remédios naturais apresentados pela benzedeira



Fonte: CLARINDO, 2017.

Quando questionada se benze na cera ou com galhos de alecrim e arruda, como é comum dentre as benzedeiras, Dirlene disse que *“Alecrim e arruda é só pra crianças que tem confusão de bichas. Quando tem quebrante [...] eu só falo o que o guia manda e os mentores de luz.”* (Op. Cit.). Dirlene usa nos rituais apenas incensos (figura 30) e velas⁵⁵, além da imposição das mãos.

⁵⁵ O simbolismo da vela não escapa ao simbolismo da sua chama, neste sentido “Quanto mais simples o objeto, maiores são os devaneios. A chama da vela na mesa solitária prepara todos os sonhos de verticalidade. A chama é um vertical valente e frágil. Um suspiro incomoda a chama, mas a chama se recupera. Uma força ascensional restaura seu prestígio.” (BACHELARD, 1961, p. 50). Plus simple est leur objet, plus grandes sont les rêveries. La flamme de la chandelle sur la table du solitaire prépare toutes les rêveries de la verticalité. La flamme est une verticale vaillante et fragile. Un souffle dérange la flamme mais la flamme se redresse. Une force ascensionnelle rétablit ses prestiges. (BACHELARD, 1961, p. 50).

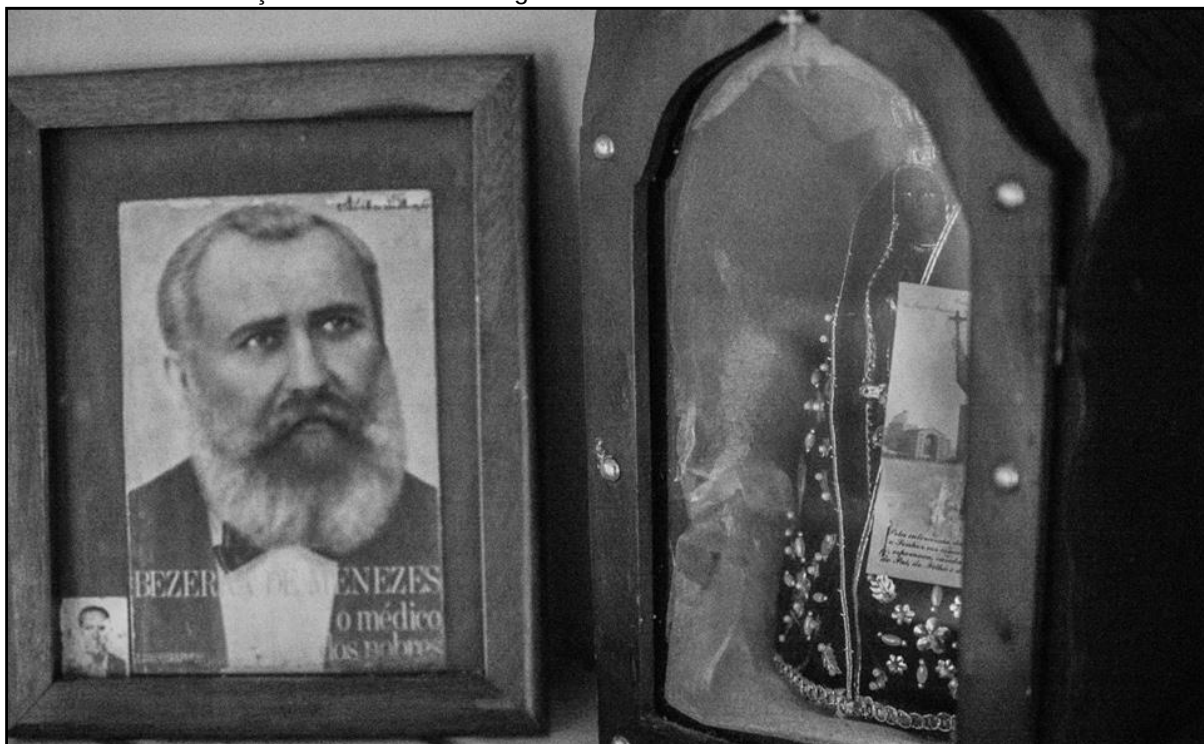
FIGURA 30 – Incenso (defumação) aceso.⁵⁶

Fonte: CLARINDO, 2017.

A benzedeira realiza passes espirituais, que é o ato de imposição das mãos sobre as pessoas com orações capazes de estimular a troca de energias entre quem dá e quem recebe o passe. É notório o sincretismo religioso que permeia o ofício de Dirlene (figura 31 e 32). Ela relata que possui grande respeito pela Igreja Católica, que em um determinado dia um padre lhe disse: “*você é uma serva de Deus, escolhida por Deus.*” Ao autoanalisar seu ofício, a benzedeira diz “[...] *porque não é religião é uma ciência.*”

⁵⁶ O simbolismo do incenso está ao mesmo tempo, na dependência do simbolismo da fumaça e do perfume, como também, das resinas inalteráveis que servem para prepará-lo. As árvores produtoras dessas resinas têm sido tomadas, por vezes, como símbolos de Cristo. O incenso tem a incumbência, pois, de elevar a prece para o céu e, nesse sentido, é a razão pela qual um dos Reis Magos oferece incenso ao Menino Jesus. O uso do incensamento, que é universal, tem em toda parte o mesmo valor simbólico: associa o homem à divindade, o finito ao infinito, o mortal ao imortal. Evolar-se em fumaça tem, portanto, na maior parte das vezes um sentido mais positivo que negativo. E, nesse sentido, não há muita diferença entre a fumaça da pira funerária, a do copal dos Maias, a do incenso cristão e a do tabaco das tribos ameríndias. (CHEVALIER; GHEERBRANT; 2009, p. 503).

FIGURA 31 – Presença de símbolos de religiões distintas em sua residência.



Fonte: MELISSA DE FREITAS, 2017.

FIGURA 32 – Presença de símbolos religiosos em sua residência.



Fonte: CLARINDO, 2017.

Ao ser indagada se ensina ou ensinou alguém a benzer, disse que sim, já tentou ensinar as pessoas, *“mas as pessoas começam a aprender a desenvolver, pegam o limite da coisa e começam a ir pra um outro centro.”* Quando perguntado se ensina à filha, respondeu que: *“Minha filha já veio com o dom, é índia com sangue de bugre, trabalha com os caboclo que falam né.”*

A benzedeira disse não ensinar simpatias às pessoas, pois estas não fazem conforme deve ser feito e não funciona como deveria. Neste sentido, Dirlene alerta

que normalmente os tratamentos são longos e devem ser respeitados, inclusive com uso correto das medicações e das dietas por ela prescritas. Além disso, ela não benze em dias chuvosos, muito frios nem muito quentes, seus horários de trabalho dependem das condições climáticas – disse que não pode utilizar ventiladores nem mesmo aquecedores, pois estes atrapalham o benzimento.

Como forma de autoproteção, antecedendo-se a possíveis denúncias, Dirlene registra em um caderno todas as pessoas que atende. Ao ser questionada se cobra pelos serviços que realiza, disse que cobra R\$ 50,00 (cinquenta reais) pelas massagens (que são musculares, com apoio espiritual e não estéticas), mas não cobra de criança, mulher grávida e nem de quem não pode pagar. Segundo ela, o valor visa apenas custear os gastos que desprende ali.

A benzedeira se diz instrumento de Deus e que sempre trabalha com a “corrente dos anjos”. Em sua casa há inúmeros simbolismos relacionados ao espiritismo, mas também imagens católicas, além de relatos que dialogam com outros valores espirituais e/ou religiosos. Na ocasião da entrevista, disse ela: “*Vocês quando entraram aqui vieram com encosto, meu índio que tá ali Tchum.*” (fez um gesto indicando que havia capturado o encosto), o que assevera a presença de múltiplas crenças nutrindo seu saber-fazer que se mantém ativo e é procurado por muitas pessoas.

4.6 ROSA

Dona Rosa (figura 33), também moradora da região leste de Ponta Grossa, tem 62 anos e aprendeu o ofício com a mãe que também era benzedeira⁵⁷. Desde os seus 9 anos de idade quando ajudava a genitora no atendimento de pessoas em um centro umbandista na região de Lagoa dos Pintos, no distrito de Itaiacoca. Ao ser indagada se o seu benzimento é do tipo umbanda ou católico, disse que:

⁵⁷ Entrevista concedida em 7 de agosto de 2018.

Umbanda e católica né. Umbanda é católica. Nós acreditamo no catolismo né. Então daí ela passou pra mim, eu não quis pegar, porque é um compromisso né, você pega e tem que atender, tem que atender o rico, o pobre, criança. Porque eu sou mais benzedeira, eu sou mais benzedeira, mais eu benzo. Eu vejo sorte, eu faço trabalho, faço simpatia, mas eu sou benzedeira. Benzedeira daquelas antiga que costura machucadura que põe a coluna no lugar, que faz simpatia pro umbigo quando rende, de criança, arrumo peito de criança, benzo de bicha, porque ninguém quase benze hoje em dia né, é mais centro de terreiro né que tem. Não tem mais benzedeira, é difícil achar. (ROSA, 2018).

FIGURA 33 – Dona Rosa.



Fonte: CLARINDO, 2018.

A benzedeira, que relutou em aceitar o cargo da mãe pela responsabilidade que advém dele, mas acabou cedendo, mantém em sua residência, no local destinado ao atendimento, um altar com variadas imagens de diferentes denominações religiosas. Trata-se de um sincretismo religioso bastante acentuado, conforme se pode ver na figura 34:

FIGURA 34 – Altar da dona Rosa.



Fonte: CLARINDO, 2018.

Sobre as imagens dispostas em seu altar, ela relatou:

Que nem esses santinho meu eles são já de três geração de centro. Eles vieram da dona Alice, depois passaram pra dona Izaura e daí passaram pro seu Candinho, daí passaram pra mim. Eles tão na quarta geração os santinho né. Os santinho bem véio, pra trás da porta tem uns santo bem antigo sabe, bem antigo. O Zé Pelintra eu ganhei pra quando eu abri o centro, daí eu ganhei. Nem troquei porque ele é batizado então no centro não pode ponha um novo, não pode ponha o novo ali. Tem que fica com o véinho. Aquela cigana lá tem uns cento e poucos anos, pra mais. Tem bem mais. A dona dela tá no convento, daí passou pra mim ela. [...] Eu tenho duas ciganas ali né, mas claro que a gente tem a Santa Sara que é a Santa dos cigano. Mas veja, aquela maçã que tá ali ela tá com 3 mês ali, você acha que uma fruta vai demorar 3 mês ali? (ROSA, 2018).

De acordo com a benzedeira, alguns dos santos do catolicismo possuem correspondente na religião Umbanda. São Jorge é Ogum, Nossa Senhora é Tarimã, por exemplo. O sincretismo religioso se faz presente também na denominação de seu local de benzimento:

O centro aqui é de homenagem da minha mãe. Então é Centro de Benzimento de Caboclo Pena Branca. Centro de Umbanda de Benzimento do Caboclo Pena Branca. [Referindo-se às imagens de seu altar:] O de trás é o mesmo, só que é pajé. E daí aquele outro é padrinho da minha menina, que é o seu Ventania né. E aquela Vovó Nastácia, perto do Preto Véio, ela é a que faz eu ver a sorte na cera. (ROSA, 2018).

Além do altar, há outros símbolos espalhados pela pequena sala, conforme figuras 35 e 36, respectivamente. Percebe-se que os adereços utilizados por ela em seus rituais não são simples objetos, mas são ressignificados com a incorporação de valores espirituais e religiosos. Através deles a benzedeira adquire outros poderes, que associa aos demais signos religiosos ou não para atender as pessoas que lhe buscam.

O manto é do divino Espírito Santo. Este é benzido e cruzado. Um colar⁵⁸ é dos caboclo (o verde) e o outro eu recebi quando eu peguei da minha Mãe de Santo, este colar quando eu ponho eu tenho poder de ir no mundo dos mortos. O chapéu sempre quando vem minha mãe de santo aqui ela recebe seu 7 né. Daí tem as vela e tem o chapéu. Sempre ele gosta de vela. (ROSA, 2018).

FIGURA 35 – Fixados na parede o manto vermelho e o chapéu.



Fonte: CLARINDO, 2018.

⁵⁸ Afora seu papel de ornamento, o colar pode significar uma função de dignidade, uma recompensa militar ou civil, um laço de servidão: escravo, prisioneiro, animal doméstico (coleira). De modo geral, o colar simboliza o elo entre aquele ou aquela que o traz e aquele ou aquela que o ofertou ou impôs. Nessa qualidade, liga, obriga, e se reveste, por vezes, de uma significação erótica. Num sentido cósmico e psíquico, o colar simboliza a redução do múltiplo ao uno, uma tendência a pôr em seu devido lugar e em ordem uma diversidade qualquer mais ou menos caótica. Em sentido oposto, desfazer um colar equivale a uma desintegração da ordem estabelecida ou dos elementos reunidos. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009, p. 263).

FIGURA 36 – Foto de Iemanjá, calendário Umbanda, colares na parede.



Fonte: CLARINDO, 2018

Sobre seus afazeres, a benzedeira relatou que vê sorte na cera, benze com arruda, corta cobreiro, faz benzimento para abrir caminhos e proteger pessoas, realiza descarrego, encaminha mortos, faz simpatias para amor, doenças, dentre outras coisas. No entanto, disse não lidar com despachos e que é contra a prática, tal qual sua mãe lhe ensinou.

Dona Rosa não cobra pelos seus benzimentos, apenas para outros rituais que não envolvam doenças, jamais cobra de crianças ou de mulheres grávidas. Na porta de sua residência estão afixados alguns valores, no cartaz consta: “Benzimentos agradece como puder.”

Durante todo o tempo que atende em sua residência, a benzedeira disse ter curado uma infinidade de pessoas, até mesmo doenças graves cujo sistema médico moderno não encontrou solução. São pessoas de vários municípios próximos e também já aconteceu de atender pessoas estrangeiras, porém, pessoas da mesma vila são minoria. Acerca dos métodos e orações que utiliza disse que: “As orações os guias mesmo, os mentor mesmo trazem né. Na hora que tá fazendo.”

Bastante gente que ia amputa perna, amputa braço, amputa pé, pessoas que tavam bem assim né. A gente só não consegue salvar mesmo gente que tá pra ir. Como diz o Preto Veio: quando nasce já morre né. Todos nós temo um dia de morrer, mas podemos prolongar. Porque a feitiçaria, desde o começo do mundo tem, todos eles, os índio tinham os feiticeiro, os faraó tinham, todos eles tinham e Jesus Cristo, quem diz que Jesus Cristo não era um profeta, um feiticeiro? Ele era! Ele fazia guerra, ele mandava maldição, ele tirava maldição, ele curava, que nem nós. Só porque ele tinha um poder superior. Ele tinha um poder superior. Nós temo poder, mas você tem que entrar com a fé, não adianta te benzer você e você chega aqui chorando de uma dor de dente e eu te benzer e você não acreditar. (ROSA, 2018).

De acordo com Rosa, o benzimento requer fé de ambas as partes, tanto de quem está realizando o ritual como de quem está recebendo. A eficácia do ritual adotado é diretamente proporcional à fé envolvida nele ou no remédio que será formulado e consumido.

Em relação aos remédios que prescreve, ressaltou que são apenas ervas extraídas do quintal. No entanto, a mesma não possui mais em sua residência plantas medicinais, por falta de espaço, já que teve que vender no passado um terreno anexo. Sendo assim, ela recomenda que as pessoas procurem pelas ervas em outro local.

As pessoas já vão naquelas casas de erva e já comprem lá né. Nessa casa de umbanda né, então ela tem tudo lá que você precisa, a erva que você precisar tem lá, pra defumação, pra tudo. Alecrim, arruda, chá, banho de descarrego e tem por exemplo quando você tá precisado de fazer um banho de descarrego, alguma coisa, pra tira o mal, porque você sabe que hoje em dia você não tem amigo, você só tem inimigo. Desde parente até os mais longe de você. Tem inveja de você ter uma casa, tem inveja de você ter um carro, tem inveja de você em tudo. O olho gordo que pesa. O olho gordo você só tira com banho de sal grosso. (ROSA, 2018).

Rosa adota variados tipos de rituais e simbolismos em suas práticas. Ela benze com barbante, na cera, na brasa, com arruda, somente com a imposição das mãos sobre a pessoa, etc. O ritual depende da enfermidade ou do que se busca através dele. A elaboração de remédios caseiros também deve seguir ritos específicos, conforme relato abaixo:

No barbante é pra doença de diminui. Tem muitas pessoa que tem que benzer na brasa. E tem um remédio pra uma criança assim que tenha bicha embolada, aquela bicha que se esconde, que come, chega come, mata a criança né porque ela vem e ataca o nariz né. Aquela bicha tem que faz um chá de “alevante” [*Mentha viridis*, também conhecido como hortelã silvestre] com brasa e açúcar, mexe ela; A brasa queima o açúcar com o “alevante”. E tem que dá meia noite. [...]

Eu uso um puxado, mas um puxado bem diferente, sabe. Que eu acho que nenhuma benzedeira sabe, fazer o puxado que eu sei. Então o puxado de bichas que faço não é nada de passa nas perna, não é nada, sabe. Vai só aqui no bracinho e na virilha só. É com hortelã. Daí dou o chazinho, pronto. Pode tá a criança mais doente que tivé. [...]

O chá de hortelã, você pode morrer de fazer chá de hortelã, se você adoçar ataca mais, você tem que fazer, não pode fazer em copo, tem que ser em xícara, sabe, fazer o chá. Sempre 3 copa de hortelã que é o broto né, põe ele numa xícara, mexe com a garra, 9 gota de vinagre, daí dá 3 colher, depois dá mais 3, até toma tudo. (ROSA, 2018).

Além destes variados rituais de benzimento e remédios caseiros, ela realiza cirurgias espirituais com apoio de seus guias, Dr. Leocádio e Dr. Kardec. No altar da benzedeira (figura 34), a foto do Dr. Leocádio está fixada na imagem da Santa Nossa Senhora Aparecida. Neste sentido, em suas práticas há a inserção de valores e crenças associados ao espiritismo.

Que eu faço cirurgia espiritual com doutor Kardec e com doutor Leocádio. Eu faço não, a gente monta a cirurgia espiritual na pessoa né, daí eles vão lá fazer a cirurgia na casa da pessoa né, nos hospital, por exemplo, você vai se operar né. Então você pede: dona Rosa, eu vou me operar tal dia, tal hora, tal ano, eu quero que a senhora mande seus mentor lá né pra ajudar. Daí eles seguem. (*Op. cit.*).

Através deste relato, percebe-se que o saber-fazer de Rosa não se encontra dissociado da medicina moderna. Ao contrário, sobre a ótica dela são saberes que operam em conjunto na sociedade, sobre mesmos valores. Em outro relato esta cooperação, através dela, fica ainda mais evidente:

Criança e mulher grávida não tinha e não tem hora. Porque às vezes que nem, igual estes tempos, veio uma ambulância me buscar pra ir lá no hospitalzinho mandado pelo médico, Dr. [Nome suprimido para preservar identidade], pra mim benzer uma criança que tava com 9 mês com 4 kg. Virado em bicho. Daí veja, Dr. [...] falou: não tem condições, vão atrás de uma benzedeira e tragam ela aqui. Porque não podiam tirar a criança de lá porque não podia ficar sem oxigênio. Daí a ambulância veio me pega eu fui, lá eu dei banho na criança, lá eu acendi defumação, lá eu acendi vela e tudo lá, até ele mandou tudo as mãe fazer uma fila. Até ele se benzeu. Três dia eu fui lá, daí no terceiro dia eu falei pro Dr. [...]: agora eu já fiz o que tinha que fazer, agora transfira essa criança pra eles poderem tratar o rim da criança. Ele falou: Ah! mas como que a senhora sabe que ela tá com problema de rim? Eu falei eu sei, porque ele tá com doença de diminui, que é doença do macaco, então, se você não leva ele lá pra ele melhora o rim, ele não vai sobreviver. Daí levaram ele, agora tá um baita de um homem. Já cresceu. [...] Que nem a Doutora [...], ela trouxe tudo as criança dela pra mim, só trazia aqui. Agora os filho dela tão trazendo os neto dela. Ela é médica. (*Op. cit.*).

São muitos os relatos de atuações da benzedeira em atendimentos de cura:

Estes dias, veio uma muié aqui tava com a criança doente, levou lá na UPA, transferiram pro hospitalzinho, do hospitalzinho transferiram já com papel pra opera, 9 mês, pra opera da apendicite. Ali por mais que são tudo loco, tudo novo, falaram: não podemos operar uma criança com 9 mês de apendicite. Não podemos. Então a senhora veja o que faz. A mãe dela chegou e falou: vamo lá na dona Rosa. Veio aqui, benzi, pronto. Não era nada de apendicite. Nem bichas não era, tanto porque 9 mês quase não tem né. Era só, eu digo quaieira⁵⁹ virada, porque tem criança que vira né, já no nascer vira, fica virado né daí incomoda. Quaieira é um troço que eles dizem que é junto com o pulmão da gente ali. Digo que é o pulmão, fígado. Eles dizem quaieira que é tudo misturado ali né. É difícil a pessoa que desvira quaieira. Você tem que pegar, medir a criança, trançar os braço da criança daí pegar pelos pé e vira três vez de ponta cabeça. Uma coisa que ninguém sabe.

[...]

Ela é lá de Palmeira, ela criou uma bola deste tamanho aqui, tinha 10 kg a bola. Eu tava na UTI neste tempo porque operei meu pé. Levaram ela pra Curitiba, falaram que não tinha jeito. Marcaram ela aqui e ali pra cortar, eu cheguei da UTI, minha nora falou: tem uma mulher que quer que a senhora benza ela. [Benzedeira:] Não vou benzer ela né. Diga que mais tarde eu mando a receita do remédio pra ela e não vou benzer. Ela veio e se ajoelhou e falou: me cure que não quero perder meu braço não quero cortar meu braço. Se ajoelhou nos meus pé, as lágrima escorrendo. Daí eu peguei um galho de arruda, benzi ela, meu piá foi lá tirou todas as erva, ela lavou, furou. O que saia de dentro daquela bola? Formiga deste tamanho. Daí vazou tudo. Era panos e panos, ficou só aquele couro. Aí você vai lá na Santa Casa mande cortar e dá ponto. Ela foi lá na Santa Casa, cortaram, deram ponto, ela perdeu o tendão, mas tá viva né? Lava louça, cuida das criança, faz comida. (ROSA, 2018).

Sob o ponto de vista da benzedeira há uma outra cosmogonia⁶⁰ na percepção do mundo, na qual ser humano e natureza, seres e não-seres misturam-se. Neste sentido, expõe ela:

Quem é Deus? Você já viu Deus? Deus é o universo, Deus é o Sol, você não pode pegar um punhado de vento nem um punhado de Sol, Deus é o Sol, é o todo que existe no mundo é Deus. É Deus. Céu não existe, inferno não existe. Inferno é aqui onde você passa por todas as tuas turbulência, que nem um avião. O céu é um planeta onde nós dizemos que é uma estrela lá em cima, lá é um planeta do tamanho da nossa Terra aqui. Nós moramo num planeta, lá em cima tem vários planeta, aonde quando nós morrer nós imo pra lá pra nós estuda, pra nós aprender não ter fome, não ter dor, não ter saudade e não ter apegção no que nós deixamo na terra. Porque quando você dorme, é mesma coisa que você morrer, você dorme pensando, amanhã eu tenho que levanta, tenho que trabalhar, tenho que tomar banho, tenho que comer, tenho que eu fazer isso, tenho que fazer aquilo. Você tem teu dia amanhã pronto e quando você deita e morre você tem aquelas coisa de você, a roupa que você vai vestir, a roupa que você gosta a tua coberta, o teu lugar na mesa, o teu lugar no sofá, sabe, a comida que você gosta. Então, quando você parte, você não aceita. Porque no cemitério você não vai, você fica do lado do caixão e quando vai pro cemitério pra enterrar teu corpo, o teu corpo

⁵⁹ Para melhor compreender o significado da palavra, buscou-se por variações delas no dicionário. A palavra “coalheira” foi a única encontrada com maior proximidade ao sentido dado ou associação realizada através da palavra pela benzedeira: “Viscera de animal empregada nas queijarias para coalhar o leite; quarto estômago dos ruminantes.” (BUENO, 1996, p. 1447).

⁶⁰ Cosmogonia: Sistema hipotético da formação do universo. (BUENO, 1996, p. 169).

vai fica lá, só teu corpo, o teu espírito sai vagando, andando, não sabe o que aconteceu, não sabe onde que tá. Daí ele tem fome, tem sede, tem dor, tem saudade, ele tem apegção nas coisas. Se ele gosta disso aqui, deixou isso daqui, ele vem atrás do que era dele.

[...]

Nós somo que nem uma árvore. Você já ouviu falar do tempo de Jesus Cristo da figueira né. Tinha a figueira que dava fruto e a figueira que não dava fruto. Que que era feito com aquela figueira que não dava fruto? Era cortada e queimada, sabe. Então, nós somo uma árvore, nós crescemo, tem que cuida de nós, mesma coisa que uma árvore. Cuida, aduba, molha pra você cresce e ter galhos forte, folhas e fruto. Pra um dia você vai virá o que? Pó. Teu espírito sai você vai pro cemitério, o que você vira? Pó. Vira pó. Nós somos uma árvore. (ROSA, 2018).

Ela também costuma atender pessoas que buscam pelo benzimento de animais e da natureza. *“Eu atendo muito agricultor, sabe. Essas pessoa que plantam, que sofrem né, porque plantam às vezes quando tá grande vem uma chuva de pedra né, uma coisa, perdem tudo. Eles têm que ter defesa.”* (Op. Cit.).

A benzedeira relata que: *“Todo mundo diz: a feiticeira, mas quando precisa tá aqui.”* Reforçando a ideia de que o saber-fazer das benzedeiras sempre esteve presente no mundo, Rosa ainda mencionou a passagem bíblica dos três reis magos:

O que que o rei mago, seguiram a estrela, a estrela de Davi, o que que eles levaram pra Jesus? Três presentes, cada um levou um. Baltazar levou ouro, Belchior levou incenso o outro levou mirra. Nossa Senhora levou a mirra e o incenso, um pouco de palha e fez uma defumação pra Jesus Cristo. Daí veio o anjo e já avisou que ela fosse embora que eles iam matar Jesus, eles iam matar todas as criança que nasceram. Então eles levaram as coisas pra salvar Jesus. (ROSA, 2018).

Dona Rosa ensinou aos filhos o benzimento, porém, os mesmos não querem assumir. A esperança dela é que os netos queiram dar prosseguimento aos seus trabalhos. Até que isto ocorra, a benzedeira mantém todo seu sincretismo religioso em movimento para atender indistintamente todas as pessoas que lhe procuram.

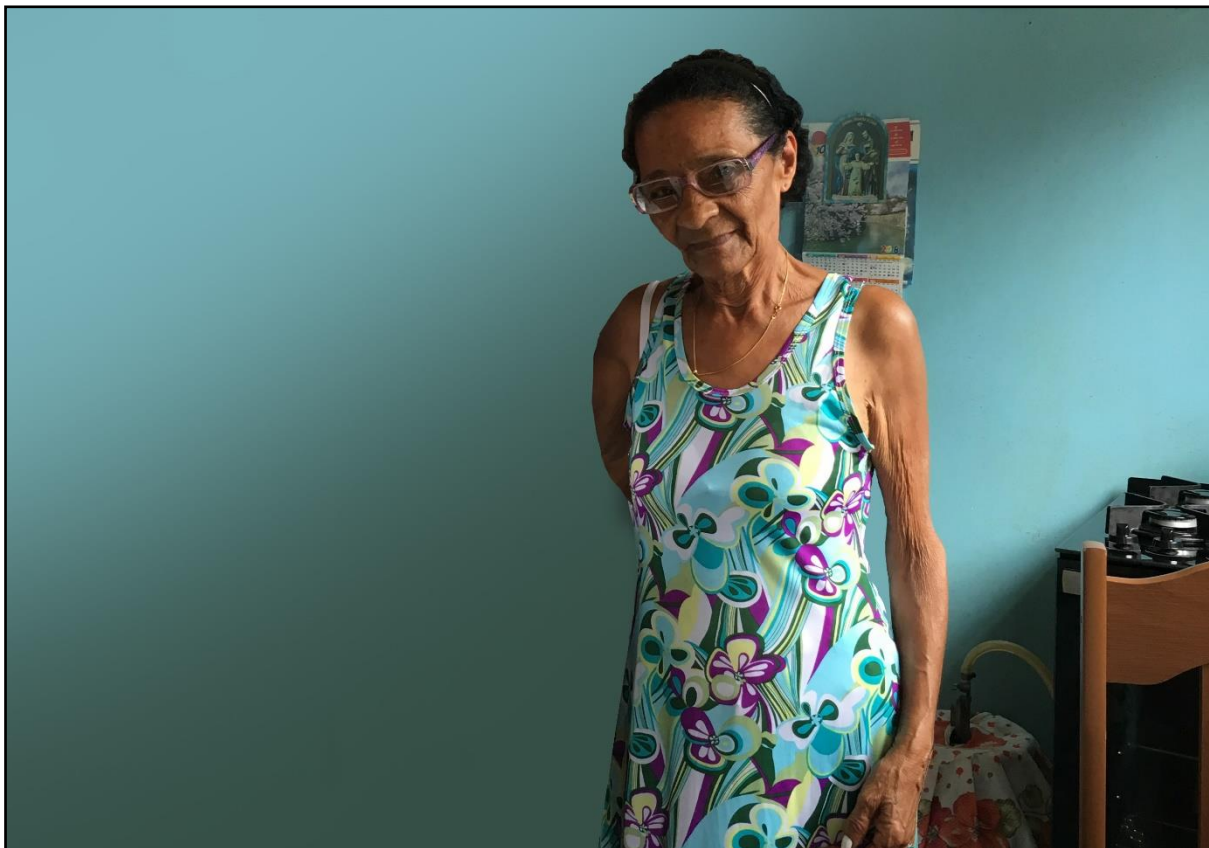
4.7 LOURDES

Lourdes tem 73 anos de idade e aprendeu a benzer com sua avó que era *“tipo bugre assim, índia”*, conforme ela mesmo define.⁶¹ A benzedeira foi criada na região rural do município de Castro, Paraná. A avó lhe ensinou o ofício para que houvesse

⁶¹ Entrevista concedida em 2 de novembro de 2018.

continuidade: “Ela falou, sei que um dia eu não vô tá aí mais, então já vou passar pra você.”

FIGURA 37 – Dona Lourdes.



Fonte: CLARINDO, 2018.

A benzedeira possui um ritual diferente das demais, somando-se à água e ao fio branco, a mesma utiliza uma peneira⁶² e uma colher (figura 38). Além disso, Lourdes determina que a pessoa se posicione de costas para onde o sol nasce, antes de iniciar o benzimento.

⁶² Imagem da seleção, da crítica, do crivo, a peneira é um dos símbolos da separação. Ela separa a fina flor da farinha através de malhas cada vez mais estreitas. [...]. A peneira é o instrumento da escolha, suas malhas são tão apertadas quanto severas as exigências em relação a si mesmo e aos outros. Testemunha uma consciência exigente. Mas cada um pode imaginar-se – acordado ou em sonho – sacudindo a peneira ou sendo sacudido por ela. No primeiro caso, trata-se de tomar decisões, no segundo, de submeter-se a decisões. A ambivalência do símbolo gera a mesma angústia: a de rejeitar mil grãos que amamos para só ficarmos com o melhor, ou a de sermos rejeitados com os mil e não retidos como o melhor. A peneira também simboliza a generosidade irrestrita dos deuses, que espalham uma profusão de dádivas do alto do céu mas não sem considerar as preces, os sacrifícios e os méritos [...]. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009, p. 706).

FIGURA 38 – Utensílios de benzimento de Dona Lourdes.



Fonte: CLARINDO, 2018.

Inicialmente, com a linha de cor branca e com a pessoa já posicionada, ela mede as costas, ombros, pescoço, pernas, região superior da cabeça e faz uma cruz com a linha branca sobre o prato com água. O prato deve estar posicionado bem ao centro da peneira, no cruzamento das linhas vermelhas (figura 38). Em seguida, posiciona o carretel no centro do prato com o fio esticado, pronto para ser cortado.

Deixa eu fechar um pouquinho a janela, por causa do vento, daí não dá, tem que não tá batendo vento, né. Daí você vai ver como que o fio mexe no prato ali né. Eu medi você lá né, não pode balançar o prato nem a mesa. O que eu corto que você tá sentindo? Aí você vai dizendo: dor de cabeça, dor de estômago, anemia, bronquite, sabe, as coisa que você sente lá sabe, tristeza, angústia, olho gordo, inveja, o fio vai mexendo ali, vai vendo lá, tudo que eu corto o fio vai mexendo, ansiedade, o sistema nervoso, irritação, agitação, depressão, tudo a gente vai cortando o fio vai dando sinal ali, que nem corto também macumbaria, feitiçaria, bruxaria, a magia negra, o olho gordo, inveja, e pode ir vendo, tudo que a gente vai falando o fio vai dando movimento, vai cortando né, gripe, resfriado, bronquite, renite, tudo a gente vai cortando no fio. A pessoa que vem a primeira vez pra benzer a gente faz aquela cruzinha no prato daí vai cortando. (LOURDES, 2018).

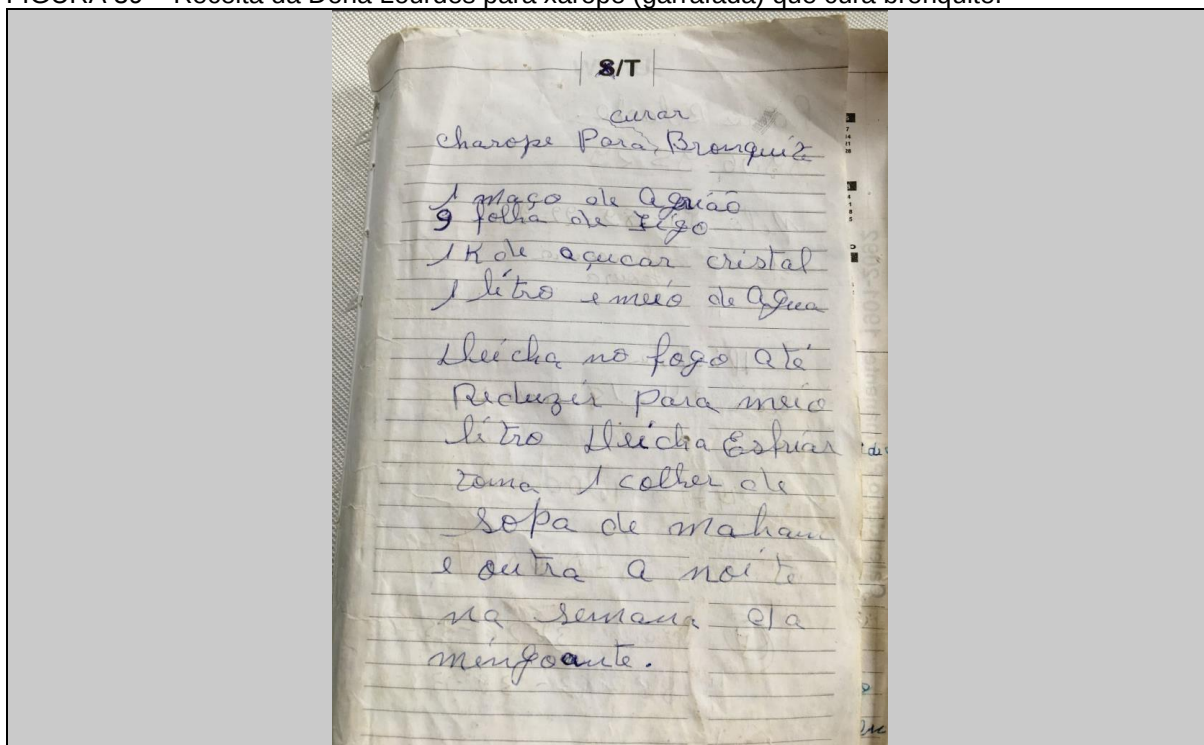
Conforme os fios vão caindo no prato ela realiza uma leitura do que mais está afligindo a pessoa. Alguns fios podem cair mais contorcidos e apresentar uma movimentação diferente na água. Após cortar todos os males e diagnosticar através do posicionamento dos fios, a benzedeira agrupa todos os fios no centro do prato e lhes corta todos juntos ao meio.

Daí a pessoa toma três colheradinha d'água do prato. Daí a gente pega água daqui e benze você. As oração que a gente faz pedindo que abra os caminho, pra estudo, pra saúde, daí estica bem o pé né, daí aqui ó, pego a peneira e coloco aqui, daí venho nas costas, venho pra frente. (LOURDES, 2018).

A peneira é inicialmente posicionada sobre a cabeça da pessoa, movimentando-a para as costas, depois voltando em direção ao tórax e assim ela procede por todo o corpo. Ao encerrar o benzimento, Lourdes recomenda os remédios adequados ao consumo, para complementar o tratamento. São sempre remédios formulados com ervas medicinais. Acerca das ervas que mais utiliza, disse ela:

Espinheira Santa (*Maytenus ilicifolia*), Cavalinha (*Equisetum*), Erva Cidreira (*Melissa officinalis*), pra bronquite também eu tenho uma receita ali que eu passo, uma garrafada também. É esse aqui que eu passo pra bronquite, renite, alergia, sabe. Daí as pessoas tiram no celular e levam pra casa né. (LOURDES, 2018).

FIGURA 39 – Receita da Dona Lourdes para xarope (garrafada) que cura bronquite.



Fonte: CLARINDO, 2018.

A benzedeira não cobra pelo atendimento, só pede para a pessoa trazer um carretel de linha branca n.º 10. No entanto, para a leitura de cartas, outra especialidade sua, ela cobra, haja vista que, segundo ela: “[...] *tira muita energia da gente*.” (LOURDES, 2018). Além do ritual envolvendo a peneira, disse a benzedeira: “*Eu costuro rendidura, cortamo íngua na cinza*.” (Op. Cit.) A mesma descreveu estes outros rituais:

Pede pra pessoa trazer a cinza e um papel branco, aqueles papel Chamex. Coloca a mão da pessoa na cinza, daí fica o sinal das mãos, daí eu corto com a faca. O que eu que eu corto? [responde a pessoa:] íngua. Diz eu corto, corto em nome da saúde, da cura e de Nossa Senhora das Neves. Daí a gente joga a cinza. [...] A rendidura a gente faz num paninho branco. Eu pego o paninho branco, dobro ele e vou fazendo as cruzinha, sabe. Coloco a agulha e vou fazendo, se fechar tudo as cruzinha, as 9 cruzinha, daí não é caso de rendidura, daí não é machucadura. Agora se fica tipo de um “vezinho” assim, sabe? Que não fecha, daí a pessoa tá com rasgadura, machucadura. No fio aparece, ali sabe. (LOURDES, 2018).

A benzedeira não tem mais ervas plantadas em seu quintal. Então, ela ensina as fórmulas e a pessoa faz. Adverte Lourdes que para criança a receita deve ser sempre reduzida. Como no xarope para bronquite acima (figura 39), em que se deve diminuir o açúcar. Para tratar machucadura de criança ela utiliza outro ritual específico também.

Pra gente grande e criança a gente corta diferente. Pra peito aberto é a simpatia do ovo. Machucadura de criança é assim, pega uma clara de ovo, bate no prato bem batidinho, que ele fique em neve, daí você pega põe três gotinha de vinagre e três de álcool daí bate de novo. Eu não faço aquela simpatia que faz aqui na criança e vira pra lá, daí abre mais o peito. [Vai dobrando a fralda pelos cantos no peito da criança]. Daí coloca uma colher de clara de ovo aqui, duas três, espalha. Daí enfaixa a criança. (Op. Cit.).

Seus atendimentos ocorrem de segunda a sexta-feira. “*Sábado e domingo a gente benze animais (cachorro, gato né)*”, acrescenta a benzedeira.

Quando eu não posso benzer assim, daí eu pego o nome das pessoa e na hora da oração eu coloco as pessoa na oração. Eu encho a cama cheia de manhã. Das 8:30 até 9:30/10:30 eu tô lá no quarto fazendo oração. Daí cada pessoa é um pedido. Pra quem tá com falta de emprego assim, sabe? Tudo isso aqui eu rezo de manhã. Nossa Senhora Aparecida, pedir uma graça. São Francisco. Pra quem tem problema de visão, pra Nossa Senhora do Bom Remédio. São Cristóvão pra quem viaja. Pra quem tá com a vida enrolada lá a gente faz oração. Minha cama fica cheia todo dia de manhã. Essa aqui é a oração da manhã. A gente pega a foto das pessoa que tá com problema, pra gente que tá preso lá sabe. Que tá na condição de sair. Santo Antônio diz que é o Santo casamenteiro, mas ele é pra fartura também. (Op. Cit.).

As orações que Lourdes realiza são baseadas em algumas imagens de Santa(o) e também em pequenos livros de oração, conforme imagens a seguir (figura 36). Sua casa também tem várias imagens de santos católicos e a benzedeira se auto denomina católica, tal qual todos os seus filhos e filhas.

FIGURA 40 – Livros de oração da dona Lourdes.



Fonte: CLARINDO, 2018.

A benzedeira não repassou seu conhecimento para os filhos. Nenhum deles quer assumir o ofício da mãe por considerarem muito puxado. Lourdes segue atendendo quem lhe procura e, através de seu empoderamento, atrai várias pessoas para que ao final de cada ano possa fazer entrega de brinquedos e doces para crianças carentes da comunidade próxima da sua residência.

4.8 DORA

Doralice, ou dona Dora como é popularmente conhecida na vila Santa Mônica, aprendeu a benzer com seu avô quando tinha 20 anos de idade e morava no município

de Palmeira, na região rural, Sítio Pinheiral de Baixo⁶³. Hoje, com 77 anos ainda benze inúmeras pessoas que lhe procuram, tanto as que moram próximas como também de outros bairros e outros municípios.

FIGURA 41 – Dona Dora.



Fonte: CLARINDO, 2018.

De acordo com a benzedeira, o público que mais lhe procura são as crianças.

Que tá atacada das bicha, vomitando, disenteria, leva no médico e o médico não acha né o problema da criança, porque médico não acredita em bicha ele dá lombrigueiro pra criança só. Lombrigueiro eu também ensino pra criança depois de três anos. Eu fecho peito de criança quando tá aberto, que a criança chora, chora, chora, tem dor e ninguém sabe, o médico olha, vê, o organismo tá bom, não acha. Quando o peito tá aberto eu fecho o peito da criança, em três dia tá fechado. (DORA, 2019).

Dora utiliza apenas as suas mãos e palavras durante seu benzimento, exceto quando envolve “*aqueles bichinhos brancos*” (como ela se refere) que dá em boca de criança. Quando, então, ela adota o seguinte procedimento:

⁶³ Entrevista concedida em 9 de janeiro 2019 e 7 de fevereiro de 2019.

Tem bichinho na boca né, aquele branco que pega na boca. Vem dos intestino já né, se não curar da boca volta pros intestino. Também corto, pego uma faca aí, você fica ali na frente, eu pergunto pra você: o que é que eu corto? Você diz: sapinho brabo. Eu corto, faço uma oração e três dias tá sã também. (DORA, 2019).

A benzedeira é devota de Nossa Senhora Aparecida e na sala que ela utiliza para benzimentos está posta uma imagem de São Pedro na parede. Outrossim, dona Dora diz que benze com ajuda de seus guias e em tom de rima expôs que:

Meu guia aqui que me ajuda a curar é Deus, São Cosme e São Damião. São Cosme e São Damião, um era médium outro era sujão. Doutor Fritz, Doutor Davi, Doutor Portela, médium do céu e médium da terra. (DORA, 2019).

Contudo a menção de guias espirituais e de médiuns que são comuns no espiritismo, Dora se diz católica. Inclusive disse que no período da quaresma frequentava a gruta do bairro em que reside (mencionada no capítulo II) para participar da novena com a vizinhança.

A benzedeira atende de forma voluntária. “*Eu benzo, não cobro um tostão de ninguém.*” (Op. Cit.). A mesma queixou-se de algumas pessoas que se intituam benzedeiros e que cobram, e então acabam por denegrir o ofício das legítimas benzedeiros.

Concomitante aos benzimentos realizados para crianças, Dona Dora também benze adultos para curar lesões musculares (as costuras), além de benzer animais.

Se você vim machucado aqui, arcado, ergueu um peso machucou, eu te costuro, tá. Você sara. Se você vim com uma micose braba aí que o médico não cura eu te curo, eu te corto. Pego um mato ali corto. Atropelo inseto de dentro de casa. Tem lugar que às vezes aparece pulga, você vai e te preteia as perna, você não sabe de onde né. Eu também faço um benzimento ali elas vão embora. (Op. Cit.).

Sua residência é repleta de ervas medicinais plantadas. Ela utiliza as plantas e outros produtos para produzir garrafadas e remédios para quem lhe procura. (figura 42).

Eu faço remédio assim pra mulher de dieta. Faço garrafada né. Eu faço garrafada pra anemia: vai ovo de pata, leite condensado, Sadol⁶⁴, vai canela, cravo. Pra mulher grávida daí vai: pinga, açúcar queimado, artimije⁶⁵, arruda⁶⁶, gengibre⁶⁷, noz moscada, pichilin⁶⁸, abuto⁶⁹ e canela. Toda mulher de dieta toma, a que não toma fica cheia de enxaqueca, fica barriguda. (Op. Cit.).

FIGURA 42 – Plantação de medicinais da dona Dora.



Fonte: CLARINDO, 2019.

A seguir estão relacionadas algumas espécies de ervas medicinais presentes no canteiro da benzedeira. As indicações constantes na coluna da direita, em alguns casos, incluem a forma de preparo do remédio caseiro, conforme a benzedeira relatou.

⁶⁴ Sadol é destinado ao tratamento das anemias ferroprivas e hipocrômicas (anemias causadas pela deficiência de ferro e pela diminuição na proporção do peso da proteína que carrega o ferro com relação ao volume da célula vermelha, respectivamente). (CONSULTA REMÉDIOS, 2019).

⁶⁵ Artimijo (*Tanacetum parthenium*)

⁶⁶ *Ruta graveolens*

⁶⁷ *Zingiber officinale*

⁶⁸ *Plantago psyllium* L.

⁶⁹ Abútua (*Chondrodendron platiphyllum*)

QUADRO 3 – Farmácia caseira da Dona Dora.

Nome do medicinal	Indicação
Hortelã (<i>Mentha</i>)	Pros nervo, calmante
Erva cidreira (<i>Melissa officinalis</i>)/ Capim limão (<i>Cymbopogon citratus</i>)	Pra abaixar pressão
Melissa (<i>Melissa officinalis</i>)	Pros nervo, pra adulto e pra criança tomar
Artimije (<i>Tanacetum parthenium</i>)	Que vai na garrafada
Neufralgina (não encontrado)	Nefralgia, pra dor de dente, friagem
Ponto alívio (Pronto alívio - <i>Achillea millefolium</i>)	Pontada, pra dor, qualquer dor
Penicilina (<i>Alternanthera brasiliensis</i>)	Infecção, qualquer coisa que você tivé uma infecção
Erva Santa Maria (<i>Dysphania ambrosioides</i>)	Pra bicha, pra derruba lombriga, solitária
Cebola do mar (<i>Drimys maritima</i>)	Quando a pessoa vomita, vomita e não para de vomita e sai todo limbo do estômago. Você pega a cebola, corta as fatia deixa de molho na água de noite, de manhã vira uma lesma assim sabe, você toma em jejum. É ruim de toma, mas ele faz aquela crosta dentro do estômago. Essa aqui veio de Teixeira Soares, de um curador que mora lá, o seu José
Cânfro (Cânfora de jardim - <i>Artemisia camphorata</i>)	Pra infecção, se você vira o pé, se você se machuca, isso aqui é pra dor, põe no álcool. você frita este com este outro aqui e hortelã, faz uma pasta e põe onde você virou o pé, ou você machucou, põe ali ele puxa tudo a inflamação
Catinga de mulato (<i>Tanacetum vulgare</i>)	Qualquer remédio
Gerbão (Gervão - <i>Stachytarpheta cayennensis</i>)	Xarope pra tosse
Guiné (<i>Petiveria alliacea</i>)	Pra tirar mau olhado da pessoa, da casa

Fonte: DORA, 2019, org. CLARINDO, 2019.

Em uma segunda visita à benzedeira, ela estava atendendo uma criança cujo umbigo estava saltado. Para tanto, recomendou à mãe que arrumasse uma moeda velha e a colocasse em um saquinho e este sobre o umbigo do neném. Para firmar o saquinho com a moeda a mãe deveria utilizar uma faixa. Em seguida Dora benzeu a criança e foi preparar um chá de ervas para acalmá-la da dor.

FIGURA 43 – Dora benzendo neném com umbigo saltado.



Fonte: CLARINDO, 2019.

A benzedeira repassou seus saberes para uma neta. *“Ela não tá fazendo nada ainda né, ela tá só estudando porque eu estudei o livro também de medicina né. De erva. Só erva, pode ver aí plantado tudo quanto que é remédio. Remédio pra tudo quanto é coisa.”* (DORA, 2019).

O saber-fazer de Dora está atravessando gerações no espaço urbano pontagrossense, de acordo com ela: *“Todos que eu curei nenezinho, recém-nascido, são mãe agora e já tô curando os filho deles. Já tô curando neto de muita gente.”* (op. cit.). O ofício da benzedeira terá continuidade, porém em outra região da cidade, onde mora sua neta (fato que ilustra a plasticidade das microterritorialidades da medicina popular).

4.9 MARIA DE LOURDES

Maria de Lourdes (figura 44), 70 anos de idade, nasceu na região rural do município de Ipiranga.⁷⁰ A mesma não se intitula benzedeira, mas é profunda conhecedora de simpatias e remédios caseiros. Ela se diz “muito fazendeira de chás”.

⁷⁰ Entrevista concedida em 4 de fevereiro de 2019.

Além disso, costuma “arrumar” crianças machucadas, conforme ensinamentos de seus avôs.

FIGURA 44 – Maria de Lourdes e seu limoeiro.



Fonte: CLARINDO, 2019.

Eu só faço assim criança né que às vezes tá machucada, que eu conheço quando a criança tá, sabe. O peito aberto, às vezes a criança tá machucada aqui, as costinha, eu meço, às vezes o peito, o ossinho que às vezes sai fora sabe, às vezes nenê muito novinho, conforme o que lidam, às vezes uma outra criança pega dá um mal jeito. Isso eu faço. Até uma criança de até uns dois ano eu consigo fazer sabe. (MARIA, 2019).

As crianças machucadas são enfaixadas por ela com uma fralda, no entanto, precedente a isso há uma medição dos membros, conforme demonstração realizada por ela, utilizando uma boneca. Maria tenta encostar o cotovelo da criança no joelho e em seguida com a mesma em decúbito ventral procede a medição tentando encostar a mão na sola do pé. Se uma das posições não fechar, é porque há machucaduras com a necessidade do enfaixamento. (ver figura 45). “A criança quando tá machucada, tem criança que dá vomito, tem criança que da febre, tem outras criança que dá diarreia sabe.” (Op. Cit.).

FIGURA 45 – Ensinando medições em crianças.



Fonte: CLARINDO, 2019.

Antigamente era difícil quando a pessoa se machucava, quebrava, destroncava, era o massagista os que arrumava quebradura. Meu avô era daqueles que se se você quebrava aqui ele arrumava, ponhava no lugar o machucado ele cortava um pano bem firme, ponhava plaquinhas de madeira, de madeirinha fina sabe, tipo esse compensado, compensadinho que antigamente existia, aqueles compensado de madeira parece uma lâmina assim [...]. (MARIA, 2019).

Além do avô, sua avó também atuava na cura de crianças. “A minha avó fazia *simpatia pra criança e curava negócio de sapinho de criança que dava, aquele negócio na boca. Ela fazia simpatia e as criança saravam.*” (Op. cit.).

Seu saber-fazer não se restringe à cura de machucaduras, ela consegue ver outras doenças em crianças que muitas vezes outras pessoas não conseguem. Quando encontra algum problema, disse que costuma realizar simpatias, mas disse que não consegue explicar como vê e como faz, mas que acontece na hora.

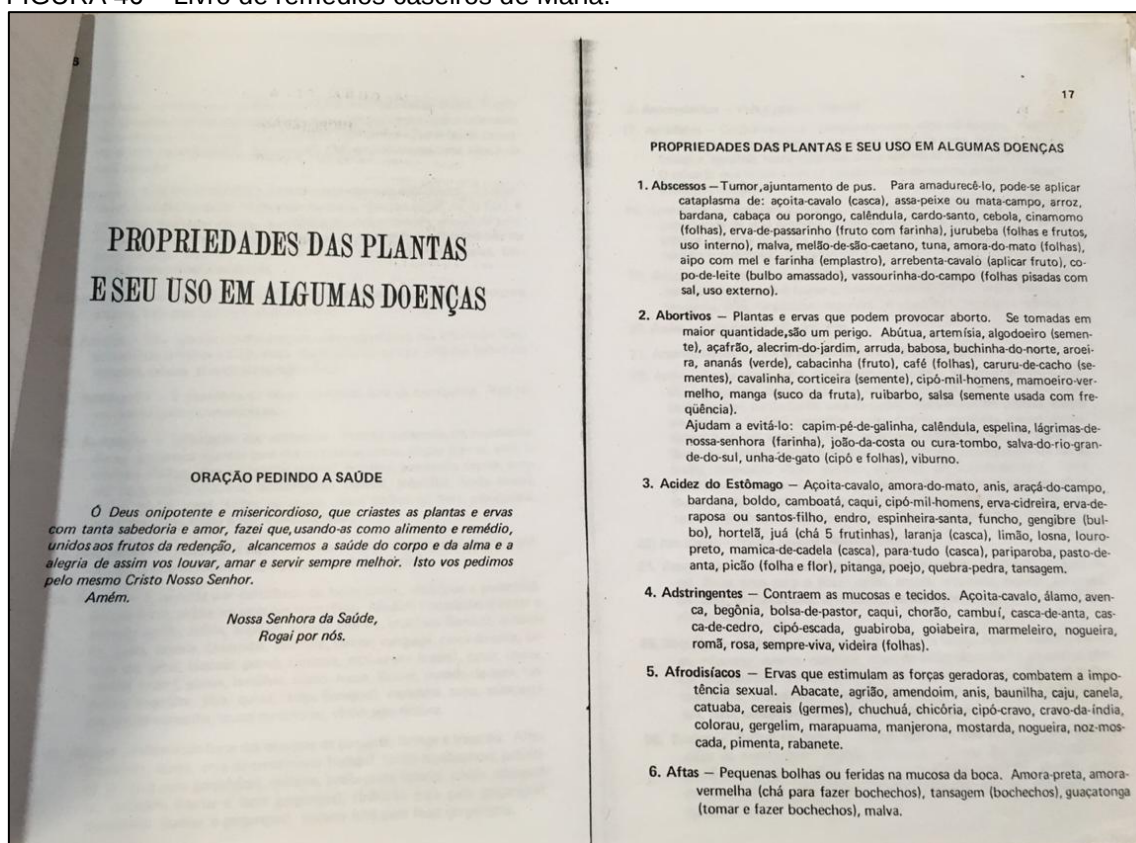
Criança que tem problema no olho. Eu faço uma simpatia no olho da pessoa, faz uma massagem na pessoa né. Aquele ditado né, tem que pôr o Espírito Santo na frente né. A oração da gente é a força de Deus que faz, não é que a gente faz. E eu faço oração pra pessoa assim doente, que eu trabalho muito com igreja e graças à oração pode ser que a pessoa melhore, mas é que

confiam, mas não é a gente que faz. Deus que dá aquela graça pra pessoa. [...] Eu pego uma criança, coloco uma criança na cama, eu olho assim na criança tenho aquele dom de ver sabe?! Às vezes a criança fica com o olho assim, verde em volta do olho, cria uma veinha na criança, os pais não veem, eu vejo onde tem [...]. Acho que as pessoa não veem mas eu vejo sabe. (Op. cit.).

Para estas doenças envolvendo a visão das pessoas, ela costuma recorrer à orações endereçadas a Santa Luzia que é a considerada protetora dos olhos. Em outros tantos casos ela recomenda remédios caseiros produzidos com plantas do quintal. Em sua residência há uma horta repleta de ervas medicinais e alimentos.

Para formular os remédios, além daqueles que armazena em sua memória, costuma recorrer à um livro que fotocopiou de uma irmã que reside na região rural de Ipiranga. O livro⁷¹ (figura 46) teria sido doado para sua irmã por um padre que esteve em missão na Índia.

FIGURA 46 – Livro de remédios caseiros de Maria.



Fonte: CLARINDO, 2019.

⁷¹ Ao final do livro encontra-se consignada a seguinte mensagem: “Nas plantas e ervas medicinais temos valores para solução da saúde do pobre, dos demais, há tempo como melhor opção.” (IR. CIRILO, p. 130). O livro está sem a capa, de modo que não foi possível constatar o ano de sua edição. Em seu conteúdo há diversas doenças e ervas indicadas para a cura, bem assim, recomendações afetas às formas ideais de preparo de chás (medidas, método, horário adequado, etc.) e recomendações de remédios cuja combinação pode ser prejudicial.

Ao passear pelo quintal, Maria indicou várias plantas que costuma consumir e para qual finalidade se destinam. A tabela abaixo reproduz as falas dela na coluna “indicações”, resultado do aprendizado através do livro, com seus avós, mas também pela troca de informações com outras pessoas da comunidade.

QUADRO 4 – Farmácia caseira da Dona Maria.

Nome do medicinal	Indicação
Guanxuma (<i>Sida rhombifolia</i> L.)	Eu tomo pro fígado, pro colesterol, pro diabete
Alecrim (<i>Rosmarinus officinalis</i>)	Eu não tomo quase alecrim porque me acelera o coração, dizem que é bom pro coração, mas pra mim não é sabe. Às vezes eu ponho no chimarrão
Capim cidreira (<i>Cymbopogon citratus</i>)	Febre, abaixa a pressão
Erva doce (<i>Pimpinella anisum</i>)	Gases, gases de criança, tosse. Com gemada é bom pra expectora a garganta
Pronto alívio (<i>Achillea millefolium</i>)	Fígado, mal-estar no estômago
Quebra pedra (<i>Phyllanthus niruri</i>)	Pedra na vesícula, no fígado
Novalgina (<i>Achillea millefolium</i> L.)	Quando você tá atacado dos nervos
Hortelã alevente (<i>Mentha viridis</i>)	Fortificante pros nervos, criança que tem “bicha”
Trapoeiraba (<i>Commelina benghalensis</i> L.)	Mulher que tem problema do útero
Perpétua (<i>Gomphrena globosa</i>)	Minha mãe tomava aquilo ali pro coração, diz que batimento do coração, aceleração do coração.
Roseta (<i>Soliva pterosperma</i>)	Remédio número um pro rim
Folha do limão (<i>Citrus × limon</i>)	Tem que tirar ela e secar na sombra, põe três folha de limão pra problema de bexiga. Mas tem que tá seca e não verde assim, sabe. Põe 3 folha seca de limão e 1 folha daquela...desse moranguinho que a gente compra no mercado. Eu tenho problema de cólica no rim, na bexiga, prende a bexiga, quer fazer xixi e não faz. Melhor que tomar remédio
Malva (<i>Malva sylvestris</i>)	Ferida na boca
Arnica (<i>Arnica montana</i>)	Machucadura, dor nas costas, dor nas pernas
Gengibre (<i>Zingiber officinale</i>)	Garganta. Dizem que é bom pra emagrecer também. Este não é daquele graúdo do mercado, é mais gostoso
Manjerona (<i>Origanum majorana</i>)	Chá com queimadinho de açúcar

Rosa branca seca (<i>Rosa × alba</i>)	Refresca o intestino, evita feridas na boca
Cabelo de milho (<i>Zea mays</i> L.)	Problema na bexiga, cálculo renal, reumatismo nos ossos. Faz chá
Maçanilha (<i>Matricaria chamomilla</i> .)	Calmante
Tanchagem (<i>Plantago major</i>)	Infecções

Fonte: MARIA, 2019, org. CLARINDO, 2019.

Maria disse já ter curado várias doenças com os remédios que aprendeu a formular. Inclusive curou seu filho, quando criança:

Eu curei o [nome do filho] ele parava no hospital, daí o enfermeiro falou pra mim que era pra eu fazer chá de manjerona pra ele com açúcar queimadinho e dava pra ele, só que não podia daí deixa ele toma vento. Dava de noite depois do banho. No outro dia não dava gelado nem soltava ele no chão gelado. Você acredita que eu curei o piá que tava fazendo 10 dia que tava internado no Bom Jesus com pneumonia que ele tinha quando era nenê pequeno? (MARIA, 2019).

No dia da entrevista, algumas de suas plantas estavam secas por falta de chuva, porém a mesma disse que não gosta de regá-las com água da torneira por que o vegetal “sente muito” e estraga mais. Ainda no que se refere à extração das ervas, recomendou que:

Sempre remédio a gente nunca tira essas folha aqui [as mais novas], tem que tira sempre estas daqui ó [as mais maduras]. Tem que ser sempre a folha mais madura, diz que a novinha tem muita proteína do remédio daí faz mal pra gente sabe. Então tem que usar sempre as folha mais veia. [...] Você pode pôr 3 até 7 tipo de ervas você pode pôr no chá, sabia?! [...] Tudo que é mato é remédio também, mas a gente tem que conhecer. (MARIA, 2019).

Como o cultivo de algumas plantas são condicionadas à determinadas épocas do ano, Maria costuma extrair algumas cujo período é mais curto e secá-las. Após devidamente secas, ela acondiciona elas em vidros para uso durante o ano todo. (figura 47).

FIGURA 47 – Plantas secas.



Fonte: CLARINDO, 2019.

Maria disse que tem ensinado a formulação de remédios caseiros aos filhos e a uma nora quando eles procuram aprender. *“Tem gente que não gosta, prefere toma o remédio químico do que o chá. Eu prefiro toma o chá. Se não melhora daí eu tomo remédio químico né, mas primeiro eu tomo um chá [...]”* (MARIA, 2019). Mesmo quando não há remédios disponíveis em seu quintal, Maria procura comprar em casas de ervas, neste sentido, ainda que Maria não se intitule uma benzedeira, seus saberes na manipulação plantas para elaboração de remédios caseiros, na cura de problemas musculares em crianças e suas rezas capazes de curar, a tornam referência na região em que reside, onde ela permanece atendendo e ensinando quem lhe procura.

4.10 DISCUSSÃO

Analisar as histórias das benzedadeiras não é uma tentativa “objetivante”, tampouco de traçar uma perspectiva homogeneizadora de suas práticas. Mas sim, uma forma de se demonstrar quão variados são seus saberes e, quem sabe, indicar os possíveis rumos deste saber popular. Neste sentido, a fim de facilitar uma leitura simultânea de algumas características básicas destas senhoras, organizou-se o quadro abaixo:

QUADRO 5 – Comparativo entre as entrevistadas.

Benedeira	Idade	Religião predominante	Origem	Com quem aprendeu benzer	Quintal de ervas	Símbolos presentes no benzimento
Apolônia	78	Católica	Rural	Avó	Sim	Barbante e cera
Anita	65	Católica	Rural	Uma senhora idosa	Sim	Barbante e cera
Lilla	67	Católica	Rural	Sogra/marido	Sim	Barbante e água
Iaga	80	Católica	Rural	Espírito Santo	Sim	Barbante, cera, ovo, brasa e água
Dirlene	60	Espírita	Rural	Marido	Não	Passe espírita
Rosa	62	Católica/Umbanda	Rural	Mãe	Não	Barbante, cera, brasa.
Lourdes	73	Católica	Rural	Avó	Não	Peneira, barbante e água
Dora	77	Católica	Rural	Avô	Sim	Mãos, palavras, faca
Maria	70	Católica	Rural	Avós	Sim	Orações e remédios caseiros

Fonte: CLARINDO, 2019.

Inicialmente, percebe-se que todas as entrevistadas são mulheres e donas de casa. Chama a atenção o fato de que elas possuem mais de 60 anos e a mais idosa dentre elas seria Iaga, que faleceu em novembro de 2017. Iaga passou seu ofício ao filho de 45 anos, o que constitui uma novidade, pois trata-se de um homem e com faixa etária inferior ao comumente observado.

A transmissão do saber-fazer de laga para o filho desconstrói de imediato perspectivas unilaterais de gênero. Também ilustra que os saberes são metamorfoseados ao longo do tempo histórico. Se algumas das benzedadeiras aprenderam o ofício com avôs (homens) vislumbra-se uma alternância que independe de idade (já que a maioria aprendeu jovem) e de gênero.

Destaca-se também o fato de que as benzedadeiras mais novas (Dirlene e Rosa) são as que apresentaram maior sincretismo religioso em suas práticas. Ambas possuem seus conhecimentos arraigados em valores espirituais/religiosos associados ao Espiritismo, à Umbanda e ao Catolicismo. Por outro lado, as mais velhas possuem predominância de simbolismos e práticas católicas (de um catolicismo popular).

Talvez este sincretismo apresentado pelas mais novas seja o prelúdio de uma nova roupagem deste saber no futuro. Em que pese os benzimentos, via de regra escapem às instituições e sejam uma releitura de valores espirituais e religiosos desde suas origens (uma espécie de transgressão lícita), pensa-se que esta característica seja ulteriormente majorada, quem sabe pelo fato de que a maior atividade social destas benzedadeiras (mais jovens) tornam as fronteiras de seus saberes mais permeáveis à novas incorporações simbólicas, emocionais, técnicas, religiosas, etc. Ao passo que as mais idosas pendem para a permanência de antigos hábitos e valores.

Deve-se considerar também o peso do fator geográfico na confluência de experiências. As benzedadeiras por estarem imersas no espaço urbano são, de certa maneira, mais suscetíveis ao incremento de novas formas em seus saberes.

No entanto, em termos de religiosidade, é importante consignar que fala-se de uma “predominância”, em face de que nenhuma das benzedadeiras aparentemente se restringe a uma ou outra denominação. A religião predominante entre elas é o catolicismo, porém, em uma formatação que conversa com outros signos e valores, sobretudo os provenientes da Umbanda e do Espiritismo.

Mesmo quando da predominância do catolicismo, trata-se de uma versão popular deste, que sempre existiu no país ao lado do catolicismo oficial, aquele organizado a partir da igreja (enquanto instituição). (QUEIROZ, 1976). Esta dualidade é reflexo de uma sociedade fragmentada sob diferentes prismas. Deve-se considerar também que a divisão de classes que reveste a sociedade também se faz presente no seio religioso. A aparente unidade das religiões pode ser interpretada como uma

homocromia, no sentido de que se presta a invisibilizar distinções de poder e de classes em seus íntimos. (BOURDIEU, 2007).

Este pluralismo religioso, por vezes dissimulado e por vezes ostensivo encontra explicação no processo de (trans)formação socioespacial das cidades como Ponta Grossa. A incorporação de modernidades globais em espaços cuja transição rural-urbano/antigo-moderno não é um produto acabado (e tudo aponta que jamais será) acaba por fortalecer microterritórios dissidentes que agrupam diferentes visões espaciais e sociais, o que envolve a perspectiva religiosa, conforme aprofunda Bourdieu:

O conjunto das transformações tecnológicas, econômicas e sociais, correlatas ao nascimento e ao desenvolvimento das cidades e, em particular, aos progressos da divisão do trabalho e à aparição da separação do trabalho intelectual e do trabalho material, constituem a condição comum de dois processos que só podem realizar-se no âmbito de uma relação de interdependência e de reforço recíproco, a saber, a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de “moralização” e de “sistematização” das crenças e práticas religiosas. (BOURDIEU, 2007, p. 34).

Bourdieu (2007) associa o processo de aparição de grandes cidades com o surgimento de grandes religiões universais. Para o autor, algumas características da sociedade camponesa colocariam obstáculos à unicidade religiosa (racionalidade): “[...] “a idolatria da natureza”, a estrutura temporal do trabalho agrícola, atividade sazonal intrinsecamente rebelde ao cálculo e à racionalização, a dispersão espacial da população rural [...]” (BOURDIEU, 2007, p. 34-35).

Neste alinhamento, percebe-se que ao menos duas destas características que obstaculizam a racionalização em termos religiosos se fazem presentes no espaço urbano em estudo, quais sejam: forte apego das benzedeadas com a natureza e a dispersão espacial urbana. Portanto, a racionalização e a moralização das necessidades religiosas não ocorrem efetivamente, de modo que as grandes religiões não são as únicas detentoras do capital religioso e de cura.

Considera-se que a fé e os valores espirituais/religiosos nela imbricados constituem um processo de natureza individual (das metaestruturas individuais dos sujeitos). Este processo não é necessariamente extra religioso, nem mesmo extra institucional, ele é um trânsito entre lá e cá que, todavia, figura como autônomo.

Se de um lado é possível que em alguns casos as religiões digam a mesma coisa com outras palavras, este processo de ritualização e canonização de práticas e

saberes populares tende a ser demorado ou “localizado”, isto é, não trabalhado enquanto doutrina institucional. Por outro lado, o saber das benzedeiras é extremamente mais flexível à absorção de novos mitos, símbolos e rituais, sobretudo dentre as mais novas.

Com efeito, a fragmentação urbana (em microterritórios), onde híbridos se proliferam, facilita a existência de diferentes experiências religiosas e espirituais. Isto é, “Quanto maior for a distância econômica, social e cultural entre o grupo dos produtores, o grupo dos divulgadores e o grupo dos receptores, tanto mais ampla a reinterpretção.” (BOURDIEU, 2007, p. 51). Nesta esteira, observa-se que a propagação de instituições religiosas ocorre em descompasso com a projeção das mensagens religiosas.

Neste hiato ocorre a tessitura de um corpo religioso na medicina popular em que se misturam médiuns, orixás, santos canônicos e não canônicos. Encontram-se também presentes nos relatos de algumas benzedeiras a incorporação de figuras indígenas em seus rituais, traduzidos tanto pela presença de índios enquanto divindades (como aponta dona Dirlene e os já adotados em práticas umbandistas) como também de objetos associados ao cotidiano indígena, como a peneira da dona Lourdes.

A mistura de simbolismos é reflexo da composição étnica da sociedade brasileira e consequentemente a ponta-grossense, na qual indígenas, migrantes e escravos africanos fundem-se na composição sociocultural local. Dentre as benzedeiras observou-se que há descendentes de povos indígenas e negros (como dona Lourdes e dona Rosa) e em número maior, há conexões com migrantes vindos do continente europeu (dona Iaga, Lilla e outras). O aprofundamento da relação entre os métodos adotados no benzimento e a questão antropológica/étnica das entrevistadas constituiria um estudo a parte, que pode ser realizado futuramente.

Assim, além das divindades, múltiplos símbolos são encontrados nos rituais por elas praticados: barbantes, imagens religiosas, peneira, colares, ovo, brasa, água e outros tantos. Para alguns destes signos foram encontradas definições, que por analogia podem levar a concluir o motivo de seus respectivos usos, outros, no entanto, padecem de uma análise melhor aprofundada, que demandaria um estudo monográfico de determinados rituais e atores, destoando do objetivo central do presente estudo.

O uso de remédios caseiros formulados a partir de plantas é uma presença uníssona dentre as benzedeiras. O cultivo de plantas medicinais em canteiros improvisados em suas residências, além das finalidades práticas (uso enquanto remédios), também revela (mesmo que de forma inconsciente) uma estratégia de suplantar o crescente uso de agrotóxicos no meio rural contemporâneo. Desta forma, há também a validade ambiental na preservação de espécies que talvez não teriam espaço na expansão das monoculturas.

No que tange à origem das benzedeiras, detectou-se que todas nasceram e foram criadas no meio rural e depois migraram para o espaço urbano. Neste sentido, grande parte delas preserva um estilo de vida que se conecta de diferentes formas com antigas ruralidades – presença de quintais de ervas, plantações dos seus próprios “temperos”, vegetais e frutas, pequenas capelas e altares dentro de suas residências, etc. Esta forma de habitar com e no espaço ilustra o que foi discutido no capítulo II, da necessidade de passar em revista os imaginários geográficos – sobretudo afetos a delimitação rural/urbano.

Claramente há uma reprodução das regiões rurais onde elas aprenderam seus ofícios, observando e ouvindo os mais velhos e também, em alguns casos, lendo livros de receitas de ervas medicinais. Com efeito, Bourdieu (2007) afirma que “Quanto maior for o peso da tradição camponesa numa civilização, tanto mais a religiosidade popular se orienta para a magia [...]” (p. 84).

Através deste entendimento, observa-se que os rituais das benzedeiras seguem uma linha tênue do diálogo entre religião e magia. A magia, de acordo com Mauss (2003), integra a vida humana desde sempre, ela é “[...] a forma primeira do pensamento humano. Ela teria outrora existido em estado puro e, na origem, o homem não teria sabido pensar senão em termos mágicos.” (MAUSS, 2003, p. 50-51). Reforçando este pensamento o autor apõe que⁷²:

⁷² Evidentemente que a apropriação mágica em detrimento da técnica apontada pelo autor deve ser contextualizada com o momento histórico-social da 1ª edição do livro (Esboço de uma Teoria Geral da Magia em 1902).

Outras artes são, por assim dizer, completamente capturadas pela magia. Tais são a medicina, a alquimia; durante muito tempo, o elemento técnico foi aí o mais reduzido possível, a magia as domina; dependem dela a ponto de parecerem ter se desenvolvido no interior da magia. O ato médico não apenas permaneceu, quase até nossos dias, cercado de prescrições religiosas e mágicas, preces, encantamentos, precauções astrológicas, mas também as drogas, as dietas do médico, os passes do cirurgião, são um verdadeiro tecido de simbolismos, de simpatias, de homeopantias, de antipantias e, de fato, são concebidos como mágicos. A eficácia dos ritos e da arte não são distinguidas, mas claramente pensadas em conjunto. (MAUSS, 2003, p. 56-57).

A conexão da medicina erudita com preceitos mágicos, discutida pelo autor, reforça o que foi apresentado no primeiro capítulo desta pesquisa – de que a medicina popular e a medicina dita científica partem de um mesmo processo cognitivo, mas que em dado momento foram apartadas pelas forças disjuntivas e objetivantes do projeto racionalista (político e econômico) que intenta consagrar a ciência como religião do mundo moderno.

Ainda assim, as antigas formas de cura que associam preceitos mágicos continuam pujantes na sociedade. A magia que integrava a medicina erudita em outro estágio histórico se faz presente também no benzimento, através de diferentes formatações: desde simpatias, aprendizado e recebimento dom, apropriação mágica da natureza, outra interpretação de acontecimentos astronômicos, a própria astrologia praticada por algumas benzedadeiras, no isolamento e no silêncio induzido de algumas práticas, animismos, etc.

O processo de descoberta do dom, que precede o aprendizado, é uma das mais evidentes confirmações deste enlace mágico, como o de dona Iaga que se sentiu abraçada pelo Divino Espírito Santo quando criança e a partir disso descobriu seu dom de curar e proteger as pessoas ou como a história da senhora acamada que resolveu atender Anita e lhe ensinou a benzer, sentindo seu dom mesmo sem vê-la. Mauss (2003) aponta que “Vira-se mágico por revelação, por consagração e por tradição.” (p. 77). As três formas estão presentes na transformação de cidadãos comuns em benzedadeiras, isoladas ou em conjunto.

Nestes termos, vislumbra-se que enquanto o dom é uma possibilidade conferida por forças sobre-humanas enigmáticas, a vocação apresenta-se como uma vertente manifestada culturalmente. Se de um lado, portanto, o dom não é uma construção social, de outro a vocação parece estar associada à hereditariedade familiar – se algum membro da família tem a vocação para benzer é possível que outros também a tenham. Neste direcionamento, observa-se que para o exercício da

benzeção é preciso que a pessoa tenha vocação, vontade e o dom de enxergar além do que os olhos podem ver.

Outras evidências mágicas são encontradas no saber-fazer destas senhoras, cuja interpretação é dificultada por silêncios e rituais conscientemente codificados, haja vista que “O isolamento, como o segredo, é um sinal quase perfeito da natureza íntima do rito mágico. Este é sempre obra de um indivíduo ou de indivíduos que agem de modo privado; o ato e o ator são cercados de mistério.” (MAUSS, 2003, p. 60).

Com seus silêncios enigmáticos, as benzedadeiras seguem com seus ofícios resistindo aos desafios impostos pela modernidade. Este fato foi observado atualmente quando os terrenos urbanos da cidade em questão estão cada vez menores, em face da especulação imobiliária e do reordenamento do espaço a partir disso, o que impossibilita o cultivo de medicinais na residência de algumas das entrevistadas. Ainda assim, algumas acabam adaptando canteiros em sua residência ou ainda recomendando que os produtos sejam comprados em lojas especializadas na comercialização de produtos “naturais”.

Neste sentido, importa mais o conhecimento afeto ao ritual e a receita (saber-fazer) da formulação dos remédios que a origem destes – valorização do ator que domina tais técnicas. “O mágico é o homem que, por dom, experiência ou revelação, conhece a natureza e as naturezas; sua prática é determinada por seus conhecimentos. É aqui que a magia mais se aproxima da ciência.” (MAUSS, 2003, p. 112).

Destarte, a reprodução deste conhecimento popular, por este viés – o da modernidade sufocante – não está ameaçado, pois há constantes releituras, de modo a absorver as adaptações necessárias, inclusive comportamentais, como no caso da benzedeira Lilla que não utiliza mais a cera quente porque as crianças de hoje em dia são mais agitadas, como ela expõe.

As benzedadeiras, portanto, mantêm seus afazeres lado a lado com a medicina erudita, em muitos casos até mesmo de maneira intimamente associada, pois suas lógicas operativas estão para além da cura de doenças. Em suas histórias estão presentes benzimentos em animais, em árvores, plantações, dentre outras perturbações sociais não integrantes do labor médico, mas necessárias ao cotidiano das pessoas.

As narrativas das benzedadeiras apontam que as intenções dos benzimentos visivelmente acompanham as mudanças vividas pela população na sociedade urbana

moderna. É comum que elas sejam demandadas para auxiliar em questões como: a compra de um veículo ou outro bem, para aprovação nos exames necessários para obter a carteira de habilitação, passar no vestibular, etc. São pedidos não relacionados diretamente com saúde ou doença, mas que impactam a sociedade moderna capitalista.

O acesso às suas práticas é também facilitado pelo fato de não haver custos, exceto Apolônia que cobra por benzimentos. Todavia, como anteriormente dito, interpreta-se que cobrar é não é sinônimo de explorar economicamente. Outrossim, mesmo Apolônia, em atendimentos que envolvem doenças, crianças ou mulheres grávidas não costuma cobrar.

Em termos de recompensa é comum que algumas pessoas ofereçam dádivas, que podem ser valores em dinheiro, imagens religiosas, alguns alimentos, etc. São agradecimentos quase que obrigatórios que além de reconhecer o feito das benzedadeiras, constituem uma forma de retribuição divina.

Soma-se à gratuidade o fato de que elas podem realizar as suas bênçãos a distância. Neste sentido, é comum que elas atendam uma infinidade de pessoas no dia-a-dia de diferentes regiões, mantendo vivos seus saberes e práticas e imbricados nos mais diferentes estratos sociais e gerações.

PALAVRAS FINAIS

Buscou-se com esta pesquisa compreender a reprodução da medicina popular no espaço urbano de Ponta Grossa, através do saber-fazer das benzedadeiras da cidade, desde seus modos de viver e de habitar no e com o espaço (sistema de objetos/ações) que agencia relações sociais entre coletivos humanos e destes com os não-humanos. Para tanto, foram entrevistadas nove benzedadeiras residentes no espaço urbano.

No primeiro capítulo se buscou analisar qual é o alcance geográfico para com o estudo aqui proposto. Considera-se, a partir dos autores visitados na discussão, que a Geografia sempre esteve envolta em múltiplas sucessões de correntes predominantes, o que acaba por lhe conferir uma característica de ciência plural, já que nestes diferentes momentos há uma mirada em alguns grupos conceituais que no transcorrer do tempo são retomados e ressignificados.

Em termos conceituais a Geografia da cura e do sagrado relacionada ao saber das benzedadeiras remete a necessidade do agenciamento de múltiplas perspectivas do social para sua compreensão: econômica, cultural, humanística, etc. Em síntese, vislumbrou-se ser imperativo pautar a discussão como uma categoria de análise inter e transdisciplinar, desde um processo em espiral, reavivando antigos conceitos, mas negociando novas frentes na produção do conhecimento, destacadamente aquelas situadas do lado de fora da academia.

Outrossim, visualiza-se que a Geografia da saúde, enquanto ramificação emergente, tem muito a contribuir com o social, para além das importantes investigações quantitativas e cartográficas comumente trabalhadas. Parte-se para um olhar do processo de adoecimento e cura a partir das ciências sociais, considerando, neste caso, aspectos históricos e geográficos preservados pela sociedade em suas memórias e práticas.

Em seguida, ainda no campo conceitual, a medicina popular foi abordada no primeiro capítulo enquanto uma realidade social que coloca em cheque as ontologias dualistas. São conhecimentos populares que, mesmo subjugados e não tão visíveis, encontram validação social e perfazem uma resistência ao domínio logocêntrico. A resistência destes saberes personifica as tensões que envolvem a produção social do conhecimento. Neste endereçamento, a medicina popular coloca em órbita modernidade e tradição em ciclos de mudança e permanência constantes.

A medicina popular é formada por um *corpus* de técnicas e valores espirituais e religiosos que não conscientemente anti-institucionais, mas que se opõem ao que se considera “oficial”, especialmente em termos religiosos. Em outras palavras, figura enquanto um saber-fazer autônomo, mas que dialoga com outras tantas práticas e saberes, incluindo-se os eruditos.

No segundo capítulo foi discutida a formação da espacialidade da medicina popular na cidade de Ponta Grossa, em que se optou por trabalhar em micro perspectiva. Isto é, dos microterritórios organizados através de seus saberes. Trata-se de um empoderamento social que faz destes atores referenciais espaciais em meio à multiplicidade de formas urbanas e que a partir disso constroem uma rede urbana de solidariedade e reciprocidade.

Destarte, a partir das metaestruturas espaciais individuais das benzedadeiras, estas acabam por nutrir outras vivências espaciais em meio às superestruturas urbanas, arraigadas em antigos hábitos (rurais). Neste sentido, a presentificação destas senhoras expressa o compartilhamento do espaço com as instituições disciplinares e formatações urbano-industriais advindas da pós-modernidade, o que culmina na necessidade de se reposicionar conceitos e práticas geográficas.

Em um segundo momento deste capítulo abordou-se o histórico de formação socioespacial da cidade de Ponta Grossa. O histórico da cidade remete pensar que a atual configuração urbana é resultado da miscigenação étnica que ocorreu durante seu processo estruturante. Ou seja, são *habitus* (BOURDIEU, 2008) organizados a partir da memória e das trocas entre povos indígenas, escravos africanos e destacadamente da presença de migrantes europeus.

Ao longo dos anos, a cidade se metamorfoseou de “cidade dormitório” de tropeiros para a 4ª maior do Estado do Paraná. No entanto, o nível de urbanização, industrialização e modernização da cidade não superou por completo antigas formas de habitar no e com o espaço. Destaca-se em meio a sua formação que o êxodo rural propiciado pela Revolução Verde entre 1960 e 1980 acentuou a vocação da cidade de preservar no espaço urbano algumas características de um passado rural rústico.

Atualmente uma outra cidade é praticada, que revisita elementos de seu passado e negocia com os signos modernos, assim instaura-se um conflito de imaginários geográficos que encerra em si uma distinta forma de organização socioespacial. O rural funde-se ao urbano tanto em termos morfológicos e na

paisagem, como também em práticas sociais (religiosidades/espiritualidades, hábitos alimentares, saberes tradicionais, etc.).

No terceiro capítulo fala-se da categoria epistêmica cujo foco está nas novas investidas de produção do conhecimento, que intenta dar voz a grupos historicamente silenciados pela austeridade da ciência moderna. Nestes termos, aproxima-se o presente estudo do que Boaventura de Sousa Santos (2011) chama de “epistemologias de sul”, que transcende a questão de localização geográfica (em que pese sua gênese esteja na América Latina), perfazendo um projeto de produção de conhecimento não imperialista e massificador, mas que paute olhares para as especificidades, de modo a propiciar visibilidade e empoderamento social à segmentos alijados pelo capital e seus desdobramentos.

Assim, elegeram-se métodos de pesquisa cujas características pudessem propiciar uma participação ativa dos atores sociais pesquisados, são eles: a observação participante e especialmente as entrevistas abertas que foram conduzidas sobre os ditames da “história oral de vida” e “história oral temática” das entrevistadas (narrativas envolvendo o benzimento). Optou-se por esta metodologia a fim de não negligenciar vozes e visões dos atores, então, podendo-se: ver, ouvir e sentir, mas não falar pelos pesquisados.

Em meio à proposta metodológica: ver, ouvir e sentir, percebe-se que o “sentir” revela-se a mais pessoal das experiências, portanto, abdicou-se de expor as sensações durante as transcrições das entrevistas, de modo a afastar interferências nas histórias trazidas pelas benzedadeiras. Para tanto, avaliou-se pertinente reservar este momento para descrever o aspecto sensorial da trajetória percorrida, por considerar que as palavras finais constituem também o momento mais individual da investigação.

Isto posto, identifica-se que as simples e coloridas casas das benzedadeiras, onde elas costumam atender as pessoas, não são residências convencionais. Elas representam um ambiente acolhedor e de paz. Mesmo quando há muitas pessoas aguardando na fila para serem atendidas (muitas das vezes com crianças chorando), as conversas são em tom de voz baixo, o que produz uma tranquilidade incomum nos dias atuais. É como se a agitação urbana do dia a dia tivesse uma pausa naquele espaço.

Na maioria delas, o cheiro de velas acesas mistura-se com o das ervas e flores do quintal, com o cheiro da cera derretida e também dos chás que são

preparados por elas. Visivelmente há calor humano e uma aura que destoa de um hospital, por exemplo. Nos hospitais, por maior que seja o esforço de torná-los mais receptivos e menos frios, sempre haverá uma sensação de impessoalidade e uma enigmática energia pesada pairando pelos corredores (talvez os funcionários acostumados com este ambiente o vejam de outra forma).

Durante os benzimentos, as rezas e orações, combinadas com os gestos realizados em posse de objetos (peneira, barbantes, ervas, etc.), causam calorões e/ou calafrios em quem está sendo benzido, que independem da temperatura do ambiente ou se o fogão a lenha (que é comum em suas casas) está em funcionamento. A simples imposição das mãos é capaz de promover arrepios enigmáticos, percebidos em mais de uma ocasião e em diferentes pessoas. Talvez seja a força deste enigma sensorial o fator preponderante para que a sociedade escolha entre uma ou outra benzedeira.

Há uma frase bastante comum dentre as benzedadeiras: *“uma coisa eu tenho certeza: mal não faz!”*. Efetivamente esta frase faz todo sentido, todos os rituais presenciados, alguns bastante carregados de simbolismos, outros nem tanto, encerram uma sensação de alívio e bem-estar. Como se houvesse a súbita remoção de um peso das costas da pessoa ou uma indecifrável purificação energética.

Nestes termos, as discussões teóricas e os métodos escolhidos propiciaram compreender que as benzedadeiras entrevistadas representam a resistência de um saber tradicional em meio a avalanche de preposições modernas trazidas, sobretudo, pelos fluxos informacionais que se tornaram mais intensos a partir segunda metade do século passado. As benzedadeiras provenientes do meio rural e que agora convivem com urbanidades ilustram a relação em espiral de preservação de seus conhecimentos e modos de vida.

Em espiral, pois perfaz um saber que segue em constante evolução, mas também envolve recorrências ao que herdaram de seus antepassados. Seus saberes são estruturados a partir de uma base religiosa (sincrética) e que agrupa outros simbolismos em seus imaginários e práticas.

Considera-se também que a pluralidade de formas do saber-fazer das benzedadeiras comporta uma porção de *logos* moderno em suas auto-imagens. Visualizou-se ao longo das entrevistas que algumas delas se orgulham de atender médicos e de curar doenças que a medicina moderna falhou.

Os benzimentos, através desta profusão de formas (materiais ou não) possuem, portanto, valores sociais e culturais para a comunidade local que se somam aos religiosos/espirituais (mais facilmente detectados). Neste caminhar, trabalha-se com a tese de que as benzedeiras e seus saberes estão longe de terem um fim, assim como a crença em suas práticas pela sociedade (há uma memória social envolvida com os benzimentos). Em que pese às adversidades (preconceitos à parte), as benzedeiras seguem com seus afazeres, sob um firme juramento sagrado de cuidar do próximo de maneira gratuita, voluntária e com abnegação, até que suas saúdes lhe permitam.

A “inquisição” pós-moderna não está produzindo os efeitos esperados, parece que alma selvagem inconstante relatada por Viveiros de Castro encontra correspondência na forma de agir/pensar da sociedade em questão. Talvez Guatarri diria que é, de forma inconsciente, uma nova forma de revolução molecular: que age em silêncio, que não agrupa coletivos e não tem bandeiras, mas que efetivamente (trans)forma o social.

Em vias de fenecimento, desde o ponto de vista de uma meta-análise da validade das informações angariadas e discutidas aqui, pensa-se que a pesquisa representa uma proposta que coincide com um novo momento da Geografia, em que temáticas tratadas como periféricas passam a ocupar novas posições.

A crise de paradigmas da ciência moderna associada com a crise do modelo civilizatório tem recobrado formas de superação. Dentro deste contexto, surgem variadas vertentes geográficas, que tem reposicionado papéis de centralidade: cada vez mais os geógrafos estão interessados em “novas” geografias e ocupando-se de questões sociais mais “localizadas”. Fala-se novas geografias também para aquelas que estão sendo reavivadas de maneira contextualizada com a pós-modernidade e suas formas.

Na esteira de novos olhares geográficos, infere-se a possibilidade de encorpar questões afetas à saúde pública e coletiva da sociedade com aportes culturais e humanísticos, através de uma perspectiva conciliadora. Isto é, novas reflexões para estudos da Geografia da Saúde, os quais mostraram-se até então com forte inclinação teórico-quantitativos.

Assim, pensa-se ter evoluído em direção a perpetuar uma aproximação entre academia e sociedade, sobretudo na Geografia, cujo enfoque principal desde sempre esteve sobre a espessura das relações sociais. As benzedeiras, ao abrirem-se à

incorporação de novas configurações em seus rituais, acabam por ensinar também a importância de se pensar uma ciência cada vez mais integradora, dinâmica e humilde. Julga-se prudente, daqui alguns anos, reviver esta pesquisa a fim de avaliar o comportamento social e mensurar o “estado da arte” das ciências sociais com a temática.

REFERÊNCIAS

- ALIEVI, A. A.; PINESE, J. P. A geografia da saúde no Brasil: precedentes históricos e contribuições teóricas. In: Encuentro de Geógrafos de América Latina, 14., 2013, Lima. Reencuentro de saberes territoriales latinoamericanos: **Anais**. Lima: Biblioteca Nacional de Peru, 2014. p. 1-17.
- ALMEIDA SILVA, A. de. **Territorialidades e identidade dos coletivos Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia: “Orevaki Are”** (reencontro) dos “marcadores territoriais”. 2010, 301 f. Tese (Doutorado em Geografia) – UFPR/SCT/DG/PPGMDG, Curitiba, 2010.
- AMORIM FILHO, O. B. A evolução do pensamento geográfico e a fenomenologia. **Sociedade & Natureza**, Uberlândia, v. 11, p. 67-87, jan./dez. 1999.
- _____. A Pluralidade da Geografia e a Necessidade das Abordagens Culturais. In: KOZEL, S.; COSTA SILVA, J.; GIL FILHO, S. F. **Da Percepção e Cognição à Representação: Reconstruções Teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. Curitiba: NEER, 2007. p. 15-35.
- ARAÚJO, F. L. Representações de Doença e Cura no Contexto da Prática Popular da Medicina: Estudo de caso sobre uma benzedeira. **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, Paraíba, v. 1, n. 18, p.81-97, set. 2011.
- BACHELARD, G. **La flamme d’une chandelle**. 1. ed. Paris: Les Presses universitaires de Frances, 1961. 113 p.
- BARRETO, M. L. O Espaço e a Epidemiologia: entre o conceitual e o pragmático. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, p. 613-614, 2000.
- BARRETO, T. M. de A. C.; BARRETO, F. Caracterização dos casos de Beribéri entre indígenas do norte do Brasil. **Sanare**, Sobral, v. 15, n. 2, p. 104-111, jun./dez. 2016.
- BASTIDE, R. **O sonho, o transe e a loucura**. São Paulo: Três Estrelas, 2016. 391 p.
- BAUDOUIN, B. **Guérisseurs d’hier et d’aujourd’hui**. Paris: Rustica éditions, 2015. 112 p.
- BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. 258 p.
- BERGSON, H. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 291 p.
- BOFF, L. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextane, 2006. 64 p.
- BOLLNOW, O. **O homem e o espaço**. 9. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008. 327 p.
- BOM MEIHY, J. C. S. **Manual de história oral**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 78 p.

BONNEMAISON, J. Viagem em Torno do Território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Geografia Cultural: Um Século**. 1. ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002. p. 83-131.

BOSCO, F. **A vítima sempre tem razão?** Lutas identitárias e o novo espaço público brasileiro. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2017. 208 p.

BOSI, E. **Memória e sociedade:** lembranças de velhos. 1. ed. São Paulo: T.A. Editor. 481 p.

BOURDIEU, P. **Razões Práticas:** Sobre a Teoria Da Ação. 9. ed. Campinas: Papirus Editora, 2008. 224 p.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007. 361 p.

BUENO, F. **Minidicionário da língua portuguesa**. São Paulo: FTD, 1996. 703 p.

CAMARGO, M. T. L. de A. **A religiosidade na medicina popular**. Revista Nures, Rio Claro - SP, n. 26., p. 1-8, jan./abr. 2014.

CARNEIRO JR., A. **Lendas e Contos Populares do Paraná**. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 2005. 244 p.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem:** introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. **A filosofia das formas simbólicas**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 416 p.

CASTRO, J. **Geografia da fome:** o dilema brasileiro: pão ou aço. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1957.

CHAUÍ, M. **Introdução à História da Filosofia:** dos Pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Cia. das Letras, 2002. 560 p.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de Símbolos**. Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 24. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998. 996 p.

CLARINDO, M. F. **Medicina popular e comunidades rurais da Região da Serra das Almas, Paraná: o amálgama cosmo-mítico-religioso tradicional**. 2014. 124 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2014.

CLAVAL, P. **A Geografia Cultural**. 3. ed. Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 2007. 453 p.

CONSULTA REMÉDIOS. Disponível em: <<https://consultaremedios.com.br/sadol/bula/para-que-serve>>. Acesso em 10 jan. 2019.

DARDEL, E. **L'homme et la terre. Nature de la réalité géographique.** Paris : Éditions du CTHS, 1990. 201 p.

DI MÉO, G. **Introduction à la géographie sociale.** Paris: Armand Colin, 2014, 190 p.

ELIADE, M. **Mito e realidade.** 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012. 179 p.

ESCOBAR, A. **Sentipensar com la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.** Medellín: Ediciones UNAULA, 2014. 184 p.

_____. Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. **Revista de Antropología Iberoamericana**, Madrid, v.11, n.1, p. 11-32, abr./2016.

FERNANDES, J. C. **Corina Portugal: História de Sangue & Luz.** Ponta Grossa: Gráfica Planeta Ltda, 1999. 152 p.

FERREIRA, J. C. V. **O Paraná e seus municípios.** Maringá: Editora Memória Brasileira, 1996. 535 p.

FLORIANI, N. et. al. Microterritorialidades rurais em um espaço urbano no sul do Brasil: imaginários geográficos e outros modos de habitar na cidade. In: LIMA, R. M.; SHIRAISHI NETO, J.; SOUZA FILHO, B. **Dinâmicas territoriais e conflitos socioambientais.** 1. ed. São Luís, Maranhão: Editora da UEMA, 2018. 149-175 p.

FLORIANI, D. Marcos Conceituais para o Desenvolvimento da Interdisciplinaridade. In: PHILIPPI JR., A. et al. **Interdisciplinaridade em ciências ambientais.** São Paulo: Signus Editora, 2000. cap. 5. p. 95-108.

FONTOURA, C. (Micro)territorialidades: metáfora dissidente do social. **Terr@ Plural**, Ponta Grossa, v.6, n.2, p. 199-214, jul./dez. 2012.

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica.** 1. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977. 241 p.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 288 p.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2002. 224 p.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social.** 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008. 200 p.

GRACIOTTO SILVA, V. A. As benzedeadas tradicionais de Curitiba: Identificação e análises. **RELEGENS THRÉSKEIA estudos e pesquisa em religião**, Curitiba, 2012. 14 p.

GUATTARI, F. **Revolução Molecular.** 3. ed. Pulsões políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense. 1987.

GUIMARÃES, R. B. Geografia da saúde: categorias, conceitos e escalas. In: **Saúde: fundamentos de Geografia humana** [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2015. 18 p.

GUTIÉRREZ, H. Donos de terras e escravos no Paraná: padrões e hierarquias nas primeiras décadas do século XIX. **História**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 100-122, 2006.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 400 p.

HARTUNG, M. Muito além do céu: Escravidão e estratégias de liberdade no Paraná do século XIX. **TOPOI**, v. 6, n. 10, p. 143-191, jan./jun. 2005.

HELLER, A. **Teoría de los sentimientos**. 3. ed. México: Editorial Fontamara, 1993. 165 p.

HYGEIA. **Revista Brasileira de Geografia Médica e da Saúde**. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/hygeia>> Acesso em jan. 19.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico**. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

_____. **Censo demográfico**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

INSTITUTO DE PESQUISA E PLANEJAMENTO URBANO DE PONTA GROSSA (IPLAN). **Base cartográfica**. Ponta Grossa: Prefeitura Municipal, 2017.

JUNG, C. G. **O Homem e seus Símbolos**. 3 ed. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2016. 418 p.

KRAMER, H.; SPRENGER, J. **O Martelo das Feiticeiras**: Malleus Maleficarum. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

LANGE, 1906. Disponível em: <<http://www.pontagrossa.pr.gov.br/node/13220>>. Acesso em: 01 fev. 2019.

LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. 28. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. 170 p.

_____. **Antropologia da doença**. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, 274 p.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. 34. ed. Rio de Janeiro: Editora 34 Literatura, 1994. 149 p.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. **Mito e significado**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1987. 66 p.

LIMA, J. E. de S.; LIMA, S. M. M. Racionalidade e Saúde: Reflexões em torno da relação médico/paciente. **Revista Orbis Latina**, v. 4, n. 1, jan./dez. 2014.

MACEDO, R. S. **Etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2004. 297 p.

MATHIEU, N. Le concept de mode d'habiter à l'épreuve du développement durable, l'Académie d'agriculture de France. **Hal sciences d l'homme et de la Société**, França – Paris, 2010. Disponível em: <<http://halparis1.archives-ouvertes.fr/halshs-00732262/fr/>> . Acesso em: 01 ago. 2017.

MAUÉS, R. H. **A ilha encantada**: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: EDUFPA, 1990. 271 p.

MELO, M. S., MORO, R. S., GUIMARÃES, G. B. **Patrimônio Natural dos Campos Gerais**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007. 230 p.

MENDONÇA, F; ARAÚJO, W. M.; FOGAÇA, T. K. A geografia da saúde no Brasil: Estado da arte e alguns desafios. **Investigaciones Geograficas**, Chile, n. 48, p. 41-52, 2014.

MENDOZA, D. Z. U.; RUIZ DÍAZ, P. Concepto salud y enfermedad em pacientes que acuden a consulta homeopática: una perspectiva de gênero. In: MENDOZA, D. Z . U; OVIEDO, J. A. V. **La medicina alternativa: una visión desde los sistemas médicos complejos**. 1 ed. Colômbia, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Facultad de Medicina, 2011. p. 99-120.

MIGNOLO, W. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: Santos, B. S. (org.) **Conhecimento prudente para uma vida decente**. São Paulo: Cortez, 2004.p. 631-672.

MONASTIRSKY, L. B. **Ferrovia: Patrimônio Cultural. Estudo sobre a ferrovia brasileira a partir da região dos Campos Gerais (PR)**. 2006, 190 f. Tese (Pós-Graduação em Geografia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

MENDONÇA, F. Geografia socioambiental. **Terra Livre**, São Paulo, v. 1, n. 16, p. 139-158, 1º sem. 2001

MORIN, E. **O problema epistemológico da complexidade**. Lisboa: Publicações Europa-Américas, 2004. 96 p.

OLIVEIRA, L. C. de. **Etnoconhecimento e saúde dos povos indígenas do Rio Grande do Sul**. Canoas: Ed. ULBRA, 2005. 156 p.

QUEIROZ, M. I. P. **O catolicismo rústico no Brasil**. O campesinato brasileiro: ensaios sobre a civilização e grupos rústicos no Brasil. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1976.76 p.

REBOUÇAS. **Lei Municipal nº 1401, de 11 de fevereiro de 2010.** Dispõe sobre o processo de reconhecimento dos ofícios tradicionais de saúde popular em suas distintas modalidades: benzedeiros (a), curadores, costureiros (a) de rendiduras ou machucaduras e regulamenta o livre acesso à coleta de plantas medicinais nativas no município de Rebouças, estado do Paraná, conforme especifica." Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a/pr/r/reboucas/lei-ordinaria/2010/140/1401/lei-ordinaria-n-1401-2010-dispoe-sobre-o-processo-de-reconhecimento-dos-oficios-tradicionais-de-saude-popular-em-suas-distintas-modalidades-benzedeiros-a-curadores-costureiros-a-de-rendiduras-ou-machucaduras-e-regulamenta-o-livre-acesso-a-coleta-de-plantas-medicinais-nativas-no-municipio-de-reboucas-estado-do-parana-conforme-especifica>>. Acesso em: 5 ago. 2017.

ROBERTO, G. L. Espiritualidade e Saúde. In: TEIXEIRA, E. F. B; MULLER, M. C.; TIGRE DA SILVA, J. D. (orgs.) **Espiritualidade e Qualidade de Vida**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. 162-176 p.

ROCHA, A. R. P., MONASTIRSKY, L. B. A dialética entre o global e local: um olhar sobre o turismo e o patrimônio cultural. **Terr@ Plural**, Ponta Grossa, v. 2, n. 1, p. 145-154, jan./jun. 2008.

SANTANA, P. **Introdução à geografia da saúde:** Território, saúde e bem-estar. Coimbra: University Press, 2014. 205 p.

SERPA, A. Culturas transversais: Um novo referencial teórico-metodológico para a Geografia Humanista e Cultural? In: KOZEL, S.; COSTA SILVA, J.; GIL FILHO, S. F. **Da Percepção e Cognição à Representação:** Reconstruções Teóricas da Geografia Cultural e Humanista. Curitiba: NEER, 2007. p. 36-56.

SHIVA, V. **Monoculturas da Mente:** Perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia. 2002. 240 p.

SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, O. G. (org.) **O fenômeno urbano**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. 11-25 p.

SOJA, E. **Geografias pós-modernas:** a reafirmação do espaço na teoria social crítica. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. 327 p.

SOUSA SANTOS, B. **A gramática do tempo:** Para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. Epistemologías del Sur. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Maracaibo - Venezuela, n. 54, p. 17-39, jul./set. 2011.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 133 p.

STRATHERN, M. **O gênero da dádiva:** problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Malanésia. Tradução de André Villalobos. Campinas, SP: Editora Unicamp. 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2002. 552 p.

ZULIAN, R. W. **Entre o aggiornamento e a solidão: práticas discursivas de D. Antônio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa - PR (1930-1965)**. 2009. 429 f. Tese. (Doutorado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

_____. O lugar da cidade: mito fundador e espaço de relações de força. In: XXVIII Simpósio Nacional de História. **Anais...** Florianópolis, 2015. p. 1-16.