

Benedores do Cupim: Narradores de História

Healers of Cupim: History Narrators

*Camila de Oliveira*¹

*José Adilçom Campigoto*²

*Anselmo Schoerner*³

RESUMO: Este artigo é resultado de uma pesquisa sobre a história cultural enfocando uma região de contato entre o chamado catolicismo popular e o kardecismo. Trata-se de escrever a história a partir da perspectiva de praticantes do chamado espiritismo que também realizam atividades de cura, valendo-se de rituais do chamado catolicismo popular, os benzimentos. Estes 'benzedores espíritas', exercem suas funções na região sudeste do Paraná, mais especificamente no município de Imbituva; o mais velho, agora em idade avançada, desde pelo menos a década de 1940. A pesquisa foi inspirada na perspectiva da micro história italiana, de Carlo Ginzburg. A metodologia utilizada é a da interpretação e produção documental a partir da história oral e do conceito de região.

PALAVRAS-CHAVE: Benzedores. Cultura. Kardecismo. Região.

ABSTRACT: This article is the result of research on cultural history with particular emphasis on the contact area between the so-called popular Catholicism and Kardecism. The pretense is to write the story from the perspective Kardecism practitioners who also perform healing rituals activities using the so-called popular Catholicism, the blessings. These 'spiritists healers' perform their duties in southeast Paraná, more specifically in the city of Imbituva; the eldest, now in old age, blesses your customers since at least the 1940s The research was inspired by the Italian micro-story envisaged by Carlo Ginzburg. The methodology used is that of interpretation and document production from the oral history and the concept of region.

KEYWORDS: Healers. Culture. Kardecism. Region.

Este artigo vincula-se especialmente à história do município de Imbituva-Pr. Por este motivo, guarda certas semelhanças com a chamada história tradicional, mas ao mesmo tempo, pretendemos diferenciá-lo, substancialmente, dela.

A corrente historiográfica tradicional, também conhecida como positivista, emergiu na França e na Alemanha do século XIX. A semelhança entre a visão por nós adotada neste artigo com o positivismo em história se caracteriza, basicamente, pelo privilégio que daremos à narrativa. Nossa pretensão, aqui, é oposta a dos historiadores das elites, uma vez que tratamos

¹ Historiadora, Universidade Estadual do Centro Oeste do Paraná (UNICENTRO). kmi.camila_oliveira@hotmail.com.

² UNICENTRO. ja.cam.pi@hotmail.com.

³ UNICENTRO. ancelmo.schorner@terra.com.br.

de abrir espaço para que as pessoas ditas comuns, os ‘sujeitos infames’, relatarem a história a partir de um ponto do ponto de vista que lhes seja próprio. Neste ponto, diremos, inicia o distanciamento relativo à posição adotado por certos praticantes da tradicional história política. Dizemos tradicional porque os historiadores dessa corrente têm se afastado, ultimamente, daquele enfoque tão caro aos seus predecessores: de escrever a história dos personagens considerados como socialmente importantes – os sujeitos cósmicos em registro hegeliano. Mas isso não é tudo...

Privilegiamos, por isso, a história oral como fonte e em detrimento dos documentos escritos. Sabe-se que esses documentos textuais foram ciosamente defendidos, no âmbito da concepção tradicional, como “matéria prima” da produção historiográfica. Em contrapartida, neste artigo, o privilégio será dado ao testemunho oral porque, ao contrário dos sujeitos cósmicos, as pessoas comuns tais como os entrevistados para a elaboração do presente estudo, geralmente não deixam registros escritos; mas resta-nos a querela da relação entre o aspecto nacionalista e o cosmopolita, já que enfocamos um município em particular. Trata-se de pendência assaz cara aos cientificistas de todos os matizes. Tal ponto aparentemente irresoluto, deveremos contornar por meio do conceito de região, mas modificando lhe a tonalidade comumente geográfica.

A noção de região será aqui empregada para designar, apenas no *check in*, uma área geográfica e política: a sudeste do Paraná; operacionalmente, no entanto, é conceito que usaremos com base na perspectiva certauniana.

Bom. Michel de Certeau escreveu, especificamente, a respeito das noções de espaço e de lugar, considerando que

O espaço é um cruzamento de móveis. É de certo modo animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram. Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais. [...]. Em suma, *o espaço é um lugar praticado* (CERTEAU, 2011, p. 202).

Para nós, dizer que o espaço é um lugar praticado significa compreender que ele tem o sentido de ambiente no qual os eventos acontecem. Ocorre que lugar implica o significado de situação pontual. Então, será, aqui, ampliado, tornando-se região, ou seja, recinto definido por meio de fronteiras. Em decorrência disto, o lugar delimitado por fronteiras específicas é região, de limites móveis, instáveis e mutáveis, espaço praticado, isto é, no interior do qual os acontecimentos se dão a conhecer.

Assim, indagamos a respeito da área em que se encontram os benzedores do Cupim, antigo nome de Imbituba-Pr, e que são narradores de histórias. Respondemos que se encontram numa região de contato entre o kardecismo e uma configuração de catolicismo específica. Eles, em suas narrativas, se referem a episódios ocorridos e também de eventos que imaginam ocorrer nessa região, tendo como referência primeira (geográfica) a cidade de Imbituva-Pr.

No presente caso, referimo-nos ao período que se estende entre a década de 1940 e a de 2010. Vale lembrar que esta será outra diferença em relação à tendência tradicional: adentraremos ao campo do imaginário. Especificamente, tratamos de histórias narradas por praticantes da ‘arte da benzedura’, moradores da cidade de Imbituva, como Deolindo Evangelista de Almeida, Vera Marta de Almeida Camargo e Paulo Barros dos Santos. Embora este último não se enquadre na categoria de benzedores espíritas e sim de benzedor de animais.

Benzedores/narradores

Vera e Deolindo, em entrevista que nos foi concedida no dia 21 dezembro de 2013, disseram ter muitas histórias para contar, várias passagens que ainda não foram narradas a respeito da história local e regional. Teriam uma série de narrativas a fazer, principalmente, causos referentes ao campo da religiosidade kardecista ou espírita e à história de Imbituva. Nessa mesma ocasião, Deolindo se considerava e afirmava ser católico, embora declarasse não frequentar os espaços dedicados à prática do catolicismo. Como veremos adiante, trata-se de

um membro ativo e frequentador de um dos Centros espíritas existentes na cidade. A declaração do entrevistado chama atenção, de início, por parecer ambígua.

Pode ser que se trate de um jogo de identidade, uma estratégia ou uma prática herdada de alguma época em que declarar-se pertencente a uma religião que não fosse a predominante podia resultar em sérios prejuízos para o declarante. Eduardo Hoornaert escreveu a respeito desse fenômeno que chamou de formalismo típico do catolicismo brasileiro: formas católicas, conteúdo fugidio. Conforme o autor, no decorrer do século XVIII, começou-se a deportar para Portugal os cristãos novos ricos, confiscando-lhes os bens. Diante disso, [...] *os brasileiros reagiram de maneira inteligente: criaram um catolicismo ostensivo, patente aos olhos de todos, praticado sobretudo em lugares públicos, bem pronunciado e cheio de invocações ortodoxas[...] tinham que ser muito católicos para garantir sua posição na sociedade[...]*. (HOORNAERT, 1978, p16) A forma de ser católico, então, implicava uma duplicidade em que a pessoa representava ser praticante da religião oficial, mas na intimidade, ou no espaço privado, vivenciava outra fé.

Não se trata de sugerir aqui, que a atitude de Deolindo evidencie a permanência do receio decorrente das ações inquisitoriais desde o século XVIII. Além disso, os praticantes do catolicismo formal e ostensivo daquela época, ao contrário do benzedor de Imbituva, frequentavam e se “apresentavam ao público” nos lugares do culto oficial a que diziam pertencer. A “auto localização” de Deolindo na fronteira entre identidades religiosas, também poderia estar ligada à história do kardecismo no Brasil. Emerson Giumbelli escreveu a respeito de algumas consequências resultantes da

[...] Repressão ao espiritismo e ao curandeirismo que se seguiu à decretação, em 1890, do primeiro código penal republicano. Nessa legislação, a prática do espiritismo foi incluída entre os crimes contra a saúde pública, figurando ao lado da condenação do exercício da medicina sem título acadêmico e do curandeirismo. [...] Maggie procura mostrar que o desenrolar e o desfecho de cada episódio era comandado por um critério moral: a condenação recaía sobre os que se utilizavam dessas práticas para causar o mal, legitimando aqueles que conseguiam convencer policiais, juízes, peritos, jornalistas de que ‘trabalhavam para o bem’. Desse modo, sugere-se que a repressão estatal jamais teria se feito contra a ‘crença na magia e na capacidade de produzir

malefícios por meios ocultos e sobrenaturais’ [...] mas a partir de sua lógica, ajudando a constituí-la, reformulá-la e disseminá-la. (GIUMBELLI, 2003, s/p.).

Em que pese o debate a respeito da efetividade de uma perseguição geral ao espiritismo no Brasil, posteriormente à decretação do primeiro código penal republicano no Brasil, a fala do benzedor parece ambígua. Na entrevista é enfático ao declarar:

Sou católico. [...] frequentar não frequento, mas eles vêm me dar a hóstia aqui. O ministro vem me dar hóstia aqui. [...] frequentava a igreja e, também, lá onde eu morava, na Água Branca, eu ia na igreja do Divino. Lá tinha a igreja de baixo, que tinha a igreja do Divino. Na Água Branca de Cima tinha a igreja de São João. [...] lá eu era tesoureiro da igreja. Fui tesoureiro da escola. Também, fui presidente. (Deolindo, Imbituva, 2014)

A expressão “sou católico” seguida de “frequentar, não frequento” chama a atenção porque como que levanta uma curiosidade a respeito dos motivos da alegação. Sandra Jaqueline Stoll, no entanto esclarece, chamando de dupla pertença, a este que considera como um fenômeno corriqueiro no campo religioso em se tratando do Brasil. Assim,

Declarar-se ‘católico’ é uma prática ainda vigente entre os espíritas, assim como se dizer ‘espírita’ é uma prática dos adeptos de religiões afro-brasileiras, especialmente entre os segmentos sociais de baixa renda. Herdada dos tempos da perseguição policial às atividades mediúnicas de cura, sob o respaldo da Constituição de 1891, esta prática contribui, juntamente com a ‘transitividade’ (espécie de religiosidade itinerante, cujos registros parecem ter-se acentuado nos últimos anos) ao delineamento de ‘um cenário em que a religiosidade é vivida de maneira mais alargada do que aquela confessada ao entrevistador’. (STOLL, 2004, p.181)

Consideremos, então, as declarações de Deolindo como parte dessa prática vigente, como peça do fenômeno da dupla pertença e também como herança dos tempos de perseguição acima descritos. Podemos, também, dizer que ele narrou uma história pouco conhecida no âmbito das produções historiográficas em nosso país. Falou a respeito da divisão das localidades em função da altitude, o que é muito frequente na mesorregião sudeste do

Estado do Paraná. Ali, cada localidade pode ser dividida entre a de cima e a de baixo, o que eventualmente conflitos, disputas locais ou mesmo formas de identificação internas. Fez lembrar que cada localidade podia ter um templo, com um santo a ser cultuado, com movimentação financeira própria, com uma organização social hierárquica (presidente, tesoureiro) e assim por diante. O entrevistado diz que foi participante ativo da administração eclesial católica, mas também, assegura ter atuado “*No Centro, [espírita] todos os dias marcados, quarta e sexta [...] eu não faltava [...]*” (Deolindo, Imbituva, 2014). A fala de Deolindo manifesta essa ‘religiosidade mais alargada’ vivida pelos praticantes do espiritismo.

Narra, com detalhes, experiências vivenciadas nas reuniões que ocorriam numa casa presidida por seu tio, Sebastião Penteado. Era esta sede dos rituais situada na localidade chamada Tigre, interior do município de Imbituva. Dessa forma, antes de desenvolver a mediunidade, ou de ser iniciado, não podia

[...] assistir a abertura do trabalho do meu pai. Ele era presidente, né? Ele trabalhava de presidente e vice-presidente [...] então, quando ele começava a leitura da abertura do trabalho, acabava o mundo para mim. Eu não via mais nada [...] mesma coisa que me desse uma marretada na cabeça. Depois, quando ele dizia ‘agora declaro, em nome de Deus todo poderoso, declaro encerrados os trabalhos.’ Pronto. Acordava bem bom. Como coisa que eu estava acordado e tinha assistido os trabalhos. [...] Era começar e pronto [...] se eu tivesse sentado, até caía e batia a cabeça [...] caía e ficava ali como morto. Eu não via os trabalhos [...] Nada, dos espíritos sofredores, nem dos guias [...] não via nada. (Deolindo, Imbituva, 2014).

Como podemos deprender do depoimento do benzedor, ele participava de reuniões espíritas, com outros membros da família, desde criança. Seu pai exercia uma atividade considerada por como assunto a exigir muita responsabilidade: era presidente e, noutras ocasiões, vice-presidente da mesa. O entrevistado disse que ainda quando morava na área rural de Imbituva, frequentava duas casas e que sua presença regular nos trabalhos se estendeu por “[...] uns vinte anos ou mais [...] participava no Centro do Papuã [...] Depois [...] eu ia lá no Centro do meu compadre, que foi onde eu desenvolvi, né? [...] e ali no Centro que era do meu tio Sebastião, aqui na Coloninha. Então era direto [...]” (Deolindo, Imbituva, 2014)

A entrevista indica uma rede de parentescos e de sociabilidades existente entre estes lugares de culto. Apresenta, também, vários elementos da história local tais como o espiritismo rural e o aspecto da dupla pertença, uma ‘religiosidade alargada’ ou herança de perseguições religiosas. A trama narrada por Deolindo, corroborada por sua filha Vera, contudo, não seria considerada como história se adotássemos a perspectiva positivista e cientificista, caso não fosse ela questionada na passagem do século XIX para o XX. Entre os que fizeram ataques decisivos à história tradicional está

O sociólogo François Simiand em sua obra *‘Método Histórico e Ciência Social’*, de 1903[...] a história tradicional era um empirismo, que julgava fazer uma representação do passado exata [...], mas, para Simiand, esta ‘fotografia do passado’ pretendida pela história tradicional não é integral, automática. A história é teoria: há sempre escolha, triagem, um ponto de vista, hipóteses. A história tradicional reúne fatos dispersos, heterogêneos, colocando-os em ordem por reinados. Mas, os fatos sociais não se explicam pela ascensão e morte de reis, organizar os eventos por reinados é absurdo! A simples sucessão de datas não tem valor científico, é só um instrumento e não o trabalho da história. É como a ordem alfabética no dicionário, só isso (REIS, 2011, p.12).

Nós assumimos a perspectiva de Simiand de que a escrita da história implica, geralmente, escolher um ponto de vista e, nesse caso, o ponto de vista é dos benzedores espíritas. Seguimos o questionamento dos sociólogos, marco fundamental no desenvolvimento da historiografia desenvolvida no âmbito da escola de *Annales*; mas a perspectiva sociológica também era fundamentada em uma espécie de crença científica. Apostava-se na eficácia da racionalidade metodológica analítica sob o pressuposto de que a história problema solucionaria todas as mazelas derivadas da produção tradicional. Logo se percebeu que emergiam novos problemas, novos objetos e novas abordagens no campo do conhecimento histórico.

Segundo Reis (2011, p.13), a crítica estabelecida, especialmente a de Simiand, surtiu efeitos consideráveis porque os *“Annales aderiram radicalmente a este ponto de vista simiandiano e passaram a praticar uma história-problema [...] A ‘história-problema’ veio se opor ao caráter narrativo da história tradicional”*. Essa oposição à narrativa, a nosso ver,

conduziria a produção de um conhecimento demasiadamente analítico, e no limite, até mesmo a certo desprezo em relação às narrativas populares tais como a feita pelos benzedores aqui estudados. A valorização destas narrativas populares vincula-se, principalmente, investigação dos aspectos culturais da história.

Essa chamada Nova História Cultural, firmou-se na década de 1980, promovendo a valorização da história oral. Doravante as entrevistas não seriam mais consideradas como documentação complementar a que o historiador poderia recorrer, caso lhe faltassem os documentos escritos. Como a produção do documento a partir da oralidade, agora é tão legítima quanto o uso de textos escritos, nós podemos oportunizar que sujeitos históricos como os benzedores do Cupim narrem a história desde o ponto de vista deles. Mesmo assim, tal escrita poderia ser considerada como produção sem valor devido à minguada importância política de tal abordagem. Igualmente, quem sabe, seria classificada pelos defensores do cientificismo histórico como investigação sem justificativa devido à dificuldade em se descobrir as leis que regem esses eventos do cotidiano tais como ofícios de culto, seções de cura e benzimentos.

Devemos, no entanto, considerar que os depoimentos de benzedores, curandeiros, rezadores e outras categorias similares quando utilizados na escrita da história, geralmente, são empregados para evidenciar certos aspectos da assim chamada história das religiões ou da religiosidade popular. Também, para tematizar o que se denomina como cultura popular e inclusive, como arte de curar. Muitas vezes, a ênfase recai no aspecto religioso, mas esse não é o caso aqui.

A investigação que ora realizamos não implica um estudo a respeito dos aspectos teológicos, ritualísticos, catequéticos ou pastorais do espiritismo. Nem mesmo se trata de pesquisar as relações entre as práticas de benzimento do catolicismo popular e os rituais de cura próprios do universo kardecista. Mesmo assim, convém considerar que a

[...] especificidade de análise do campo doutrinário, conforme Certeau, exige que se estabeleça uma leitura fragmentada, ensaística e, sem, contudo, esquecer que '[...] a relação entre teologia e história, inicialmente é, um problema interno da história'. Diremos tratar-se de um encontro de regiões

cujos contornos não são tão claros quanto se supunha e se conjectura a partir da perspectiva científicista (SANTOS, 2013, p 20).

Nosso objetivo nesse artigo, de fato, consiste em investigar a história a partir das narrativas de dois destes praticantes de benzeduras: Deolindo Evangelista de Almeida e sua filha, Vera Marta de Almeida Camargo. As entrevistas concedidas por pelo benzedor serão privilegiadas em detrimento das de Vera devido à riqueza de detalhes. Também porque a pesquisa foi inspirada na história cultural, e especificamente na Micro história de Carlo Ginzburg. O autor partiu do princípio de que, por muito tempo, os historiadores preocuparam-se em escrever a história das personalidades importantes, mas desde as duas últimas décadas do século XX, há um movimento de valorização das pessoas comuns.

Ginzburg utilizou-se da história de um moleiro italiano para narrar acontecimentos em pequena escala, mas que nos ajudam a compreender o macro. Assim, podemos fazer um paralelo com o tempo presente. Escolhemos, em Imbituva, personagens que não têm títulos, nem exercem cargos de importância política ou eclesiástica, para conhecer a história local e regional sob um novo ângulo; mas, estas personagens não deixaram textos escritos como frequentemente acontece à maioria dos chamados “homens infames”.

Para investigar a história a partir desses praticantes de benzeduras, utilizamos a história oral. Trata-se de uma ferramenta útil para fazer recortes de memória de benzedores e benzedoras, curandeiros e rezadores, visto serem ofícios que se aprendem e se ensinam através da tradição oral. Estas tradições, de acordo com Julie Cruikshank (2006, p. 162) “*Não podem ser tratadas simplesmente como evidências que são vasculhadas para se chegar a ‘fatos’; elas são contadas por pessoas cujos pontos de vista diferem inevitavelmente, dependendo do contexto, da posição social e grau de envolvimento*”. As entrevistas serão utilizadas para evidenciar, para dar a conhecer, no âmbito produção historiográfica, o ponto de vista dessas pessoas e os usos que fazem da tradição oral.

De fato, notamos que a oralidade faz parte do cotidiano destas pessoas, mas não somente como veículo para narração de causos e acontecimentos. A benzeção, podemos dizer, é um campo quase que exclusivamente fundado na oralidade. Um primeiro ponto a destacar em relação a isto consiste em que os ensinamentos das fórmulas, das palavras pronunciadas

para a cura e também dos gestos rituais que na maioria das vezes acompanham estes benzimentos são transmitidos via oral, de uma geração à outra.

Benatte, Campigoto e Nascimento (2013, p. 55) realizaram um estudo a respeito da transmissão destes saberes e dos discursos que sustentam tais tradições. Recolheram depoimentos de benzedores e curandeiros do município de Palmeira-Pr. Os entrevistados afirmaram ter recebido o poder da cura por meio de ensinamentos orais e ainda quando eram jovens. Um dos entrevistados fez uma declaração que consideramos como fundamental para entendermos estes rituais verbalizados de transmissão do saber. A benzedeira Judite afirma que

Este dom já vem desde criança. Meus avós paternos já tinham esse dom. Naquela época não era qualquer um que era escolhido. Tinha que ser uma pessoa especial; e aí, eles me escolheram. Aí acabei aceitando. Eu era criança; ainda, não sabia nada. Me levaram lá, até eles. Me pediram para mim fazer um juramento (BENATTE, CAMPIGOTO e NASCIMENTO, 2013, p. 56.).

Com base no depoimento colhido pelos autores, pode-se dizer que o ritual de iniciação da benção implica que o candidato a benzedor seja levado a algum lugar e faça um juramento, expressando uma fórmula que não está escrita. A evidência de que se trata de uma expressão oral é que, do contrário, os avós paternos teriam pedido para a pequena Judite lê-la, ou teriam lido para ela repeti-la. Com base na pesquisa realizada, os autores afirmam que

Os praticantes do ofício de benzer recorrem a um discurso, a um saber relativo ao exercício de suas funções; tal conhecimento é fundamentado em outros discursos, tais como o da ancestralidade [...] os enunciados sobre os ancestrais, nestes casos, não se restringem a recursos retóricos, pois se vinculam aos saberes sobre a transmissão do conhecimento e, portanto, a uma pedagogia e a uma dinâmica da memória... Esta ‘invocação’ aos ancestrais tem o efeito da grandiosidade da origem, mas convém considerar que se trata apenas de um efeito (BENATTE, CAMPIGOTO e NASCIMENTO, 2013, p. 56.)

Relatos dos excluídos da história, no caso benzedores frequentadores de Centros espíritas, podem evidenciar novas percepções do passado. Assim, a narração de um morador

de Imbituva, com noventa e quatro anos, filho de agricultores que sonda suas memórias sobre a história da cidade a partir de vivências particulares, pode ser ilustrativa.

Deolindo diz que nasceu no ano de 1920 e começa sua exposição da seguinte forma: “*Nós trabalhávamos na roça. Plantávamos milho, feijão, arroz, batatinha, trigo, centeio, fumo. Plantava melancia por baixo do fumaço*”. (Deolindo, Imbituva, 2014). A fala põe como fundamento as origens rurais dessa vivência que inicia a ser narrada. Pode-se dizer que há certo bucolismo neste começo de história, porque o narrador faz um salto do nascimento em 1920 para a época em que já trabalhava na roça, isto é, do nascimento para o final da infância se consideramos que o trabalho infantil foi muito comum nesta região até, pelo menos, o início da década de 1990 quando foi promulgado o Estatuto da Criança e do Adolescente.

O entrevistado faz como que um recuo no tempo e começa a falar de seus antepassados, da origem:

O meu avô era do Rio Grande. O pai da minha mãe era alemão, né? Avelino Luiz de Quadros, tinha um olho que era uma ‘conta’ de verde. Então, quando vieram de lá, se acharam [...] não sei como que se acharam. O vovô era do Rio Grande e a vovó era do Rio de Janeiro. Era carioca, a vovó Rosa. Daí eles casaram e moraram aqui em Imbituva. Aqui eles moravam. Em Imbituva [...] moravam lá na Rua das Tropas. (Deolindo, Imbituva, 2014)

Em certo sentido a introdução da narrativa feita pelo benzedor segue o padrão das histórias oficiais, bem como aquelas escritas pelos memorialistas locais. Conforme estas, usualmente, as cidades localizadas nessa região Sudeste do Paraná se formaram a partir da fixação de ocupantes vindos de fora. Trata-se, especificamente, paulista e gaúchos. Também, há gente vinda de outras partes do Brasil e, até do exterior. Estabelecem, invariavelmente, um vínculo com o ciclo do tropeirismo,¹ e “seguinto o mesmo cânone”, o benzedor/narrador explica que seus ancestrais moravam na rua das tropas. Parece um detalhe vulgar, mas, adiante, veremos sua importância.

Depois de situar o tronco da árvore genealógica no “*Caminho das tropas*”, refere-se à história da cidade, do tempo em que ainda era jovem, em 1935. Diz: “*É muita história, né? A história de quando eu morava aqui em Imbituva, que era Cupim. [...] o tempo que eu tinha 15*

anos [...]” (Deolindo, Imbituva, 2013). É possível que Imbituva ainda fosse conhecida como *Campo do Cupim*, no ano de 1935, o que corroboraria a fala de Deolindo. Mas como dizem Stadler e Schorner (2014, p. 6)

Imbituva surge quando a expedição comanda por Diogo Pinto de Azevedo Portugal para chegar aos Campos de Guarapuava, passa pelos Campos do Cupim. Isso ocorre no ano de 1809. Por esses Campos do Cupim passava a então Estrada das Missões, oficializada em 1816. Essa estrada desviou o comércio de tropas de animais do Caminho do Viamão, porque elas (as tropas) passaram a ser adquiridas pelos tropeiros diretamente das Missões. Ao longo da antiga Estrada das Missões foram surgindo povoações, inclusive a nossa própria cidade.

Então Imbituva seria uma destas cidades beira/caminho, mas, quando foi elevada ao status de freguesia, ainda na segunda metade do século XIX, teria modificado o nome. Conforme o site oficial da Prefeitura,

A freguesia foi criada em 1876, com sede no lugar denominado Campo do Cupim. Em 1881, foi elevada à categoria de vila, com denominação de Santo Antônio do Imbituva, vinculada ao Município de Ponta Grossa. Recebeu foros de cidade em 1910, passando a denominar-se apenas Imbituva, em 1929. O topônimo surgiu em virtude da existência de um rio com igual nome, junto à cidade. Aos habitantes do Município dá-se o nome de imbituvenses.

(<http://imbituva.pr.gov.br/index.php?sessao=122b05e3a8nc12&id=1546>)

A história do nome “*Campo do Cupim*” tem a variante escrita pelos pesquisadores locais, ou seja, escritores na maioria não vinculados à academia. Campo, por causa do tropeirismo. Então, começam a aparecer certos vínculos entre a perspectiva do benzedor e esta forma de historiografia estabelecida regionalmente. Note-se que se trata da escrita da história formatada na perspectiva dos ciclos econômicos, inaugurada no Brasil, no início da década de 1940, por Caio Prado Jr.

Aplicada a perspectiva ao Paraná, descrevem-se o ciclo do ouro, o do tropeirismo, o da extração da erva-mate, o da exploração da madeira, o do café e assim por diante. Stadler, por exemplo, vinculou a fundação de Palmeira ao segundo ciclo. Escreveu que “*Um dos pousos de*

tropeiro mais procurados estava situado em uma elevação de terreno, cujo formato peculiar lembra o de um 'cupim', tão comum nos pastos paranaenses. Essa denominação – Cupim – marcou o início de uma nova vila [Imbituva]" (STADLER, 2003, p. 21).

Conforme tal história, de certo modo referendada por Deolindo, o cupim, que serviu para a nomeação do local, estava “no meio do caminho” por onde os tropeiros que trafegavam entre São Paulo e o Rio Grande do Sul passavam. Nas imediações, havia um local de pouso: um campo para o gado. Oficialmente, a denominação modificou-se, em parte, quando a localidade mudou da condição de vila para a de freguesia. Em 26 de março de 1881, subiu à categoria de Município, com o nome de Freguesia de Santo Antônio de Imbituva (STADLER, 2003, p. 28). Então, não poderia ser chamada oficialmente de Campo do Cupim no ano de 1935, quando Deolindo estava com 15 anos de idade. Mas é preciso considerar que na versão contada pelo benzedor não há discriminação das datas em que a localidade mudou de nome.

Podemos dizer que a forma de contar a história no registro acadêmico/tradicional difere bastante da levada a efeito por estes benzedores que, de certo modo, mantêm ou incorporam certos elementos da historiografia produzida pelos memorialistas. Esses narradores entrevistados, basicamente Deolindo, não se fundamentam em datações, nem em marcos políticos e nem mesmo em acontecimentos tais como a mudança de categoria política das localidades (de vila para freguesia e para município, etc.). O nome da cidade para ele mais parece uma memória, uma lembrança, talvez se trate de um ouvir falar que, em outros tempos, havia o antigo nome de Cupim.

Deolindo, nem faz considerações por mais breves que sejam a respeito da origem do nome da cidade, deslocando-se a narrativa, rapidamente, aos aspectos do cotidiano. Alude às dificuldades diárias enfrentadas pelas pessoas que ali viveram “naqueles começos”. Diz que o arroz, por exemplo, era descascado no pilão. Até mesmo o fogo, segundo afirma, era algo muito difícil de ser mantido em determinadas circunstâncias. Explica que

Naquele tempo não existia fogão, essas coisas [...] Era só fogo no chão [...] ali. Então eles pegavam [...] fósforo essas coisas, era difícil. Eles pegavam um pauzão grosso assim e enfiava naquele cinzeirão que tinha ali. Enfiava e cobria bem [...] De manhã cedo, levantava e puxava aquele [...] Estava aquele

‘brasidão’ vivo [...] Batia ali e quebrava e punha mais uns ciscos e lenha [...] Ali formava o fogo. Hoje tem os ‘fisqueiros’, né? Aquele tempo era um pedaço de lima que diziam o isqueiro, uma pedra de fogo - tinha umas pedras especiais de tirar fogo - e um pavio, uma ponta de um chifre cerrado, e ali [...] então, eles enchiam a isca. Por isso eles diziam o isqueiro, porque faziam uma isca de algodãozinho e queimavam assim; e quando estava quase ficando aceso de uma vez, daí apagavam com um pano. Pegavam aquela bucha e enchiam [...] Depois, pegavam aquela pedra e pegavam aquele toco de lima e a pedra, segurando ali; e ‘tchac’, batia aqui e caía a faísca ali e acendia o cigarro (Deolindo, Imbituva, 2014).

O benzedor lembra certos pormenores relacionados ao trabalho na roça, à vida no campo e às práticas do cotidiano. Empenha-se por narrar e demarcar as diferenças entre o passado e o presente em detalhes como a obtenção do fogo. Fala das técnicas utilizadas no que seria uma “época original”, dos procedimentos relacionados à subsistência, à vivência e à cultura local. Do hábito de preparar e tomar o mate recorda que

Chimarrão, o povo usava. Fazia aquele fogo no chão [...], mas aquele tempo não existia erva como hoje [...] erva empacotada das fábricas, de ervateira e coisa [...] Naquele tempo eram feitos os tais ‘micos’. Pegavam um feixinho de erva amarrado e amarrava num suporte em cima do fogo. Depois que estava bem seco, quebrava tudo aquele ali e ‘apurava’ no pilão para refinar e fazer a erva para o chimarrão [...] (Deolindo, Imbituva, 2014).

Trata-se de uma narrativa a respeito das práticas cotidianas de lidar com o fogo, com a água e com a bebida típica da região. História repleta de termos específicos, regionais, situados e datados (primeiras décadas do século XX), ou seja, recheada por expressões que praticamente não se utilizam hoje em dia, tais como: pedra de fogo, fisqueiro, isca de algodãozinho, mico e apurar no pilão. Além disso, Deolindo utiliza-se de outro recurso narrativo: quase que uma autobiografia para expor a história. Relata, então, suas memórias de participação no exército:

Eu fui três anos: de 1942 a 1945. Daí eu fui [...] estive ali em Ponta Grossa no ‘Treze’ [...] Dezesete dias. Daí eu fui removido [...] estava muito lotado, ali. Daí, eu fui para o terceiro [...] Terceira Artilharia Montada, em Curitiba. Nove dias [...] fui para completar a Companhia de Transmissões, no portão que sai lá para a Lapa, que sai para a Araucária. Daí, eu fiquei nove dias ali e

peguei a farda. Daí eu disse: agora está bom, porque aí eu passo a ganhar (Deolindo, Imbituva, 2013).

Pode-se dizer que a narrativa de Deolindo, aqui mudou de estilo. O narrador passou da abordagem dos acontecimentos cotidianos para a ênfase nos grandes eventos da história política do país: neste caso, a Segunda Grande Guerra. Mas, em seguida, retorna ao cotidiano da caserna. Afirma que era bom atirador, ou seja, que tinha certa perícia no uso de arma de fogo.

[...] daí eles perguntaram: você caçava lá? Eu digo: eu caçava, caçava com espingarda. Então, é por isso que você atira bem, né? Você nunca gasta as cinco balas que nós damos para você atirar. Digo: pois é. E daí, fiquei a pronto. De repente abre-se a tal força do expedicionário. Daí, disseram: você quer ir para a força do expedicionário? Digo: eu quero [...] daqui, agora, vocês vão embarcar e vão embora para o Rio de Janeiro, que vocês vão ir para a linha de combate. Saímos e, daí, ficamos em Pindamonhangaba, no Primeiro Regimento de Infantaria, ali em Pindamonhangaba, no estado de São Paulo. Ali, treinando [...] com os treinamentos de guerra e coisa [...] então, dali, removeram nós para a Vila Militar no Rio de Janeiro, lá no Batalhão Escola (Deolindo, Imbituva, 2013).

Da vida no serviço militar, retorna aos problemas enfrentados pelos que permaneceram, isto é, retrocede às dificuldades vividas pelos civis no decorrer da Guerra. Seu relato refere-se aos habitantes da cidade de Imbituva, ao racionamento a que foram submetidas estas pessoas, à crise e à fome. Explica como eram distribuídos os mantimentos e outras mercadorias aos civis. Diz que ele mesmo

Nesse tempo ficava muito triste, porque escreviam carta para mim, daqui [...] que aqui estavam faltando as coisas [...] que aqui estava racionado. Pediam melado de cana, bala para adoçarem café. E lá, para nós, não faltava nada. Tinha tudo. Fartura das coisas [...] e aqui, eles passando crise. [...] é! Aqui em Imbituva [...] faltando [...] racionado. Que quando eu vim de lá, eu vim em quarenta e cinco. Em quarenta e seis, ele nasceu [...] esse que está com derrame (genro do entrevistado). Daí eu vim embora de lá. Eu vinha e pegava carroça e vinha ver se tinha chegado alguma coisa. O Celso Pedroso era delegado. Então, as coisas vinham e ficavam estocadas ali na delegacia. Eu chegava e perguntava: seu Celso, já chegou açúcar? As coisas chegaram aí? Os mantimentos? Vim ver se tem... que está precisando. Não chegou

ainda; mas estamos esperando. De tarde pode ser que chegue, ou amanhã (Deolindo, Imbituva, 2013).

Segundo o relato, a delegacia de Imbituva passou a funcionar como um núcleo de estocagem e repartição dos víveres. Estes eram distribuídos pelo delegado proporcionalmente ao tamanho de cada família. Havia, segundo afirma, um sistema de cotas para essa divisão dos bens fornecidos nessa época de carências; mas a vida não era constituída apenas de acontecimentos dramáticos e políticos porque, no universo narrativo do benzedor, não há separação entre o mundo dos vivos e o espaço dos mortos.

Há nessa ‘história de curandeiro’ aspectos do imaginário, a presença de personagens criados pela imaginação popular, neste caso, chamadas de visagens. Tais entidades são situadas por Deolindo no tempo passado, como seres pertencentes a certo mundo inexistente no presente, mas narrado outrora, numa época em que a vila era pequena, poucas eram as habitações e os moradores, escassos.

Tinha visagem, ali. Muito fantasma e uma carroça sem cavalo e dois homens de preto, sentados, ‘chapeludos’. Os moradores de longe saíam ver e passava aquela carroça e meu pai que era ‘piazote’ que nem esse (disse apontando para o bisneto de 10 anos de idade). Um dia correram de lá onde é o banco hoje, o HSBC [...] até aqui no centro perto do banco do Brasil. Contava que ia atrás dele aquele homem muito alto. E chegaram numa casa, que era estranha ali [...] Ali tinha uns quatorze ou quinze moradores na rua. Tanto na Rua sete, como na Santo Antônio. Poucos moradores tinha [...] daí contavam a história, né? (Deolindo, Imbituva, 2014).

O mundo das histórias narradas no passado na cidade de Imbituva, conforme deduzimos da entrevista concedida por Deolindo, era composto por entidades estranhas, principalmente homens... Gente vestida de preto, de alta estatura, com grandes chapéus sobre a cabeça. Pessoas utilizando-se de carroças sem cavalos, em meio a casas estranhas e em ruas pouco povoadas. Mas podemos dizer que tal cenário não seria exatamente bizarro tratando-se do antigo Pouso do Cupim: “*um dos pousos de tropeiro mais procurados*” pelos tropeiros da região.

Figura 1 - Representação do tropeirismo em mural- Colégio Estadual Alcides Munhoz - Imbituva-Pr



Fonte: equipe LAPEF/I 2015. Imagem colorida, JPG, 72 dpi. Imagem Acervo LAPEF/I.

Nota-se que o cenário desenhado na perspectiva do benzedor mistura elementos das narrativas locais de origem, escritas pelos memorialistas, nas quais a cidade *‘[...] nasce sob o toque dos berrantes e ao compasso das tropeadas’*.² Os tropeiros, ali, são representados como homens heroicos, cobertos com ponches negros, de amplos chapéus, atravessando imensas áreas desertas. Montam mulas, não sendo incomum a presença da carroça. São homens pertencentes a certa cultura, com elementos oriundos

[...] de São Paulo como do Rio Grande do Sul, mas que desde o princípio do ciclo das tropas já vinham sendo mesclados e incorporados pelas populações que foram se formando ao longo das rotas tropeiras, tais como: ritmos (toadas, catira, cururu, xotes, milongas, vaneiras, guarânicas, chamamés) e temas de canções, vestes apropriadas à lida campeira (botas de couro e cano alto, chapéus de palha e de feltro, capas e palas, bombachas), sotaques e variantes de linguagem, e outros, que os tropeiros faziam difundir por onde passavam [...] Sem falar nos conhecimentos ainda hoje difundidos da ‘medicina tropeira’, como benzimentos, simpatias, emprego de ervas medicinais, tratamentos com sangria e outros procedimentos (FRASSON; GOMES, 2010, s/p).

Pode-se notar, nestas histórias e memórias, certa reverência, certo misticismo envolvendo tais figuras. Situando-as num cenário em que as fronteiras entre a natureza e o sobrenatural são pouco definidas. Além disso, as narrativas do universo do tropeirismo vinculam-se ao benzedor espírita por intermédio da chamada medicina tropeira.

Conforme Benatte, Campigoto e Nascimento

A medicina tropeira é um conhecimento tradicional disperso nas práticas e na memória regional. Podemos assim considerá-lo porque esse tipo de conhecimento (...) faz parte da tradição. Como saber disperso, transmitido oralmente, requer metodologia adequada para ser reunido e analisado (Benatte, Campigoto e Nascimento, 2013, p. 49).

Entre estes saberes estão as práticas religiosas que investigamos em Imbituva. Os depoentes tratam do universo espírita, um campo de participação, ao que parece, mais do que de identificação.

Histórias dos Centros e as práticas de benzeduras

Afirma-se que o espiritismo chegou a Imbituva-Pr há mais de um século. Com base em atas de reuniões, em seis de junho de 1906, o primeiro Centro espírita foi oficializado. Interessante notar que tal oficialização contou com a participação de alguns membros da maçonaria porque o Centro, no início, funcionava nas dependências da Loja Maçônica Estrela do Imbituva. Conforme a Ata de fundação do Centro Espírita Santo Antônio

[...] nesta Villa de Santo Antônio do Imbituva, na sala de espera da 'Loja Maçônica Estrela do Imbituva', cedida para nela funcionar este Centro [...] Finalmente, resolveu-se que as sessões espíritas deste 'Centro' tenham lugar as quartas-feiras de todas as semanas, das sete e meia horas da noite, salvo caso de achar-se funcionando a Loja Maçônica, como também comunicar-se ao Centro Espírita de Curitiba e outros a fundação deste Centro. (Livro Ata nº 1 Centro Espírita Santo Antonio, Primeira Ata, 1906, s/p.)

A estudiosa da religiosidade espírita local, Edemê de Matos, escreveu que tal instituição manteve a denominação de Centro Espírita Santo Antônio do Cupim entre 1906 e 1914, quando passou a chamar-se Centro Espírita Antônio de Pádua. Manteve a nova denominação até a década de 1960 e, posteriormente, foi adotado o nome de Centro Espírita Dr. Leocádio José Correia (MATOS, 2013, p. 84).

Atualmente, existem três Centros filiados à Federação Espírita Paranaense (FEP): o Centro Espírita Santo Antônio de Imbituva, filiado desde setembro de 1911; o Centro Espírita Fé, Esperança e Caridade de Faxinal dos Augustos credenciado na mesma Federação desde julho de 1940; e o Centro Espírita Antônio de Pádua, Fé, Esperança e Caridade de Alto do Tigre, filiado desde outubro de 1948. Foi mais ou menos nesta época que Deolindo deve ter iniciado suas atividades como médium.

Na área urbana são dois Centros: o Centro Espírita Amor e Caridade de Imbituva, aberto em agosto de 1989, e o já mencionado Centro Espírita Dr. Leocádio José Correia, ou do Santo Antônio do Cupim. Notemos que deve ter ocorrido uma divisão (espécie de cisma) ocorrida na década de 1980, mas não referida pelos entrevistados. Estes informaram, no entanto, que em ambos os centros realizam-se atividades sociais, curativas e filantrópicas, tais como estudos em grupos, sessões de fluidoterapia³, atividades de evangelização infanto-juvenil, campanhas voltadas a atendimento de crianças carentes, sessões de atendimento fraterno e sessões mediúnicas.

Podemos dizer que a história do espiritismo, em Imbituva, é heterogênea, pois em cada um desses dois Centros adotam-se práticas distintas. Num deles, parte dos membros praticam os benzimentos. No outro, os participantes se dizem mais motivados e empenhados no aspecto filosófico da doutrina, e se utilizam de uma biblioteca com mais de quatrocentos livros. O acervo inclui desde romances e coleções de revistas, livros teóricos utilizados nos estudos, enciclopédias e outros textos para o uso escolar.

Deolindo e Vera, por serem benzedores, pertencem ao primeiro grupo. Mesmo assim, nota-se uma tendência a pautar a tese de que o espiritismo não seria uma religião e sim uma ciência. Apesar de insistirem em declarar o caráter científico da doutrina, explicam que a maioria dos médiuns que se reúnem no Centro são benzedores e participa das sessões de comunicação com os espíritos.

Afirmam que várias pessoas com problemas de saúde (física ou espiritual, como classificam as doenças) procuram ajuda ali e nas casas em os benzedores moram. A peculiaridade deste grupo, então, consiste em atender aos doentes em casa. Assim, prestam

atendimento duplo – no Centro e em casa – por meio de práticas, fórmulas e gestuais diferenciados.

Deolindo explica que, as reuniões de comunicação com os espíritos e de cura, no Centro, acontecem semanalmente e têm duração de aproximadamente uma hora e meia. Ali também são feitos atendimentos individuais por “intermediários incorporados pelos seus espíritos guias”. Deolindo afirma ter um

[...] guia protetor, Firmino Evangelista de Almeida. Ele que me protege [...] me protegeu até os dias de hoje. Aí, um dia que eu não estava bom para ir na mesa aqui no Centro, o Ivan disse para eu ficar na assistência. Então, a hora que terminou os trabalhos o Ivan disse: ‘ó, o senhor ficou aí na assistência e o seu Firmino ficou atrás de você’ (Deolindo, Imbituva, 2014).

Firmino Evangelista de Almeida era o pai de Deolindo. Também foi benzedor enquanto viveu e “continua a fazer seu trabalho na arte de curar doenças”, o que evidencia a porosidade das fronteiras entre o mundo dos vivos e o dos espíritos, características destas narrativas. Podemos chamar estes aspectos peculiares de *imaginário religioso do espiritismo na região das araucárias*. Será uma região, ou seja, um espaço praticado e fronteirizado em que se desenvolvem os acontecimentos do cotidiano. Ali, essas benzedoras e benzedores participantes do Centro espírita em questão, além de praticarem de rituais para a cura de doenças físicas que acometem as pessoas, também realizam ritos de cura das chamadas “doenças espirituais”.⁴

Nesse caso, eles se utilizam de receitas psicografadas, consideradas como prescrições “transmitidas do além” por um médium, ou seja, por interseção de um intermediário entre o mundo espiritual e físico.⁵ Recebem, igualmente, orientações para banhos de descarrego, para limpezas de lares, para defumações, e para o uso de remédios à base de ervas. Têm esclarecimentos a respeito do modo correto de fazer chás, de proferir orações e proceder a oferenda de velas aos santos e aos espíritos. A gama de ações realizadas nesta “região da medicina e da religiosidade popular” em bem ampla e fazemos, aqui, esta inserção seguindo a narrativa de Deolindo que saltou da distribuição de alimentos durante a Segunda Grande

Guerra para as práticas de cura. Mas tais práticas de reza e cura não se restringem, evidentemente, à região sul do Brasil.

Betânia G. Figueiredo investigou o ofício de curador no estado de Minas Gerais do século XIX. Discutiu o papel social ocupado por estes agentes da saúde popular na comunidade e as práticas desenvolvidas por eles. Afirma que os curandeiros não faziam nada sozinhos, e apelavam ao mundo da fé, sendo os santos invocados para auxiliar nas curas. Cada santo conforme a sua especialidade, mesmo acreditando que “[...] *com fé até água fria é remédio*” (FIGUEIREDO, 2008, p. 32). Segundo Figueiredo, nessa relação entre religiosidade e cura, se o paciente não tiver fé no tratamento, o resultado pode não ser o esperado.

Aqueles que são capazes, através dos seus conhecimentos formais ou informais, de aliviar a dor, de auxiliar na cura, de ajudar a reencontrar o equilíbrio da saúde, independentemente de haver ou não uma relação monetária estabelecida, mereciam a gratidão do doente e seus familiares (FIGUEIREDO, 2008, p. 98).

Eventualmente, alguns curandeiros de Minas exerciam atividade remunerada. Na maioria dos casos, eles se consideravam como que enviados de Deus, com a missão de curar. Portanto, praticavam seus rituais e rezas voluntariamente, sempre colocando o sentimento de caridade e bondade à frente. Conforme a autora, os que conhecem as artimanhas do ofício sabem ler as práticas e a postura dos que se dizem curadores. Essas pessoas se consideram aptas a reconhecer um benzedor que honra o seu dom ou que engana as pessoas, utilizando de má fé para ser prestigiado localmente e ganhar algum dinheiro cobrando pelas rezas (FIGUEIREDO, 2008, p. 98).

Os benzedores se utilizam de plantas, de fórmulas e de gestos transmitidos de uma geração à outra, para auxiliar na cura de doenças físicas e espirituais. A autora encontrou indícios de que, em Minas, existiam curandeiros até para animais e nisso percebemos certa equivalência. Deolindo declara praticar a cura das criações,⁶ e também a reza contra os males causados pela inveja em pessoas ou no gado. Afirma o seguinte: “[...] *tanto benzo gente como criação, que está pesteada, com mau olho, olho grande, olho gordo. Eu faço minhas orações e*

peço pela criação. Peço para São Jorge e São Sebastião [...] faço minhas orações que até [...] até o vivente fica bem bonzinho” (Deolindo, Imbituva, 2013).

O conteúdo da entrevista nos conduz a uma configuração histórica peculiar, uma região em que os animais podem estar próximos da relação que o Kardecismo estabelece com os espíritos. Nesse caso, São Jorge e São Sebastião aparecem no ritual de cura e são considerados como santos especializados. São Jorge, não por acaso, é um dos quatorze santos auxiliares de acordo com antiga devoção iniciada na Renânia (agora parte da Alemanha) no século XIV. São Jorge é invocado pela saúde dos animais domésticos ao lado de São Brás e São Vito. São Sebastião não é parte da antiga litania dos santos auxiliares, mas é venerado e chamado a ajudar na cura. A devoção sebastianista pode ser uma característica local vinculada à religiosidade cabocla bastante disseminada nesta região do Estado do Paraná⁷. Também evidencia que as tradições populares se modificam, por serem transmitidas oralmente de uma geração a outra.

As regras que regem o ofício de benzedor ou benzedeira não são comumente registradas por escrito, mas transmitidas pela oralidade. Transmite-se os conhecimentos para algum parente próximo ou, caso aquele que detém o saber mude para outro lugar, ensina alguém que permaneça morando no local (OLIVEIRA, 1985, p. 36). Ainda, quando os benzedores estão com idade avançada, ou doentes, ensinam os mais jovens para que a informação da cura não se perca. Vera explicou que seu

[...] tio, Gabriel, hoje já é falecido também, mas ele benzia de tudo quanto era coisa, até de tosse comprida. Um dia, eu fui lá, ele falou para mim: Vera, você benze, você faz tudo as coisas. Então, disse: eu vou te passar, porque eu estou doente, já de idade. Eu vou [...] você já sabe cortar tosse comprida? Eu falei: não tio. Esse eu não sei. Pois então eu vou te ensinar. E ele me ensinou. Hoje eu corto tosse comprida, também. Ah! Costurar rendidura [...] Ele me ensinou, também, como é que costura rendidura. E eu aprendi (Vera, Imbituva, 2013).

Vera, como dissemos no início, é uma das benzedeiros espíritas e diz fazer seus trabalhos com base no que os seus espíritos guias orientam. Insiste na tese de que

Na verdade, o espiritismo [...] não é uma religião. A religião é nossa religião na igreja. A igreja, tanto se você for católica, se for evangélica [...] tudo é religião; mas o espiritismo não tem nada a ver com religião. O espiritismo é uma ciência. É a ciência espírita e ela tem relação com os benzimentos porque a pessoa que sabe, que aprende a fazer um benzimento, é porque tem um dom [...] orientação pelos guias espirituais. Porque se a pessoa não tiver uma mediunidade, não tiver uma orientação, a pessoa não vai saber fazer um benzimento (Vera, Imbituva, 2013).

Como se nota, a entrevistada estabelece um vínculo peculiar entre o pretense caráter científico do kardecismo e a prática do benzimento. Trata-se de um elo, digamos, fraco mas coerente: o espiritismo é um saber (ciência) que exige um dom e como é saber transmitido oralmente, também se transmitem as fórmulas para curar o gado.

Paulo Barros dos Santos, morador do faxinal do São João da Palmeirinha, Rio Azul-Pr, diz que pronuncia a seguinte fórmula ao benzer os animais doentes: *“São Roque e sua santidade, passando por aqui trazendo o seu poder e o dom da cura para todas as criações, contra as pestes, as larvas, feridas e a todos os animais que sofrem alguma consequência. São Roque, eu agradecerei este pedido; em nome de vós serei atendido”*.⁸ Paulo não se diz espírita, apenas benzedor de animais. Benzedores espíritas que curam animais, no entanto, são evidências da intensa mescla cultural existente no Brasil, evidenciada nesta região Sudeste do Paraná.

Neste lugar, a religiosidade apresenta vínculos marcantes com a memória, por exemplo, dos monges do Contestado.⁹ Vânia Vaz (2006) escreveu a respeito das benzedoras dessa região. Diz que estas mulheres referem-se ao monge João Maria, às suas profecias e a antigas histórias, contadas pelos mais velhos, a respeito dessa figura do misticismo popular. O monge é considerado como uma entidade capaz de auxiliar nos benzimentos, de realizar milagres e de curar doenças. É relacionado às nascentes de água por ele abençoadas, muitas delas venradas como fontes de virtudes curativas. Parte dos crentes no monge utiliza-se da água e até do barro de algumas destas nascentes para a cura de diversas doenças. Prática comum na região de Imbituva-Pr, atualmente, está ligada a rituais praticados por um desses monges em meados do século XIX.

Robinson Fernando Alves refere-se a este tipo de devoção praticada no interior do Rio Grande do Sul, envolvendo o monge desde meados do século XIX. Escreveu que há

Cerca de légua e meia da cidade de Santa Maria, na estrada que conduz a S. Martinho, encontra-se um povoado. Foi ahi, (sic.) em 1848, que o padre romano João Maria de Agostini se installou, (sic.) promovendo a erecção (sic.) de uma capella (sic.) em honra a Santo Antão, sendo, dessa época em diante, aquelle (sic.) lugar conhecido pelo nome de Campestre de Santo Antão [...] na encosta do cerro [de Santo Antão], em meio do caminho para a Ermida, das entranhas da pedra brota fresca água cristalina, formando pequena fonte [...] E dele serviu-se João Maria, para fortalecer seu prestígio entre seu povo, convencendo-o de que a água da fonte era miraculosa, pois curava todas as enfermidades. Não somente a fonte era santa '[...] como também o barro que junto a ela existia' (ALVES, 2010, pp. 10, 21 e 22).

A narrativa dos benzedores relaciona-se a esta cultura dita cabocla do Contestado por meio do monge e da figura de São Sebastião, Santo que no imaginário popular da época, comandaria os exércitos celestes para fazer justiça contra os exploradores dos sertões. Cultura que, igualmente, é tropeira (gaúcha e paulista) povoada de homens 'chapeludos', conduzindo mulas, vestidos de preto e curando gente e gado com plantas nativas e benzimentos. Trata-se de manifestações culturais vinculadas à história da região que podem ser referenciadas, temporalmente, por ciclos e episódios históricos como o tropeirismo e a guerra do Contestado.

O primeiro vai dos primórdios do século XVIII até as primeiras décadas do XX. O movimento do Contestado, que inicia em 1900 com a ação judicial por limites, impetrada pelo estado de Santa Catarina contra o Paraná e se estende até, pelo menos, março de 1921, com a revolta dos caboclos contra a medição de terras, entre os atuais municípios de Catanduvas e Capinzal.

São João Maria nas terras do Cupim

Pela figura de João Maria, os entrevistados vinculam suas narrativas a esta tradição cabocla do Contestado. Deolindo conta que ouviu uma história narrada por seu padrinho, outro benzedor, chamado Domingos Vieira. Este morava na localidade de Vieiras, interior de

Palmeira-PR, e, certa noite, o monge João Maria teria acampado naquela localidade. Deolindo disse que

Nos Vieiras [...] então eles estavam lá... e na frente tinha um olho d'água assim. De repente, chegou São João Maria e acampou embaixo de uma árvore, a par daquele olho d'água e fez o foguinho dele e ficou sentadinho ali. Daí, aprontou-se um tempo feio e o Domingos foi lá e disse: São João Maria o senhor não quer ir lá para dentro de casa? Está vindo um tempo feito aí. Ele disse assim: olha meu filho, está vindo mesmo, mas não tem perigo. Aqui onde eu estou não cai um pingo de água. Só cai em volta dessa árvore. Aí cai; mas aqui, o vento não apaga meu fogo. Pingo de água não apaga meu fogo. Não tem perigo. Aí fechou a noite [...] fechou a noite e eles fecharam as portas porque o vento estava muito forte e anoiteceu (Deolindo, Imbituva, 2014).

Segundo o relato, apesar de ter ocorrido um temporal muito forte à noite, o monge permaneceu ao abrigo da árvore e ao calor do seu “foguinho”. Continua Deolindo:

[...] passou aquela tempestade, aquela noite e bem cedo, o nhô Domingos levantou e olhou lá. São João Maria cuidando do foguinho dele lá. Com a chaleirinha dele lá no fogo. Daí, ele pegou o meu compadre [...] e foram lá ver São João Maria se ele não pereceu com essa chuva. E chegaram ali, e ele disse: São João Maria, não pereceu aí? Não! Pode ver aí meu filho. Choveu só em volta. Aqui no meu foguinho não caiu um pingo de água'. Daí o nhô Domingos disse assim: Pois é, eu pensei que o senhor tinha sofrido qualquer coisa aí, porque o tempo 'enfeiou' muito, né? Pois é, mas eu [...] não tem perigo. Onde eu estiver nada acontece. Eu tenho muita fé no nosso Pai poderoso do céu, né? Que nos atende todo mundo. Então eu tenho minha confiança Nele. (Deolindo, Imbituva, 2014)

Deolindo contou, também, que segundo moradores mais velhos de Imbituva, alguns acontecimentos locais foram previstos e anunciados pelo João Maria, há mais ou menos um século. As profecias estariam se cumprindo no presente. O benzedor refere-se ao que considera como um conjunto de modificações ocorridas na área rural de Imbituva. Diz que

Naquele tempo, todo mundo criava criação solta: porco, carneiro, gado, cavalo [...] Tudo livre. Não tinha piquete, não tinha nada. Era aberto [...] Todos criavam abertamente. Quando todo mundo fechou os piquetinhos e criaram fechado, ele disse: vai chegar um tempo que vai ter muito pasto e

pouco rastro. E chegou. Hoje é uma pastaria em toda parte, é pasto, gramado, mato. E criação não tem, né? Quase não tem criação. (Deolindo, Imbituva, 2013)

O benzedor faz uma adaptação desta difundida “profecia popular” conhecida em muitas outras regiões do Brasil e aplicada a outras situações. É atribuída, por exemplo, a Antônio Conselheiro, no contexto da Guerra de Canudos e também é ao Padre Cícero entre outros personagens do misticismo popular. Trata-se de uma predição de vindouros tempos de crise, também interpretada como prenúncio de pestes que atingiriam os animais, causando grandes estragos. No caso de Deolindo, a profecia é aplicada ao sistema de faxinal que pode ser definido como

Certo modo de utilização das terras em comum, delimitada por cercado, para a criação de animais, existente na região sul do Brasil [...] O faxinal é dividido em terras de plantar e terras de criar. A área de criação, ou área de compáscuo, é um cercado composto por matas e pastagens em que se localizam as habitações dos faxinalenses. Na parte interior a esse espaço comum, que pode pertencer a um proprietário não morador do faxinal, ou a vários proprietários/moradores, são criados animais de várias espécies, tais como bovinos, eqüinos, caprinos, ovinos e suínos, além de vários tipos de aves domésticas [...] os animais são de propriedade particular dos faxinalenses, sendo o número que cada morador pode criar naquele espaço, definido pelo grupo [...] as casas são dispostas no interior da área cercada, sendo boa parte delas protegidas por um cercado menor, ao entorno dos quais as criações circulam livremente. As entradas e saídas destas áreas são protegidas por porteiras e cancelas, ou por uma espécie de pequena ponte, construída sobre um vão escavado especialmente para tal fim [...] as terras de plantar localizam-se fora do cercado e podem pertencer ao proprietário que as cultiva, ou serem arrendadas. (CAMPIGOTO; SOCHODOLAK, 2008, p.181)

Deolindo disse ter crescido numa localidade que se organizava em forma de faxinal. Nestas localidades é bastante disseminada a prática de alguma devoção nas nascentes de água abençoadas pelo monge. Assim, nessa região de contato entre o kardecismo e o catolicismo de origem tropeira e cabocla, os benzedores podem atuar nos Centros espíritas, fazer benzimentos, receber auxílio de espíritos guias e, ao mesmo tempo, se pode viver num faxinal,

curar animais e realizar rituais de devocionais nos olhos d'água, sintetizando, de certa forma, a cultura da mesorregião Sudeste do Paraná.

Os olhos d'água em que o monge passava a noite, conforme narrativas populares frequentes na região sul do Brasil, jamais secavam e por isso são consideradas fontes bentas. Nestes lugares costuma-se realizar o ritual de batismo, como esse no Faxinal da Palmeirinha, no Município de Rio Azul-PR, descrito por Franciane Gurski. Assim,

A pessoa ou criança a ser batizada é levada pelos pais e padrinhos próximo à fonte onde se acende uma vela e com um ramo de arruda ou outro ramo verde efetiva-se o batismo. O batizado deve ser realizado antes das 18 horas, isto é, antes do pôr-do-sol. Os pais da criança aspergem com o ramo de arruda e água do olho, a cabeça da criança e rezam a seguinte oração: (*nome da pessoa a ser batizada*) eu te batizo como São João Maria foi batizado no ribeirão, se der tosse comprida não seja tosse será uma depuração. Reza-se um pai-nosso e ave-maria e faz-se o sinal da cruz.(GURSKI, 2008).

Nesses lugares de devoção em que os católicos realizam tais ritos – o batismo é feito independentemente se o fiel já foi batizado na Igreja ou não. Também, geralmente é realizado como pagamento de promessa. São rituais comuns em toda a região aqui estudada. No caso de recebimento de alguma graça, podem-se deixar estatuetas, gravuras, pinturas ou retratos do monge (Figura 3).

Figura 2 - Olho de São João Maria, Imbituva – Pr, com capelinha



Fonte: Autora - Camila Alves de Oliveira. 2014. Imagem colorida, JPG, 72 dpi. Acervo da autora.

Deolindo afirma ter presenciado um milagre de São João Maria, numa destas nascentes locais, em época de grande estiagem. Narrou o seguinte:

Deus deixou o conhecimento [...] e quantas fontes de água no mundo ele não deixou benzida? É que a água é remédio para quem tem fé nele, né? Mas não conheço esse da ponte aqui, que a Vera foi agora trouxe água [...] para lá da ponte do Imbituvão eu não conheço [...] é muito cultivado, aquele lá. E conheço aquele ali do Rincão, também, onde tinha uma lombra [...] Fomos fazer um batizado lá. Na época, meu afilhado que morava em Teixeira Soares. Uma lombra que descia para cá [...] descia para lá do rio. Uma seca braba [...] e diziam [...] e agora? Que tempo seco! Só no rio grande e as águas tão correndo bem sequinha! Como é que nós vamos fazer? Mas vamos ver [...] chegamos lá e a água estava para baixo do barranco, assim [...] Eu mexi assim [...] Se Deus quiser, a água há de subir aqui para nós fazermos o batizado e levar água. Puxei assim e naquele barranquinho a água subiu e aparelhou no barranco. Bem parelhinha [...] fizemos o batizado. Pegamos a água e fomos embora. A água ficou do mesmo tanto. Bem parelhinha. Digo: veja o que é o milagre, né? O poder de São João Maria (Deolindo, Imbituva, 2013).

A história da região, na perspectiva do benzedor, é composta por acontecimentos como: seções espíritas, atividades de igrejas, secas, milagres, profecias, passagens e aparição de monges, curas, atuação de fantasmas, batismos, benzimentos de nascentes e assim por diante. Mas muitas outras pessoas nesta região das matas de araucária, atualmente, guardam o costume de batizar seus filhos tanto na igreja como em casa ou nos olhos d'água abençoados. “[...] os devotos de João Maria continuam a batizar seus filhos nos olhos-de-água tal qual fazia o monge” (BENATTE, CAMPIGOTO e NASCIMENTO, 2013, p. 63).

Figura 3 - Detalhes da capelinha com imagem de São João Maria



Fonte: Autora - Camila Alves de Oliveira. 2014. Imagem colorida, JPG, 72 dpi. Acervo da autora.

Nessa região do cuidado com a saúde e a doença, as fontes de água são também lugares de intensa atividade assim como os Centros espíritas. O movimento já foi mais intenso porque, conforme Deolindo, em meados do século XX, era imensa a escassez de médicos na Imbituva, bem como nessa região do Paraná. Conforme a narrativa do benzedor

Antigamente não existia médico, né? Você sabe. Então, existia o Centro Espírita. Como lá meu tio tinha o Centro Espírita, então o povo usava só o remédio homeopatia. Então saía ali, o médium que era receitista, tirava receita. O guia dava o remédio ali como saía. Então, se uma pessoa estava com gripe, saía acônito, beladona e bryonia. E se outro tinha, por exemplo, sarampo, uma varicela [...] daí saía na receita [...] O guia dava a receita ali [...] receitava ali, sulfá, mercúrio e secali [...] para secar aquela coisa que tinha. (Deolindo, Imbituva, 2014).

Segundo afirma, esses medicamentos eram muito utilizados para o tratamento das pessoas que estavam doentes, na localidade chamada Tigre, onde se localizava o Centro espírita dirigido por Sebastião Penteado, o mencionado tio de Deolindo. Ali, eram distribuídos os frascos de remédio. Deolindo diz que ele e seu tio eram sócios e juntavam dinheiro para comprar a caixa de homeopatia, que custava dois mil réis, naquela época.

Ao modo de conclusão, podemos dizer que, nesta pesquisa utilizamos o conceito de região, ou seja, recinto definido por meio de fronteiras. Com base em Michel de Certeau,

espaço é região praticada, definida por delimitações móveis, instáveis e mutáveis, no interior das quais os acontecimentos se dão a conhecer. Os benzedores do Cupim, narradores de histórias vivem numa região de contato entre o kardecismo e o catolicismo de raiz cabocla do Contestado e tropeira. Neste lugar, no período que se estende entre 1940 e 2010 e na mesorregião Sudeste do Paraná, vários aspectos da história cultural são destacáveis. Os benzedores/narradores que contribuíram para esta pesquisa podem se identificar como pertencentes à determinada denominação religiosa e como participantes de outra. Tal fenômeno de dupla é prática comum em outras regiões do Brasil e herança da repressão ao espiritismo que se seguiu à decretação, em 1890, do primeiro código penal republicano criminalizando práticas de saúde paralelas à medicina dita científica. A narrativa dos entrevistados vincula a prática do benzimento por espíritas em Imbituva à história do kardecismo na mesorregião, do tropeirismo e do Contestado.

Temos, assim, uma visão da história da região de Imbituva baseada em entrevistas de benzedores identificados como católicos não praticantes, frequentadores de Centros espíritas. O principal entrevistado, Deolindo, considera-se como pertencente ao catolicismo devido ao fato de receber, em sua casa, o ministro católico com o sacramento; narra histórias de parentes seus que presidiam Centros e que tiveram contato com o monge, de fantasmas (visagens) associados ao mundo tropeiro, fala de cura de animais por meio de rezas, de ter presenciado milagres e de ter batizado fiéis nos olhos d'água de São João Maria, de receber Santo e de receitar medicamentos químicos. Mas também, da vida cotidiana e da cultura local, do fogo de chão e do chimarrão.¹⁰

Pensamos o recorte para essa investigação em função do conceito de região. Não uma como uma área geográfica ou política, mas como espaço delimitado e praticado, região de contato entre o kardecismo e o catolicismo. No interior dela, se participa rituais dos Centros espíritas, se faz benzimentos, se recebe auxílio de espíritos guias e, ao mesmo tempo, se pode viver num faxinal, realizar batizados no olho d'água do monge. Atitudes que, de certo modo, sintetizam aspectos centrais das culturas da mesorregião Sudeste do Paraná. Neste meio cultural, se narram histórias relativas ao tropeirismo, sob a forma de tempo ancestral em que

sujeitos heroicos, como que fossem “centauros de trilhas tortuosas”, cobertos com ponchos e grandes chapéus, vencem extensas distâncias, descansando em pousos salvadores. Tais personagens “visitam o presente como que em espírito”, seja como visagens, seja por meio de Centros espíritas tais como o de Santo Antônio do Cupim. Seja, também, sua visita feita por meio da tradição dos benzimentos de gentes e de gados, reverenciando-se a medicina tropeira. Dessa forma, a narrativa dos benzedores vincula o presente a um tempo de origem.

Tais histórias conectam-se, também, aos monges da Guerra do Contestado, aos milagres ocorridos nos olhos d’água em que se batizam as crianças. O monge é apresentado como milagreiro e visionário de um novo tempo, em que o gado seria pouco, enquanto que muito aumentaria o pasto. Esta é apresentada por Deolindo profecia da transformação do sistema de faxinais.

Estes narradores contam a história da religiosidade periférica, dos médiuns, de orientações para banhos de descarrego, para limpezas de lares, para defumações, uso de remédios à base de ervas, o modo correto de fazer chás, de fazer orações e oferenda de velas aos santos e aos espíritos. Nessa forma de história, alguns acontecimentos políticos se fazem presente, como é o caso II Grande Guerra, da forma como se distribuía os mantimentos, nesse período de crise. Fala-se, também, dos remédios populares receitados no Centro espírita entre as décadas de 1940 e 60, presumivelmente: acônito, beladona, sulfa, mercúrio, secalli, bryonia, mezinha que pode estar registrada apenas na memória destes receitistas.

Enfim, escrever a história com base na narrativa de indivíduos desvinculados do cenário político ou intelectual implica dar visibilidade a sujeitos históricos ainda pouco investigados no âmbito da historiografia brasileira. Essa história local relaciona-se à da mesorregião Sudeste do Paraná, à história do Brasil e com episódios da História Geral, mas narrada sob outro ângulo. Trata-se de um enfoque nas práticas culturais ocorridas nesta região de contato entre o chamado catolicismo de cultura tropeira/cabocla e o kardecismo; mas vale dizer que existem tantas regiões destas quantos forem elas objetos de investigação.

Referências

ALVES, Robinson Fernando. O monge João Maria de Agostinho em Campestre, Santa Maria: aspectos históricos. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 11, n. 17, p. 35-64, jan./jun. 2010.

BENATTE, Antônio Paulo; CAMPIGOTO, José Adilçom; NASCIMENTO, Josimar de Jesus Vitor do. Povos faxinalenses: saúde e conhecimentos tradicionais. **Diálogos (Maringá. Online)**, v. 17, n.1, p. 41-68, jan.-abr./2013.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 3. Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. **A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais**. [2. ed.] – Brasília, DF: CAPES; Belo Horizonte, MG: Argumentum, 2008.

FRASSON, Antônio Carlos; GOMES, Silvestre Alves. **Tropeirismo: Processo civilizatório da região sul do Brasil**. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/2010/Historia/artigos/frasson_artigo.pdf. Acessado: 20 dez. 2012.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. **Revista Horizonte Antropológicos**, vol.9 nº.19, Porto Alegre, jul. 2003.

GURSKI, Franciane. **Os olhos d'água e a festa de são João Maria no faxinal Palmeirinha**. Departamento de história – DEHIS/I. Universidade Estadual do Centro Oeste do Paraná. (Trabalho de conclusão de curso) 2009.

HOONAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800)**. Petrópolis: Vozes, 1978.

MATOS, Edemê de. **Imbituva: uma viagem de retorno à terra natal**. Curitiba: Edição do autor, 2013.

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

REIS, José Carlos. O lugar da teoria-metodologia na cultura histórica. **Revista de Teoria da História**. Ano 3, Número 6, dez/2011.

SANTOS, Leonilso Souza. **Igreja em Conflito**: atuação da pastoral rural na questão agrária - circunscrição diocesana de Guarapuava (1974-1988). Dissertação de Mestrado em história. UNICENTRO.

STADLER, Cleusi Terezinha Stadler. SCHORNER, Acncelmo. A Avenida 7 de setembro (Imbituva/Pr) entre fotos e fatos: 1906-1940. **Anais do IIV ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA**. São Leopoldo-RS. 2014.

STADLER, Cleusi T. B. **Imbituva – uma cidade dos Campos Gerais**. 2. ed. Imbituva: Gráfica Prudentópolis, 2005.

STOLL, Sandra Jacqueline. Narrativas biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação. **Revista Estudos Avançados** Vol. 18, Nº 52, 2004. Disponível em <www.cielo.br > Acesso em 13/09/2015.

VAZ, Vania. **As benzedeadas da cidade de Irati**: suas experiências com o mundo, e o mundo da benzeção. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

Sites

<http://www.febnet.org.br/blog/geral/colunistas/triplice-aspecto-do-espiritismo-2/> Acesso em 22/04/2014.

<http://imbituva.pr.gov.br/index.php?sessao=a5cb4c9fcbnca5&id=1546/> Acesso em 22/04/2014.

<http://imbituva.pr.gov.br/index.php?sessao=122b05e3a8nc12&id=1546>.

Outros Documentos

Livro Ata nº 1 do Centro Santo Antonio, Primeira Ata, 06 jun. 1906.

Fontes orais

Deolindo Evangelista de Almeida. Entrevista concedida à Camila Alves de Oliveira, Imbituva, 21 dez. 2013.

Vera Marta de Almeida Camargo. Entrevista concedida à Camila Alves de Oliveira, Imbituva, 21 dez. 2013.

Artigo recebido em 28 de maio de 2015. Aprovado em 25 de julho de 2015.

Notas

¹ O ciclo do tropeirismo se dá durante os séculos XVII e XVIII. O transporte de animais realizado neste período no sul do Brasil recebeu o nome de tropeirismo em razão das tropas, que eram constituídas principalmente de muares para serem comercializadas em Sorocaba-SP, onde se realizavam grandes feiras desses animais. Os tropeiros (donos e/ou condutores de tropas) transportavam, igualmente, gêneros alimentícios, produtos manufaturados, inclusive os importados da Europa. Devido às transações comerciais de compra e venda de muares destinados ao transporte de mercadorias, realizadas nos centros urbanos em formação (tais como o de São Paulo, de Rio de Janeiro e de Minas Gerais), e por compreender grande movimentação no deslocamento desses rebanhos de regiões distantes, esse movimento é considerado pelos pesquisadores da história econômica e social como um importante fator de formação sócio-político-econômica das regiões aqui em estudo.

² Torpeadas é termo local para designar a função de condução das tropas de animais para as feiras.

³ A *fluidoterapia* é uma técnica que os médiuns, usando fluidos energizados, utilizam para o tratamento das enfermidades físicas e espirituais. Aplicados sobre o *perispírito*, eles são absorvidos à semelhança de uma esponja. É a conhecida terapia do passe, praticada nos Centros espíritas.

⁴ Segundo os entrevistados, espíritos sofredores podem causar doenças, além de mal-estar quando se aproximam das pessoas. Por isso, contam que em alguns casos as pessoas procuram ajuda médica e tomam remédios, mas não se curam. Após esta tentativa, buscam a cura através do centro espírita ou dos benzimentos.

⁵ Deolindo conta que desde quando iniciou sua jornada como médium, já existia a prática do recebimento de receitas do além, e acrescenta que este era o meio pelo qual se buscava a cura para diversas doenças, visto que antigamente, em Imbituva, os médicos eram escassos. As práticas populares de cura podem estar mesmo ligadas à falta de assistência médica, mas há um expressivo conteúdo cultural a considerar.

⁶ Todo tipo de animal doméstico.

⁷ Ver MARQUETTI, Délcio; e SILVA, Juraci Brandalize Lopes da. Religiosidade e religião no oeste de Santa Catarina: a crença no monge João Maria e a instituição do Catolicismo. **Mneme – Revista de Humanidades**, 11(29), 2011 – Jan/Julho.

⁸ Entrevista concedida por Paulo Barros dos Santos a Rosenaldo de Carvalho em abril de 2011.

⁹ O monge João Maria é referência na religiosidade popular na região sul do Brasil. Os monges do movimento do Contestado, segundo estudiosos do tema, foram três pessoas diferentes. O primeiro chamado de João Maria, de origem italiana, peregrinou pregando e atendendo doentes de 1844 a 1870. Arrebanhou ele milhares de crentes. Não teve influência direta na Guerra do Contestado. O segundo adotou o apelido de João Maria, pois se chamava Atanás Marcaf, talvez, era de origem síria. É vinculado à Revolução Federalista de 1893, e fez algumas previsões a respeito de acontecimentos políticos coevos. Atuou no território que se estende entre os rios Iguçu e Uruguai. Teve influência marcante entre os caboclos que esperavam sua volta durante os conflitos armados com as forças militares. Afirma-se que desapareceu na década de 1910. Em 1912, surgiu o terceiro monge. Era benzedor e usava o nome de José Maria de Santo Agostinho, mas segundo laudo policial feito em Palmas-Pr, tratava-se do ex-soldado de nome Miguel Lucena de Boaventura. José Maria foi um dos líderes do movimento do Contestado, morto em batalha no dia 22 de outubro de 1912.

¹⁰ Bebida local feita de erva mate.