

## **Povos faxinalenses: saúde e conhecimentos tradicionais\***

*Antonio Paulo Benatte\*\**

*José Adilçom Campigoto\*\*\**

*Josimar de Jesus Vitor do Nascimento\*\*\*\**

---

**Resumo.** Neste trabalho abordam-se os conhecimentos tradicionais presentes no município de Palmeira-PR e região. O benzimento e sua relação com o sagrado estão correlacionados à cultura dos povos faxinalenses e à história do tropeirismo. Utilizamos a metodologia da história oral para compreendermos o universo cultural dos faxinalenses, recorrendo à genealogia foucaultiana para abrangermos os discursos da cura e do poder de curar. Foram entrevistados (as) alguns (as) benzedores (as) que vivem, atualmente, na área urbana, mas que possuem estreita ligação com o espaço rural dos faxinais. Tais sujeitos dominam um saber característico pela sua originalidade e inegavelmente vinculam às plantas medicinais, às rezas, às orações e outras práticas.

**Palavras chave:** Faxinais; Benzedores; Cultura.

### **Common land system peoples: health and traditional knowledge**

**Abstract:** Current paper deals with traditional knowledge on blessings, cures and power to cure found in Palmeira PR Brazil and the region around the municipality. Blessings and their relationship with the sacred are correlated to the culture of communal land system peoples and to the history of mule transportation in southern Brazil. Oral history is the methodology employed to understand the cultural world of the communal land system peoples through Foucauldian genealogy for the analysis of cure and curing power discourses

**Keywords:** communal land systems; blessings; culture.

---

\* Artigo recebido em 01/02/2013. Aprovado em 29/04/2013.

\*\* Professor do Departamento de História da UEPG, Ponta Grossa/PR, Brasil. E-mail: [apbenatti@ibest.com.br](mailto:apbenatti@ibest.com.br)

\*\*\* Professor do Departamento de História da Unicentro, Irati/PR, Brasil. E-mail: [ja.cam.pi@hotmail.com](mailto:ja.cam.pi@hotmail.com)

\*\*\*\* Departamento de História da Unicentro, Irati/Pr, Brasil. E-mail: [jnascimento@bol.com.br](mailto:jnascimento@bol.com.br)

## Pueblos *Faxinalenses*: Salud y Conocimiento Tradicionales

**Resumen.** Este trabajo aborda una serie de conocimientos tradicionales vinculados a la bendición, a la cura y al poder de curar, encontrados en el municipio de Palmeira (estado de Paraná) y región. La bendición y su relación con lo sagrado están correlacionadas con la cultura de los pueblos *faxinalenses* y con la historia de los troperos. Es utilizada la metodología de la historia oral para comprender el universo cultural de los *faxinalenses*, recurriendo a la genealogía foucaultiana para analizar los discursos de cura y del poder de curar.

**Palabras Clave:** *Faxinales*; Curanderos; Cultura.

---

Os conhecimentos tradicionais têm-se constituído como um tema polémico desde, pelo menos, o início da década de 1980. As divergências entre os organismos multilaterais a respeito do assunto evidenciam várias questões debatidas, destacando-se, por exemplo, a propriedade e a apropriação destes saberes produzidos no interior das comunidades ditas tradicionais. Instituições como a Organização Mundial de Propriedade Intelectual – OMPI – e as Convenções sobre Mudanças Climáticas e sobre Diversidade Biológica – CDB – têm capitaneado o debate, mas podemos dizer que

As claras diferenças entre a CDB e a OMPI se acentuaram com a aprovação do TRIPS. Como responder a questões como: o saber das populações a respeito da manipulação de plantas deveria ou não ser patentado? A quem pertence esse saber? Como protegê-lo? Como remunerar o uso desse conhecimento? A polémica gerada por essas interrogações não é pequena, tanto é que, de 1994 a 2006, ocorreram oito Conferências dos Estados-Partes (ZANIRATTO; RIBEIRO, 2007, p. 47).

O TRIPS, acima mencionado, é o conjunto de normas sobre os Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados com o Comércio. Essa lei, definida em 1995, fundamenta-se na negação do vínculo existente entre o conhecimento e o lugar de sua produção. Na medida em que estabelece a internacionalização do direito à propriedade intelectual, negam-se as prerrogativas das populações locais e dos povos tradicionais sobre os

conhecimentos produzidos no âmbito desses grupos. Trata-se, pois, de um regulamento favorável à grande indústria e que tem gerado uma série de protestos por parte das comunidades que se sentem prejudicadas neste campo.

As instâncias representativas de vários Estados e de comunidades organizadas<sup>1</sup> têm discutido as reivindicações de grupos locais – entre eles os indígenas – sobre o direito de controlar o acesso, a exposição e a utilização de conhecimentos e expressões culturais por eles produzidos. Assim sendo, as expressões culturais tradicionais tornam-se, cada vez mais, reconhecidas como bens que, de uma perspectiva genérica, devem ser protegidos. O imperativo desse amparo aos direitos das populações locais (controle de acesso, exposição e utilização), todavia, não implica a retirada de campo dos investigadores da cultura destes povos. Com base nas declarações dos organismos internacionais, podemos dizer que o reconhecimento da diversidade cultural abre um amplo espaço para a evidenciação das relações entre a produção do saber e as realidades locais.<sup>2</sup> Os investigadores da cultura, por exemplo, podem trabalhar visando o reconhecimento e a valorização desta diversidade.

A menção à história cultural cabe aqui porque tal perspectiva teórica emergiu e deve consolidar-se exatamente no âmbito do debate sobre as relações entre o global e o local. A vasta produção nesta área, inclusive as obras daqueles que são considerados como os principais expoentes da disciplina, evidenciam a falácia da perspectiva eurocêntrica, assentada na tese de que o núcleo irradiador do saber válido, útil e verdadeiro, localizava-se na Europa. Temas e abordagens caras ao campo da historiografia cultural, como a “história vista de baixo”, as

---

<sup>1</sup> Entre elas o Comitê Intergovernamental Sobre Propriedade Intelectual e Recursos Genéticos, Conhecimentos Tradicionais e Folclore, composto de vários representantes de Estados, comunidades indígenas e locais e diversas organizações não governamentais e intergovernamentais, inclusive a Unesco.

<sup>2</sup> A relação entre a diversidade cultural e os conhecimentos tradicionais foi explicitada no anexo II das Orientações Principais de um Plano de Ação para a Aplicação da Declaração Universal da Unesco sobre a Diversidade Cultural.

“invenções do cotidiano”, as “micro-histórias”, as representações vinculadas aos interesses grupais etc., manifestam aquilo que Foucault (1992) denominou como “insurreição dos saberes dominados”. O filósofo francês dizia assistir, em meados da década de 1970,

...Uma imensa e proliferante criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos ... se descobre nos fatos algo que de início não estava previsto, aquilo que se poderia chamar de efeito inibidor próprio às teorias totalitárias, globais .... Portanto, o primeiro ponto, a primeira característica do que se passou nestes anos é o caráter local da crítica (FOUCAULT, 1992, p.169).

Aqui, são consideradas como teorias totalitárias não aquelas convencionalmente assim entendidas – ou seja, o nazismo e o fascismo –, mas o marxismo e o freudismo, por exemplo. Tais teorias são assim classificadas, não tanto pelas proposições políticas delas decorrentes, e sim pelas suas características globalizantes, quando são utilizadas de forma a eliminar as particularidades dos fenômenos.

Na percepção foucaultiana, a segunda característica deste movimento detectado no âmbito dos saberes institucionalizados é que

Esta crítica local se efetuou através do que se poderia chamar de retorno do saber. O que quero dizer com retorno do saber é o seguinte: é verdade que durante estes últimos anos encontramos frequentemente, ao menos ao nível superficial, toda uma temática do tipo: não mais o saber mas a vida, não mais o conhecimento, mas o real, não o livro, mas a *trip*, etc. Parece-me que sob esta temática, através dela ou nela mesma, o que se produziu é o que se poderia chamar insurreição dos saberes dominados (FOUCAULT, 1992, 169-170).

Aos saberes dominados são, por um lado, os conteúdos históricos que foram suplantados, disfarçados em conexões operacionais ou em sistematizações formais. Portanto, são blocos de conhecimento histórico subjacentes em conjuntos operacionais e metódicos que a crítica pode fazer reaparecer. Por outro lado, trata-se de uma série de saberes que foram desqualificados como inadequados ou pouco elaborados. Saberes tidos como

ingênuos e inferiores ao nível de conhecimento exigido para a cientificidade. Além disso, são particulares, regionais e localizados, incapazes de unanimidade.

Foucault (1992) assegurou que tanto no primeiro quanto no segundo destes tipos de saberes encontra-se a memória dos combates, a ‘tecnologia’ histórica das lutas. A investigação destes conhecimentos locais em disputa pode funcionar como uma espécie de registro documental – porque escrito – do local de origem e do espaço de emergência dos conhecimentos tradicionais. Deste modo, a escrita da história dos povos tradicionais, na perspectiva dos modos de fazer, dos saberes dominados, demarca as prerrogativas das populações locais e dos povos tradicionais sobre os conhecimentos produzidos culturalmente no âmbito desses grupos.

Aos saberes dominados sobre os usos de plantas medicinais, as benzeduras, as simpatias, assim como as formas próprias de organização das populações tradicionais, fazem parte do conhecimento tradicional, patrimônio cultural pertencente aos grupos que os produziram. Este texto versa sobre as práticas tradicionais de saúde presentes em territórios faxinalenses, ou que adotaram o sistema em épocas passadas, no Estado do Paraná, mais especificamente no município de Palmeira<sup>3</sup>. Visa reconhecer, por meio da reflexão histórica, os conhecimentos dos povos tradicionais.

A população de Palmeira é tida como originária da circulação de tropeiros, porque situada na região austral dos Campos Gerais, visto que “a ocupação da parte sul dos ditos Campos Gerais vincula-se à história do ‘tropeirismo’ e à cultura das tropeadas” (CAMPIGOTO; SOCHODOLAK, 2008, p 172). Ora, o fenômeno designado como tropeirismo desencadeou-se a partir da ocupação da Cordilheira dos Andes por parte dos espanhóis e da

---

<sup>3</sup> Município paranaense localizado na região Sul do Estado, na região conhecida como Campos Gerais. Segundo dados do IBGE, Palmeira possui aproximadamente 33.000 habitantes em 2010.

exploração de grandes quantidades de minerais existentes naquela cadeia montanhosa. A respeito da rota dos tropeiros consideramos que

Os portugueses, após um século no litoral do Brasil, resolvem ir à busca de ouro com os mesmos objetivos que impulsionaram os espanhóis. A dificuldade era o transporte de grandes volumes de mercadorias e também de pessoas que, até então, era feito por “índios de carga”, negros escravizados e mamelucos assalariados, devido à carência de animais de carga e de sela. As pessoas faziam grandes trajetos a pé, pois não contavam, ainda, com os cavalos para o transporte. E os carregadores humanos gastavam de 3 a 4 meses numa viagem entre São Paulo e Minas Gerais... Como forma de resolver, de vez, o problema, já que os habitantes da América se recusavam a colaborar com os visitantes, ainda que escravizados, e, como o volume de minerais era enorme, os espanhóis traziam, nos porões dos seus navios, burros e mulas para execução dos trabalhos (MOREIRA, 2006, p. 38).

Especificamente sobre os traçados desses trajetos, Moreira (2006) diz que

Vários foram os caminhos abertos para passagem das tropas de animais: no litoral do Paraná – Estrada da Graciosa, Caminho do Itupava, Caminho do Arraial e a Estrada de Palmas –, e os caminhos que cortaram os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo – Caminho do Viamão e o Caminho das Missões. No estado do Rio Grande do Sul foram abertas outras variantes desses caminhos para atender regiões afastadas do seu curso principal (MOREIRA, 2006, p.53-63).

Em relação à região de abrangência desta pesquisa, tanto a cidade de Palmeira quanto a de Ponta Grossa eram entroncamentos do caminho do Viamão, assim como, eventualmente, do de Palmas.<sup>4</sup> Moreira arrolou como topônimos vinculados à estrada de Palmas vários pontos localizados no atual território pertencente ao município de Palmeira. Trata-se das localidades denominadas Canta Galo, Encruzilhada, Ribeirão Passo Fundo, Ribeirão Tapera, rio Passo Fundo, rio Tibagi e rio Tibagizinho (MOREIRA, 2006, p.182).

---

<sup>4</sup> Alguns estudiosos do assunto consideram que o caminho de Palmas é o mesmo que o das Missões. Podemos dizer, de acordo com Moreira, que há o caminho das Missões não incluía a passagem pela atual cidade de Palmeira, *locus* deste estudo.

O estudo dos topônimos da estrada de Palmas, efetuado pelo autor, indica a presença de uma localidade denominada Faxinal dos Lemos, já no século XVIII e final do XIX, na atual cidade de General Carneiro. Nota-se que tal cidade localiza-se nas proximidades dos campos de Palmas, o que indica a existência do sistema de faxinal desde aquela época. Além disso, na estrada das Missões também se registra uma localidade com o topônimo de Faxinal dos Ávila, situado no território atualmente pertencente ao município de Imbituva. O atual município de Imbituva localiza-se, praticamente, na divisa com o de Palmeira. Tais referências nos permitem visualizar a incidência do sistema de faxinal ao longo dos caminhos das tropas, desde, pelo menos, a época demarcada como o ciclo do tropeirismo.

*Faxinal* é um termo utilizado para designar certo tipo de paisagem característico da região Sul do Brasil. Neste caso, trata-se de um panorama físico-geográfico constituído por campos que avançam para o interior das florestas, ou seja, o termo caracteriza áreas de campos cercados por árvores altas. Esses “cenários” assinalam regiões em que ocorrem associações mistas de matas costeiras com formações florestais próprias dos espaços ocupados pelas araucárias. Mas o termo faxinal também designa um modo de organização populacional.<sup>5</sup> Neste segundo caso, emprega-se o termo para designar

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

---

<sup>5</sup> O sistema de faxinal pode ser facilmente vinculado à frente oriental paranaense de extração da erva mate e à cultura da criação de suínos em sistema extensivo, praticado, nessa região, desde o século XVII. Os coletores de erva mate, quando viam escasseando os recursos do lugar em que estavam instalados, adentravam na mata, transportando consigo: os apetrechos necessários ao trabalho, os recursos alimentícios e alguns animais de carga e de criação.

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 porteiiras 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).

Alguns pesquisadores associam os faxinais ao tropeirismo com vínculo às tropeadas de porcos.<sup>6</sup> Referimo-nos a escritos que seguem:

As criações de porco sustentaram por anos a economia local; homens se dedicavam ao tropeirismo de porco, sendo conhecidos por safristas. A figura do safrista era comum na região; muitas tropas cortavam pelos campos e estradas da comunidade. Existiam na localidade vendas preparadas com estrutura de descanso para o tropeiro. As tropas em sua maioria seguiam de Cândido de Abreu até Ponta Grossa ou tomavam outros destinos como Castro e Jaguariaíva (GRZEBIELUKA; SAHR, 2009, p. 53).

Em todo caso, o sistema atualmente reconhecido como faxinal aparece muito raramente nas descrições dos viajantes e, também, só tangencialmente na historiografia geral sobre a região. Em vez disso, enfatizam-se os sistemas de “pouso”, as “invernagens”, as fazendas, os sítios e os pequenos núcleos populacionais. De modo geral, os escritos sobre a história dos caminhos das tropas concentraram-se na demonstração dos pousos que, mais tarde, tornaram-se cidades: Lapa, Imbituva, Palmeira, Ponta Grossa e Castro. Pode-se dizer que “as aberturas de caminhos para as tropas e a organização populacional em torno dos pousos, assim como as expedições de povoadores e bandeirantes, tornaram-se os fios condutores dessas narrativas” (CAMPIGOTO; SOCHODOLAK, 2008, p. 173-174).

---

<sup>6</sup> Conforme alguns estudiosos a tropeada de porcos “foi uma atividade econômica de destaque na região sudoeste e centro-sul do estado. Era uma prática desenvolvida no verão, na entressafra da colheita do mate, quando os porcos eram criados soltos, como pode ser observado ainda hoje na região do reservatório. Os porcos eram vendidos aos safristas, que os conduziam em forma de tropeada até os centros consumidores, seu destino final, no caso, Ponta Grossa. Talvez essa atividade tenha sido o primeiro contato dos caboclos com um modelo de economia capitalista, que introduziu a monetarização nas relações de troca” (RAMOS, 2012).

As andanças dos tropeiros de ‘gado graúdo’ (equino, bovino e mular), assim como dos ‘tropeadores’ de porcos, tornam-se fundamentais para esta pesquisa, posto que geraram o que se tem denominado *cultura tropeira*, uma forma de relacionar-se com a natureza, com o mundo ao entorno e com o sobrenatural, e que se pode vincular aos faxinais.

A influência dessa manifestação cultural na região Sul do Brasil pode ser considerada como um conjunto de comportamentos que

Provêm 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, guarânias, 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).

A medicina tropeira é um conhecimento tradicional disperso nas práticas e na memória regional. Podemos assim considerá-lo porque esse tipo de conhecimento, como se verá adiante, faz parte da tradição.<sup>7</sup> Como saber disperso, transmitido oralmente, requer metodologia adequada para ser reunido e analisado. Esta pesquisa fundamenta-se no referencial teórico-metodológico da história oral para dar visibilidade a esses saberes e a essas pessoas que foram, até a pouco, como que excluídas da historiografia tradicional; mas concordamos com Etienne François, para quem “fazer história oral significa... produzir conhecimentos históricos, científicos, e não simplesmente fazer um relato ordenado da vida e da experiência do ‘outro’” (FRANÇOIS, apud LOZANO, 1996, p. 17).

Dar visibilidade a esses conhecimentos presentes na memória das pessoas é um desafio interessante para o historiador, o qual, durante o processo

---

<sup>7</sup> A tradição é aqui entendida no sentido da hermenêutica gadameriana, como transmissão.

da coleta de informações, deve deixar o entrevistado à vontade para que possa relatar suas experiências de vida. A cientificidade será garantida pelo fato de que o entrevistador, embora não possa ser considerado um sujeito neutro, não inventa os enunciados dos entrevistados. A atitude de fidelidade aos discursos e narrativas dos entrevistados é a garantia do compromisso social do historiador.

Nesse sentido, Thompson esclarece que,

O desafio da história oral relaciona-se, em parte, com essa finalidade social essencial da história. Essa é uma importante razão por que ela tem excitado tanto alguns historiadores e amedrontado tanto outros. Na verdade, temer a história oral como tal não tem fundamento (THOMPSON, 1992, p. 21).

Essas comunidades viviam até pouco tempo no sistema de faxinal, o que pressupõe o uso comum das terras para as práticas agrícolas e pastoris, além, evidentemente, da participação nos hábitos, crenças e valores coletivos. O recurso à história oral pode mostrar a importância dos conhecimentos tradicionais sobre saúde nesta região na época em que a medicina “moderna” ainda não chegara a essas comunidades; e ao mesmo tempo mostrar como as pessoas que detêm esse tipo de conhecimento veem, hoje, a situação dos benzedores e curadores frente ao avanço progressivo da medicina moderna.

Afirma-se que a medicina baseada no estudo empírico chegou ao Brasil a partir de 1808, com a vinda da família real portuguesa para cá. Porém, essa medicina era acessada apenas pela elite da população que aqui vivia. Os integrantes da maioria pobre não eram beneficiados por esse tipo de saber que apenas “engatinhava” no Brasil. Os brasileiros pobres então recorriam aos remédios retirados da natureza pelos povos indígenas que conheciam as plantas e sua utilidade medicinal; o mesmo se pode dizer dos afrodescendentes que receberam de seus antepassados um vasto conhecimento sobre plantas com propriedades medicinais; os brancos pobres incorporavam esses saberes em sua cultura e cotidiano, além de contribuírem também com seus próprios saberes ancestrais, tradicionais na Europa.

Além do conhecimento das ervas, os indígenas também contribuíram com as práticas de cura por meio da oração e pajelanças. Historicamente, essas práticas foram drasticamente combatidas pela Igreja Católica que as considerava como atividades profanas, relacionada à bruxaria ou à feitiçaria; *mutatis mutandis*, o mesmo pode ser dito quanto às práticas afro-brasileiras e africanas.

Sebastião Domingos Franco, conhecido como curandeiro, morador da localidade de Campestrinho, diz atender as pessoas que o procuram há muito tempo. Esse colaborador<sup>8</sup> afirma: “Calculo que faz mais de 50 [anos]. Eu era moço novo quando recebi a missão. Meus tios, minhas tias, meus antepassados que falavam muito ‘esse menino tem vocação’” (FRANCO, 2011). Reconhece que suas atividades relativas à cura de doenças são exercidas sem a chancela de um curso de habilitação; declara-se analfabeto. Ele extrai a legitimidade para o exercício da profissão do reconhecimento obtido por parte dos parentes e dos antepassados e da experiência advinda dos muitos anos de exercício da cura, entendida como vocação e missão. Além disso, conta casos em que seus diagnósticos e prescrições foram mais acertados que os dos médicos.

Faz uns três, quatro anos já... Tinha uma menina com seis anos de idade. A menina arruinou-se. Levou no médico. Chegou lá em Palmeira, o médico atendeu a menina. Receitou um remédio e mandou embora... Passaram na farmácia; compraram o remédio e deram um comprimido para ela beber porque estava ruim mesmo e vieram embora... Daí eles vinham vindo. A mulher dele disse: vamos chegar lá no seu Bastião. Eram nove horas da noite quando eles chegaram aqui com a menina ruim, que não melhorava... Tirei três brotos de cânfora, coloquei numa caneca, coloquei água bem quente, deixei esfriar um pouco e pedi para eles: “Dá três colheradas desse chá para essa menina que ela já vomita porque ela está intoxicada”... Não demorou... Vomitou a comida que... Tinha comido no almoço. Aquilo estava vermelho *quinem* fogo... Daí, fiz outro chá de erva doce... “Agora dê três colheradas deste chá para acalmar”. Daí a menina já melhorou e colocaram ela para dormir, lá no carro (FRANCO, 2011).

O ‘curandeiro’ do Campestrinho parece relacionar doença, intoxicação alimentar e envenenamento, apontando as atuais dificuldades para

---

<sup>8</sup> Assim denominaremos os entrevistados.

conseguir as plantas necessárias ao tratamento de alguns males ou problemas de saúde; fala da cura por meio da ingestão de chás feitos com ervas que, pelo desmatamento, são cada vez mais difíceis de encontrar. Além disso, a proximidade entre os lugares em que estas plantas crescem e as áreas de lavouras e de pastagens em que se aplicam agrotóxicos inviabiliza-lhes o uso. A utilização de herbicidas está, conforme o depoente, extinguindo certos vegetais empregados na manipulação dos remédios. Por exemplo, “... para ofensa de uma cobra, tem uma planta chamada erva-de-lagarto; tem na beira do rio lá em baixo, toda vida vou pegar lá... porque lá não tem veneno” (FRANCO, 2011). As relações que se estabelecem entre o uso de agrotóxicos e as plantas medicinais, logicamente, são de incompatibilidade. Mesmo que ainda sejam poucos os estudos realizados sobre o assunto, parece haver certa convicção entre os depoentes, de que esses ditos “venenos” – a “química” – têm a capacidade de alterar as propriedades curativas das ervas, quando não as exterminam de vez.<sup>9</sup>

A cura, no entanto, não é somente associada às ervas. Esse saber dominado interliga os vegetais à religiosidade. Podemos pressupor que a religiosidade desenvolvida na região dos Campos Gerais tenha características peculiares, seguindo, por exemplo, algumas pistas encontráveis no *Dicionário Histórico e Geográfico dos Campos Gerais*. Neste léxico afirma-se que,

Em Ponta Grossa, no século XIX, era comum a existência de pequenos oratórios, altares e capelas nas casas das famílias, destinados à devoção de um santo. Uma delas era a devoção ao Divino Espírito Santo, parte do conjunto de manifestações religiosas populares e presente no Brasil desde o século XVI. Em 1882 Maria Júlia Xavier, que ficaria conhecida como “Nhá Maria do Divino”, encontrou uma litografia com a imagem do Espírito Santo nas proximidades da Fazenda Carambei, no caminho para a cidade de Castro (PR). Contava-se que “Nhá Maria” sofria das faculdades mentais e teria ficado curada após encontrar a referida imagem. A notícia da cura logo se espalhou e a imagem foi trazida para a casa da rua Santos Dumont, onde até hoje se encontra. Maria Júlia pretendia construir uma capela, mas os contos de réis que guardava para a obra foram roubados (DICIONÁRIO..., 2012)..

---

<sup>9</sup>Site consultado: [www.esalq.usp.br/sicsalq/pm/p05](http://www.esalq.usp.br/sicsalq/pm/p05).

Ao que nos parece certo tipo de devoções nos Campos Gerais, é mais vinculada à família do que em outras regiões do Estado. Assim, quando Nhá Maria do Divino faleceu

A casa da Rua Santos Dumont foi herdada por seu sobrinho Luiz Joaquim Ribeiro, casado com Zeferina Ribeiro. Esta passou a tomar conta da imagem e, em 1917, abriu a capela para visitação pública. Com a morte de Luiz Joaquim Ribeiro... uma das filhas desse casamento, Edí Chaves, deu continuidade ao trabalho de sua mãe, a partir de 1957. Com o passar do tempo, a sala do Divino foi recebendo doações de quadros, imagens de santos e estandartes representativos do Divino. Os fiéis trazem os mais variados tipos de ex-votos que representam a graça alcançada ou pretendida: fitas, fotos, imagens, fios de cabelo, objetos de cera, velas, cartas, etc. A Sala do Divino continua sob os cuidados de mulheres da mesma família que, de forma espontânea, se comprometem a dar continuidade a essa devoção (DICIONÁRIO..., 2012).<sup>10</sup>

Esta relação estreita entre as casas das famílias e a prática religiosa é perceptível na região dos Campos Gerais assim como nas matas das araucárias. Afirma-se que, em tempos passados, cada família adotava um santo padroeiro, assumindo como que uma espécie de obrigação realizar uma celebração anual para o seu protetor. Orreda (1981) escreveu sobre a localidade de Riozinho,<sup>11</sup> onde era obrigação

Festejar Santa Cruz na casa de *Nho* Salvador, no viaduto... E São João, no reduto de D. Maria Elisa / na morada de João Ferreira Camargo, vizinho de João Catanduva, viva Santo Antônio/ São Pedro reunia o povo na casa de Pedro Soares / e São Sebastião, no *bungalow (sic.)* de José Freitas dos Santos (ORREDA, 1981, p.155).

Com base no texto, datado de 1970, podemos dizer que essas festas, realizadas no espaço doméstico, não cessaram no século XIX; eram ainda frequentes na época em que o autor escreveu o livro. O aspecto devocional

---

<sup>10</sup> Os frequentadores pertencem a todas as classes sociais e o movimento é constante, oscilando entre dez e 50 visitas diárias. O dia de maior movimento é, sem dúvida, o dia de Pentecostes. Embora a sala do Divino seja um local de devoção da fé católica, não está vinculada à Igreja oficial. Não promove festejos específicos, como acontece em outras regiões do país, limitando-se a acompanhar as procissões realizadas pela Igreja matriz.

<sup>11</sup> Riozinho, atualmente um bairro da cidade de Irati-PR.

destas festividades caseiras nos permite vislumbrar o ambiente em que são realizadas as práticas de cura aqui investigadas. A casa da Rua Santos Dumont, ainda funcionando atualmente, pode também ser tomada como indício dessas práticas religiosas, envolvendo, aqui, a figura do divino. Em alguns faxinais, a festa do Divino Espírito Santo é realizada, anualmente, no dia 10 de maio; trata-se de uma festividade composta por novenas, rezas e outras formas de confraternização. A expressão mais usada para designar tal celebração é *procissão do Divino* e implica a realização de “nove dias seguidos de atividades festivas”.

Conforme o depoimento de Darci de Carvalho, morador do faxinal de São João da Palmeirinha, município de rio Azul-PR,

No décimo dia acontecia a procissão. Depois de cada novena, o dono da casa servia aos capelães e às pessoas, licores, café e chimarrão. Cada casa tinha um encarregado de fazer a novena. Aí, no décimo dia, tinha festa que era costume da festa do Divino Espírito Santo, era formada a festa, geralmente depois do almoço (CARVALHO, 2009).

Essa festa, também denominada localmente de romaria do Divino, não é mais realizada na Palmeirinha, mas o colaborador afirma que

A festa... Começava após o almoço e ia a tarde toda, diferenciando-se das festas de São João que já começa na noite de 23 de junho, véspera do feriado, e dia 24 o dia todo... A procissão também tinha mastro, com a bandeira do Divino, que era uma pomba branca. O mastro era confeccionado, geralmente por um pinheiro de pequeno porte... Depois de preparado o mastro, começava a procissão... Era feita em pequenas passarelas como se fossem ruas, ao redor da casa onde estava sendo organizada... Depois da procissão, fora da casa, era feita a cantoria... O capelão falava uma oração e os outros participantes respondiam. Depois, todos voltavam para dentro da casa para fazer as últimas orações no altar. Era costume que todos os presentes se enrolassem na bandeira do Divino (CARVALHO, 2009).

A devoção ao Divino está vinculada à proteção contra as doenças, pois, teologicamente, trata-se de uma figura – ou uma pessoa da Trindade – ligada à criação, à renovação e à vivificação.<sup>12</sup> A devoção ao Divino Espírito Santo,

---

<sup>12</sup> Oração ao divino: “Divino Espírito Santo, Criador e Renovador de todas as coisas, vida da minha vida! Com Maria Santíssima, eu vos adoro, agradeço e amo! Vós, que dais vida a todo o Diálogos (Maringá. Online), v. 17, n.1, p. 41-68, jan.-abr./2013.

embora seja considerada como um fenômeno vinculado ao século XVI, pode estar ligada às grandes epidemias da alta Idade Média, pelo aspecto que comporta de busca de proteção. Assim,

A peste negra foi a maior, mas não a última das epidemias. A doença perseverou sob a forma endêmica por muitos anos e outras epidemias menores, localizadas, foram registradas nos séculos seguintes. Citam-se como surtos mais importantes a peste de Milão, no século XVI (190.000 mortes), a peste de Nápoles, em 1656, a peste de Londres em 1655 (70.000 mortes), a de Viena em 1713 e a de Marselha em 1720 (REZENDE, 2012).

A devoção ao Divino pode ser considerada como uma espécie de terapêutica preventiva na medicina praticada, por assim dizer, fora dos círculos profissionais. A prevenção, no entanto, parece estar mais vinculada à devoção do que aos remédios caseiros, embora concordemos com Van Der Poel, para quem

É impossível separar a planta medicinal da religião. A própria rezadeira benze e ensina as plantas. Há muitas plantas com nomes religiosos: espinheira-santa (neutraliza o ácido, por isso é boa contra úlcera no estômago. O suco cura até bêbados. Encontrada na região de São Paulo ao Rio Grande do Sul), malva-de-São-Francisco, São-Caetano, Santo Inácio, vassourinha-de-Nossa-Senhora, raiz-do-Espírito Santo, etc (VAN DER POEL, 2011, s/p).

A associação entre o poder curativo das plantas e a capacidade sanitária das rezas e dos santos é ainda mais profunda, como observou o mesmo Van Der Poel:

Há plantas que ganham mais força quando são colhidas no dia de certo santo, por exemplo, na noite de São João ou em sexta-feira santa. O curador em busca de plantas medicinais poderá pedir licença: Deus te salve, laranjeira

---

universo, conservai em mim a saúde. Livrai-me de todas as doenças e de todo mal! Ajudado com a vossa graça, quero usar sempre minha saúde, empregando minhas forças para a glória de Deus, para o meu próprio bem e para o bem do próximo. Peço-vos, ainda, que ilumineis, com vossos dons da sabedoria e ciência, os médicos e todos os que se ocupam dos doentes, para que conheçam a verdadeira causa dos males que destroem ou ameaçam a vida, e possam também descobrir e aplicar os remédios mais eficazes, para defender a vida e curá-la. Virgem Santíssima, Mãe da Vida e Saúde dos enfermos, sede mediadora nesta minha humilde oração! Vós que sois a Mãe de Deus e nossa Mãe, intercedei por mim! Amém.”

que venho te visitar. Venho te pedir uma folha para nunca mais voltar. Segundo os raizeiros, há plantas encantadas que só são encontradas após certas cerimônias [...] É costume plantar para o uso medicinal, um pouco de alho, fumo, arruda, na sexta-feira da Paixão (VAN DER POEL, 2011, s/p).

Uma dessas “rezadeiras que benze e ensina as plantas” na Colônia Francesa, atual bairro do município de Palmeira, chama-se Judite de Chaves; ali, ele exerce suas funções há pelo menos 15 anos. Judite, assim como Sebastião Domingos Franco, afirma que recebeu o poder de cura – o “dom” – quando ainda era jovem. Diz que

Este dom já vem desde criança. Meus avôs 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 (CHAVES, 2009).

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 avôs paternos, no caso de Judite, e os tios no caso de Sebastião). 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.

A recorrência à memória dos ancestrais é frequente na constituição dos saberes sobre o pertencimento a uma dada etnia, caso em que se enfatiza a existência de ancestrais comuns. Emprega-se, no sentido dos pais fundadores, na constituição dos discursos sobre a história das ciências. Por conta disso, afirma-se que Hipócrates é o pai da Medicina, que Heródoto é o pai da História e assim por diante. Esta “invocação” aos ancestrais tem o efeito da grandiosidade da origem, mas convém considerar que se trata apenas de um efeito.

Como adverte Foucault (1992), citando Nietzsche, “... o começo histórico é baixo. Não no sentido de modesto ou de discreto como o passo da

pomba, mas de derrisório, de irônico, próprio a desfazer todas as ênfases” (FOUCAULT, 1992, p. 18). Podemos então dizer que a recorrência ao discurso de que a missão da cura fora transmitida diretamente pelos ancestrais não significa tanto a vontade de oferecer uma legitimidade a uma prática; tal intenção de validação pode haver efetivamente, mas para a escrita da história falta materialidade que a comprove. Como diz Gadamer, não temos acesso ao que se passa na mente de quem fala ou escreve no momento em que o faz (GADAMER apud CAMPIGOTO, 2003, p. 233). O saber sobre o ofício, no entanto, se fundamenta em outros discursos além da ancestralidade, uma vez que a missão “passada” pelos antepassados não seria exequível na falta da potencialidade necessária.

Recorre-se, então, ao discurso teológico dos dons, da vocação, da escolha e da missão. Judite, por exemplo, diz o seguinte:

Depois que me casei tive alguns problemas, mas sempre tinha aquilo comigo. Será que deveria ajudar as pessoas mesmo? Fui procurar saber com duas senhoras que também tinham esse dom. E então elas me falaram que eu não tinha como deixar de exercer este ofício (CHAVES, 2011).

Pode ser que as coisas tenham ocorrido exatamente do modo como a benzedeira da Colônia Francesa narrou; mas isso, agora, é o que menos importa. O interessante é que o saber sobre o dom não é inventado na hora em que esta senhora fala, pois é longa a trajetória deste conhecimento que podemos denominar discurso do dom. Teologicamente, o dom é a gratuidade humana que

Configura-se como o único espaço em que a Graça divina ganha consistência histórica. Desvela-se, de fato, a lógica do dom: em perspectiva divina. O dom é manifestado e transmitido por meio da Graça; de maneira análoga, as relações humanas espelham tal realidade quando imbuídas do sentimento de gratuidade. Assim, a Graça, que é expressão do dom de Deus, inspira a gratuidade humana, a dinamizar o dom (OLIVEIRA, 2012).

O dom é assim interpretado e expresso como a materialização histórica da graça divina; é representado como uma centelha de fogo, fornecida pelo Espírito Santo no dia de Pentecostes, ocasião em que os cristãos, na figura dos apóstolos, receberam a missão de pregar o Evangelho. Mas, para além da teologia cristã, tal discurso implica também o saber filosófico de tradição greco-romana.

Aristóteles, ao abordar o tema da amizade em sua obra *Ética a Nicômaco*, apresenta e analisa três perspectivas a dinamizarem a relação de amizade: a utilidade, o prazer e a virtude. As duas primeiras se assemelham, na medida em que engendram relacionamentos motivados por interesses. A amizade, tendo como motivação a utilidade, ama pelo que é benéfico para si mesmo; a amizade motivada pelo prazer faz pelo que é prazeroso a si mesmo. Aristóteles considera ambas as formas de amizades circunstanciais. Para o Estagirita, a amizade autêntica é aquela que tem como fundamento a virtude. Isso significa que a amizade tem como base a bondade entre os que são bons, fundamentando-se no desejo de querer o bem ao outro – pelo simples fato do bem e da bondade que tal postura contempla (OLIVEIRA, 2012).

Conforme o discurso filosófico de linha aristotélica, o dom baseia-se na vontade de fazer o bem ao outro, sem esperar nada em troca, simplesmente pela virtude, mesmo que não haja prazer nem interesses em jogo. Mas a reflexão e, portanto, o conhecimento a respeito do dom motivou outras ilações.

O pensamento estoíco articulado pelo filósofo Sêneca, também desponta como uma importante referência para o tema do dom. Ao trabalhar a questão da relação entre amigos, Sêneca fornece-nos... uma interessante compreensão do que seria a gratuidade. Para o estoíco... o sábio estabelece suas relações de amizade totalmente desprovidas de qualquer interesse, pois se basta a si mesmo. Isso significa que o sábio é aquele que está totalmente livre – na medida em que se basta – para viver a amizade, pois não guarda nenhuma motivação além da amizade em si mesma... A gratuidade compõe a base fundamental para o dom. O tema da amizade articula-se ao tema do dom, quando se refere à perspectiva de não se esperar; se trocar; não fazer prevalecer os próprios sonhos e causas próprias; despojar-se de interesse; abrir-se ao outro como se fosse a si mesmo, não desejar o que está além do bem do outro (ABAGNANO, 1998, p 548).<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Cícero assim expunha o ponto de vista estoíco: “A Natureza deu-nos minúsculas centelhas, e nós, cedo estragados por maus costumes e por falsas opiniões, apagamo-las todas, de tal modo que fazemos desaparecer a luz da natureza. Na verdade, em nossa índole, são inatas as sementes da virtude, e se lhes fosse possível desenvolver-se, a própria natureza nos guiaria para uma vida feliz” (ABAGNANO, 1998, p 548).

Evidentemente, os praticantes do ofício de benzedor não leram os textos de Aristóteles, nem os de Sêneca, nem os escritos de qualquer um dos estoicos; mas Judite parece resumir toda a discussão na seguinte frase: “não fazemos esperando”, em outras palavras: o dom da cura é gratuito, não objetiva retribuição (Chaves, 2011). Como se vê, o saber sobre o dom circula nos enunciados a que recorrem esses praticantes da cura. Pode-se dizer que, em certo sentido, o catolicismo ou a doutrina cristã serviram e servem como canais de transmissão destes conhecimentos.

Alguns benzedores afirmam ter aprendido as rezas. Ana, moradora do rio Bonito, atual bairro da cidade de Irati, diz ter aprendido com o pai, ao passo que Antônia, atende há mais de 20 anos no mesmo bairro, seguindo os ensinamentos da mãe. José Ferreira dos Santos, que atende no bairro do Fundão, em São João do Triunfo, Paraná, diz ter aprendido as rezas com os benzedores Pedro e José Lourenço. Terezinha, do bairro Pinhalzinho, também em São João do Triunfo, alega que uma parenta lhe ensinou as orações. O discurso sobre o ofício da cura, portanto, fundamenta-se, em parte, no saber de tendência empirista, porque alguns depoentes afirmam ter aprendido os conteúdos (as fórmulas, os gestos, as orações, simpatias e remédios) com outra (as) pessoa (as).<sup>14</sup>

Convém notar que há, aqui, como dissemos, uma dinâmica pedagógica, no sentido amplo do ato de ensinar e do ato de aprender; mas pode-se perceber

---

<sup>14</sup>O empirismo é a escola do pensamento filosófico relacionada à teoria do conhecimento, que pensa residir na experiência a origem de todas as ideias. O nome empirismo vem do latim *empiria* (experiência) e -ismo (sufixo que determina, entre outras coisas, uma corrente filosófica). Temos, assim, a “corrente filosófica da experiência”. Ao longo de toda a história da filosofia, diversos pensadores abordaram a questão, dando importância ao conhecimento da experiência (da sensibilidade) ao invés de apenas ao intelectual. Entretanto, o principal defensor do empirismo foi John Locke (1632-1704), filósofo inglês. O empirismo defendido ficou conhecido como empirismo britânico, e influenciou diversos filósofos. Sobre o empirismo (ABAGNANO, 1998. p. 326-329).

também a versão inatista em alguns depoimentos. Orlando Batista,<sup>15</sup> morador do bairro Fundão, em São João do Triunfo, declarou que sabe amaldiçoar bicheira e faz suas curas usando apenas as rezas; assegurou ter aprendido essas práticas quando criança, isto é, não teve um mestre como referência. De maneira semelhante, a costureira Rosenilda, também moradora do Fundão, que benze de “rendidura” (hérnia inguinal ou umbilical) há três anos e é devota de Nossa Senhora Aparecida, diz que aprendeu por intermédio de um sonho. Ainda, nessa mesma cidade, João Pedro Ferreira faz devoção a João Maria e diz realizar seu trabalho há mais de 30 anos; devoto, portanto, dos monges do Contestado, assegurou que cura, principalmente, crianças e criações,<sup>16</sup> benzendo com ramo de arruda, coisa que aprendeu “diretamente com Deus”.

Esse discurso do contato direto com a divindade, sem a intermediação dos seres humanos, pode ser vinculado às teologias imediatas. Segundo Antônio Máspoli Gomes,

Calvino só admitia, em matéria de religião, uma autoridade: a Bíblia. Como Lutero, também assegurava que unicamente a fé podia salvar o homem [...]. Calvino afirmou que a fé é uma graça [...] E é inata [...] A doutrina da soberania de Deus e a crença nesta graça especial, concedida como resultado da obra vicária de Cristo, é a base para a doutrina da predestinação [...]. O calvinismo sustenta que, desde a queda de Adão e em consequência de seu pecado, todos os homens são naturalmente necessitados de salvação e santidade [...]. O plano de salvação do homem deste estado é, do princípio ao fim, um sistema de graça imerecido. A mediação de Jesus Cristo, incluindo sua instrução, seu exemplo, seu sacrifício na cruz, sua ressurreição, ascensão e intercessão, é o único meio de salvação do homem e de sua volta para Deus [...] Para Weber, as doutrinas da soberania de Deus e da predestinação, teriam gerado o que ele denominou de individualismo protestante (GOMES, 2012).

Tal individualismo poderia ser detectado nos discursos devocionais, mesmo à revelia da doutrina da fé sem obras. João Pedro assevera ter

---

<sup>15</sup> Os depoimentos resumidos de João Pedro Ferreira, Orlando Batista e Rosenilda foram gentilmente cedidos por Milene A. Padilha, do Instituto Equipe de Educadores, a quem agradecemos.

<sup>16</sup> Animais.

aprendido o ofício diretamente de Deus, talvez, porque os monges do Contestado são figuras não reconhecidas do ponto de vista da canonicidade católica. O aspecto inatista da fé, quer católico, quer luterano, permite a este “seguidor de João Maria” estabelecer uma composição discursiva que, em certo sentido, dispensa a chancela eclesiástica. Tal autonomia, envolvendo as rezas e o tratamento de doenças por meio de conhecimentos específicos, é vinculada aos monges do Contestado, que, no dizer de Paulo Diel e Luiz Rankel, preenchiam as funções de sacerdotes, dirigindo rezas e outros rituais, benzendo roças e animais, batizando e aconselhando. No caso do primeiro monge,<sup>17</sup> especificamente,

Qualquer presente que acaso lhe fosse ofertado, cavalos, porcos, vacas, etc., era imediatamente distribuído entre seus inúmeros afilhados. O monge falava a linguagem do mais despojado dos homens dos sertões contestados. Vivia a condição de vida deles. Não foi só este monge João Maria que influenciou os sertanejos. No interior havia muitos “especialistas do sagrado”, curandeiros, benzedores, puxadores de reza, capelães leigos, etc. Temos notícias da existência de outros monges que possuíam o mesmo nome (DIEL; RANKE, 2012, p. 4).

Conforme se deduz dos escritos de Frei Pedro Zizing (1934), a atuação destes “peritos nos conhecimentos das ervas e rezas” era motivo de questionamentos eclesiásticos, tais como o que se depreende das memórias do frei Rogério Neuhaus.<sup>18</sup> Em uma passagem, o religioso narra seu encontro com o monge João Maria; e conforme a interpretação de Zizing,

---

<sup>17</sup> O primeiro monge, de origem italiana, de Piemonte, nascido em 1801, apareceu em Sorocaba em 1844. Uns três anos depois, ele andou pelo Rio Grande do Sul, onde levantou capelas em Santa Maria. Em 1848 foi expulso para o Rio de Janeiro. Depois, voltou para a Lapa, em São Paulo, e daí desceu até Rio Negro e Lajes. Morreu em 1870. A influência deste monge foi muito pequena na região. O segundo monge, ao qual nos referimos acima, apareceu serra acima entre o Iguazu e o Uruguai, após a revolta de 1893 no Rio Grande do Sul. Surgiu junto aos soldados maragatos no vale do rio do Peixe. Trazia consigo uma bandeira branca com a figura de uma pomba vermelha ao centro: era a bandeira do Divino. Pedia licença para tocar a bandeira nos feridos. Segundo ele, esta atitude salvava os enfermos dos perigos. Este monge desapareceu nos primeiros anos do século passado, por volta de 1906.

<sup>18</sup> Frei Rogério Neuhaus chegou à região de Lages para realizar seu trabalho pastoral no ano de 1892. O encontro foi em Capão Alto, Lages, no ano de 1897.

Aproveitando-se da aparente humildade e subordinação do monge, Frei Rogério [...] convida-o para participar da missa no dia seguinte.

— Se quiser esperar até o meio dia, depois de eu despachar o povo, eu vou, respondeu João Maria. E virando-se para o povo que o rodeava, indagou:

— Vocês querem remédios, meus filhos?

— Sim, gritaram todos.

Frei Rogério ressaltou que não poderia esperar até o meio dia:

— Tenho de voltar para a cidade, mas acho melhor que o povo venha na missa.

— Minha reza vale tanto quanto uma missa! Exclamou João Maria.

— Impossível! — replicou o Frade, nem as orações de Nossa Senhora têm o valor de uma missa, pois nesta Jesus vem descendo sobre o altar.

— Para aqui também, diz João Maria, apontando para o seu oratório portátil.

Indignado, Frei Rogério se retirou do local, ao que lhe prometeu João Maria, quando este ia saindo, que iria à missa no dia seguinte (ZIZING apud DIEL; RANKE, 2012, p 11).

Essa visível tensão entre a hierarquia católica e os praticantes dos saberes locais têm longa duração; ela fica evidente, mais uma vez, nas proximidades das comemorações relativas ao primeiro século transcorrido da Guerra do Contestado. Em maio de 2011, o ministro responsável pela Paróquia de Nossa Senhora Imaculada Conceição, em Palmeira, afirmou o seguinte:

Eu vejo assim que não tem muito sentido as pessoas procurarem qualquer outra pessoa para pedir uma oração. Porque a oração maior é a oração da Igreja, que são os sacramentos, a missa, a bênção que o sacerdote e o diácono dão. Os sacramentos em geral [...]. A gente sabe que essa prática de curandeirismo, é uma prática que já vem sendo feita de muito tempo atrás, mas que hoje em dias não tem muito sentido (OLIVEIRA, 2011).

A divergência a respeito da validade das bênçãos e das rezas, neste caso, atravessa o século XIX. Nota-se, no entanto, que o discurso da hierarquia tanto quanto o dos benzedores sofreu certa variação. No Capão Alto, em 1897, Frei Rogério Neuhaus falava abertamente sobre o poder da instituição eclesiástica, proibindo o “benzedor e curandeiro” de realizar batismos: “A Igreja não consente; por isso também não consinto” (DIEL;

RANKE, 2012, p. 10). A assertiva é mais enfática se comparada ao que diz o pároco de Palmeira, 114 anos depois: procurar outras pessoas que não sejam os ministros autorizados para fazer rezas e curar doenças é uma atitude que “não tem muito sentido” (OLIVEIRA, 2011). A falta de sentido, no entanto, resulta da perspectiva adotada pelo religioso, pois os devotos de João Maria continuam a batizar seus filhos nos olhos-de-água tal qual fazia o monge. Este, segundo Pedro Zizing, diante da proibição feita por parte de Frei Rogério, teria dito: “Deixe-me batizar, Frei Rogério... porque o povo tem muita fé comigo” (DIEL; RANKE, 2012). A fé da população no benzedor é um dos elementos importantes neste discurso relativo ao exercício da cura e das rezas.

Maria Edenir Borges do Nascimento, benzedora na comunidade de Encruzilhada, cidade de Palmeira-PR, argumenta que não havia outro meio de cura nas comunidades próximas. Assim, “as pessoas só procuravam o benzedor! Só o benzedor” (NASCIMENTO, 2011). Maria fala sobre a fé que as pessoas depositavam nos benzedores; confiança que aumentava proporcionalmente ao poder de cura desses sujeitos. Segundo o depoimento, na localidade de Vieiras, município de Palmeira, existia um homem muito procurado para curar pessoas e animais picados por cobras. Seu nome era Felix Rocosz:

Ele fazia a cura tanto para uma pessoa, como para um animal, um cavalo, uma vaca... Ele ensinava remédio caseiro.... Dizem que esse remédio caseiro era fumo com pinga para passar naquela fissura. Dizem que ele chamava a cobra para ver que tipo era a cobra, para ele fazer mais simpatia. O homem era muito poderoso. Ele sabia mesmo sobre essas coisas (NASCIMENTO, 2011).

Pode-se dizer que os acidentes com animais peçonhentos, principalmente cobras, eram bastante comuns nessas áreas de faxinais, pois ali, comumente, a mata é preservada na área de compáscuo. A possibilidade de que a pessoa ou o animal atingido pelo veneno venha a morrer se não

atendida a tempo e com o remédio adequado, é bastante grande. Assim, a cura desse tipo de envenenamento – e principalmente o testemunho sobre estes acontecimentos – passa a fazer parte do discurso sobre os poderes do benzedor e da mezinha. O poder dos praticantes da cura e das rezas, no entanto, também se fundamenta na superação de situações menos críticas. A competência do curandeiro manifesta-se na cura de males não considerados como doenças pelos praticantes da medicina alopática.

Na localidade de Encruzilhada, que antigamente fora um faxinal, Maria Edenir afirma que faz simpatia e reza para tirar susto de crianças. A benzedeira assegura: “Eu faço simpatia para criança, para susto, para ela se acalmar e dormir bem...” (NASCIMENTO, 2011). O procedimento é o seguinte: “Eu coloco um prato d’água e derreto uma cera ali no prato d’água; coloco do lado da cabecinha da criança e aí se forma uma imagem daquilo que assustou a criança. Seja aquilo que for” (NASCIMENTO, 2011). Sabendo o que causou ou causa medo ao ‘pequeno’, os pais podem tomar providências que lhe tragam a tranqüilidade; mas a tese é de que a cura vem, também, devido à execução do ato, ou seja, segundo o antigo princípio do *ex opere operato*.<sup>19</sup> Esta concepção, por assim dizer, mecânica dos sacramentos é o fundamento para o batismo de recém-nascidos na Igreja Católica e pode ser considerado como fundamentação para o benzimento de animais. O animal não recebe a graça da fé, não podendo manifestá-la nem cultivá-la; no entanto, o responsável pelo animal manifesta a sua fé por meio do simples ato de procurar o recurso para curá-lo. Assim, o discurso sobre a fé e a eficácia das rezas e das simpatias faz parte do saber dominados sobre o ofício da cura.

---

<sup>19</sup> Doutrina da Igreja Católica, oficializada no Concílio de Trento (1545-1563), segundo a qual os sacramentos são eficientes a partir da realização do ato sacramental, independentemente do fato do destinatário acreditar ou não no que está sendo realizado. A doutrina foi combatida pela teologia luterana, que advoga a necessidade da fé para a eficácia dos sacramentos.

## Considerações finais

A medicina praticada pelos não médicos, os usos de plantas medicinais, as benzeduras, as simpatias, assim como as formas próprias de organização das populações tradicionais, fazem parte do conhecimento tradicional, patrimônio cultural pertencente aos grupos que os produziram. Em relação à região de abrangência desta pesquisa, consideramos como certo que tanto a cidade de Palmeira quanto a de Ponta Grossa eram entroncamentos do caminho do Viamão, assim como, eventualmente, do de Palmas. A pesquisa nos permitiu visualizar a incidência do sistema de faxinal ao longo dos caminhos das tropas, desde, pelo menos, a época demarcada como o ciclo do tropeirismo. Vinculamos essa história à denominada cultura tropeira e aos conhecimentos ainda hoje difundidos da “medicina tropeira”, como benzimentos, simpatias, emprego de ervas medicinais, tratamentos com sangria e outros procedimentos.

Na região de Palmeira, colhemos depoimentos de alguns praticantes da denominada medicina praticada fora dos círculos reconhecidos pelos profissionais da saúde, ficando evidente que a cura de doenças, nesse meio, não é somente associada às ervas. Esse saber dominado interliga o poder de cura dos vegetais à religiosidade. Pressupomos, então, que a religiosidade desenvolvida na região dos Campos Gerais tenha certas características peculiares, entre elas, as práticas devocionais ligadas às casas de família. Em tempos passados, cada família adotava um santo padroeiro, sendo que o chefe da família recebia o nome de um santo do qual ficava devoto, contraindo assim a obrigação de homenageá-lo a cada ano. Uma das devoções mais praticadas nos faxinais é a do divino Espírito Santo, piedade a que se recorre para pedir proteção contra todo tipo de moléstia.

Os praticantes do ofício de benzedores 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, dos dons, da vocação, da

escolha, da missão, da fé e da eficácia. O discurso sobre o ofício da cura, também, fundamenta-se, em parte, no saber de tendência empirista e no inatismo. O aspecto inatista da fé permite, no caso de João Pedro Ferreira, “seguidor de João Maria”, estabelece uma composição discursiva que, em certo sentido, “dispensa a chancela eclesiástica”. A devoção ao monge do Contestado pode ser relacionada a esta tradição de saber mais distanciada da hierarquia católica.

## Referências

ABAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CAMPIGOTO, José Adilçon. Interpretação de textos, de história e de intérpretes. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH, v. 23, n. 46, p. 229-256, 2003.

CAMPIGOTO, José Adilçon; SOCHODOLAK, Hélio. Os Faxinais da região das araucárias. In: OLINTO, Beatriz Anselmo; MOTTA, Márcia; OLIVEIRA, Oséias de. *História agrária: propriedade e conflito*. Guarapuava: ed. Unicentro, 2008.

CARVALHO, Darci. *Entrevista* concedida a Rosinaldo de Carvalho. em 04/04/04 abr. 2009.

CHAVES, Judite de. *Entrevista* concedida a Josimar de Jesus Vitor do Nascimento. Palmeira, em 03/05/ maio. 2011.

DICIONÁRIO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DOS CAMPOS GERAIS. Disponível em: <http://www.uepg.br/dicion/index.htm>. Acessado: 20 dez. 2012.

DIEL, Paulo Fernando; HANKEL, Luiz Fernando. *A formação do imaginário religioso e a luta pelo monopólio dos bens de salvação na perspectiva de dois líderes religiosos que atuaram no oeste de Santa Catarina e sudoeste do Paraná*. Disponível em: <http://docs.google.com/viewer>. Acessado: 20 dez. 2012.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1992.

FRANCO, Sebastião Domingos. *Entrevista* concedida a Josimar de Jesus Vitor do Nascimento. Palmeira, em 11/03/ mar. 2011.

FRASSON, Antônio Carlos; GOMES, Silvestre Alves. *Tropeirismo: Processo civilizatório da região sul do Brasil*. Disponível em: [http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos\\_teses/2010/Historia/artigos/frasson\\_artigo.pdf](http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos_teses/2010/Historia/artigos/frasson_artigo.pdf). Acessado: 20 dez. 2012.

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. *O pensamento de João Calvino e a Ética Protestante de Max Weber, aproximações e contrastes*. Disponível em: [http://www.miniweb.com.br/historia/artigos/i\\_moderna/pdf/maspoli.pdf](http://www.miniweb.com.br/historia/artigos/i_moderna/pdf/maspoli.pdf). Acessado: 20 dez. 2012.

GRZEBIELUKA, Douglas; SAHR, Cicilian Luiza Löwen. Comunidades de faxinal e suas dinâmicas sócio-espaciais: da formação à desagregação de uma tradição no município de Tibagi (PR) – um estudo sobre o faxinal dos empoçados. In.: *Geografar*, Curitiba, v.4, n.1, p.34-58, jan./jun. 2009.

LOZANO, Eduardo Jorge Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: ed. Fundação Getúlio VargasGV Editora, 1996.

MOREIRA, Hélio da Costa. *A toponímia paranaense na rota dos tropeiros: caminho das Missões e estrada de Palmas*. Londrina, 2006. (Dissertação (de mestrado em Estudos da Linguagem). - Londrina: UEL, 2006.

NASCIMENTO, Maria Edenir Borges. *Entrevista* concedida a Josimar de Jesus Vitor do Nascimento. Palmeira, em 02/06/ jun. 2011.

OLIVEIRA, Adelino Francisco de. *A lógica do dom e a teologia da retribuição: reflexões sobre a religiosidade midiática na pós-modernidade*. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st4/Oliveira,%20Adelino%20Francisco.pdf>. Acessado: 20 dez. 2012.

OLIVEIRA, José Ailton. *Entrevista* concedida a Josimar de Jesus Vitor do Nascimento. Palmeira, em 05/05/ maio. 2011.

ORREDA, José Maria. *Irati*. Irati-PR: Editora. Sul-Oeste do Paraná Ltda., 1981.

RAMOS, René Wagner. *As tropeadas de porcos e as transformações na cultura cabocla, 1950-1980*. Disponível em: [http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos\\_teses/historia/Ahistoriadastropeadas](http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos_teses/historia/Ahistoriadastropeadas). Acessado: 20 dez. 2012.

REZENDE, Joffre M. de Rezende. *Europa - A Peste Negra na Idade Média*. Disponível em: [http://www.passeiweb.com/saiba\\_mais/fatos\\_historicos/geral/peste\\_negra\\_na\\_idade\\_media](http://www.passeiweb.com/saiba_mais/fatos_historicos/geral/peste_negra_na_idade_media). Acessado: 20 dez. 2012.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado: história oral*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VAN DER POEL, Francisco. *O processo da cura na cultura popular*. Disponível em: <http://www.religiosidadepopular.uaivip.com.br/medicina.htm>. Acessado: 01 ago. 2011.

ZANIRATO, Silvia Helena; e RIBEIRO, Wagner Costa. Conhecimentos tradicionais e propriedade intelectual nas organizações multilaterais. In.: *Ambiente & Sociedade*, Campinas-SP, v. X10, n. 1, p. 39-55, jan-jun 2007.

ZIZING, Frei Pedro. *Frei Rogério Neubaus*. Petrópolis: Oficina da Editoras Vozes, 1934.