

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ

**ENTRE RELIGIOSIDADE, EMOÇÃO E GÊNERO: A CRENÇA NOS DONS DE
DONA NILDA BENZEDEIRA E SUA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO EM
MATINHOS/PR (1992-2016)**

CURITIBA

2017

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ

**ENTRE RELIGIOSIDADE, EMOÇÃO E GÊNERO: A CRENÇA NOS DONS DE
DONA NILDA BENZEDEIRA E SUA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO EM
MATINHOS/PR (1992-2016)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientação: Prof.^a Dr.^a Karina Kosicki Bellotti

CURITIBA

2017

Catálogo na publicação
Mariluci Zanela – CRB 9/1233
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Cruz, Aline Suzana Camargo da Silva
Entre religiosidade, emoção e gênero: a crença nos dons de
Dona Nilda benzedeira e sua festa de São Cosme e São Damião em
Matinhos/PR (1992-2016) / Aline Suzana Camargo da Silva Cruz –
Curitiba, 2017.
149 f.; 29 cm.

Orientadora: Karina Kosicki Bellotti
Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas
da Universidade Federal do Paraná.

1. Cosme, Santo. 2. Damião, Santo. 3. Religiosidade. 4.
Benzedeiras – Matinhos (PR). I. Título.

CDD 398.3298162



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
Setor CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós Graduação em HISTÓRIA
Código CAPES: 40001016009P0


ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM HISTÓRIA


No dia vinte e cinco de Agosto de dois mil e dezessete às 09:00 horas, na sala Prof. Dr. Carlos Antunes, Rua: General Carneiro, 460, Ed.D.Pedro I, 6º andar, Departamento de História, do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição da mestranda **ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ** para a Defesa Pública de sua Dissertação intitulada: "**Entre Religiosidade, Emoção e Gênero: a Crença nos Dons de Dona Nilda Benzedeira e sua Festa de São Cosme e São Damião em Matinhos/PR (1992-2016)**". A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: KARINA KOSICKI BELLOTTI (UFPR), EUCLIDES MARCHI (UFPR), VERA IRENE JURKEVICS (UTP). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a discente, para que a mesma expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela aprovação da aluna. A mestranda foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, KARINA KOSICKI BELLOTTI, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: _____

CURITIBA, 25 de Agosto de 2017.


KARINA KOSICKI BELLOTTI
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)


EUCLIDES MARCHI
Avaliador Interno (UFPR)


VERA IRENE JURKEVICS
Avaliador Externo (UTP)



DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação a Dona Nilda e a todas as mulheres que, através do benzimento e principalmente do afeto, tornam a vida do próximo mais bonita.

AGRADECIMENTO

A todas as circunstâncias da vida que contribuíram para que eu realizasse o grande sonho de cursar o mestrado em História na UFPR.

Aos professores da Linha de Pesquisa Intersubjetividade e Pluralidade: Reflexão e Sentimento da História, por terem me proporcionado a grande oportunidade de ingressar no programa. Aprendi tanto com vocês! Obrigada por terem me recebido com tanto carinho e respeito e por não terem soltado de minha mão nesse caminho de amadurecimento como pesquisadora. Agradeço também ao professor Euclides Marchi e a professora Vera Irene Jurkevics, por terem participado de minha banca de qualificação, a qual foi muito produtiva e prazerosa. Muito carinho por vocês!

À minha família amada, que me apóia incondicionalmente em todas as minhas escolhas, me olhando com olhos de quem ama, e, portanto, me vendo muito melhor do que eu sou.

Aos meus amigos que sempre estiveram presente com palavras de incentivo, rodadas de conversa e uma boa dose de diversão. Vocês foram uma presença leve e necessária em minha vida nesse período intenso de estudo. Um obrigada especial à Virgínia Maria Santana pelos papos “acadêmicos” e pela linda imagem de São Cosme e São Damião que me deu com tanto carinho.

À Danielle Martins, que é um ser essencial em minha vida. Durante o período de mestrado não seria diferente... Obrigada por todo o companheirismo, paciência com os inúmeros “pitis” que eu dei nos momentos de ansiedade e por toda a luz que trás para o meu caminho. Amo!

Um agradecimento mais que especial à professora Karina Kosicki Bellotti, minha querida orientadora. Desde o “vamos lá!” bem empolgado que me disse quando eu perguntei se poderia me orientar- lembro até hoje- você foi a melhor orientadora que eu poderia ter: Colocou meus pés no chão mas nunca me impediu de voar! Sempre me incentivou e mesmo ao fazer críticas, fazia de forma extremamente leve e delicada, tornando tudo muito agradável e produtivo. Que eu ainda tenha a oportunidade de continuar aprendendo com você, que para mim é a mais diva das historiadoras!

Por fim, agradeço às minhas “fontes” - que assim chamo carinhosamente- por terem me recebido tão bem em seus lares, locais de trabalho e templos religiosos para as nossas seções de entrevista. Sem elas este trabalho não teria acontecido! Obrigada por terem partilhado comigo suas casas, o cotidiano com a família, o delicioso café da tarde e, principalmente, suas lembranças e emoções.

Andá com fé eu vou
Que a fé não costuma faiá
Andá com fé eu vou
Que a fé não costuma faiá... [...].

Que a fé tá na mulher
A fé tá na cobra coral
Oh! Oh!
Num pedaço de pão
A fé tá na maré

Na lâmina de um punhal
Oh! Oh!
Na luz, na escuridão [...]

A fé tá na manhã
A fé tá no anoitecer
Oh! Oh!
No calor do verão...

A fé tá viva e sã
A fé também tá prá morrer
Oh! Oh!
Triste na solidão... [...]

Certo ou errado até
A fé vai onde quer que eu vá
Oh! Oh!
A pé ou de avião...

Mesmo a quem não tem fé
A fé costuma acompanhar
Oh! Oh!
Pelo sim, pelo não...

Andá com fé eu vou
Que a fé não costuma faiá
Andá com fé eu vou
Que a fé não costuma faiá... [...].

Gilberto Gil

RESUMO

Este trabalho trata-se da análise de um fenômeno de religiosidade que tem ocorrido na cidade de Matinhos- PR desde 1992: a crença nos dons de "Dona Nilda Benzedeira" e sua festa de São Cosme e São Damião. A análise desenvolveu-se a partir de três categorias: religiosidade, emoção e gênero. Como fontes de pesquisa, contamos com o produto de entrevistas realizadas com treze pessoas que foram escolhidas no modelo de rede, em que um entrevistado sugere outro. Também nos valem de fotografias relacionadas à crença e festa acima mencionadas, algumas tiradas por nós e outras concedidas pelos próprios entrevistados. Também contamos com fontes auxiliares, como jornais locais, documentos concedidos pela Câmara Municipal de Matinhos e pela própria Dona Nilda. Utilizamos a metodologia da história oral para as entrevistas e a abordagem historiográfica das imagens, bem como um rico referencial teórico sobre os conceitos centrais deste trabalho, como reflexões propostas pela história cultural das religiões no que toca às religiosidades e festas religiosas; pela historiografia anglo-saxônica acerca da relação entre religião e emoção; pelas pesquisas historiográficas desenvolvidas sobre a relação entre gênero, religião e religiosidade; entre outras. Na primeira seção, apresentamos com detalhes nosso objeto de estudo, problemas, fontes e metodologia de pesquisa. Na segunda, apresentamos a revisão bibliográfica sobre o assunto e as referências teóricas que nos ajudaram a pensar nosso objeto de estudo. A terceira seção analisou o papel das emoções de simpatia, luto e amizade na crença e festa em questão, emoções que não foram escolhidas aleatoriamente, mas sim por terem sido as mais evidenciadas nas narrativas dos fiéis de Dona Nilda. Ainda nesta seção, discutimos a materialidade inerente à crença e a festa, devido à relação entre materialidade e emoção. A quarta e última seção abordou o peso das questões de gênero na crença nos dons de Dona Nilda e na festa que organiza. Através das reflexões presentes neste trabalho, buscamos demonstrar o lugar das emoções neste fenômeno da religiosidade contemporânea, propondo uma perspectiva sobre as relações entre religiosidade, emoção e gênero.

Palavras- chave: Religiosidade. Emoção. Gênero. Benzedeira. Festa de São Cosme e São Damião. Materialidade.

ABSTRACT

This work deals with the analysis of a phenomenon of religiosity that has been occurring in the city of Matinhos-PR since 1992: the belief in the gifts of “Mrs. Nilda Benzedeira” and her feast of Saint Cosme and Saint Damião. The analysis developed from three categories: religiosity, emotion and gender. As sources of research, we have the product of interviews from the network model, in which one interviewee suggested another. We also use photographs related to the aforementioned belief and celebration, some taken by us and others granted by the interviewees themselves. We also have auxiliary sources, such as local newspapers, documents granted by the City Council of Matinhos and Mrs. Nilda herself. We used the methodology of oral history for the interviews and the historiographical approach of images, as well as a rich theoretical reference about the central concepts of this work, such as reflections proposed by the cultural history of religions with regard to the study of religious and religious festivals; by the Anglo-Saxon historiography on emotions; by the researchers developed about the relationship between gender, religion and religiosity, among others. In the first section, we present in detail our object of study, problems, sources and research methodology. In the second, we present the bibliographical review about the subject matter and the theoretical references that helped us to think our object of study. The third section analyzed the role of the emotions of sympathy, grief and friendship in the belief and celebration in study, emotions that were not chosen at random, but rather because they were the most evidenced in the narratives of the believers of Mrs. Nilda. Still in this section, we discuss the materiality inherent in belief and the party, due to the relationship between materiality and emotion. The fourth and last section dealt with the weight of gender issues in the belief in the gifts of Mrs. Nilda and the feast she organized. Through the reflections present in this work, we aim to demonstrate the place of the emotions in this phenomenon of contemporary religiosity, proposing a perspective on the relationships between religiosity, emotion and gender.

Keywords: Religiosity. Emotion. Gender. Benzedeira. Feast of Saint Cosme and San Damião. Materiality.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FOTOGRAFIA 01- DONA NILDA EM MEIO AOS FIÉIS NO MOMENTO DE ORAÇÃO NA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO.....	84
FOTOGRAFIA 02- DONA NILDA EM SEU ORATÓRIO DE BENZIMENTOS.....	86
FOTOGRAFIA 03- PLACA NA FRENTE DA CASA DE DONA NILDA.....	89
FOTOGRAFIA 04- DONA NILDA LADEADA POR FIÉIS NA GARAGEM DE SUA CASA.....	92
FOTOGRAFIA 05- ALGUMAS IMAGENS PRESENTES NO ORATÓRIO DE DONA NILDA.....	93
FOTOGRAFIA 06- IMAGENS NO QUARTO DAS VELAS.....	94
FOTOGRAFIA 07- FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO DA DONA NILDA BENZEDEIRA.....	96
FOTOGRAFIA 08- PRIMEIRA ETAPA DA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO DA DONA NILDA BENZEDEIRA.....	108
FOTOGRAFIA 09- DONA NILDA REALIZANDO O RITUAL DE BENZIMENTO COLETIVO.....	109
FIGURA 10- JUSTIFICATIVA PARA A ENTREGA DO TÍTULO DE CIDADÃ HONORÁRIA MATINHENSE À DONA NILDA.....	111
FIGURA 11- CONTINUAÇÃO DA JUSTIFICATIVA PARA A ENTREGA DO TÍTULO DE CIDADÃ HONORÁRIA MATINHENSE À DONA NILDA.....	112

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
1.1 OBJETO DE ESTUDO E PROBLEMÁTICA.....	12
1.2 DELIMITAÇÃO ESPAÇO-TEMPORAL.....	16
1.3 FONTES E METODOLOGIA DE PESQUISA.....	19
1.4 ESTRUTURA DO TRABALHO.....	32
2 RELIGIOSIDADE, EMOÇÃO E GÊNERO: CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS E REVISÃO BIBLIOGRÁFICA.....	33
2.1 A RELIGIOSIDADE.....	33
2.1.1 As festas.....	42
2.2 A EMOÇÃO.....	46
2.2.1 A emoção na religião e na religiosidade.....	52
2.3 QUESTÕES DE GÊNERO NA RELIGIÃO E NA RELIGIOSIDADE.....	53
3 CONSIDERAÇÕES SOBRE O LUGAR DAS EMOÇÕES SIMPATIA, LUTO E AMIZADE NA CRENÇA NOS DONS DE DONA NILDA BENZEDEIRA E NA SUA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO.....	61
3.1 A SIMPATIA: TROCAS SIMBÓLICAS EM MEIO À CRENÇA NOS DONS DE DONA NILDA BENZEDEIRA E À SUA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO.....	62
3.2 O LUTO COMO CONDUTOR DE INDIVÍDUOS À DONA NILDA BENZEDEIRA E À SUA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO.....	69
3.3 O PESO DA AMIZADE NA CRENÇA NOS DONS DE DONA NILDA BENZEDEIRA E NA SUA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO	76
3.4 EMOÇÃO E MATERIALIDADE EM MEIO A CRENÇA NOS DONS DE DONA NILDA BENZEDEIRA E A SUA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO.....	82
4 “ELA É A MÃE DE MATINHOS!” QUESTÕES DE GÊNERO EM MEIO À CRENÇA NOS DONS DE DONA NILDA BENZEDEIRA E À SUA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO.....	99
4.1 RELIGIOSIDADE, GÊNERO E PODER CARISMÁTICO.....	106
5 CONCLUSÕES.....	120
FONTES.....	124

REFERÊNCIAS.....	126
ANEXO 1- FOTOGRAFIA DO CERTIFICADO DE MENÇÃO HONROSA OFERECIDO À DONA NILDA BENZEDEIRA PELA LOJA MAÇÔNICA ESTRELA DO MAR Nº 1912.....	137
ANEXO 2- PROJETO DE LEI APRESENTADO PELO VEREADOR JOSÉ CARLOS DO ESPÍRITO SANTO PARA A ENTREGA DO TÍTULO DE CIDADÃ HONORÁRIA MATINHENSE À DONA NILDA.....	138
ANEXO 3- NOTA DO JORNAL O IMPARCIAL COMUNICANDO QUE DONA NILDA BENZEDEIRA RECEBERIA O TÍTULO DE CIDADÃ HONORÁRIA MATINHENSE.....	139
ANEXO 4- FOTOGRAFIA DE DONA NILDA LADEADA POR LINDALVA E JOSÉ CARLOS- DOIS DE NOSSOS ENTREVISTADOS- NA OCASIÃO EM QUE SOUBE QUE RECEBERIA O TÍTULO DE CIDADÃ HONORÁRIA MATINHENSE.....	140
ANEXO 5- FOTOGRAFIA DE DONA NILDA RECEBENDO O TÍTULO DE CIDADÃ HONORÁRIA MATINHENSE.....	141
ANEXO 6- FOTOGRAFIA DE DONA NILDA SEGURANDO QUADRO COM A NOTA DO JORNAL CORREIO ATLÂNTICO SOBRE A FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO.....	142
ANEXO 7- FOTOGRAFIA DO MOMENTO DA ENTREGA DOS DOCES ÀS CRIANÇAS, TERCEIRA ETAPA DA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO DA DONA NILDA BENZEDEIRA 2013.....	143
ANEXO 8- FOTOGRAFIA DO MOMENTO DA ENTREGA DOS DOCES ÀS CRIANÇAS, TERCEIRA ETAPA DA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO 2014.....	144
ANEXO 9- FOTOGRAFIA DA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO DA DONA NILDA BENZEDEIRA, EM QUE VERIFICAMOS UM FIEL REALIZANDO EXIBIÇÃO DE SUA PREFERÊNCIA POLÍTICA.....	145
ANEXO 10- FOTOGRAFIA DE DONA NILDA DISTRIBUINDO OS DOCES PARA AS CRIANÇAS NA SUA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO.....	146
ANEXO 11- FOTOGRAFIA DE DONA NILDA LADEADA PELO EX-PREFEITO XIQUINHO, PELA EX-PRIMEIRA DAMA MARIA APARECIDA E POR WILMA- NOSSAS ENTREVISTADAS- NA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO.....	147

ANEXO 12- FOTOGRAFIA DE PALHAÇOS ANIMANDO A FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO.....	148
ANEXO 13- FOTOGRAFIA DE MÚSICOS LOCAIS PARTICIPANDO DA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO.....	149

1 INTRODUÇÃO

1.1 OBJETO DE ESTUDO E PROBLEMÁTICA

Com um sorriso no rosto e a passos lentos, ela se dirige dos fundos de sua casa para a garagem, onde uma fila já significativa de fiéis a espera. Após um aceno geral para todos, ela logo se volta ao primeiro da fila, convidando-o para adentrar em seu oratório, o cômodo em que realiza os benzimentos. Com um galhinho de arruda na mão e um copo d'água benta, ela inicia mais uma vez a sua jornada diária. Esse tem sido o cotidiano de Nilda Teles da Silva¹, popularmente conhecida como Dona Nilda Benzedeira, Tia Nilda Benzedeira, Avó Nilda ou ainda Avozinha- como, segundo ela, a maioria lhe chama atualmente. Filha de José Dinarti da Silva e Maria Vaz da Silva, nasceu em oito de agosto de 1933 no município de Contenda/PR, sendo a mais velha dentre dez irmãos. Ao ser indagada quanto a sua formação religiosa, Dona Nilda afirma que é filha de pai espírita e mãe católica, mas que professa a religião da mãe, enfatizando que realizou sacramentos católicos- como primeira comunhão e crisma- e que frequenta a missa sempre que possível.

Segundo a benzedeira, seu pai, José Dinarti, era benzedor e “recebia” espíritos- ou seja, de acordo com a doutrina espírita kardecista, era um médium²- mas não se dedicava por considerar um empenho muito grande. Apesar de não gostar muito, o senhor José Dinarti frequentemente benzia males como picadas e cobreiros, muito constantes na área rural em que residiam. Dona Nilda afirma que não é médium como seu pai, mas que, em seus benzimentos, recebe a ajuda de espíritos de médicos: “Sou católica. Não pego espírito [risos]. Meu pai recebia e eu não. Mas eu acredito muito no Doutor Leocádio e no Doutor Bezerra. Eles me ajudam muito.” (SILVA, 2013, p. 03).³

Única dentre os dez irmãos a ter o dom de benzer, Dona Nilda iniciou as atividades de benzedeira com apenas doze anos, idade em que diz ter sido acometida por reumatismo, o

1 Os dados biográficos de Dona Nilda bem como informações referentes às práticas por ela realizadas, foram obtidos em entrevista a nós concedida pela mesma no ano de 2013.

2 Médium: “Pessoa que pode servir de intermediária entre os Espíritos e os homens.” (KARDEC, 2003, p. 71).

3 O Doutor Leocádio a que Dona Nilda se refere trata-se do médico, ator, escritor, jornalista e político Leocádio José Correia, nascido em 16 de fevereiro de 1848 em Paranaguá/PR; e falecido em 18 de maio de 1886, na mesma cidade. (MAIA, 2016). Poucos anos após seu falecimento, Doutor Leocádio já teria começado a manifestar-se espiritualmente, primeiro no litoral de Santa Catarina e, posteriormente, no Paraná. (CRUZ, 2016). Quanto ao Doutor Bezerra, também citado pela benzedeira, trata-se do médico e político Adolfo Bezerra de Menezes, nascido em 29 de agosto de 1831 em Riacho do Sangue/CE, e falecido em 11 de abril de 1900, no Rio de Janeiro/RJ. Segundo a Federação Espírita Brasileira (2016), Doutor Bezerra de Menezes ficou conhecido como “o médico dos pobres”, devido a sua incansável atividade em benefício dos mais necessitados.

que fez com que seu pai procurasse um remédio homeopático para ela em outro benzedor, que residia na cidade de Guajuvira/PR e era conhecido como Compadre Joanino. Ela afirma que quando o senhor José Dinarti voltou para casa, já estava curada por um benzimento à distância que compadre Joanino teria realizado, fato que considera como marco inicial de sua missão como benzedeira. Dona Nilda relata que logo após esse ocorrido realizou seu primeiro benzimento- em um rapaz que estava com cobreiro na orelha- e que, depois disso, a fama da “menina benzedeira” se espalhou rapidamente por Contenda e ela nunca mais parou de benzer. Viúva de Juvenil Teles da Silva e mãe de cinco filhos- Jorge Luiz, José, Darci, Juliane e Paula- Dona Nilda diz ter chegado a Matinhos na Sexta- feira Santa do ano de 1992, tendo apenas a comadre Josepha das Neves Pereira como referência na cidade, na casa de quem ficou instalada até construir sua própria residência⁴. A benzedeira conta que assim que chegou a Matinhos já começou a se dedicar aos benzimentos, devido ao fato de sua comadre ter espalhado a notícia de seus dons pela vizinhança, fazendo com que o início da procura por suas práticas tenha sido rápido.

Dona Nilda afirma possuir fiéis⁵ de todas as idades, religiões e classes sociais, ressaltando o fato de atender a todos da mesma forma. Segundo ela, a maioria das queixas das pessoas que a procuram está relacionada a problemas rotineiros das crianças- como o popular “mau-olhado”, por exemplo- e a problemas sentimentais. Para os benzimentos, Dona Nilda diz usar galhos de arruda e água benta vinda da cidade de Aparecida do Norte/SP, do Santuário de Madre Paulina na cidade de Nova Trento/SC, das igrejas locais e até consagradas através de orações feitas por padres na rádio da cidade. Dona Nilda afirma que benze seus inúmeros fiéis sem cobrar por isso- enfatizando que jamais cobraria pelo dom divino que recebeu- e que solicita apenas que levem velas para serem acesas aos santos após o benzimento. Apesar disso, confessa que as pessoas muitas vezes lhe dão dinheiro por vontade própria e que recebe como presente diferentes bens materiais, como roupas, sapatos e alimentos, fora os tantos convites para os mais variados tipos de eventos.

A benzedeira também é bastante lembrada na cidade pelo trabalho social que realiza no bairro onde reside e, devido as suas tantas formas de contribuição à comunidade

4 A casa onde Dona Nilda reside e realiza os benzimentos e a festa de São Cosme e Damião se localiza na Rua Diomar Renato Cunha, nº 991, bairro Tabuleiro.

5 Em face aos diferentes níveis de participação e de engajamento de indivíduos na prática de Dona Nilda Benzedeira e em sua festa de São Cosme e Damião, encontramos certa dificuldade na escolha do termo a designar essas pessoas. Ainda que considerando o termo participante menos problemático, em vários momentos de nosso texto fizemos a opção pelo uso do termo fiel. Tal opção se deu em decorrência de definições possíveis desse termo- leal; que é amigo certo (FERREIRA, 2010)- mas, principalmente, em respeito ao fato de ter sido um termo muito utilizado por nossos entrevistados ao longo de suas narrativas. A maioria deles se definiu como “fiel de Dona Nilda”.

matinhense, foi homenageada pela Loja Maçônica Estrela do Mar nº 1912, que lhe conferiu o certificado de Menção Honrosa no ano de 2012. Além disso, ela afirma ter participado de duas reportagens para a RIC-TV e de uma palestra na UFPR- Litoral, em Matinhos. No ano de 2014, a benzedeira recebeu da Câmara Municipal de Matinhos o título de Cidadã Honorária Matinhense, além de receber constante menção nos meios de comunicação locais, como na rádio comunitária Ativa FM, nos jornais e nos sites.⁶

O maior destaque na prática de Dona Nilda na cidade é a festa de São Cosme e São Damião por ela realizada. Não foram encontrados registros escritos que comprovem a data em que a festa passou a acontecer na cidade, portanto, a referência temporal utilizada nesta pesquisa- 1992- se dá em razão de que, em entrevista concedida, a benzedeira evidenciou que vem realizando a festa desde seu primeiro ano na cidade- informação que foi confirmada por alguns dos entrevistados- uma vez que já costumava realizar a festa nas outras cidades em que residiu. O auxílio recebido de São Cosme e São Damião nos benzimentos de pessoas doentes, seria, segundo Dona Nilda, o motivo de realizar anualmente em sua casa, geralmente no último domingo do mês de setembro, a festa em homenagem a esses santos.

Assim como a prática cotidiana da benzedeira, a festa de São Cosme e Damião por ela realizada envolve elementos materiais e imateriais relacionados a diferentes religiões. Possuindo uma espécie de “formato fixo”, na primeira etapa da festa, os participantes se revezam na condução da reza de um terço a Nossa Senhora Aparecida, intercalada pela cantoria de cânticos oriundos do catolicismo, por pedidos públicos de bênçãos e agradecimentos pelas graças obtidas desde a festa do ano anterior. Na sequência, Dona Nilda realiza um benzimento coletivo dizendo-se auxiliada por espíritos, ação compreendida pelas religiões espírita kardecista e afro-brasileiras. Em seguida, uma mesa repleta de doces é oferecida às crianças, costume fortemente influenciado pelo candomblé e pela umbanda, devido à prática de oferecimento de alimentos em rituais, presente nessas religiões. Além disso, a Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira possui a particularidade de contar com vários elementos seculares que variam de ano pra ano, como música ambiente, palhaços e shows artísticos de MPB e sertanejo universitário.

Nosso primeiro contato com a crença nos dons de “Dona Nilda Benzedeira” se deu no ano de 2013, em razão do desenvolvimento de uma pesquisa para a conclusão do curso de Especialização em História Cultural, na Universidade Tuiuti do Paraná. Fazendo uso da

6 Exemplo: Blog do vereador de Matinhos José Carlos do Espírito Santo- Zé da Ecler (fonte: <http://zedaecler.blogspot.com.br/2015/02/sessao-emocionante-220914-titulo-de.html>. Acesso em: 17 jun. 2015).

metodologia da história oral, tal pesquisa resultou na monografia “A crença em Dona Nilda Benzedeira: um olhar sobre a religiosidade no município de Matinhos (PR) entre os anos de 1992 e 2013”.

Ao longo do desenvolvimento da referida pesquisa, chamou-nos atenção a ênfase conferida pelos fiéis de Dona Nilda à festa de São Cosme e São Damião por ela realizada. A festa foi mencionada em alguns momentos da monografia, porém, devido à complexidade com que se apresentou diante de nossos olhos, constatamos que a festa merecia um estudo em que gozasse de maior destaque. Além da ênfase conferida à festa, no processo de análise das narrativas orais construídas pelos entrevistados, chamou atenção a frequente menção a emoções como condutoras desses indivíduos à festa- especialmente as emoções de simpatia, luto e amizade- o que motivou-nos a refletir sobre o lugar das emoções na crença e festa em questão.

Através das entrevistas por nós realizadas, descobrimos também que um evento de menor porte e formado exclusivamente por mulheres antecede – e de certa forma também sucede- a festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda. Uma vez que a festa acontece sempre no domingo mais próximo do dia dedicado aos santos (26 de setembro no catolicismo e 27 de setembro na umbanda), na sexta-feira e no sábado que antecedem a festa, ocorre uma reunião de mulheres na casa de Dona Nilda, com o objetivo de realizar os preparativos para a festa, principalmente a organização dos pacotes de doces a serem entregues às crianças, em face do grande número de doações recebidas dos moradores de Matinhos e cidades próximas. Esse grupo de mulheres que se reúne na sexta-feira e no sábado é o mesmo que trabalha na organização da festa no domingo, enfeitando a casa e a rua de Dona Nilda, arrumando o altar de orações, montando a mesa de doces, bolos e refrigerantes e realizando a distribuição dos mesmos. São elas também que se encarregam da limpeza do local após o término da festa. Essa situação somada aos fatos de que a grande liderança de tudo isso parte de uma mulher- Dona Nilda- e de que um dos momentos mais importantes da festa- a oração a São Cosme e São Damião e a reza do terço a Nossa Senhora Aparecida- também é conduzido por uma mulher (Dona Wilma ou Teleca, como a maioria a chama na cidade), atentou-nos para a necessidade de realizarmos também uma reflexão sobre as questões de gênero que perpassam tal crença e festa.

Apesar de existirem na historiografia diversas pesquisas sobre religiosidade, o papel das emoções- bem como as relações travadas entre essas e questões de gênero- não foi muito abordado nesses trabalhos, sendo mais presente nos estudos antropológicos, sociológicos e filosóficos. Eis o diferencial da presente pesquisa, que, partindo de uma abordagem

historiográfica, propõe uma análise de um fenômeno de religiosidade a partir do cruzamento das categorias religiosidade, emoção e gênero. Estamos plenamente cientes da delicadeza de nosso objeto de estudo, no entanto, a situação da religião e da religiosidade na contemporaneidade implica necessariamente em irmos além do estudo das organizações religiosas e das formas cristalizadas de religião, trazendo os sujeitos religiosos para o centro da discussão historiográfica.

1.2 DELIMITAÇÃO ESPAÇO-TEMPORAL

O recorte espacial sobre o qual nos debruçamos neste trabalho contempla o município de Matinhos/PR- onde Dona Nilda reside e desenvolve suas práticas. Segundo João José Bigarella (1991), nos primórdios do município de Matinhos- fundado oficialmente em 1967- era raro a existência de capelas. Nas que existiam, havia imagens de santos para os quais eram rezados terços nos dias em que eram homenageados, ou então em ocasiões de falecimento. Como não contavam com padres, o terço era recitado por um rezador, que poderia ser da região ou de outra localidade e cobrava por tal serviço. Geralmente o rezador era semi-analfabeto e utilizava um livro para recitar orações em português e até em latim, assim como cantos singelos que eram passados de geração em geração.

Cabe aqui destacarmos a existência dos oratórios particulares em Matinhos na referida época. Bigarella (1991) detalha que, primeiramente, eles tinham apenas uma única imagem de santo, que era o padroeiro da casa. Com o passar do tempo, devido à falta de assistência espiritual, os oratórios assumiram o papel de capela e passaram a ser adornados com várias imagens de santos que passavam de pai para filho. O oratório costumava ficar na sala e nos dias santos ou de festas, era abundantemente decorado com flores. A título de exemplo, pode ser citado o oratório da casa do senhor Ignácio Freire, o qual tinha imagens de São Sebastião (que era o padroeiro), São Pedro e São Francisco; e o oratório na casa do senhor Manoel da Rocha Paranhos, em homenagem a Santa Ana. Ambos ficavam no balneário de Caiobá e tinham Paranhos como rezador. Outras manifestações religiosas praticadas na cidade nessa época eram a Bandeira do Divino, a Dança de São Gonçalo e a Folia de Reis. As memórias de Dona Jocelina Santana Bonatto relatam bem as condições religiosas na década de 1930:

Raras eram vezes em minha infância que aparecia um padre por aqui. Sempre estava de passagem para Guaratuba para a missa da Festa do Divino ou da Santíssima Trindade. Parava no “Matinho”, na casa do Senhor Jacinto Viana de Mesquita para realizar os batizados ou casamentos, e então celebrava uma missa. Fui batizada na volta do padre da festa de N. Senhora do Bom Sucesso- dois de fevereiro- não tinha

vinte dias de vida. Meus padrinhos foram João Inácio Freire e Francisca T. Freire, sua esposa. (BONATTO, 2009, p. 52).

Assim como em muitas outras localidades do Brasil, a falta tanto de sacerdotes como de médicos nos primórdios do município de Matinhos, fez com que certos personagens da comunidade obtivessem destaque considerável: as benzedeadas e os curandeiros. Bigarella (1991) comenta que eram realizadas práticas como o benzimento; a simpatia; o uso de patuás, amuletos ou talismãs; a adivinhação; a defumação; a utilização de ervas para chás, garrafadas, vomitórios, suadouros, purgantes, unguentos e etc.; a realização de promessas, romarias, novenas; dentre outras inúmeras práticas. O fato que levava o maior número de pessoas a procurarem esses “serviços” era o “quebrante”, que acontecia quando pessoas colocavam “olho grande” nos bebês e, devido a isso, esses não paravam de chorar. Para esse mal, a benzedeadora utilizava ramos de arruda acompanhados de rezas.

Quando o mal era “sapinho” (afta), Bigarella (1991) detalha que a benzedeadora passava uma haste de folha de mamona na boca da criança e, a cada parte da reza, fazia um corte na referida haste, que, ao final do benzimento, era pendurada sobre o fogão para secar, fazendo assim secar o “sapinho” do bebê. Já a criança que não dormia era levada a um rio onde seu reflexo na água era caçado com uma peneira, tudo acompanhado de orações. As pessoas que tinham insolação eram tratadas pelas benzedeadas com um pano na cabeça e uma garrafa com água fazendo pressão no pano; quanto mais bolhas aparecessem na garrafa, mais sol a pessoa teria tomado. No caso de “rasgaduras” ou torções, a benzedeadora costurava um pano novo enquanto realizava orações. Em síntese, a maioria das práticas fundia elementos cristãos católicos com os das religiões indígena e africana e, quando não havia melhora no quadro do “paciente”, a benzedeadora costumava dizer que “tinha chego o dia”. As rezas e os benzimentos eram mantidos em segredo, a fim de garantir o sucesso junto aos doentes, enquanto que as simpatias poderiam ser feitas por qualquer pessoa.

Bigarella (1991) destaca que mesmo após a construção da Igrejinha de São Pedro no centro de Matinhos, em 1944, as benzedeadas continuaram a exercer considerável influência na população, pois, apesar de a Igreja ter se estabelecido materialmente na região, a presença de padres ainda não era constante, pois esses vinham esporadicamente do município de Paranaguá/PR para realizar as celebrações. Assim sendo, a população matinhense permaneceu se rendendo às práticas de religiosidade para resolver os problemas físicos e espirituais do cotidiano. O costume de frequentar benzedeadas foi sendo passado de geração a geração⁷ e é

em meio a essas condições que, na Sexta - feira Santa do ano de 1992, Dona Nilda chegou a Matinhos e iniciou sua missão, como ela mesma define as práticas que realiza.

Quanto à delimitação temporal desta pesquisa- 1992 a 2016- o marco inicial refere-se justamente ao ano da chegada de Dona Nilda a Matinhos, enquanto que o marco final justifica-se pelo fato de Dona Nilda continuar em plena atividade, tendo realizado em setembro de 2016 mais uma edição de sua festa em homenagem aos santos.⁸

Essa temporalidade sobre a qual se debruça nosso estudo- 1992 a 2016- é algo que salta aos olhos, afinal, no que toca a trabalhos historiográficos, é normal que se espere análises concernentes a temporalidades mais afastadas do tempo presente. No entanto, a partir de 1980, aproximadamente, com o advento da História Cultural, ocorreram transformações cruciais no campo da pesquisa histórica, como a revalorização do qualitativo, do individual, do político e do contemporâneo, ocorridas, em boa parte, devido a uma nova concepção de memória construída em função do presente, e não de um passado estanque. Tal concepção defende que a linha que separa o presente do passado é muito tênue, inviabilizando oposições ferrenhas entre uma temporalidade e outra. Esse panorama propiciou a valorização dos testemunhos diretos, visto que a subjetividade, as distorções e até mesmo a falta de veracidade a eles atribuídas até então, passaram a ser vistos não mais como algo negativo, e sim, como dados importantes a serem analisados por uma perspectiva inovadora. (FERREIRA, 2000; 2002).

Apesar da atmosfera positiva que parece pairar sobre a história do tempo presente, não se pode negar a necessidade de um arsenal metodológico consistente que possa viabilizar o fazer da história do hoje. Jaques Le Goff (1999) atentou para a inevitabilidade de se compreender o presente pelo passado e, também, o passado pelo presente, orientando metodologicamente o historiador do tempo presente a situar o acontecimento recente em um processo de maior duração, remontando o quanto for necessário para compreender a situação do hoje, buscando identificar no que e porque ela difere das situações que a antecederam e quais as rupturas no passado que forneceram subsídios para a situação atual. Tais questionamentos se configuram como um esforço para se explicar o hoje através de uma

7 Mais informações sobre o ofício das benzedeadas podem ser encontradas no filme “Benzedeadas- ofício tradicional”, de Lia Marchi (2015). Com um olhar sensível, o filme se debruça sobre as práticas realizadas por um grupo de benzedeadas e benzedores da região de Rebouças e São João do Triunfo (PR), bem como sobre o processo de organização dos mesmos e a conquista do reconhecimento, com o apoio do Movimento Aprendizes da Sabedoria. (Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=eBPegB3IU0>. Acesso em: 21 set. 2016).

8 A “Festa de São Cosme e Damião da Dona Nilda Benzedeadas 2016” ocorreu no dia 25 de setembro.

leitura do presente inserida na espessura da duração, apresentando assim a profundidade que a História requer.

Segundo René Rémond (2006), a história do tempo presente é uma prática sempre aberta a novos temas e fontes, à medida que precisa dar conta da novidade permanente de seu objeto de estudo e, por atestar a importância do novo, diferencia-se de uma historiografia que aborde o passado através de uma racionalidade a ele desconhecida.

Diante disso, entendemos que a história do tempo presente é, primeiramente, uma história da duração, não do instante, o que permite problematizarmos as situações do hoje por um viés historiográfico, e não apenas jornalístico, por exemplo. No que toca ao nosso objeto de estudo, podemos afirmar que, para analisarmos um evento pertencente à religiosidade no Brasil contemporâneo, precisamos, primeiramente, considerar o processo histórico de construção do campo religioso brasileiro. Uma análise que não considere esse processo pode propor significados incoerentes aos símbolos, crenças e práticas que constituem esse campo.

Não se trata de repensar e reescrever toda a história religiosa do Brasil cada vez que se for pesquisar um evento religioso do tempo presente, até porque, nesse caso, a primazia deve ser do evento atual. Trata-se, na verdade, de considerar que os eventos religiosos da atualidade se desenrolam em um espaço religioso simbólico que não surgiu no evento em si, mas que nele foi ressignificado, em meio às relações sociais, políticas e culturais vigentes. Cientes disso, a presente pesquisa conferiu considerável importância à forma como os indivíduos interagem com esse repertório mais ou menos maleável de símbolos, crenças e práticas, analisando a materialização da fé e o papel das emoções em meio a toda essa interação.

1.3 FONTES E METODOLOGIA DE PESQUISA

Como qualquer outra pesquisa historiográfica, um estudo que se proponha a analisar a relação entre religiosidade, emoção e gênero necessita de evidências. Tratando-se de um campo de estudo relativamente novo, o desenvolvimento desta pesquisa não seria possível se tivéssemos que nos limitar ao uso de fontes “tradicionais”, como documentos produzidos pelas instituições religiosas e preservados em seus arquivos, por exemplo. Por esse motivo, para a realização da presente pesquisa, lançamos mão de evidências “não convencionais”, tais como imagens (fotografias) e narrativas orais.

Segundo Peter Burke (2004), o uso dessas evidências “não convencionais” foi defendido por Gilberto Freyre já na década de 1930, aproximadamente cinquenta anos antes

de esse uso ter sido “oficialmente” considerado pela História. No entanto, apesar de não se tratar necessariamente de uma novidade, alguns historiadores ainda são resistentes ao uso dessas evidências, valendo-se do argumento de que elas são ambíguas, ou seja, passíveis de serem interpretadas de diferentes formas. Tal posicionamento é contestado por Burke com base no argumento de que os textos também permitem várias interpretações e que, sendo assim, os historiadores não devem deixar de utilizar evidências “não convencionais”, desde que possuam um método apropriado para a crítica das mesmas.

Dedicando-nos desde o ano de 2013 ao estudo da crença nos dons de “Dona Nilda Benzedeira” na cidade de Matinhos/PR, possuímos em nosso acervo de fontes um arquivo com uma série de fotografias relacionadas a tal crença e a festa de São Cosme e São Damião organizada pela benzedeira. Algumas dessas fotos foram tiradas por nós, enquanto outras foram cedidas por alguns de nossos entrevistados. No que toca às imagens, Peter Burke (2004) atenta para o fato de serem “testemunhas mudas”, muito delicadas de serem traduzidas em palavras. Segundo o historiador, devemos considerar o fato de que “a representação é quase sempre menos realista do que parece e distorce a realidade social mais do que reflete” (BURKE, 2004, p. 37). No entanto, a excelente notícia é que o próprio processo de distorção pode se constituir como evidência de fenômenos históricos que o historiador deseja estudar, ou seja, algo que a primeira vista pode parecer um defeito, tornar-se uma qualidade. Na análise de Burke, uma imagem é mais explícita em questões que podem ser facilmente evitadas em textos, podendo comunicar, de forma clara, os detalhes de um processo complexo. Em síntese, as imagens têm o poder de “dizer” o que não pode ser dito com exatidão em palavras, desde que o historiador se atenha a todos os detalhes presentes e, até mesmo, ao que está ausente. Eis a perspectiva metodológica que aplicamos à análise das imagens que compõem nosso corpo de fontes.⁹

Possuímos também em nosso acervo de fontes uma cópia de uma nota no Jornal Correio Atlântico sobre a realização da “Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira” no ano de 2004; uma cópia do Certificado de Menção Honrosa oferecido à Dona Nilda no ano de 2012 pela Loja Maçônica Estrela do Mar nº 1912, em agradecimento aos serviços prestados à comunidade matinhense; uma cópia da Justificativa e do Projeto de Lei

⁹ Julgamos importante explicar que, apesar de observarmos a festa nos anos de 2013, 2014, 2015 e 2016, a maioria das fotos por nós utilizadas neste trabalho são da edição de 2013. Pelo fato do formato da festa ser basicamente o mesmo todos os anos, ficaria repetitivo inserirmos fotos de todas as etapas da festa, de todas as edições acima mencionadas. Nós primamos por concentrar a análise das fotos em um único item- referente à materialidade na crença e festa- no entanto, no decorrer do desenvolvimento do trabalho, acabamos inserindo algumas fotos em outros itens, por julgarmos tal inserção produtiva à discussão que estava sendo empreendida.

para a entrega do título de Cidadã Honorária de Matinhos 2014 à Dona Nilda, elaborados pelo gabinete do vereador José Carlos do Espírito Santo (Zé da Ecler) e uma cópia de uma nota no Jornal “O Imparcial” de 25 de setembro de 2014, noticiando que Dona Nilda receberia o título de Cidadã Honorária Matinhense 2014. Mesmo em face da disponibilidade dos registros mencionados, devido à problemática da presente pesquisa, as narrativas orais se colocaram como o principal recurso para este trabalho, as quais foram obtidas e analisadas com base na metodologia da história oral.

A história oral pode ser considerada uma técnica, uma disciplina ou uma metodologia, sendo a última a perspectiva adotada neste trabalho. Consideramos a história oral uma metodologia por entendermos que ela apenas estabelece e organiza os procedimentos de trabalho- como fazem todas as metodologias- funcionando como uma espécie de elo entre a teoria e a prática. A história oral é capaz de levantar questões, não de solucioná-las, o que permanece a cargo da teoria da história.¹⁰ Essa metodologia de pesquisa lança luz sobre trajetórias individuais, eventos e processos- como a história de pessoas marginalizadas e de movimentos sociais populares, por exemplo- que muitas vezes não viriam à tona por meio de outras metodologias. (FERREIRA; AMADO, 2006).

Segundo Paul Thompson (1992), por meio da metodologia da história oral, a comunidade pode e deve merecer confiança ao escrever a sua história, pois, em uma amplitude muito maior do que os outros tipos de fontes, as narrativas orais possibilitam o acesso a múltiplos pontos de vista. Além disso, Ecléa Bosí (2003) afirma que a história que se baseia apenas em documentos ditos oficiais, não é capaz de contemplar as paixões individuais que se escondem nos bastidores dos episódios. Nessa mesma linha de pensamento, Giovanni Levi (2006) afirma que, por meio de narrativas individuais, temos a chance de perceber a liberdade de que gozam os agentes históricos e como os sistemas normativos são repletos de contradições que permitem a diversificação das práticas. Essas constatações remetem ao estudo das religiosidades, pois, à medida que não são determinadas pelas instituições religiosas, por muito tempo, não foram consideradas pela História como dignas de estudo.

Assim sendo, determinadas problemáticas de pesquisa historiográfica só poderão ser respondidas se narrativas orais se constituírem como o núcleo da investigação e não apenas como seu complemento, como eram utilizadas na maioria das pesquisas anteriores à reutilização de fontes orais.¹¹ Existe, portanto, a possibilidade de desenvolvimento de

10 Mais reflexões sobre o papel e o status da história oral dentro da pesquisa histórica podem ser encontradas no texto “A fecundidade da história oral”, de Etienne François (2006).

11 Utilizamos a expressão “reintrodução” devido ao fato de a história africana sempre ter se utilizado de fontes orais. JOUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In:

pesquisas historiográficas embasadas, se não unicamente, majoritariamente em fontes orais. Os problemas a serem resolvidos é que devem definir as fontes a serem consultadas, e não o contrário. Dessa forma, “o documento não está simplesmente dado [...]. Bem mais que isso, ele é circunscrito, e nesse sentido constituído, instituído documento, pelo questionamento.” (RICOEUR, 2007, p. 189).

Em sintonia com essa perspectiva, uma questão de considerável importância no que toca ao desenvolvimento de pesquisas historiográficas é a da sensibilidade do historiador. Assim como alguns historiadores são fascinados pelo arquivo- no sentido físico do termo- e sentem necessidade de tocar o documento, cheirá-lo, enfim, senti-lo próximo, outros historiadores chegam a esse mesmo êxtase através da realização de entrevistas; através do “cafezinho servido por aquela velha senhora que quase me chamou de filho” (POLLAK, 1992, p. 2012) ou, através da benzedeira perguntando depois do gravador ser desligado: “Quer benzer fia?”. Independente do exemplo que se utilize, é certo que a sensibilidade do historiador se fará presente na escolha metodológica, bem como em todas as outras etapas da operação historiográfica.

A metodologia da história oral pressupõe uma construção de documentos por meio do diálogo entre entrevistador e entrevistado, não havendo, portanto, rígida distância entre pesquisador e objeto de pesquisa. Tal constatação exige que o historiador escolha um caminho de interpretação que considere questões nem sempre valorizadas em outras metodologias de pesquisa historiográfica, a citar, a subjetividade¹², as relações travadas entre escrita e oralidade e os embates entre memória e história. De acordo com Paul Thompson (1992), a memória individual é valiosíssima por possibilitar o acesso a informações importantes e muitas vezes únicas sobre o passado. Num primeiro momento, ao utilizarmos a expressão “memória individual”, pode-se haver a impressão de que a mesma está relacionada exclusivamente ao indivíduo que rememora. No entanto, Maurice Halbwachs (1984) chamou a atenção para o fato de que o fenômeno da memória é algo construído coletivamente, estando constantemente

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (org.). *Usos e abusos da história oral*. 7 Ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006. p. 43.

12 Entendemos a subjetividade como a forma como o indivíduo percebe a si mesmo e ao outro, conferindo sentido a sua experiência. No entanto, não concebemos a subjetividade como algo centrado em agentes individuais nem em agentes grupais, mas sim, como processos de subjetivação- produção de sentido- duplamente descentrados. Esses processos podem ser tanto de natureza extra-individual quanto de natureza infrapessoal, como “sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de representação, de imagens, de valor, modos de memorização e de produção ideica, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos, etc.”. (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 31). Importantes discussões acerca da noção de subjetividade podem ser encontradas nos textos “Subjetividade, crise e narrativa”, de Maria Gercilene Campos de Araújo (2002) e “Para que serve uma subjetividade?”, de Hélio Rebello Cardoso Júnior (2005).

submetido a mudanças em decorrência das relações intersubjetivas. Sendo assim, “o relato pessoal pode assegurar a transmissão de uma experiência coletiva e constituir-se numa representação que espelha uma visão de mundo.” (FERREIRA; AMADO, 2006, p. 23).

Uma importante característica do processo de rememoração é que as lembranças muitas vezes vêm à tona de forma fragmentada e atemporal. Visando conferir certa ordem a essas lembranças, é comum a utilização dos três elementos nomeados por Michael Pollak (1992) como constitutivos da memória individual ou coletiva: os acontecimentos, as personagens que fizeram parte desses acontecimentos e os lugares. Uma das questões que nos inquietava era a realização de entrevistas com indivíduos que não necessariamente mantivessem contato com Dona Nilda e, conseqüentemente, com a festa de São Cosme e São Damião por ela realizada. Tais inquietações foram amenizadas diante de uma explanação de Pollak (1992) sobre o assunto, na qual ele atesta que os acontecimentos em análise podem ou não terem sido vivenciados pelos entrevistados, interessando, primordialmente, saber como esses acontecimentos figuram nas narrativas construídas por esses indivíduos.

Outra e não menos importante característica da memória individual diz respeito ao seu caráter seletivo, ou seja, nem tudo vem à tona com o processo de rememoração. Segundo Michael Pollak (1992), tal processo se dá em função da ocasião em que é articulado e expresso. Alessandro Portelli (1993) também se atém a essa questão, salientando que uma das mais relevantes características da memória individual é que ela não é um depósito de acontecimentos, mas sim, um processo contínuo de criação e recriação de sentidos, e, sendo assim, revela como o narrador, ao construir uma narrativa memorialística, constrói um sentido tanto para o seu passado como para o seu presente. É com base nesse argumento que nossa problemática da pesquisa está centrada no presente; na forma como os indivíduos- ao narrarem as experiências vivenciadas através das práticas de Dona Nilda e da festa por ela organizada- constroem suas relações com a religião e a religiosidade no momento atual. Não há uma verdade a ser alcançada e sim, um processo contínuo de construção e/ou desconstrução de sentidos.

Michael Pollak (1992) também chama a atenção para dois tipos de elementos que podem aparecer ao longo das narrativas: os muito sólidos (que aparecem constantemente na fala do entrevistado) e os muito fluidos (que mudam facilmente). Segundo ele, esses elementos são potenciais indicadores do que há de mais verdadeiro e mais falso nas narrativas, sendo que o mais relevante provavelmente será encontrado no intervalo entre um pólo e outro. Isso nos alertou para a necessidade de, em alguns casos, realizarmos mais de um

contato com o mesmo entrevistado, objetivando assim uma melhor análise desses pontos marcados por intensa solidez, ou fluidez.

As narrativas orais devem ser consideradas fontes legítimas tanto pelo seu valor informativo como pelo seu valor simbólico, visto que a perspectiva de “narrativa oral como ficção”- que por tanto tempo se constituiu como um obstáculo para a realização de pesquisas historiográficas embasadas exclusivamente em narrativas orais- cedeu lugar a uma perspectiva inovadora, em que a busca pela verdade absoluta no interior das narrativas orais foi substituída pela busca do significado das mesmas. (FERREIRA; AMADO, 2006).

Apesar desse cenário positivo em que a história oral parece estar imersa, algumas precauções devem ser tomadas ao utilizarmos tal metodologia, como, por exemplo, atentar para o fato de que toda narrativa oral realizada diante de terceiros trata-se de uma construção, através da qual o indivíduo define o seu lugar e as suas relações com os outros em determinada configuração social. (BORDIEU, 2006; POLLAK, 1989). Também se faz importante a percepção de que a história oral possui princípios éticos específicos além dos relacionados à posição de cidadão e de intelectual acadêmico. Tais princípios são inúmeros, porém, o respeito ao silêncio do entrevistado e aos seus pedidos de sigilo quanto a certas informações concedidas, é essencial ao historiador que se proponha a trabalhar com a metodologia da história oral e pode conduzi-lo a um caminho muito mais profícuo no que toca à análise das narrativas obtidas, uma vez que um silêncio pode “falar” muito mais do que uma resposta proferida contra a vontade. Diante disso, fica evidente que uma atitude ética por parte do historiador, além de justa para com os entrevistados, se mostra benéfica à pesquisa histórica. (PORTELLI, 1997).

Ainda no que toca à construção narrativa por parte do entrevistado, é importante atentarmos para a necessidade do mesmo de contar a sua história de vida de modo inteligível, ou seja, numa sequência lógica, dotada de começo, meio e fim. Quanto a isso, Pierre Bordieu (2006) menciona a expressão “ilusão biográfica”, referindo-se ao fato de que as narrativas são construídas com a finalidade de fazerem sentido, ou seja, os acontecimentos da vida de determinada pessoa podem não ter acontecido necessariamente na sequência em que são relatados nas narrativas, noção imprescindível ao historiador que almeje analisá-las.

No que toca ao “trabalho de campo”, a metodologia da história oral tende a ver com bons olhos a proximidade entre pesquisador e objeto de pesquisa, sugerindo ao historiador que prefira uma conversa cordial a um interrogatório formal, ainda que tomando o cuidado de não tentar aparentar uma igualdade que não existe, afinal, é justamente a diferença, o desejo de tentar aprender algo com o outro, o que move uma conversa. O excesso de formalidade e

burocracia outrora tão defendido pelos historiadores pode “aniquilar muitas das forças que têm mantido viva a história oral”, e, além disso, “por que devo eu esperar que outros me falem de sua vida se eu não me mostro disposto a contar algo a respeito da minha?” (PORTELLI, 1997, p. 15, 22). No entanto, é importante que o historiador esteja ciente do limite de envolvimento que impreterivelmente deverá existir entre entrevistador e entrevistado. Mesmo diante do fascínio que a proximidade do objeto de estudo possa despertar, o historiador que se proponha a trabalhar com história oral precisa estar atento aos dilemas e armadilhas inerentes a essa metodologia.

Existem algumas qualidades básicas que o pesquisador que se pretenda bem-sucedido na realização de entrevistas deve possuir. Dentre essas qualidades, destacam-se o respeito ao próximo como pessoa, o interesse pelo que esse tem a dizer e a flexibilidade nas reações diante desse dizer. É imprescindível que o entrevistador demonstre compreensão pela opinião do entrevistado e que, acima de tudo, possua disposição para escutar. O pesquisador que não conseguir ouvir, nem resistir à tentação de discordar do informante, ou de lhe impor suas próprias ideias, poderá fazer com que esse se retraia, ou então, no caso da obtenção de informações, essas poderão ser inúteis ou enganosas. No entanto, tal postura por parte do entrevistador não deve ser considerada uma regra, visto que muitas vezes o ato de discordar do entrevistado pode ser profícuo à entrevista, pois a discordância pode estimulá-lo a expor com intensidade ainda maior o seu posicionamento sobre determinado assunto. Para decidir que postura tomar, o historiador deve, como em tantas outras situações inerentes ao seu ofício, fazer uso de sua sensibilidade para decidir qual atitude cabe melhor em cada situação, lembrando sempre que “cada entrevista é importante, por ser diferente de todas as outras.” (PORTELLI, 1993, p. 17).

Outro pré-requisito para um bom desempenho ao longo das entrevistas está relacionado ao conhecimento prévio sobre o assunto a ser trabalhado. Conhecer aspectos gerais acerca da vida do entrevistado ou da temática em questão confere maior segurança ao entrevistador, possibilitando assim a elaboração adequada das perguntas a serem realizadas. Alguns entrevistados – os intelectuais, de forma especial- costumam testar o conhecimento do entrevistador sobre o assunto abordado. Ainda assim, o fato de não saber “tudo” sobre determinado assunto é a condição para a realização de uma entrevista, afinal, não há motivo para a realização desta se o entrevistador souber mais do que o entrevistado. Mais um fator a ser considerado é a disponibilidade, pois, como comentado acima, uma entrevista pode necessitar de outra e nem sempre o entrevistado possui disposição para tanto. Alguns concedem apenas breves relatos, o que exige do entrevistador perguntas bem específicas e

fundamentadas. Isso é comum no caso de entrevistas com personalidades públicas, como os políticos, por exemplo. (THOMPSON, 1992).

Outro fator decisivo para uma boa entrevista é o domínio- ou pelo menos a aproximação- por parte do entrevistador de termos referentes ao “universo” em questão, o que demonstra interesse e respeito para com os entrevistados. No entanto, recomenda-se certa cautela quanto a isso, para que não seja passada a ideia de que o entrevistador deseja imitar o entrevistado, parecer como “um deles”, o que muitas vezes, por melhor que seja a intenção do entrevistador, pode fazer com que o entrevistado se sinta inferiorizado ou até mesmo afrontado, além de, em alguns casos, despertar falsas esperanças de contatos futuros com o entrevistador. (THOMPSON, 1992). Tal observação foi muito pertinente para o desenvolvimento desta pesquisa, uma vez que trabalhamos com questões delicadas como as relacionadas à religião e à religiosidade, que por sua vez, ao longo das entrevistas, mostraram-se ligadas a outros aspectos da vida pessoal dos entrevistados.

No que toca à preparação para a entrevista, Paul Thompson (1992) ressalta que a pré-elaboração das perguntas a serem realizadas é fundamental. Para tanto, recomenda o afastamento tanto de perguntas muito fechadas- que possivelmente conduzirão a respostas também fechadas- como de perguntas muito abertas, que podem fazer com que a entrevista se afaste totalmente de seu objetivo inicial. Em síntese, recomenda que as entrevistas sejam guiadas através de poucas porém bem formuladas perguntas, ou seja, perguntas construídas especialmente para determinado entrevistado, o que procuramos obedecer no momento da elaboração de nosso roteiro de perguntas. É interessante que o entrevistador também se afaste de perguntas muito diretivas, pois essas podem acabar expressando sua opinião logo no começo da entrevista, culminando em respostas que o entrevistado imagina que o entrevistador deseja ouvir, sendo, portanto, menos confiáveis enquanto evidências. Assim, as perguntas devem ser formuladas de modo que não sugiram uma resposta. Voltando ao momento da entrevista, outra advertência do autor é de que o entrevistador evite interromper a fala do entrevistado, pois, por mais tentador que isso possa parecer em certas circunstâncias, ao realizar essa interrupção, estará possivelmente colocando um ponto final não apenas na história que estava sendo contada, mas a tantas outras que poderiam vir à tona na sequência. Como vimos anteriormente, certos comentários por parte do entrevistador podem ser bem-vindos, no entanto, o ideal é que se aguarde o término da fala do entrevistado para realizá-los.

Outras questões a serem consideradas dizem respeito à parte material necessária à entrevista- como a decisão entre o uso de gravador ou bloco de anotações, por exemplo- bem como a escolha do local onde a mesma se realizará. A mesma regra vale para ambas: a forma

ideal é aquela em que o entrevistado se sinta mais à vontade. Salvo raras exceções, a atmosfera de formalidade coloca uma série de empecilhos para o bom andamento da entrevista. Quase sempre, o ideal é que o entrevistador esteja sozinho com o entrevistado, no entanto, nem sempre isso é possível e também nem sempre é algo negativo para a entrevista. Da mesma forma que a presença de terceiros pode inibir o entrevistado ou condicionar suas respostas, também pode ocorrer que um estimule o processo de rememoração do outro. (THOMPSON, 1992).

Em nosso trabalho com narrativas orais para o desenvolvimento da presente pesquisa, desde a preparação para as entrevistas até a cuidadosa análise dos produtos que delas resultaram, procuramos ser fiéis aos pressupostos defendidos pela metodologia da história oral, buscando o desenvolvimento das mencionadas qualidades necessárias ao historiador que trabalhe com tal metodologia. Elaborar um texto como resultado de uma pesquisa embasada em narrativas orais não requer, a princípio, muitas habilidades além das necessárias a escrita de textos baseados na análise de outros tipos de fontes. A interpretação, diferente do que se possa pensar num primeiro momento, está em todas as fases da operação historiográfica: na fase documental, na explicação e na representação literária, ou seja, a interpretação do historiador se faz presente desde a escolha das fontes que consultará para resolver determinado problema, ou, melhor dizendo, desde a escolha dos problemas que pretende solucionar. No entanto, não há como negar o fato de que se trata de uma experiência singular, pois, em meio à escrita, surge um imenso desejo de se partilhar a intensidade das narrativas que se ouviu e sentiu, ainda mais por se tratar de um “material” não apenas descoberto, e sim, construído na relação entre entrevistador e entrevistado, o que por si só já confere caráter especial. A tensão percebida pelo historiador que trabalha com a metodologia de história oral, em meio a sua busca pelo êxito na escrita da história, sempre se dará entre a generalidade e o detalhe; entre a teoria e o fato; entre a história e a vida cotidiana.¹³

Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado (2006) ressaltam também que o historiador que se dedica à análise de fontes orais pode contar com notáveis contribuições advindas de outras ciências, como a Sociologia e a Antropologia, sendo que, com a última, travamos intenso diálogo ao longo da análise das narrativas orais acerca da crença e festa em questão. Isso se deve ao fato de que, uma vez adeptos da história cultural, somos praticantes do que Peter Burke (2011) chamou de “história antropológica”. Para ele, assim como a

13 Maiores informações acerca da metodologia de história oral podem ser encontradas nas seguintes produções: “Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras”, de Verena Alberti (2005); “História oral: procedimentos e possibilidades”, de Sônia Maria de Freitas (2006) e “História oral”, de Gwin Prins. (1992).

Antropologia traduz os conceitos da cultura estudada para os da cultura de quem a estuda, a história cultural realiza uma tradução cultural da linguagem do passado para a do presente, objetivando tornar o passado inteligível, porém, cuidando para não cometer o erro de encarar o passado como um completo estranho, ou seja, evitando oposições binárias entre o Eu e o Outro e dedicando a devida atenção à construção de identidades e alteridades no campo cultural.

Em decorrência da problemática central desta pesquisa, o critério de seleção das pessoas a serem entrevistadas foi o alto grau de envolvimento com a referida crença e festa. Uma vez que o objetivo de nossa pesquisa sugere critérios qualitativos e não quantitativos para a definição do número de pessoas a serem entrevistadas, realizamos as entrevistas “em rede”- sistema em que um entrevistado indica outro- e nos permitimos parar de fazer novas entrevistas ao notarmos que já havíamos atingido o ponto de saturação, ou seja, momento em que as informações contidas nas narrativas começaram a se repetir. Além disso, Michael Pollak (1992) recomenda certa cautela quanto ao número de entrevistas a serem realizadas para o desenvolvimento de determinado estudo, visando assim uma crítica primorosa acerca das mesmas. Assim sendo, nosso acervo de fontes dispõe de áudio e transcrição de treze entrevistas por nós realizadas, sendo estes os entrevistados: Nilda Teles da Silva, José da Silva Neto, Maria Aparecida Gregório dos Santos, Ivone de Fátima Lima, Wilma Ferreira Nalcq, Rosi do Rocio Falcade, Isaura Cordeiro da Silva, Lindalva Leal Santos, José Carlos do Espírito Santo, Mariza Leni Pinto, Mansueto Pontarolo, Lucilene Rodrigues e Antônio Carlos Nascimento dos Santos. Algumas pessoas entrevistadas já eram por nós conhecidas, enquanto outras foram indicadas pelos próprios entrevistados.

Apresentando brevemente os sujeitos desta pesquisa, começamos com José da Silva Neto, mais conhecido como Zézinho Silva. Amigo muito próximo de Dona Nilda Benzedeira, José é radialista na Rádio Comunitária Ativa FM de Matinhos e grande divulgador e enaltecedor de Dona Nilda Benzedeira e suas práticas, às quais faz frequente menção em seu programa na rádio. Católico praticante, José tem um grande envolvimento com a festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda, solicitando em seu programa que as pessoas levem doces até a benzedeira para que a mesma possa realizar a festa. Ele também participa ativamente no dia da festa, levando carro de som e fazendo a animação no microfone- ou enviando alguém que faça isso.

Maria Aparecida Gregório dos Santos, popularmente chamada de Cida- foi outra de nossos entrevistados. Também católica, Maria Aparecida é ex- primeira dama da cidade de Matinhos e se candidatou à prefeitura de Matinhos nas eleições de 2012 e 2016, não se

elegendo em nenhuma delas. Ela diz que, a princípio, aproximou-se de Dona Nilda por questões políticas; na qualidade de “mulher do prefeito”, visto que a benzedeira possui uma liderança social muito forte no bairro Tabuleiro, sempre reivindicando melhorias para a população. Do convívio frequente entre Maria Aparecida e Dona Nilda, foi nascendo uma sólida amizade, a qual se faz presente tanto no cotidiano da benzedeira como na ocasião da festa, em que Maria Aparecida, além de participar do rito, contribui materialmente para que a festa aconteça.

Também entrevistamos Dona Ivone de Fátima Lima, mãe de santo de um terreiro de umbanda da cidade. Dona Ivone mantém contato com Dona Nilda desde que esta chegou aqui e conta que as duas são grandes parceiras: quando uma “não dá conta” do problema do fiel, encaminha para a outra. Dona Ivone também já participou de várias festas de São Cosme e São Damião da Dona Nilda, sendo que em uma dessas festas, sua filha Lilian se fantasiou de palhaço para o divertimento das crianças. Dona Ivone já passou por diferentes situações na festa da benzedeira, como por exemplo, a ocasião em que, segundo ela, participantes da festa incorporaram espíritos de erês- crianças- e, não sabendo como agir, Dona Nilda teria solicitado a ajuda da mãe de santo.

Outra entrevistada foi Wilma Ferreira Nalcq, mais conhecida como Teleca. Wilma é católica, frequentadora de terreiros de umbanda e organizadora de viagens para a Festa de Senhor Bom Jesus de Iguape. Nascida em Matinhos e moradora do bairro Tabuleiro, assim como Dona Nilda, Wilma acompanha a trajetória da benzedeira desde que a mesma se estabilizou na cidade, participando de todas as festas de São Cosme e São Damião. Teleca possui uma importante função na festa: Ela- com o auxílio de sua filha Jéssica Maria Ferreira Nalcq- é a responsável pelo momento da oração do terço a Nossa Senhora Aparecida. Em meio à oração, canto e emoção, Wilma já se tornou figura conhecida e esperada todos os anos na festa em homenagem aos santos.

Rosi do Rocio Falcade foi outra de nossos entrevistados. Vendedora ambulante de pães e aposentada há pouco tempo, Rosi é católica e participa da organização da Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda, afirmando que antes da benzedeira começar a fazer a festa aos santos no bairro, era ela quem fazia. Quando Dona Nilda começou a fazer, Rosi não pensou duas vezes em ajudá-la, e, desde aquela época, participa ativamente tanto da organização dos pacotes de doces a serem entregues às crianças, como dos diversos afazeres durante a festa.

Também entrevistamos a senhora Isaura Cordeiro da Silva. Católica praticante, Dona Isaura é amiga, vizinha e comadre de Dona Nilda Benzedeira, que batizou seu filho mais

velho. Dona Nilda também é madrinha de Bruno, um dos netos de Dona Isaura. Desde que se conheceram as duas não se separaram mais. Dentro de suas possibilidades, Dona Isaura participa de todas as festas de São Cosme e São Damião da benzedeira, inclusive com contribuições materiais.

Outra entrevistada foi Lindalva Leal Santos, vizinha e amiga de Dona Nilda. Católica e simpatizante do espiritismo kardecista, Lindalva tem boa parte de sua história de vida marcada pela amizade com Dona Nilda. Lindalva comentou que a benzedeira lhe ajudou nos momentos mais difíceis de sua vida, tendo participado inclusive da criação de sua filha Tangriane, hoje com dezessete anos. Enfermeira, Lindalva auxilia a benzedeira em questões de saúde, mas também é sua grande companheira de festas e eventos em geral. Ela também participa da organização dos pacotes de doces a serem entregues às crianças na festa de São Cosme e São Damião, assim como da distribuição dos mesmos e limpeza da casa depois da festa, afirmando fazer tudo com muito gosto e alegria.

O vereador José Carlos do Espírito Santo- mais conhecido como Zé da Ecler- também foi entrevistado. Católico, José Carlos é amigo e frequentador do oratório de Dona Nilda praticamente desde quando a benzedeira se estabilizou na cidade. José Carlos foi o vereador que apresentou à Câmara dos vereadores de Matinhos o Projeto de Lei para a entrega do título de Cidadã Honorária Matinhense 2014 à Dona Nilda.

Finalizando a relação de entrevistados intimamente envolvidos com a crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira e com a sua festa de São Cosme e São Damião, apresentamos Mariza Leni Pinto, uma espírita umbandista que possui uma trajetória religiosa bastante intensa, tendo sido adepta, por exemplo, da Seicho No Ie e do espiritismo kardecista. Mariza é fiel e amiga de Dona Nilda Benzedeira desde que esta chegou à cidade, sendo mais uma das organizadoras da festa de São Cosme e São Damião. Mariza afirma ser médium e uma das pessoas a incorporar espíritos de crianças na festa da benzedeira, o que diz ter acontecido duas vezes. Ela afirma também que já benzeu Dona Nilda, a pedido da própria benzedeira.

De acordo com John Corrigan (2004), o estudo acerca do lugar da emoção na religião e na religiosidade deve ser realizado simultaneamente em duas frentes: recolhendo dados sobre as vidas individuais dos participantes bem como sobre a emoção religiosa oficialmente sancionada. Em seguida, esses dois conjuntos de dados devem ser organizados de forma que iluminem a complexa relação entre o que as pessoas sentem e o que as religiões esperam que eles sintam. Devido a isso – e cuidando para que o ponto de saturação não fosse atingido em função da homogeneidade dos entrevistados- realizamos também entrevistas com alguns líderes religiosos locais não envolvidos com a crença e a festa em questão: Mansueto

Pontarolo, ex-pároco da cidade de Matinhos; Lucilene Rodrigues, presidente da Associação Espírita de Matinhos e Antônio Carlos Nascimento dos Santos, pastor evangélico na Comunidade Ágape de Matinhos.¹⁴

Sete dessas pessoas foram entrevistadas ainda no ano de 2013, quando iniciamos o estudo acerca da crença nos dons de Dona Nilda. As outras cinco foram entrevistadas ao longo do ano de 2016. Uma vez que não houve necessidade de novos questionamentos ou de confirmação de informações, todas as pessoas foram entrevistadas uma única vez, exceto Dona Nilda que, além da entrevista oficial, foi contatada uma segunda vez de forma informal para o esclarecimento de alguns trechos de sua narrativa que não foram passíveis de compreensão ao escutarmos o áudio da entrevista. Os contatos iniciais com os entrevistados se deram pessoalmente, via redes sociais ou através de telefonemas. Foram realizadas entrevistas com duração média de uma hora, algumas nas residências dos entrevistados, outras no trabalho ou ainda nos templos religiosos que frequentam. Antecedendo as gravações, foram dadas aos entrevistados as devidas explicações quanto ao objetivo da pesquisa e a utilização das narrativas por eles construídas. As entrevistas realizadas seguiram um roteiro semi-estruturado. Algumas perguntas foram feitas a todos os entrevistados, enquanto outras foram elaboradas especificamente para determinada pessoa. Em todas as entrevistas foi priorizada a liberdade tanto do entrevistador como do entrevistado, ou seja, ambos se permitiram, em função da dinâmica do momento, abordar questões que a princípio não faziam parte do roteiro.

Em linhas gerais, a metodologia da história oral pode ser desenvolvida de duas maneiras: através da história oral temática ou da história de vida. Na primeira forma, a entrevista deve se debruçar sobre a participação do indivíduo no tema escolhido como objeto de pesquisa. Já na segunda, a pessoa entrevistada- que pode ser tanto um participante como um observador do objeto de estudo em questão- relata a sua própria história de vida. É importante ressaltarmos que essas formas de desenvolvimento da metodologia da história oral não são mutuamente exclusivas, mas sim complementares, havendo a possibilidade de uma mesma pesquisa ser desenvolvida através de mais de uma forma (THOMPSON, 1992), como é o caso da presente pesquisa. A entrevista realizada com Dona Nilda se deu através da

14 Não acreditamos que quem esteja diretamente envolvido com a crença tenha uma percepção melhor, uma vez que o grau de conhecimento de determinado fato não está necessariamente ligado à proximidade ou à distância. Porém, pensamos que as pessoas mais intimamente envolvidas elaborem suas experiências de uma forma mais intensa, mais engajada com as práticas da benzedeira, produzindo assim, narrativas mais significativas no que toca à problemática da presente pesquisa.

modalidade “história de vida”, por entendermos que o conhecimento de sua história poderia esclarecer inúmeras questões sobre as práticas por ela desenvolvidas, o que se confirmou no momento da análise de sua narrativa. Quanto às demais entrevistas realizadas, a modalidade “história oral temática” se mostrou mais conveniente, uma vez que nosso interesse reside especificamente na participação dos indivíduos na crença nos dons de Dona Nilda e na festa de São Cosme e São Damião por ela organizada.

1.4 ESTRUTURA DO TRABALHO

A seção de número 02 deste trabalho, intitulada “Religiosidade, emoção e gênero: considerações teóricas e revisão bibliográfica”, como o próprio nome sugere, aborda o referencial teórico e bibliográfico que nos alicerçou ao longo das análises aqui empreendidas.

A seção de número 03, nomeada “Considerações sobre o lugar das emoções simpatia, luto e amizade na crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira e na sua festa de São Cosme e São Damião” dá início à discussão central deste trabalho. Como mencionamos anteriormente, a referência a emoções como responsáveis pela crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira e pela participação em sua festa de São Cosme e São Damião foi uma constante nas narrativas construídas pelos fiéis ao longo das entrevistas por nós realizadas. Dentre as emoções evocadas em tais narrativas, a simpatia, o luto e a amizade foram as mais recorrentes, motivo pelo qual foram essas as emoções cujos papéis no desenvolvimento e manutenção das referidas crença e festa foram analisados. Por travar uma relação bem íntima com a emoção, julgamos pertinente também discutirmos nessa seção a materialidade inerente à crença e a festa em estudo.

Durante o processo de análise das narrativas orais a nós concedidas, chamou-nos atenção a predominância das mulheres na crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira e em sua festa de São Cosme e São Damião, o que nos levou a empreender uma reflexão sobre as questões de gênero que perpassam as referidas crença e festa. Tal reflexão constituiu o quarto e último capítulo desta dissertação e recebe o título de “Ela é a mãe de Matinhos! Questões de gênero em meio à crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira e à sua festa de São Cosme e São Damião”.

2 RELIGIOSIDADE, EMOÇÃO E GÊNERO: CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS E REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

2.1 A RELIGIOSIDADE

Nesta seção, apresentaremos o referencial teórico e bibliográfico acerca dos conceitos-base desta dissertação- religiosidade, emoção e gênero. Optamos por concentrar essas discussões no capítulo que antecede o trabalho com fontes primárias, por consideramos que tal formato confere maior dinamismo à análise das fontes. É certo que as considerações abordadas nesta seção se farão presente ao longo de todo o trabalho, no entanto, o fato de estarem concentradas aqui, confere pleno destaque à análise das fontes nos capítulos a isso destinados, valorizando ao máximo a riqueza de nosso corpo de fontes. Posto isso, iniciaremos a referida explanação explorando teórica e bibliograficamente o conceito de religiosidade, seguido do conceito de emoção e finalizando com o de gênero.

Para adentrarmos no território da religiosidade, precisamos, primeiramente, abordar a religião. Desde o seu advento, o estudo acadêmico da religião no ocidente tem sido repleto de problemas de definição. No século XVIII, religião era sinônimo de cristianismo, enquanto que as demais religiões existentes eram consideradas heresias, superstições, regimes políticos ou infantilismos culturais. O judaísmo até era considerado religião pelo fato de compartilhar escritos canônicos com o cristianismo, mas, na maioria das vezes, não se enquadrava nos padrões de definição criados pelos filósofos. No século XIX, o problema da definição tornou-se ainda mais complexo, uma vez que pesquisadores europeus começaram a estudar religiões do antigo Mediterrâneo, do Oriente Médio, da Índia e da África, estudos que se deram no contexto do imperialismo europeu. Tais pesquisas se debruçavam sobre as características estruturais das religiões, incluindo mitos, rituais, padrões de autoridade, ética e cultura material. À medida que as pesquisas avançaram, a ideia de que o cristianismo era a única religião “verdadeira” foi comprometida, abrindo caminho para um estudo mais aprofundado das religiões não cristãs, como o hinduísmo na Índia, por exemplo. Essa trajetória que significou uma abertura ao outro mas não a exclusão da mentalidade colonialista, culminou no que veio a se chamar Ciência da Religião. (CORRIGAN, 2004).

Nesse processo, a concepção de religião foi ampliada, particularmente durante meados do século XX, quando sinais e símbolos tornaram-se parte dos estudos religiosos, que objetivavam decifrá-los. No entanto, essa ampliação da ideia de religião- embora positiva, de certa forma- não significou um consenso sobre a definição do termo, muito pelo contrário. A

discussão continuou acirrada ao longo dos anos, adentrando em nosso século valendo-se mais do terreno teórico já estabelecido do que do desenvolvimento de novas formas interpretativas. O componente central dessas discussões era a preocupação com o reducionismo, que, nos estudos religiosos, refere-se ao significado atribuído durante o processo de explicação sobre as religiões. Eram comuns questionamentos do tipo: Como explicar uma religião para quem está fora dela? Propor uma interpretação de uma religião não seria uma forma de tornar comum o que alguns acreditam ser uma essência misteriosa e transcendente? Estudar uma religião não culminaria na morte da mesma? Não seriam todas as explicações reducionistas?

Tais obstáculos para o desenvolvimento de pesquisas acadêmicas acerca da religião puderam ser contornados a partir do momento em que ela passou a ser trabalhada em uma perspectiva cultural, ou seja, percebida como algo historicamente construído, de onde se constata que todas as religiões existentes fazem sentido dentro de seus respectivos contextos históricos. Trabalhar segundo essa perspectiva, exigiu um conceito de religião que se aplicasse ao estudo das mais diferentes manifestações religiosas, sem que se projetasse sobre essas os símbolos e as discussões da tradição ocidental judaico-cristã (em que ter religião significa acreditar em Deus ou em um sagrado identificado por locais, símbolos e lugares de poder bem definidos) e sem que se buscasse uma essência comum a todas as religiões existentes. Diante dessa necessidade, o historiador Ângelo Brelich propôs uma noção mais abrangente de religião, objetivando contemplar também o não ocidental:

Um traço comum às manifestações religiosas conhecidas seria a crença, relativa a seres sobre-humanos historicamente determinados, que representariam aspectos vitais e humanamente ingovernáveis e que estariam suscetíveis ao controle por meio de cultos ou ritos; e/ou que possuiriam uma função protetora do grupo humano em situações extraordinárias da vida. Além da função controladora, as crenças serviriam para atribuir sentido à vida, à morte, aos seres humanos e sobre-humanos, às contingências; por meio dos ritos, os fenômenos de importância existencial estariam inseridos em um sentido cultural dentro de uma determinada ordem humana. (BRELICH, 1989 apud MASSENZIO, 2005, p. 181-183).

O estatuto que as religiões possuem na contemporaneidade influencia na forma de se teorizar o campo religioso, o qual é percebido como um fenômeno cultural amplo, e não como uma propriedade de determinada instituição, possibilitando assim o estudo de assuntos por muito tempo ignorados pela história eclesiástica e das ideias, como as práticas religiosas não institucionalizadas, tanto comunitárias como individuais, conhecidas como religiosidade, cujo conceito é bastante caro à presente pesquisa. Segundo Euclides Marchi,

a religiosidade é vista como um comportamento pessoal e intransmissível, alheio ao debate, às igrejas, às instituições religiosas. [...]. É ela que estabelece um relacionamento direto com o sagrado, uma manifestação espontânea da fé e da crença e uma ritualística na qual, no relacionamento com o transcendente, somam-se forma e emoção. (MARCHI, 2005, p. 47, 48).

Para analisarmos a religiosidade brasileira na contemporaneidade, primeiramente, é necessário compreendermos a origem histórica da mesma, sendo imprescindível a noção de que no contexto da América portuguesa ocorreu o encontro do catolicismo com outras religiões, como a dos nativos e a dos afrodescendentes. O fato de a Igreja Católica ter gozado de exclusividade ao longo dos períodos colonial e imperial da nossa história, acabou gerando uma espécie de acomodação no que toca à conversão das camadas populares, as quais acabaram se rendendo às práticas da religiosidade popular e adotando uma postura de indiferença quanto a essa instituição. A obrigatoriedade do cumprimento de ritos como batismo, casamento e funeral também contribuiu para a consolidação de tal indiferença. Essa situação acabou resultando em posturas como a dos “católicos nominais”, popularmente conhecidos como “católicos não praticantes”. (BELLOTTI, 2011).

Além disso, por estar diretamente ligada ao Estado agindo no Brasil através do regime do padroado, a Igreja Católica se mostrou conivente com a prática da escravidão, o que provavelmente não despertou nos indivíduos das classes menos favorecidas economicamente muita afeição para com a referida instituição. Os escravos batizados não recebiam as devidas instruções quanto à religião cristã católica e, muitas vezes, eram impedidos pelos seus senhores de frequentarem as cerimônias religiosas por estarem trabalhando. Esses foram alguns dos motivos que levaram os recém-batizados índios, negros e mestiços a não seguirem à risca os preceitos institucionalizados da Igreja Católica. Também ocorria de certos senhores permitirem a realização de rituais religiosos não-cristãos (ou não-exclusivamente cristãos) por uma questão de controle social. Preferiam fazer “vista grossa” a ter os escravos sem ânimo para o trabalho, além de temerem a própria vida, caso não permitissem a realização de tais práticas. (MELLO E SOUZA, 1986).

De acordo com Euclides Marchi (2005), apesar de oficialmente católico, o Brasil não contava com a presença constante do clero em toda a sua extensão territorial, devido ao número reduzido de sacerdotes e as longas distâncias. Em razão disso, boa parte dos rituais católicos passou a ser conduzida por pessoas da comunidade. A considerável liberdade da qual gozavam os indivíduos quanto à realização das práticas religiosas no referido contexto histórico, culminou em uma forma de crença com poucas restrições:

Uma mistura de ritos sagrados com festas profanas, práticas sacramentais e procissões, círios e festas do arraial construíram espaços de convivência entre o sagrado e o profano sem oposições, sem constrangimentos, sem riscos e sem penalidades. Formava-se uma simbiose entre o que é de Deus e o que é do homem, entre a reza e o baile, entre a água benta e a bebida alcoólica. O santo merecia todas as homenagens: a reza, a festa, a missa, a doação. Mas ao homenageá-lo também se abria espaço para o profano: a dança, o namoro, a briga, os torneios e o jogo. Uma

composição entre sagrado e profano, um grande espaço de realização e de convivência entre o hieros e o hagnos. [...]. Essa liberdade contribuiu para a construção de uma forma de religiosidade cuja originalidade se manifestava tanto nas experiências pessoais com o sagrado, quanto na sua socialização por meio de comemorações festivas em homenagem aos santos protetores pessoais ou locais. Fogos, danças, culto às imagens, devoções a santos domésticos, evocação de orixás, “catolicização” de entidades cultuadas por outras crenças, adequação das rezas e benzimentos, popularização de credências e santificação de lugares e pessoas compunham uma ritualística sacroprofânica, na qual a sacralidade e a profanidade prescindiam de oficialização e autorização de instituições religiosas ou do estado. (MARCHI, 2005, p. 51, 52).

O teor festivo das práticas religiosas quebrava a monotonia do cotidiano, oferecendo oportunidades de lazer em um contexto em que estas eram muito raras. A interação social era uma grande motivação para a realização dessas práticas, as quais envolviam agradecimentos e pedidos aos santos em meio a risos, choros e demais demonstrações de emoção. (MARCHI, 2005).

Em síntese, a especificidade do campo religioso brasileiro é fruto da interação entre as culturas indígenas, europeias e africanas, interação essa que pode ser entendida por meio da noção de “circularidade dos níveis culturais” defendida com veemência por Mikhail Bakhtin (1993) e Carlo Ginzburg (1987). Para eles, a cultura popular se define primeiramente em oposição à cultura das classes dominantes, porém, se define também pelas relações que trava com essas classes, cujas ideias são filtradas pelas classes subalternas em decorrência de seus próprios valores. É à dinâmica entre o popular e o erudito - já que a cultura erudita também filtra à sua maneira os elementos da cultura popular - que tais teóricos propuseram o conceito de “circularidade cultural”, bastante caro ao estudo das religiões e religiosidades no Brasil.¹⁵ Em linhas gerais, constituiu-se no Brasil uma religiosidade transmitida pela oralidade, alicerçada em saberes pouco relacionados aos princípios teológicos. Embora tenha sido construído o mito do “Brasil católico” ao longo do século XX, as características do catolicismo aqui implantado concorreram para a existência das diferentes formas de religiosidade que verificamos na contemporaneidade.

Um conceito que nos auxiliou bastante na análise da crença e festa em questão foi o de hibridismo cultural e/ou religioso. Há muito tempo que os historiadores se interessam pelos encontros culturais e seus produtos, dentre estes o hibridismo. Um exemplo é o historiador Gilberto Freyre, que em 1933 na obra “Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal” concebeu o Brasil no período colonial como uma sociedade híbrida, ou seja, em termos de uma fusão de diferentes tradições

¹⁵ Outra reflexão acerca da religiosidade pode ser encontrada no texto “Cultura popular e religiosidade popular”, de Michel de Certeau (1975).

culturais. Outro exemplo é o historiador do Renascimento Edgar Wind, que, na obra “Mistérios Pagãos no Renascimento”, de 1958, empregou o termo hibridização para descrever a interação entre culturas pagãs e cristãs. Wind rejeitava uma análise de mão única da secularização da cultura renascentista, apresentando a hibridização como uma via de mão dupla, na qual uma Virgem Maria poderia parecer uma Vênus, mas uma Vênus também poderia parecer uma Virgem Maria, por exemplo. (BURKE, 2011). Outro historiador que se usou da noção de hibridismo foi Carlo Ginzburg, que, insatisfeito com as explicações arquetípica, estruturalista e difusionista do sabá, optou por apresentá-lo na obra “História noturna: Decifrando o sabá”, de 1991, como uma composição cultural híbrida, resultado do conflito entre cultura tradicional e cultura erudita. Considerado pioneiro nos estudos sobre o hibridismo das culturas latino-americanas, Néstor García Canclini propôs na obra “Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade”, lançada em 1997, instigantes reflexões em torno do eixo tradição/modernidade/pós-modernidade, concebendo a hibridização como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas.”. (CANCLINI, 2008, p. 19). Diante do exposto, o conceito de hibridismo nos pareceu adequado à análise da crença nos dons de Dona Nilda e da festa de São Cosme e São Damião por ela organizada, uma vez que, como vimos, trata-se de uma religiosidade que envolve elementos de diferentes tradições religiosas que, combinados num contexto de pós-modernidade, geraram algo novo.

Pelo fato de Dona Nilda se definir como católica, outro conceito que também nos auxiliou na análise de sua prática é o de catolicismo popular, um conceito bastante complexo, visto que engloba um conjunto muito heterogêneo de práticas. Alguns pesquisadores que se dedicam ao estudo do catolicismo propuseram definições para a sua versão popular. Dentre esses pesquisadores está a socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz (1968). No texto “O catolicismo rústico no Brasil”, a autora afirma que dois tipos de catolicismo existem no país desde o período colonial: o oficial/romano, cujo acesso se dá através de meios institucionais; e o popular/doméstico, vivenciado por indivíduos ou grupos sem ou com pouca interferência da Igreja Católica. Em sintonia com essa ideia, a historiadora Vera Irene Jurkevics (2005) definiu o catolicismo popular como a celebração de ritos não prescritos pela liturgia cristã católica, mas realizados com o intuito de realizar o encontro do ser humano com o sagrado.¹⁶

16 Outros estudiosos que se debruçaram sobre o catolicismo popular no Brasil foram Roger Bastide, especialmente no texto “*Religion and the Church in Brazil*”, de 1951; Thales de Azevedo, principalmente na obra “O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social”, de 1955; Eduardo Galvão, na obra “Santos e visagens”, de 1976; Rioldo Azzi, na obra “O catolicismo popular no Brasil”, de 1987; Alba Zaluar, no

À primeira vista, os elementos ditos seculares pertencentes à Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira podem parecer um tanto deslocados em um evento relacionado ao sagrado, no entanto, cabe aqui enfatizarmos as noções de secular e sagrado que nos ajudaram a pensar tal questão. Diversos estudiosos da religião propuseram abordagens teóricas e metodológicas para tal estudo, concentrando-se, num primeiro momento, na noção de sagrado. Dentre esses estudiosos destacamos Rudolf Otto (1988), o qual, em sua obra “O sagrado” abordou a experiência religiosa valorizando o seu lado irracional, onde o sagrado se apresentava como algo totalmente oposto às realidades naturais. Para Otto, a relação entre o sagrado e o profano se definia em função da distância que separava o potente do impotente.

Outro estudioso que se ateuve à relação sagrado/profano foi o historiador Mircea Eliade (1987), para quem que o fenômeno do sagrado não é apenas a relação entre o racional e o não-racional e sim, uma experiência de totalidade em que sagrado é tudo aquilo que se opõe ao profano, ideia presente na obra “O homem e o sagrado”. Eliade propôs uma história das religiões que seria uma fenomenologia religiosa com base na análise das hierofanias, ou seja, das coisas onde o sagrado se manifesta. Essas abordagens conduzem para o campo da fenomenologia religiosa, onde a religião passou a ser vista como um fenômeno universalmente humano.

No entanto, como vimos anteriormente, certas correntes não aceitaram trabalhar com definições generalizantes de religião ou de sagrado, afirmando que as crenças religiosas são definidas dentro de contextos histórico-culturais específicos. Sendo essa a perspectiva que norteia a presente pesquisa, procuramos pensar a relação entre o sagrado e o secular não em termos de uma oposição absoluta e atemporal, e sim, em termos de uma complementaridade compreensível dentro de uma configuração espaço-temporal específica, como explica Émile Durkheim:

A própria ideia de cerimônia religiosa de alguma importância, desperta naturalmente a ideia de festa. Inversamente, toda festa apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado para fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias. Assim, de ambas as partes observam-se as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que restaurem o nível vital, etc. Observou-se muitas vezes que as festas populares levam a excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito, o mesmo se dá com as cerimônias religiosas que determinam uma

livro “Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular”, de 1983 e Laura de Mello e Souza, na obra “O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial”, de 1986. Ainda que não como foco principal de estudo, a questão do catolicismo popular também perpassa diversas produções mais recentes, como as dos historiadores Mary Del Priori (1994) e Euclides Marchi (2005).

necessidade de violar as regras normalmente mais respeitadas. (DURKHEIM: 1989, p. 456).

Se tanto o sagrado como o profano podem provocar exaltação e emoção, o que esperar de um evento que reúne ambos os elementos como a Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira, por exemplo? As reflexões de Durkheim lançaram luz à esfera de emotividade em que tal festa parece estar imersa, auxiliando-nos na análise das exaltações emotivas dos participantes no decorrer da festa, seja no momento da oração, do benzimento, ou até mesmo de ouvir a música favorita na voz dos artistas locais a se apresentarem na festa. A partir dessa perspectiva, a apresentação de sertanejo universitário na Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira, por exemplo, não pode ser encarada como mera intromissão secular em território sagrado, e sim, como parte de um ritual sacroprofânico. Tal constatação nos conduz à noção de “rito”, que, segundo Euclides Marchi (2005), pode ser considerado a práxis do mito:

É o mito em ação. Enquanto o mito rememora, o rito comemora. O rito abole o tempo profano, cronológico, é linear e, por isso mesmo, irreversível. Os limites entre o sagrado e o profano, entre o rito religioso e a festa estão muito próximos. (MARCHI, 2005, p. 48).

A noção de rito foi intensamente explorada pelo antropólogo Clifford Geertz (1989), o qual argumenta que os símbolos sagrados despertam motivações nos indivíduos, o que se dá em meio ao rito. Tal argumentação possibilitou lançarmos um olhar mais sensível sobre o rito da festa em questão. Através desse olhar, a exibição da imagem de Nossa Senhora Aparecida e a reza de um terço à santa, as falas e os gestos muitas vezes incompreensíveis de Dona Nilda ao benzer os participantes da festa e a distribuição de doces às crianças, por exemplo, não foram percebidos como mera formalidade, e sim, como rituais simbólicos capazes de despertar motivações nos indivíduos que dele participam.

Diante do exposto, é evidente que a história cultural das religiões não pode resumir seus estudos às instituições religiosas. O fenômeno religioso ultrapassou há muito tempo as fronteiras físicas e simbólicas das instituições ocidentais, devido, dentre outros fatores, à visibilidade que o fenômeno da secularização adquiriu ao longo do século XX, propiciando o afastamento entre os indivíduos e as instituições religiosas. Não se trata de um esfriamento da religião e sim de um aumento da autonomia individual sobre as escolhas religiosas. Stewart M. Hoover (1998) observa que nos círculos americanos de estudos das religiões tal tendência ficou conhecida como “sheilismo”. Tal termo se origina de uma entrevista realizada por pesquisadores acerca das preferências religiosas de um público norte-americano nos anos 1990. Ao questionarem uma mulher chamada Sheila sobre sua religião, ouviram como resposta que era ela quem dava a última palavra sobre sua vida espiritual e, sendo assim,

poderiam considerar que ela era adepta ao “sheilismo”. Essa história ilustra uma tendência crescente na contemporaneidade: a autonomia religiosa individual, exercida pelos indivíduos dentro ou fora das instituições religiosas.

Na obra “Uma era secular”, o filósofo e historiador Charles Taylor (2010), propôs uma versão do que conhecemos por “secularização” no ocidente moderno. Segundo Taylor, é comum a atribuição de “secularizado” ao mundo ocidental, em contraste com todo um mundo oriental “não-secularizado”. Para o autor, uma das razões para o estabelecimento de tal contraste se deve ao fato de que, em sua maior parte, o Estado ocidental moderno não possui mais a organização política embasada em algum compromisso com “Deus”, visto que a religião - ou a ausência dela - consiste numa questão privada. Essa transformação envolve mais do que o Estado, pois, ao recuarmos alguns séculos, notamos que “Deus” estava presente na maioria das práticas sociais- como nas festas de caráter religioso, por exemplo, que se constituíam em uma das únicas oportunidades de interação entre os diferentes níveis da sociedade. Diante disso, Taylor afirma que outro critério geralmente utilizado para se definir uma sociedade como secularizada é o esvaziamento de “Deus” do espaço público, passando os sujeitos a agirem de acordo com a racionalidade inerente a cada esfera, como a economia, a política e a educação, por exemplo. O fato é que, encarada com simpatia por alguns e com pessimismo por outros, a secularização é entendida por muitos como um abandono das convicções e práticas religiosas.

No entanto, Charles Taylor (2010) chama a atenção para o seguinte fato: o esvaziamento da religião das esferas independentes é compatível com a imensa maioria dos indivíduos que ainda acredita em Deus e pratica a religião intensamente¹⁷. Devido a isso, Taylor defende que a caracterização desta era como secular é mais coerente se entendida não como uma era de exclusão da fé, mas sim de uma mudança na forma de praticar essa fé. Tal mudança consiste na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus era inquestionável para outra em que a fé passou a ser uma opção. Nesta sociedade, a crença e a descrença não devem ser percebidas como teorias rivais, e sim, como maneiras diferentes de se conduzir a vida espiritual ou moral. Segundo o autor, em algum lugar, atividade ou condição da vida, os indivíduos - independente se crentes ou descrentes - podem alcançar uma espécie de plenitude. Para os crentes, essa plenitude pode ser obtida através de outro ser, envolvendo práticas de devoção e prece. Já para os descrentes, ela pode ser alcançada através de práticas cotidianas, como o trabalho ou o convívio familiar. Assim sendo, a secularização deve ser

17 Cujo maior exemplo talvez seja os EUA: uma das primeiras sociedades a separar estado e igreja, é também a que apresenta a mais elevada estatística de fé e práticas religiosas no mundo ocidental. (TAYLOR, 2010).

entendida como uma mudança no plano de fundo do contexto em que os indivíduos buscam a plenitude: mudança de uma condição em que viviam em interpretações teístas para uma condição reflexiva, em que todos os indivíduos manobram entre a total rendição à fé e a completa exclusão da mesma; intervalo imenso onde as pessoas desenvolvem as mais variadas práticas relacionadas à fé e à espiritualidade.¹⁸

Tal situação também é contemplada pela teoria das múltiplas identidades do homem pós-moderno. O teórico cultural Stuart Hall (2006) nos ajuda a pensar essa questão, visto que apresentou a identidade cultural do homem contemporâneo como fragmentada, à medida que o sujeito seria formado por várias identidades, até mesmo contraditórias entre si. Dessa forma, as identidades retirariam seus recursos de diversas tradições culturais, sendo o resultado de complexos cruzamentos e, portanto, híbridas. Tais reflexões lançam luz sobre o fato de pessoas que se dizem pertencentes à determinada religião, participarem de eventos religiosos não necessariamente vinculados a tal instituição religiosa.

No Brasil, a concorrência religiosa que se iniciou no século XIX e acirrou-se ao longo do século XX contribuiu para o referido panorama, visto que a não concessão de certas liberdades aos fiéis por parte das instituições religiosas significa um grande risco de perdê-los para outras religiões. (BELLOTTI, 2011). O estado laico permite que o indivíduo escolha a religião que mais corresponda às suas expectativas, tendo a possibilidade de transitar por várias delas quantas vezes achar necessário e até mesmo não manter vínculo com nenhuma, como destacam os sociólogos Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi:

A forma plural de disseminação do que é tido como religioso - com o conseqüente aumento da oferta de opções religiosas, sua diversificação interna e a crescente demanda por essas ofertas, configurando o que vem sendo chamado de trânsito religioso - resulta na autonomização do indivíduo, agora um “errante religioso”, liberto das amarras da cultura religiosa tradicional. A conquista da liberdade religiosa funciona como garantia e alternativa a qualquer megaencantamento, tradicionalismo e fundamentalismo e como conduto para uma condição- no limite-laica, atitude socialmente legitimada. Ou seja, a liberdade de opção por uma religião em detrimento de outra enseja a liberdade de opção por nenhuma religião. (PIERUCCI, 1997, p. 257).

Talvez uma das coisas mais chocantes a respeito da religião hoje em dia está na facilidade como qualquer um pode mudar de uma para outra sem que o mundo caia. [...]. No fundo, ninguém está mais muito interessado em defender nenhum status quo religioso. [...]. Ir à religião à procura de socorro mágico-religioso virou no Brasil prática comum. (PRANDI, 1996, p. 67).

Em síntese, entendemos que as crenças são mantidas tanto pelas instituições religiosas como pelos indivíduos que se apropriam delas em seu cotidiano, ressignificando-as de acordo com suas necessidades. Tal entendimento se fez bastante profícuo à análise da

crença nos dons de Dona Nilda e da sua festa de São Cosme e São Damião, experiências de religiosidade construídas por indivíduos de diferentes identidades - culturais, políticas, sociais - e, conseqüentemente, dotados de diferentes intenções com relação à referida crença e festa.

2.1.1 As festas

Durante muito tempo, os estudos históricos não se ativeram às manifestações festivas. Somente as datas consideradas significativas para a história das nações recebiam a atenção dos historiadores, muitas vezes convocados para a construção do discurso de legitimação da data que se pretendia comemorar. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011). Gradativamente, as festas consideradas populares passaram a ser percebidas como um campo fértil de investigação histórica. A partir da década de 1960, entra em cena uma geração de historiadores que se dedicaram à história das mentalidades, ocasião em que o interesse pelo estudo das festas começou a renascer.¹⁹ A partir da década de 1990, aproximadamente, com o advento da história cultural, os historiadores vêm se debruçando intensamente sobre a temática das festas, das comemorações e das atividades de lazer.²⁰

Na historiografia brasileira, podemos citar os trabalhos “A Folia de Reis de Mossâmede”, de Carlos Rodrigues Brandão (1977); “A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX”, de João José Reis (1991); “Festas e utopias no Brasil colonial”, de Mary Del Priori (1994); “Oktoberfest: turismo, festa e cultura” e “A Farra do Boi: palavras, sentidos, ficções”, de Maria Bernadete Ramos Flores (1997, 1998); “Festas e tradições populares no Brasil”, de Mello Moraes Filho (1999) e “O império do Divino, festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro/1830-1900”, de Martha Campos Abreu (1999).

No que toca a trabalhos mais recentes, uma pesquisadora que se dedica ao estudo das festas religiosas tidas como populares é a historiadora Mônica Martins da Silva (2000), que se debruça sobre as relações entre a cultura popular, o folclore e a trajetória de intelectuais nos séculos XIX e XX, como apresentou no texto “Folias do Divino Espírito Santo: sociedade, Igreja e romanização em Pirenópolis (1910-1950)”. A historiadora Vera Irene Jurkevics (2005) também se atém ao estudo das festas religiosas. Um exemplo bem representativo de

19 O historiador Michel Vovelle (1987) inovou ao demonstrar na obra “Ideologias e mentalidades” interesse por temas como a morte e a festa em um momento em que os historiadores marxistas se atinham majoritariamente à tomada de consciência das massas.

20 Dentre essas investigações destacam-se a obra “*Le sens du sacré. Fête et religion populaire*”, de François-André Isambert (1982), que aborda o renascimento do interesse pelo estudo de religião, festa e cultura popular como temas relacionados.

suas pesquisas é o trabalho “Festas religiosas: a materialidade da fé”, em que analisa a Folia de Reis, a Festa do Divino Espírito Santo e o Círio de Nazaré, procurando refletir acerca do universo das práticas religiosas ditas populares na contemporaneidade e das representações simbólicas do sagrado. De acordo com a historiadora, algumas das festas religiosas que atualmente movimentam devotos por todo o país são heranças da religiosidade colonial, enquanto outras foram sendo incorporadas ao calendário religioso brasileiro ao longo da história. Elas podem ser consideradas como um fenômeno de longa duração, no entanto, os elementos que as compõem sofrem variações de uma configuração espaço-temporal para outra.

A já citada historiadora Martha Campos de Abreu (2009) publicou o livro “Pelos caminhos do jongo e do caxambu”²¹, em que discorre sobre formas de festejos populares ameaçados de desaparecimento e que remeteriam à vida dos escravos e ex-escravos. Por fim, cabe mencionarmos o artigo “Festas para que te quero: por uma historiografia do festejar”, produzido pelo historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2011). Como o título já anuncia, o artigo traz uma revisão da historiografia sobre festas, propondo diferentes sentidos para o ato festivo e tomando-o como uma forma de viver e de escrever a história.²²

Existem muitos outros estudos sobre festas, porém, a maioria deles se dá no âmbito de outras ciências, como a Sociologia, a Antropologia e a Filosofia. Para o sociólogo Peter Berger (1973), por exemplo, na festa, seja sagrada ou profana, tudo se reconcilia. Trata-se de um momento de celebração da vida, de rompimento com a monotonia do cotidiano, de possibilidade de experiências afetivas e emocionais. Por alguns instantes, o tempo dos relógios é suspenso e o homem pode experimentar o tempo mítico da eternidade. Também nos parece importante considerar as festas pela perspectiva do sociólogo e antropólogo Marcel Mauss (1974), percebendo-as como fenômenos sociais totais, envolvendo assim elementos religiosos, morais, econômicos, políticos, estéticos, dentre outros, em meio a regras de obrigatoriedade e reciprocidade.

O filósofo e sociólogo Émile Durkheim (1989) na obra “As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália”, também se ateu intensamente às festas.

21 O jongo uma é dança de roda de origem africana praticada ao som de tambores, como o caxambu. (ABREU, 2009).

22 Além das produções acima mencionadas, a historiografia sobre festas também contempla um número considerável de estudos acerca do carnaval. A título de exemplo, podemos citar “Festas de loucos e carnavais”, de Jacques Heers (1987); “Ecos da folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920” e “Carnavais e outras festas”, de Maria Clementina Pereira Cunha (2001; 2002); “Inventando carnavais: o surgimento do carnaval no século XIX e outras questões carnavalescas”, de Felipe Ferreira (2005) e “O carnaval na cadência dos sentidos: uma história sobre as representações das folias do Recife entre 1910 e 1940”, de Lucas Victor Silva (2009).

Dentre suas constatações, está a de que os cultos se dão através do ciclo regular das festas. Durkheim salientou a importância dos elementos recreativos e estéticos para a religião, comparando-os a representações dramáticas e demonstrando que as fronteiras entre rito religioso e divertimento público são muito tênues, como mencionamos anteriormente.

Dentre os estudos sobre festas na área da Antropologia, podemos citar o realizado pelo antropólogo Sergio Figueiredo Ferretti (2007). Segundo ele, a cultura popular se exterioriza em grande parte através das festas religiosas populares, sendo essas uma ocasião para o pagamento de promessas, devoção, momentos de lazer, desenvolvimento de laços de solidariedade entre os participantes e da capacidade de organização e criatividade dos mesmos. Embora religiosidade e festas possam parecer temas de menor importância para alguns - devido ao grande número de problemas de diferentes naturezas enfrentados pela sociedade - Ferretti afirma que muitas pessoas não pensam dessa forma, mas sim, concebem religião e festas como fundamentais em suas vidas, visto que a rotina diária pode ser interrompida ao longo do ano para a organização ou participação nas festas. Ele salienta ainda que, para os organizadores das festas, elas não constituem apenas momentos de lazer, mas também de muito trabalho.²³

A partir de um estudo acerca das festas nos candomblés paulistas, a antropóloga Rita Amaral (1992) afirma que não identifica no Brasil uma decadência no que toca a festas, visto que- ao contrário do que defendem alguns pesquisadores europeus - as festas seguem crescendo tanto em participação como em produção. Amaral considera as festas como um espaço propício para a construção de identidades, reafirmação de valores comuns, elaboração de novos valores e mediações entre os participantes. Segundo a antropóloga, por não terem função definida, as festas servem para tudo como também para nada, atraindo participantes por serem efêmeras e repetitivas, devendo ser percebidas como uma via de acesso privilegiada para o estudo da sociedade.

23 O antropólogo tece tais afirmações com base em um estudo por ele desenvolvido nos estados do Maranhão e do Amazonas sobre festas religiosas populares, organizadas por indivíduos ou grupos de culto afro-religiosos, especialmente em terreiros de Tambor de Mina e de umbanda.

Ainda que os dois estudos antropológicos acima mencionados digam respeito a festas diferentes da que trabalhamos, as considerações tecidas por ambos se mostram relevantes ao nosso estudo à medida que abordam a grande importância ainda conferida às festas religiosas, pois, além de serem consideradas pelos interessados como uma possibilidade de relacionamento com o sagrado, também se constituem como um espaço de interação social, no qual se cruzam as mais variadas intenções e estratégias dos que se fazem presente. Em linhas gerais, essa concepção de festa se alinha com as propostas pelos demais estudiosos aqui evocados, sendo a que nos acompanha ao longo deste trabalho.²⁴

No que toca a pesquisas acadêmicas especificamente sobre as festas de São Cosme e São Damião, verifica-se certa escassez de trabalhos historiográficos. As pesquisas existentes se dão na área da Antropologia e da Sociologia. A título de exemplo, podemos citar a dissertação de mestrado do antropólogo Ordep José Trindade-Serra (1978), intitulada “Na trilha das crianças: os êres num terreiro Angola”, que versa sobre o culto de Ibeji no terreiro Tanuri Junçara. Outro exemplo é a obra “O candomblé da Bahia: rito nagô”, do sociólogo Roger Bastide (2001), que detalha no capítulo “Estrutura do êxtase” o estado de erê e sua importância para o contexto religioso. Destaca-se também a obra “Cosme e Damião: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África”, do antropólogo Vivaldo da Costa Lima (2005), que, como sugere o título do livro, trabalha no viés comparativista; e o trabalho “Candomblés da Bahia”, do antropólogo Edson Carneiro (2008), que descreve o ritual de Ibeji em diferentes terreiros da Bahia. Também existem pesquisas acerca da crença em São Cosme e São Damião em outros países, como a obra “*Mama Lola: A vodou priestesses in Brooklyn*”, da antropóloga americana Karen McCarthy Brown (1990), que explora o “manje marassa”, uma cerimônia que é estruturalmente e formalmente, o caruru de São Cosme. Outro exemplo é o estudo da antropóloga venezuelana Angelina Pollak-Eltz (1969), que no artigo “*El culto de los gemelos em Africa occidental y em las Américas*”, também se atém ao “manje marassa” realizado no Brooklin.

24 Outros trabalhos acerca de festas na área da Antropologia, da Filosofia, do Jornalismo e da Sociologia: “Todo ano tem. Festas na cultura popular camponesa”, de Regina dos Santos Prado (1977); “Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular”, de Alba Zaluar (1983); “Cultos de santos e festas profano- religiosas”, de Mario Ypiranga Monteiro (1983); “O canto da família: organização vocal nas Folias de Reis do sudeste brasileiro”, de Suzel Ana Reily (1988); “Matracas que desafiam o tempo, é o bumba meu boi do Maranhão. Um estudo da tradição modernidade na cultura popular”, de Maria Michol Pinho de Carvalho (1995); “História do Círio e da Festa de Nazaré”, de Carlos Rocque (1996); “Carnaval, malandros e heróis”, de Roberto da Matta (1997); “As festas no Brasil colonial”, de José Ramos Tinhorão (2000) e “Festa no pedaço”, de José Guilherme Cantor Magnani (2003).

Através de pesquisa nas obras acima mencionadas, identificamos que, segundo a hagiografia católica, Cosme e Damião eram gêmeos - ou irmãos de idade muito próxima - nascidos na Arábia e martirizados na Sicília (Ásia Menor) no dia 27 de setembro do ano 287, a mando do imperador Diocleciano. Os irmãos eram médicos e ficaram famosos por realizarem curas milagrosas. Eles tratavam os doentes gratuitamente, motivo pelo qual se tornaram padroeiros dos médicos e farmacêuticos. No Brasil, a crença nesses santos data do século XVI, quando foi construída a primeira igreja em homenagem a eles na cidade de Igarassu- PE. O culto católico de Cosme e Damião foi assimilado simbolicamente ao culto ioruba/nagô do orixá Ibeji, a divindade dual que representa a teofania dos gêmeos nessa cultura. Os gêmeos são festejados no dia 27 de setembro no catolicismo e 26 de setembro no candomblé e na umbanda. A prática de acrescentar alimentos à celebração dos santos Cosme e Damião possui forte influência das religiões afro-brasileiras, para as quais a utilização de alimentos em rituais é um dos principais preceitos. O prato costumeiramente oferecido nas celebrações dos gêmeos- especialmente na Bahia- é o caruru, um cozido feito basicamente de quiabo, camarão seco, castanha de caju e azeite de dendê. No entanto, devido a uma espécie de infantilização do orixá Ibeji ocorrida nos terreiros- denominada estado de erê- os alimentos presentes nas celebrações dos gêmeos foram se diversificando, ganhando destaque os bolos, os doces dos mais variados tipos e os refrigerantes. Apesar de se assemelharem em muitos aspectos, as festas de São Cosme e São Damião apresentam muitas diferenças de uma localidade para outra e até mesmo de festa para festa em uma mesma localidade.

Como procuramos expor, apesar de existirem na historiografia diversas pesquisas sobre festas em geral e festas religiosas em particular, praticamente inexistem trabalhos historiográficos que abordem a festa de São Cosme e São Damião, ainda mais da forma como o faz o presente trabalho, que procura analisar a relação entre religiosidade, emoção e gênero.

2.2 A EMOÇÃO

Assim como o estudo da religião e da religiosidade, o da emoção também é rico em questões referentes à sua definição e função nas culturas. De Platão e Aristóteles, passando pela filosofia iluminista e culminando nas pesquisas recentes em neurociência, a investigação sobre a emoção tem sido caracterizada pelo debate sobre o que constitui a sua essência. À medida que estudiosos como historiadores, cientistas sociais e críticos literários tornaram-se mais ativos na investigação acerca da emoção, sua essência foi sendo cada vez mais relacionada à historicidade, à diferença cultural e até mesmo às diversas circunstâncias da

vida de cada pessoa. Por conseguinte, o debate atual é caracterizado de um lado pela defesa da universalidade das emoções e de outro pelos argumentos que sustentam a ideia da construção histórico-cultural das emoções. A investigação dos aspectos fisiológicos da emoção está fornecendo fundamentação concreta para interpretações universalistas, ao mesmo tempo em que o aumento da consciência das diferenças culturais se traduz em um apoio mais profundo às teorias que reconhecem a derivação cultural de emoção, teorias essas provenientes das mais diferentes ciências. (CORRIGAN, 2004).

Grandes editoras universitárias lançaram projetos para capturar a investigação de ponta sobre o tema, como por exemplo, as das universidades de Oxford, Cambridge e Nova Iorque. Dentre as revistas fundadas para publicar pesquisas sobre emoções estão a “Perspectivas sociais sobre emoção” (1992), a “Stress e emoção” (1991), a “Cognição e emoção” (1987) e a “Consciência e emoção” (2000). A “Revista Internacional de Estudos sobre a Emoção” foi fundada em 1991, e, conferências internacionais como a “Conferência Internacional sobre Emoção e Cultura” (Oregon, 1992) e a reunião na “Academia Real Holandesa” (1993), são apenas alguns dos principais encontros de estudiosos do tema nos últimos anos. Novas organizações como a “Sociedade Internacional para a Pesquisa sobre a Emoção”, e o “Grupo de Pesquisa sobre Emoção” de Genebra (Suíça), e Emonet (Austrália), coordenam e promovem pesquisas sobre emoções, o que se dá através de reuniões, colaborações, projetos de publicação e laboratórios de pesquisa, tais como o “Laboratório de Emoção da Universidade de Stanford”. (CORRIGAN, 2004).

Evidentemente, nos estudos historiográficos a emoção não é teorizada como um fenômeno essencial, mas como um aspecto da experiência humana que se constitui diariamente no transcorrer da vida social, a qual possui códigos que regulam status, autoridade, passagens da vida como casamento, morte, contato com pessoas de fora, etc. A abundância de estudos etnográficos sobre a emoção tem contribuído consideravelmente para a interpretação da vida emocional como culturalmente construída. Tal interpretação baseia-se na observação de que os idiomas culturais fornecem as imagens que formam nossas subjetividades, ao passo que as expressões destas são socialmente ordenadas. Por essa razão, o que se entende por emocional em uma cultura, pode não ser assim entendido em outra, como exemplifica John Corrigan:

A mistura de sentimentos aparentemente contraditórios que constitui a emoção *fago* na cultura Ifaluk (compaixão/ amor/ tristeza) só é compreensível quando se reconhece que se trata de uma cultura que associa o sofrimento de uma pessoa com o carinho compassivo de outra. A emoção vergonha na cultura Pintupi Australiana está intimamente associada com a compreensão da sexualidade como um potencial disruptor de controle das relações sociais. Esse não é o caso da cultura Illongot nas

Filipinas, que não acredita que a concuscipência existente dentro do ser deva ser reprimida, e que concebe a vergonha como parte de performances sociais envolvendo raiva e demonstração de força. O conceito de raiva pode ser fundamental para o sistema de significados de algumas culturas, enquanto que outras o escondem ou negam. (CORRIGAN, 2004, p. 11, tradução nossa).²⁵

Há muito tempo que o interesse em conhecer a paisagem sensível de uma determinada época se faz presente entre os historiadores. Lucien Febvre foi um deles, afirmando ainda em 1952 em texto publicado no livro “*Combats pour l’histoire*”, que o historiador não deve desistir de reconstituir a vida afetiva de determinado período apenas pelo fato de que se trata de uma tarefa tão difícil quanto sedutora. Johan Huizinga (2010) na obra “*O outono da Idade Média*”, abordou as formas de vida e de pensamento medievais presentes na cultura, na arte, na religião e nos modos de expressão de sentimentos como a felicidade, o amor e o medo da morte, presentes no cotidiano dos indivíduos. Norbert Elias (1990; 1993) nas obras “*O processo civilizador: uma história dos costumes*” e “*O processo civilizador: formação do Estado e civilização*”, procurou demonstrar como os padrões europeus pós-medievais de violência, comportamento, discurso, etc. foram se transformando devido ao domínio do nojo e da vergonha. O autor objetiva demonstrar como os atos cotidianos das pessoas passaram a manter relação com a experiência da vergonha e com sentimentos a ela relacionados- como a honra e orgulho, por exemplo- e em uma ordem moral que molda os sentimentos de cada indivíduo de acordo com a função por ele exercida na sociabilidade estabelecida.²⁶

Denis de Rougemont (2003), na obra “*História do amor no ocidente*”, debruçou-se sobre a construção do sentimento de amor na cultura ocidental, explorando as suas diferentes formas de manifestação ao longo dos séculos. Também se ateu a esse sentimento o historiador Georges Duby (2011), abordando na obra “*Idade Média, idade dos homens*”, temas como o amor, o casamento, as estruturas familiares e o sofrimento físico. Jean Delumeau (2009) foi outro historiador que se dedicou à análise dos sentimentos na história. Na obra “*História do medo no ocidente*”, Delumeau defendeu a ideia de que não apenas os

25 *The seemingly contradictory compound of feelings (compassion/ love/ sadness) in the Ifaluk emotion of fagois understandable only when one appreciates that the context for such an understanding is an Ifaluk culture that associates the suffering of one person with the compassionate nurturing of another. The emotion of shame for the Australian Pintupi is closely associated with an understanding of sexuality as a potential disrupter of controlled social relations. Such is not the case at all for the Illongot in the Philippines, whose sense of the person does not include a belief that lusts or drives exist within the bounded self and that these must be repressed, and who construct shame as part of social performances involving anger and the show of force. The concept of anger might be fundamental to one culture’s system of meanings, where as another hides or denies it.* (CORRIGAN, 2004, p. 11).

26 Uma interessante reflexão sobre a obra de Norbert Elias- especialmente sobre o lugar por ele conferido às emoções em seus estudos acerca da sociedade- pode ser encontrada no texto “*Emoções e sociedade: Um passeio na obra de Norbert Elias*”, de Mauro Guilherme Pinheiro Koury (2013).

indivíduos mas também as coletividades travam um diálogo constante com esse sentimento, o que procurou demonstrar através da análise de alguns dos medos mais cultivados no ocidente entre os séculos XIV e XVIII: medo do mar, dos mortos, da peste, da fome, do Apocalipse, de Satã e de seus “representantes” no contexto histórico em questão (o judeu, a mulher, a bruxa, o muçulmano etc.).

Peter Gay (1989) também se empenhou no estudo do papel dos sentimentos nas configurações históricas, como na obra “A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud. Educação dos sentidos”, em que procurou demonstrar como pensavam e agiam as classes médias europeia e norte-americana do ano de 1820 até a Primeira Guerra Mundial. Adotando um viés psicanalítico, Gay explorou mais especificamente o papel desempenhado pelos sentimentos e impulsos na construção da cultura vitoriana. Os trabalhos de Alain Corbin também contribuíram significativamente para consolidar o estudo dos sentimentos na historiografia. Conhecido como “historiador do sensível”, Corbin (2011) construiu no livro “*L’homme dans le paysage*”, a história de pessoas comuns na vida cotidiana, em meio a lutas e disputas pela sobrevivência. O autor se debruçou sobre a história do desaparecimento dos sinos e de suas funções, objetivando demonstrar o quanto a paisagem não se resume ao espaço, estando também relacionada às sensações decorrentes do toque, do olfato e da audição.

Na França, a maior parte da historiografia sobre os sentimentos concentrou-se nos estudos medievalistas. Porém, desde a década de 1980, várias publicações apontaram para a ampliação desse campo de investigação para outros períodos históricos, sendo abordados temas como a honra, a raiva, a vergonha, o medo, o desprezo e a bravura, vividos ou narrados durante as duas guerras mundiais, por exemplo. Também foram publicados estudos sobre a história de grandes comoções coletivas que marcaram determinados períodos e sobre as sensibilidades e as paixões políticas ao longo da história moderna e contemporânea, (SANT’ANNA, 2013), cujo exemplo mais representativo talvez sejam os trabalhos de Pierre Ansart, que culminaram em textos como “Em defesa de uma Ciência Social das paixões políticas” (2000), “História e memória dos ressentimentos” (2004) e “As humilhações políticas” (2005).

Como já mencionamos, é comum entre os historiadores a concepção de que a vida emocional das pessoas varia em relação à sua situação histórica, isto é, no que diz respeito ao tempo e espaço em que vivem. A história das emoções - campo que tem se desenvolvido rapidamente desde os anos 1980 - tem contribuído consideravelmente no que toca às formas

historicamente variáveis das pessoas conceberem a emoção em decorrência de alterações na vida social. John Corrigan chama atenção para este fato, exemplificando que

as maldições de monges medievais que aos olhos do século XX pareciam uma livre e entusiasta ventilação de raiva na verdade eram um exercício de paciência e calma. Se na América do século XX uma demonstração de raiva era concebida como uma exibição social censurável e digna de recriminação, um cidadão da Grécia antiga poderia considerar tal exibição como uma heróica- até mesmo divina- performance. Da mesma forma, o ciúme nem sempre foi visto como o "monstro de olhos verdes", pelo menos não no início da França moderna, em que teve uma conotação positiva. (CORRIGAN, 2004, p. 12, tradução nossa).²⁷

Diante disso, a história das emoções pretende apresentar suas conclusões através da comparação de aspectos da vida das pessoas em diferentes períodos históricos, com atenção especial às diferentes maneiras de organização social, produção de mercadorias, administração política, papéis de gênero, doenças e até mesmo clima, dentre outros fatores que podem ter condicionado o regime emocional. (CORRIGAN, 2004). Tal posicionamento está em sintonia com o defendido pelo historiador William Reddy (2001), que na obra *“The navigation of feeling. A framework for the history of emotions”* atesta uma importante mudança de paradigma para a compreensão das emoções no curso da história, em grande medida devido ao desenvolvimento da psicologia e da antropologia. Como a maior parte dos historiadores, Reddy considera as emoções como experiências culturais cuja trajetória não é homogênea, situando-as no contexto da sua produção. Segundo esse historiador, alguns regimes emocionais podem coincidir com regimes políticos, estando na base das normas de uma época. Tal como Reddy forneceu subsídios para uma elaboração teórica da história das emoções, Barbara Rosenwein (2011), autora da obra *“Emotional communities in the Early Middle Ages”*, apresentou diferentes possibilidades de análise baseadas na psicologia, na filosofia cognitiva e na antropologia construtivista. Segundo ela, apesar das várias contribuições do construcionismo social, seus defensores dificilmente se atêm às dimensões históricas das emoções, motivo pelo qual defende a necessidade de abertura de caminhos para as múltiplas histórias das emoções. Rosenwein propõe a noção de “comunidade emocional”,

27 [...] what might appear to twentieth century observers to be the free and enthusiastic venting of anger in the curses of medieval monks in fact was an exercise in patience and calmness. And where the twentieth century American was likely to conceive a show of anger as an objectionable social display worthy of recrimination, a citizen of ancient Greece could regard such a display, especially in its manifestation as a frenzied rage, as a heroic, even divine-like performance. By the same token, jealousy has not always been thought the “green-eyed monster”, at least not in early modern France, where it had a positive connotation. (CORRIGAN, 2004, p. 12).

procurando explorar a emoção de maneira a não isolá-la das experiências sociais. Para ela, assim como as questões de gênero estão hoje relacionadas à história intelectual, política e social, as emoções não deveriam formar um ramo separado da História, mas sim contribuir em toda investigação histórica. (SANT’ ANNA, 2013).²⁸

Na bibliografia acerca do tema, de modo geral, as produções francesas usam o termo “sentimento”, enquanto que as anglo-saxônicas se valem do termo “emoção”. Na língua portuguesa, de acordo com o dicionário Aurélio, temos as seguintes definições para os referidos termos:

Sentimento [De sentir + -mento.] S. m. 1. Ato ou efeito de sentir (-se). 2. Capacidade para sentir; sensibilidade: sentimento artístico. 3. Faculdade de conhecer, perceber, apreciar; percepção, noção, senso: sentimento do dever, das conveniências; Tem o sentimento de sua fraqueza. 4. Disposição afetiva em relação a coisas de ordem moral ou intelectual: sentimento religioso; sentimento patriótico; sentimento de admiração. 5. Afeto, afeição, amor: Grande é o seu sentimento pelo tio. 6. Entusiasmo, emoção; alma: cantar com sentimento. 7. Pesar, tristeza, desgosto, mágoa. 8. Palpite, pressentimento. (DICIONÁRIO AURÉLIO, 2010, p. 1915).

Emoção: [Do fr. *émotion*] S. f. 1. Ato de mover (moralmente). 2. Perturbação ou variação do espírito advinda de situações diversas, e que se manifesta como alegria, tristeza, raiva, etc.: abalo moral, comoção. 3. Psicol. Reação intensa e breve do organismo a um lance inesperado, a qual se acompanha de um estado afetivo de conotação penosa ou agradável. 4. Estado de ânimo despertado por sentimento estético, religioso, etc. (DICIONÁRIO AURÉLIO, 2010, p. 774).²⁹

A análise de tais definições mostra-nos que tanto o termo sentimento como o termo emoção possuem significados dentro de suas definições que seriam passíveis de uso neste trabalho. No entanto, os significados do termo emoção sugerem uma maior harmonia com a problemática da presente pesquisa, que, a lembrar, dedica-se à reflexão acerca do lugar das emoções na crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira e na festa de São Cosme e São Damião por ela organizada. Além disso, a bibliografia francesa (que faz uso do termo sentimento) apesar de rica, faz-se presente neste trabalho apenas de forma auxiliar, visto que é a bibliografia anglo-saxônica (que se usa do termo emoções) que embasa teoricamente a discussão aqui desenvolvida, pelo fato de se dedicar intensamente ao estudo da relação entre religião e emoção, conduzindo-nos a uma maior compreensão da mesma. No que toca a essa bibliografia que nos embasa, conferimos lugar de destaque à obra “*Religion and emotion: Approaches and interpretations*”, de John Corrigan (2004), cujas reflexões perpassam boa

28 Outros trabalhos que se debruçam sobre a questão das emoções na história são “*Emotions in history: lost and found*”, de Ute Frevert (2011); “*Les manières de sentir ont une histoire*”, de Claudine Haroche (2013); “*Emotions: a brief history*”, de Keith Oatley (2004) e “Memória e (res) sentimento. Indagações sobre uma questão sensível”, de Stella Bresciani e Márcia Naxara (2004).

29 Uma vez que a problemática da presente pesquisa contempla a relação entre religiosidade e emoção, julgamos pertinente chamarmos a atenção para o fato de que, nas definições propostas, tanto o termo sentimento como o termo emoção possuem dentre seus significados o “sentimento religioso”.

parte das discussões aqui presentes. É em decorrência disso que optamos pela utilização do termo emoção na maior parte deste trabalho, buscando tanto uma uniformidade estética como uma conformidade teórica.

A correspondência entre os significados do termo emoção nas línguas inglesa e portuguesa é de fundamental importância para que o mesmo possa ser utilizado neste trabalho em diálogo com a bibliografia anglo-saxônica acerca do tema. Diante disso, ressaltamos que, na língua inglesa, o termo emoção é definido como “um forte sentimento tal como amor, medo ou raiva [...]” (DICIONÁRIO OXFORD, 2005, p. 499- tradução nossa)³⁰, definição que não entra em conflito com a proposta para o mesmo termo na língua portuguesa.

2.2.1 A emoção na religião e na religiosidade

Segundo John Corrigan (2004), a dificuldade em se definir o que é religião e a ausência de um método que distinguisse os estudos religiosos das outras disciplinas, deixaram os pesquisadores da religião em uma situação complicada, uma vez que, se o estudo acadêmico da religião existisse para explicá-la devido a reações químicas do cérebro, estrutura social ou dinâmica familiar, por exemplo, os professores de estudos religiosos correriam o risco de perderem os seus postos para neurocientistas, sociólogos ou psicólogos. Devido a isso, o campo de estudos religiosos criou uma série de estratégias para se proteger contra tal cenário, dentre essas, a de postular um componente essencial da religião: a emoção. Tal postulado tem sua origem nos discursos teológicos, fortemente marcados pelo entrelaçamento entre religião e emoção e, para os quais, a emoção trata-se de um denominador comum entre experiências das mais variadas tradições religiosas. Diante disso, fica bastante evidente que a negligência no que toca ao estudo analítico da emoção nos estudos religiosos não se trata de mero descuido, mas sim, de parte da sustentação de tais estudos. Uma vez que nesse contexto as emoções eram quase sempre consideradas como inexplicáveis, os pesquisadores temiam resvalar no reducionismo ao analisarem ideias e práticas religiosas, o que explica o fato de muitos não realizarem análises aprofundadas do lugar da emoção em tais ideias e práticas.

Apesar desse quadro inicial, o campo dos estudos religiosos tem sido contestado por outras ciências- dentre elas a História- que buscam compreender o lugar da emoção na

30 “*A strong feeling as such love, fear or anger [...].*” (DICIONÁRIO OXFORD, 2005. p. 499).

religião. Muitos cientistas têm explorado a maneira pela qual características fisiológicas da emoção podem ser correlacionadas com os diferentes aspectos da religião, procurando fazer isso sem que sejam feitas afirmações doutrinárias do universalismo da emoção. Em algumas pesquisas verifica-se até mesmo a defesa da existência de certa cumplicidade entre biologia e cultura; bem como a aceitação da ideia de estados emocionais como culturalmente variáveis, concepção que pode se configurar como uma alternativa ao reducionismo na pesquisa científica sobre religião. No que toca aos atuais estudos teológicos acerca da religião, uma questão central tem sido o papel da emoção na fé, objetivando perceber a maneira pela qual o contexto local molda a emoção para que sua expressão seja adequada aos valores morais. Os trabalhos mais recentes estão sendo desenvolvidos dentro da perspectiva da “emoção narrativa”, a qual se concentra nos indivíduos que vivem e atuam em contextos culturais distintos. Na medida em que valorizam os contextos locais de onde provêm as narrativas, representam uma tentativa de harmonia entre as abordagens universalista e relativista. (CORRIGAN, 2004).

2.3 QUESTÕES DE GÊNERO NA RELIGIÃO E NA RELIGIOSIDADE

De acordo com a definição proposta por Joan Scott no trabalho “Gênero: uma categoria útil para análise histórica”, publicado em 1986, “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”. (SCOTT, 1991, p. 21). Segundo a historiadora, o gênero implica quatro elementos relacionados entre si: 1) Os símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas e freqüentemente contraditórias (Eva e Maria como símbolos da mulher, a primeira remetendo à poluição e a segunda à purificação, por exemplo); 2) Os conceitos normativos presentes nas doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas ou jurídicas que atestam a oposição binária entre masculino e feminino, resultando assim em limitadas interpretações do sentido dos símbolos; 3) A construção do gênero em esferas como a da economia, a da política e, ao menos em nossa sociedade, de forma independente do parentesco; 4) A identidade subjetiva do gênero. Em síntese, o gênero trata-se de um meio de decodificação de sentido e de compreensão das relações entre as diversas formas de interação humana. (SCOTT, 1991). Em sintonia com essa definição de gênero, abordaremos aqui algumas considerações teóricas acerca das relações travadas entre religiosidade, emoção e gênero que nos ajudaram a pensar nosso objeto de estudo.

Analisar o fenômeno religioso não é tarefa fácil, visto que implica percebê-lo como uma realidade historicamente orientada, influenciando e sendo influenciada pelo meio que a em que se insere. A religião é, primeiramente, uma construção sócio-cultural. Assim sendo, discutir religião é mergulhar num complexo sistema de trocas simbólicas e de jogos de interesse, envolvendo mudanças sociais, relações de poder, de classe, de raça, de etnia e de gênero. Esse fenômeno nada fixo, ainda que cristalizado nas instituições religiosas, merece atenção dos estudos feministas, visto que os sistemas simbólicos religiosos se configuram como importantes construtores de subjetividades. Apesar da perda de centralidade da religião nas sociedades secularizadas, ainda verificamos fortes influências religiosas na forma como os sexos se reconhecem socialmente, como exemplifica Sandra Duarte de Souza:

É verdade que, numa sociedade como a nossa em que existem mecanismos plurais desconstrução da subjetividade humana, presenciamos uma relativização do poder significante da religião. Porém, se o processo de secularização tem contribuído para a “periferização” da religião em relação ao “núcleo forte” da sociedade, isto é, se a religião já não ocupa mais o lugar de matriz cultural totalizante, deixando de ser o centro organizador das relações sociais, ela ainda exerce influência significativa no cotidiano das pessoas. Se, por um lado, experimentamos a crise das instituições tradicionais produtoras de sentido, por outro verificamos o esforço de “recuperação das tradições perdidas” por parte de indivíduos, grupos e principalmente das instituições religiosas. Não se trata, portanto, de um processo linear que, paulatina e progressivamente excluirá a religião do campo das instituições produtoras de sentido [e, por conseguinte, não teria que ser estudado]. Se essa influência não fosse significativa, por que toda a movimentação feminista em favor da laicização do Estado? O que dizer das recorrentes decisões cotidianas tomadas sob a pressão da confissão religiosa como, por exemplo, manter um casamento cuja história mais frequente é a da violência doméstica? É possível simplesmente fechar os olhos à ingerência religiosa sobre a sexualidade humana? (SOUZA, 2003, p. 06).

Apesar da aceitação consensual no meio acadêmico da ideia do fenômeno religioso como dinamizador da sociedade, num primeiro momento, as iniciativas de estudo da relação entre gênero e religião foram bastante discretas. No que toca à publicação de periódicos, foram pioneiros na discussão dessa temática a “Revista Estudos Feministas” (produzida desde 1992 pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e pela Universidade Federal de Santa Catarina) e os “Cadernos Pagu” (produzidos desde 1993 pelo Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, da UNICAMP). Um levantamento dos textos publicados nesses dois periódicos aponta para um interesse considerável pela discussão da complexa relação entre religião e gênero. Escritos envolvendo mulheres e instituições religiosas em imbricados jogos de poder; escritos revelando por meio de trabalhos etnográficos as complexas relações de gênero no universo cultural-religioso indígena; escritos que problematizam o campo religioso evangélico e sua grande influência na construção social dos sexos, dentre outros, demonstram a importância do tema em questão. (SOUZA, 2004).

Em 1994, entrou em cena a revista “Mandrágora”, publicação que se dedica especialmente ao estudo da relação entre gênero e religião, objetivando discutir a influência e até mesmo o protagonismo da religião no processo de construção das identidades de gênero. “Mandrágora” conta com a colaboração de pesquisadoras e pesquisadores da UMESP e de outras universidades brasileiras, assim como de outros países. Tais pesquisadores se alternam na produção de textos voltados tanto ao meio acadêmico como ao movimento de mulheres. Os objetivos da referida revista são os mesmos do Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina (NETMAL) e consistem, em linhas gerais, em incentivar o uso de gênero como categoria analítica, promover a aproximação de pesquisadoras e pesquisadores das mais diversas áreas com temáticas feministas, estimular análises que relacionem as categorias gênero, classe e etnia e incentivar a produção científica por parte dos integrantes do Núcleo. “Mandrágora” é uma publicação anual, quase auto-sustentável e que aborda a relação da religião com questões candentes na atualidade, como direitos reprodutivos e aborto, feminismo, ecofeminismo, homossexualidade, violência de gênero. Algumas vezes a revista também apresenta um pouco de história das mulheres - trazendo à tona personagens históricos ocultados excluídos pela história oficial - um pouco de teologia feminista e um pouco de poesia, sexualizando assim a relação com o sagrado. (SOUZA, 2004).

Se os estudos acerca da relação entre gênero e religião começaram de forma um tanto tímida, atualmente a situação é bem diferente, havendo um número considerável de publicações referentes a essa temática. De acordo com Sandra Duarte de Souza (2009), apesar da predominância de estudos acerca dos aspectos institucionais da religião, as pesquisas de gênero não se limitam a essa abordagem. Elas confrontam os dogmas e as doutrinas das instituições religiosas com a prática cotidiana dos sujeitos religiosos - nem sempre fiéis a tais dogmas e doutrinas - produzindo, portanto, análises em que os sujeitos religiosos ocupam o centro da discussão.

Em linhas gerais, as instituições religiosas se empenham em ocultar as transformações ocorridas em seu interior, apresentando-se como organizações permanentes, a-históricas, visto que admitir mudanças seria o mesmo que assumir a fragilidade de seus sistemas simbólicos. Porém, sabemos que os discursos religiosos são bastante fluídos, o que sugere diversas possibilidades de pesquisa. Os estudos acerca da relação entre gênero e religião se justificam pelo fato de que, nessa relação, reside uma intimidade pouco verbalizada mas intensamente vivenciada, participando da produção e reprodução de sistemas simbólicos que influenciam diretamente nas relações sociais travadas entre homens e mulheres.

No campo das religiões conhecidas (especialmente as monoteístas e hierárquicas), é comum encontramos homens com poder teológico, ritual, dentre outros, e mulheres alijadas desses poderes. As mulheres sempre estiveram – e de modo geral ainda estão – ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas das instituições religiosas. O intenso investimento feminino nas religiões dá-se no campo da prática religiosa, nos rituais, na guarda da memória de determinado grupo religioso etc. Desde a célebre afirmação de Simone de Beauvoir de que não nascemos mulher mas, sim, tornamo-nos, muito se evoluiu nos estudos feministas e de gênero, os quais se alicerçam na ideia fundamental de que feminino e masculino não são fatos biológicos e sim, construções sócio- culturais que envolvem relações de gênero, classe e raça. Esse fundamento do pensamento feminista tem nas religiões suas maiores rivais, uma vez que essas concebem a natureza humana como fruto da vontade divina, delimitando, explícita ou implicitamente, os papéis masculinos e femininos. Tal concepção encontra respaldo em uma ordem não humana e a- histórica, sendo, portanto, inalterável e indiscutível, cristalizando-se na forma de dogmas. (ROSADO- NUNES, 2005).

O lugar das mulheres nos discursos e nas práticas religiosas não foi e na maioria das vezes ainda não é dos mais felizes: É grande o empenho das instituições religiosas em secundarizar a mulher e negar-lhe posições de poder com base em discursos sobre a inferioridade natural da mulher. Apesar de o público das instituições religiosas ser em sua grande maioria feminino, ainda não é permitido às mulheres a participação como ministras ordenadas na Igreja Católica e em muitas igrejas evangélicas. Quando ocorrem ordenações femininas, elas geralmente se dão em igrejas menos expressivas política e economicamente. (SOUZA, 2004). Defendendo cosmovisões generificadas, os sistemas religiosos são sistemas de sentido que orientam seus seguidores e seguidoras conferindo sentido aos sexos. Esses sistemas constroem e reconstroem lugares diferenciados de poder de acordo com o sexo biológico, sendo, portanto, evidente a atuação da religião na construção das identidades de gênero. Por muito tempo as mulheres foram submetidas ao silêncio ocasionado pela invisibilidade do importante papel que desempenharam na história da humanidade. Eram associadas apenas ao marido, aos filhos e aos afazeres domésticos de um modo geral. Esse papel secundário foi legado às mulheres por uma matriz patriarcal que legitima a submissão feminina à medida que concebe a dominação masculina como natural e divina, afinal, Deus pertence ao gênero masculino e foi ele que tudo criou, enquanto que Eva, a pecadora, foi meramente extraída da costela de Adão. Foi através dessa analogia negativa que se construiu a figura da mulher, a ser disciplinada e submissa ao homem para não transgredir a ordem estabelecida, como fez Eva. No entanto, se com Eva todos sofreram o castigo divino, com

Maria e a propagação da submissão como virtude, emergiu uma possibilidade de redenção. Mesmo com as igrejas cristãs defendendo a exclusividade masculina no sacerdócio, a mulher encontrou aberturas para a sua inserção em um território tido como essencialmente masculino. (TRINDADE, 2012).³¹ O contexto patriarcal de nossa sociedade ainda considera o espaço público como o espaço de constituição das identidades masculinas, enquanto que as femininas são determinadas pelo privado. Uma vez que a religiosidade é considerada uma extensão da casa, constitui-se como espaço de sociabilidade para as mulheres. (SOUZA, 2006).

A reflexão acerca da predominância feminina na religiosidade brasileira inevitavelmente nos conduz à figura da benzedeira, cuja origem situa-se no contexto da América portuguesa, em que, devido à escassez de membros do clero para dar assistência espiritual- dentre outros fatores- pessoas da própria comunidade passaram a intermediar o contato com o sagrado. Dentre essas pessoas estavam as benzedeiros, cujas práticas podem ser consideradas um hibridismo de elementos oriundos do cristianismo católico e das religiões africanas e indígenas: As orações geralmente eram direcionadas a santos do catolicismo, porém, o ato de usar plantas e água para benzer, objetivando afastar problemas do corpo e da alma, mantinha estreita relação com práticas religiosas de origem africana e indígena. O número de clérigos aumentou com o passar do tempo, no entanto, quando isso ocorreu, o lugar das pessoas da comunidade como intermediárias no contato com o sagrado já estava bastante consolidado, ficando o clero encarregado apenas das funções que somente ele podia exercer, como a realização dos sacramentos. Funções como cantorias, procissões, cultos, manutenção dos lugares sagrados e festas continuaram sendo conduzidas por membros da comunidade. A proximidade das pessoas “comuns” com o sagrado, além de atender às suas necessidades religiosas pessoais, também contribuía para uma melhor compreensão das necessidades dos moradores da região, visto que, “sob irreverência aparente, estava quem sabe um desejo efetivo de humanizar Deus e torná-lo mais próximo” (MELLO E SOUZA, 1986, p. 108).

Todo esse desejo de “calor humano” pode explicar o grande êxito das benzedeiros na religiosidade brasileira. De acordo com a divisão generificada dos papéis sociais, a mulher é concebida como mais cuidadosa e amorosa do que o homem, pelo fato de poder carregar uma

31 Uma vez que trabalhamos a história do tempo presente por um viés processual, cabe aqui citarmos o estudo “Gênero, religiosidade e relações de poder: um estudo das práticas femininas no Brasil Colonial”, da autoria de Geraldo Magela Pieroni, Vera Irene Jurkevics e Wilma de Lara Bueno (2009). Segundo os autores, “no Brasil colonial, registrou-se que a população feminina, que desejava um lugar para professar sua religiosidade, não encontrando tais condições legitimadas pela Igreja, elegia um altar, um totem ou construía uma casa ao redor da qual congregavam outras discípulas inventando formas ritualísticas simbólicas e significantes para o viver cotidiano.” (PIERONI; JURKEVICS; BUENO, 2009, p. 66).

vida em seu ventre, sendo mais preparada para lidar com os problemas do próximo. Devido a isso, a tarefa de cuidar da família e da casa foi delegada à mulher.³² Esses “cuidados femininos” não ficam necessariamente restritos à família, podendo estender-se à comunidade. Muitas das práticas de cura pertencentes à religiosidade popular são consideradas como “cuidados”, o que explica a predominância feminina em tais práticas. Se na maioria das instituições religiosas as lideranças são majoritariamente masculinas (como no catolicismo e nas igrejas evangélicas, por exemplo), na religiosidade, as mulheres encontraram um terreno propício para exercerem liderança e, sendo a mulher bem mais associada à esfera da emotividade, carinho e cuidado do que o homem, é normal que a benzedeira seja uma figura bastante indicada para ceder esse “calor humano”, como argumenta Allyne Chaveiro Farinha:

Pode-se perceber que a representação feminina na religião se constitui como perpetuadora da realidade vivida cotidianamente pelas mulheres, porém isso não se dá sem resistências uma vez que as mulheres apresentam uma postura ativa e a cada dia conquistam mais espaços seja por meio da religião tradicional ou através da religiosidade popular, como acontece com as benzedadeiras, pois embora existam também benzedores, seu relacionamento com a comunidade em que atuam faz com que se construam identidades diferenciadas. (FARINHA, 2009, p. 347).³³

Sendo uma figura muito presente na religiosidade brasileira, a “benzedeira” ocupou o centro de diversos estudos acadêmicos. No entanto, como já é prerrogativa de temas relacionados à religiosidade brasileira, a maioria desses estudos não se dá necessariamente no âmbito História, e sim, da Antropologia, da Sociologia e das Ciências da Religião. Na impossibilidade de evocarmos todos esses estudos, citaremos alguns deles com o objetivo de exemplificarmos a forma como a temática das benzedadeiras tem sido trabalhada academicamente.

Um desses estudos trata-se da dissertação de mestrado da antropóloga Elda Rizzo de Oliveira, defendida em 1983, na Universidade Estadual de Campinas. Intitulada “Doença, cura e benzedura: Um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas”, cujo título evidencia claramente a proposta do trabalho. Outro exemplo trata-se também de uma dissertação de mestrado, intitulada “As profissionais do Sagrado: Sobre a correspondência

32 Ainda que não se atenham ao recorte espaço-temporal abordado nesta pesquisa, interessantes reflexões acerca da construção generificada dos papéis sociais podem ser encontradas nos textos “*Sweet home*”, de Catherine Hall (2009) e “Bondade, substantivo feminino: esboço para uma história da benevolência e da feminilização da bondade”, de Ana Paula Vosne Martins (2013).

33 O uso por parte das mulheres da religião e da religiosidade como possibilidade de inserção social tem sido uma constante na história. Uma interessante discussão que contempla essa questão está presente no texto “Gênero, religião, missionarismo e identidade protestante norte-americana no Brasil ao final do século XIX e início do XX”, de Eliane Moura Silva (2008). Outra discussão que aborda tal questão pode ser verificada na dissertação “As guardiãs do lar: A valorização materna no discurso ultramontano” de Nadia Maria Guariza (2003), que mostra como a valorização materna no movimento ultramontano em meados do século XIX e início do XX deu às mulheres a oportunidade de assumir uma postura mais ativa, expandindo suas redes de sociabilidade para além da esfera da família.

entre religião, magia e consumo no fenômeno da benzeção”, defendida por Haudrey Germiniani Calvelli no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora em 2000. A pesquisadora analisou as práticas das benzedeadas da cidade de Juiz de Fora (MG), que oferecem serviços como vidência, tarologia, cartomancia, passes, benzeções, numerologia, etc., prometendo resolver diversos problemas com o amor e a sorte. Calvelli apresentou essas benzedeadas como mediadoras simbólicas entre a tradição e modernidade, uma vez que estabelecem uma relação mais profissional com seus fiéis (ou clientes), usando-se de recursos como propaganda em folhetos e jornais para a divulgação de suas práticas, participando assim do concorrido mercado de bens religiosos.

Também citamos como exemplo um estudo sobre as benzedeadas do Amazonas, em que Deilson do Carmo Trindade (2012)- mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas- reflete sobre o sentido da prática de benzeção na sociedade moderna, enfatizando o papel das benzedeadas da cidade de Parintins, procurando perceber a interpretação de mundo dessas agentes da religiosidade. Por abordar uma temática que é bastante cara à nossa pesquisa, outro trabalho que destacamos trata-se da dissertação de mestrado “Mulheres Benzedeadas em Belém (PA): Relações de gênero e trajetória religiosa”, defendida por Iracema Silva Costa em 2014, no Programa de Pós- graduação em Ciências da Religião da Universidade Estadual do Pará. O estudo procurou compreender as especificidades do mundo feminino analisando a história de vida de benzedeadas, discutindo concepções relacionadas às crenças, mitos e representações simbólicas na relação de gênero.

Outro trabalho interessante acerca da temática em questão trata-se da dissertação de mestrado de Gesline Giovanna Braga, defendida em 2009 no Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná. A pesquisa teve como objeto as práticas realizadas pelas benzedeadas de Campo Largo (PR), especialmente o uso de fotografias por essas benzedeadas, adentrando assim em questões relacionadas à materialidade na religiosidade. Como um exemplo de tese de doutorado acerca da temática das benzedeadas, citamos o trabalho antropológico “Mulheres negras da montanha: A religiosidade das benzedeadas do Rio das Contas”, defendido por Gilberto Orácio de Aguiar no ano de 2012, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Aguiar se debruçou, em linhas gerais, sobre a relação das benzedeadas negras de Rio das Contas com suas antepassadas através da oralidade.

No que toca a trabalhos historiográficos acerca da temática das benzedeadas, contamos com a dissertação de mestrado de Vania Vaz, defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo no ano de 2006. Com o título “As benzedeadas da cidade de Irati: Suas

experiências com o mundo, e o mundo da benzeção”, o trabalho consiste em uma reflexão sobre diversos aspectos da experiência de vida dessas benzedeadas, discutindo a influência de suas relações sociais em suas práticas, as múltiplas ações do dia a dia dessas mulheres e os modos individuais de interpretar a benzeção. Outro trabalho historiográfico sobre benzedeadas trata-se também de uma dissertação, intitulada “Uma análise no feminino. Artes e ofícios de cura: Benzedeadas e parteiras de Ituiutaba - 1950/2006”. Defendida por Rosane Ribeiro Borges no Programa de Pós- graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia no ano de 2007, a pesquisa parte da teoria da História Social para discutir o processo de individualidade dessas mulheres, apresentando-as como socialmente configuradas e detentoras de práticas que sustentam costumes que se movimentam no tecido social. Mais um trabalho historiográfico sobre benzedeadas é a dissertação de mestrado de Gabriela Cristina Maceda Rubert, defendida no Programa de Pós- graduação em História da Universidade Estadual de Londrina no ano de 2014. Recebendo o título “A construção do sagrado: Benzedeadas e práticas religiosas em Cambé/Paraná”, o estudo procurou compreender as múltiplas memórias presentes na disposição de imagens religiosas das benzedeadas em questão. Mesclando fontes orais e imagéticas, a pesquisadora buscou relacionar aspectos históricos às individualidades dos casos explorados.

Os exemplos acima evocados tratam-se de algumas possibilidades de pesquisa acerca da temática das benzedeadas, no entanto, como já havíamos mencionado, não encontramos trabalhos que se debrucem especificamente sobre o lugar das emoções e suas relações com as questões de gênero na prática do benzimento, portanto, mais uma vez reforçamos o caráter inovador da presente pesquisa. Concluímos esta seção certos de que, desfrutando de todo esse referencial teórico e bibliográfico acerca dos conceitos-base desta dissertação (religiosidade, emoção e gênero), estamos suficientemente alicerçados para adentrarmos na reflexão principal desta pesquisa, a qual se inicia na próxima seção e analisa o lugar das emoções na crença nos dons de Dona Nilda Benzedeadas e na sua Festa de São Cosme e São Damião.

3 CONSIDERAÇÕES SOBRE O LUGAR DAS EMOÇÕES SIMPATIA, LUTO E AMIZADE NA CRENÇA NOS DONS DE DONA NILDA BENZEDEIRA E NA SUA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO

Desde que começamos a pesquisar em 2013 a crença nos dons de “Dona Nilda Benzedeira” em Matinhos (PR), chamou-nos atenção a frequente menção às emoções nas narrativas dos entrevistados, ao explicarem o envolvimento com a referida crença e com a festa de São Cosme e São Damião organizada pela benzedeira, no entanto, ainda não havíamos nos detido na análise do papel das emoções nesse fenômeno de religiosidade, o que, juntamente às questões de gênero, veio a se constituir como a problemática principal do presente trabalho. Diferentes emoções foram evocadas por nossos entrevistados e, algumas vezes, a emoção não chegou a receber um “nome”, porém, ficou evidente que o entrevistado queria se referir a algo relacionado ao âmbito emocional, bem distante da esfera do racional.

A leitura de nosso referencial teórico sobre a relação entre religião/religiosidade e emoção nos levou a perceber que, diferente da religião institucionalizada, cheia de preceitos, regras e normas- ou seja, bastante racionalizada- a religiosidade se situa numa outra esfera, mais livre de todas essas determinações da religião institucionalizada; um lugar em que os indivíduos estão mais livres para sentir e expressar suas emoções. A religiosidade está intimamente relacionada com a emotividade e, diferente de um rito religioso, em que a oração é repetitiva e se dá da mesma forma para todos, a religiosidade se constitui como algo mais individualizado. Nas seções diárias de benzimento que Dona Nilda oferece, por exemplo, o atendimento é feito individualmente, dentro do oratório da benzedeira. Lá, o fiel tem a oportunidade de contar a sua história, desabafar os seus problemas, e ter uma oração e um benzimento elaborados especificamente pra ele, de acordo, inclusive, com seus santos preferidos.

A religiosidade no Brasil já mantém relação com questões relacionadas à emotividade desde os primórdios de sua construção, cujas origens remetem ao período colonial de nossa história. Como exploramos na seção 02 deste trabalho, o relacionamento frio que existia entre os líderes religiosos e os fiéis nesse período – devido, dentre outros fatores, ao fato de que havia poucos líderes para uma extensão de terra imensa- fazia com que as pessoas se rendessem às práticas de religiosidade, buscando um conforto mais imediato para seus problemas. Tais práticas eram conduzidas por pessoas da própria comunidade, o que provavelmente, despertava nos indivíduos a sensação de uma maior compreensão dos seus problemas. Era como se as pessoas da comunidade- que muitas vezes passavam por

problemas semelhantes- tivessem condições maiores de compreender os dilemas do cotidiano do que um padre, por exemplo, sempre distante do alto de seu altar e com outra formação social e educacional, na maior parte das vezes.

A partir disso, a religiosidade brasileira só foi aumentando e se diversificando, até chegar às condições em que se encontra na contemporaneidade. É evidente que, como historiadores, sabemos que as práticas de religiosidade empreendidas no Brasil contemporâneo não são idênticas às do período colonial de nossa história, no entanto, a relação entre religiosidade e emotividade parece bem íntima tanto em uma temporalidade quanto em outra. Assim sendo, se objetivamos refletir sobre o lugar das emoções em um evento de religiosidade contemporânea, devemos analisar as emoções evocadas pelos participantes de tal evento relacionando-as ao contexto histórico-cultural em questão. Diante da impossibilidade de realizarmos uma análise detalhada de todas as emoções mencionadas, selecionamos as três emoções que foram mais recorrentes nas narrativas dos entrevistados: a simpatia, o luto e a amizade; a serem discutidas a partir de agora neste trabalho.

3.1 A SIMPATIA: TROCAS SIMBÓLICAS EM MEIO À CRENÇA NOS DONS DE DONA NILDA BENZEDEIRA E À SUA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO

De acordo com o dicionário Aurélio da língua portuguesa, a definição do termo simpatia contempla uma série de significados:

Simpatia [Do Gr. *sympátheia*, ‘participação em, ou sensibilidade ao sofrimento do outro’, ‘compaixão’, pelo lat. *sympathia*.] S. f. 1. Tendência ou inclinação que reúne duas ou mais pessoas: Entre os membros do Congresso reinava grande simpatia. 2. As relações que há entre pessoas que instintivamente se sentem atraídas entre si: Era notória a simpatia entre o professor e os alunos. 3. Sentimento caloroso e espontâneo que alguém sente em relação a outrem: ter simpatia; despertar simpatia. 4. Primeiros sentimentos de amor: A simpatia entre Romeu e Julieta foi obra do momento. 5. Faculdade de compartilhar as alegrias e tristezas de outrem: expressões de simpatia. 6. Atração que uma coisa ou uma ideia exerce sobre alguém: Sempre teve simpatia pela pintura [...]. 7. Bras. Interesse em atender às pretensões de alguém: O funcionário olhou o caso com simpatia. 8. Pessoa muito simpática: É feia, mas é uma simpatia. 9. Bras. Tratamento intencionalmente amistoso dado a alguém: Conseguiu fazer andar o meu processo, simpatia? 10. Bras. Ritual posto em prática, ou objeto supersticiosamente usado, para prevenir ou curar uma enfermidade ou mal-estar. 11. Ant. Tendência que se julgava existir entre as qualidades de certos corpos. [...]. (DICIONÁRIO AURÉLIO, 2010, p. 1934).

Diante dessa diversidade de significados, julgamos pertinente esclarecer que, neste trabalho, o termo simpatia é utilizado nos seguintes sentidos dentre os supracitados: participação em, ou sensibilidade ao sofrimento do outro, compaixão; sentimento caloroso e espontâneo que alguém sente em relação a outrem: ter simpatia, despertar simpatia; faculdade

de compartilhar as alegrias e tristezas de outrem: expressões de simpatia. Tal atribuição de sentidos está em consonância com a bibliografia por nós explorada e pode ser mais bem compreendida no decorrer da discussão aqui desenvolvida.

Pensando a simpatia a partir desses sentidos, cabe agora realizarmos uma discussão mais aprofundada acerca da mesma, que, em diálogo com a Sociologia, deve ser entendida como um processo integrado e negociado envolvendo duas partes: a simpatizante e a simpatizada. Num primeiro momento, o ato de simpatizar está relacionado à compaixão, envolvendo aspectos interiores- empatia e sentimento- e aspectos exteriores, relacionados à exibição da emoção. O processo de simpatia possui uma linguagem simbólica e certas “regras do jogo”, e, em decorrência desse jogo, a simpatia por ser aceita ou recusada, o que por sua vez acarreta uma série de consequências. É o processo de simpatia que estabelece ou fortalece as relações de poder. Em sintonia com a ideia da “economia sócio-emocional” proposta por Marcel Mauss, a simpatia pode ser considerada como uma dádiva, mais especificamente uma moeda de troca, em meio às relações sociais. (CLARK; SCHMITT, 2006).³⁴

Existem três elementos básicos no processo de simpatia. O primeiro seria a empatia, ou seja, o ato de colocar-se no lugar do outro prevendo suas percepções e respostas, e, em alguns casos, para por aí, não havendo a conclusão do processo de simpatia. O segundo elemento seria o sentimento, que consiste em sentir emoções semelhantes as da outra pessoa e o terceiro seria a exibição da emoção. Para que a empatia por alguém vire sentimento, alguns fatores entram em jogo: o fator “responsabilidade do simpatizado”; o fator “divulgação dos feitos”, o fator “fardo a carregar”, o fator “econômico”, o fator “vulnerabilidade”, o fator “potencialidade”, o fator “responsabilidade social” e o fator “valor social da ação”. (CLARK; SCHMITT, 2006).

No que toca aos fatores “responsabilidade do simpatizado” e “fardo a carregar”, o ideal é que a parte a ser simpatizada não possua responsabilidade pela situação em que vive. As pessoas dificilmente se compadecem daqueles que procuram determinada situação, e sim daqueles que não possuem escolha. Quanto à “divulgação dos feitos”, deve ser realizada de preferência não pela pessoa que os fez, e sim, através de terceiros, como ONGS, entidades protetoras, literatura e mídia de um modo geral. Sobre o “fator econômico”, quanto menos favorecida economicamente é a pessoa, mais passível de ser simpatizada, uma vez que a simpatia tem certa relação com a compaixão. No que diz respeito ao fator “vulnerabilidade”,

³⁴ A discussão completa sobre a ideia de “economia sócio-emocional” pode ser encontrada na obra “Sociologia e Antropologia”, de Marcel Mauss (1974). Nessa mesma linha de pensamento, podemos citar também a obra “Festas de loucos e carnavais”, de Jacques Heers (1987).

quanto mais vulnerável for a pessoa, mais passível de compaixão ela o é, entendendo-se como vulneráveis as crianças, os doentes, os desfavorecidos economicamente e os idosos. Os fatores “potencialidade”, “responsabilidade social” e “valor da ação social” estão de certa forma relacionados e, em linhas gerais, referem-se a ter um potencial e não deixar guardado para si; fazer uso desse potencial em prol do próximo, de um bem maior. (CLARK; SCHMITT, 2006).

Após a empatia ter se transformado em sentimento, chega-se à última e mais importante fase do processo de simpatia: a entrega da “dádiva”, ou seja, o momento da exibição da emoção, no qual se desenrola o jogo das posições sociais. Para que essa etapa do processo de simpatia seja concluída com êxito, a exibição da emoção deve seguir algumas regras básicas, como por exemplo, parecer espontânea, ser exibida de forma adequada, no tempo certo e, se necessário, diante de um representante do simpatizado. (CLARK; SCHMITT, 2006).

Em síntese, a existência dessas regras para a exibição da emoção nos faz perceber que tal exibição na realidade não é espontânea; desinteressada, e sim, parte de um jogo em busca de posições sociais. John Corrigan apresenta alguns exemplos sobre tal questão:

A expressão de alegria em uma comunidade de mulheres pentecostais, por exemplo, trata-se de um código social e cultural para a auto-compreensão do grupo em face do ceticismo público. Encontros Zulu Zion que podem ser encarados como uma situação de abandono do auto-controle, são, na verdade, processos cuidadosamente organizados, baseados em um senso de autoridade e ordem social enraizado nos atores. Um passeio em um cavaleiro de pau Malay que leva à união do cavaleiro com espíritos divinos no céu, é realizado no contexto de expectativas culturalmente fundamentadas para a experiência de êxtase em determinadas situações. A promulgação de emoções violentas entre os dançarinos em alguns santuários na Índia tem a função social prática de renovação e rememoração de valores profundamente arraigados. Em suma, a emoção é executada nesses casos de acordo com as regras, como parte de um script, o ápice da divulgação dos padrões de ordem e significados culturais fundamentais para a vida da comunidade. (CORRIGAN, 2004, p. 16, tradução nossa).³⁵

Até aqui nos referimos à qual deve ser a postura adequada por parte dos simpatizantes, no entanto cumpre mencionarmos que, para que o processo de simpatia tenha êxito, é essencial que o simpatizado também se comporte de maneira específica. Apesar da

35 *The expression of joy among a community of Pentecostal women, for example, is shown to be social and cultural code for the group's self understanding in the face of public skepticism. Zulu Zion gatherings that might be seen as the enthusiastic abandonment of self-control in fact are carefully organized proceedings grounded in a sense of authority and social order ingrained in the performers. A ride on a Malay hobbyhorse that leads to union of the rider with divine spirits in heaven is undertaken against the background of culturally grounded expectations for the experience of ecstasy in certain situations. The enactment of violent emotions among dancers at some shrines in India serves a practical social function of renewal and remembrance of deeply held values. In short, emotion is performed in such instances according to rules, as part of a script, the end point of which is the disclosure of patterns of order and cultural meanings fundamental to the life of the community.* (CORRIGAN, 2004, p. 16).

simpatia de certa forma ser cobrada, o simpatizado não deve demonstrar tal cobrança, para que a entrega da dádiva não tenha o seu valor simbólico diminuído. Nessa mesma linha de pensamento, o simpatizado não deve obter a dádiva através da alegação de alguma mentira, como estar doente, por exemplo. Ele também não deve aceitá-la de forma muito fácil- o que demonstraria fraqueza de sua parte- e tampouco recusá-la, pois soaria arrogante. Por fim, o simpatizado deve retribuir a simpatia recebida, fazendo com que tal processo se configure como um círculo virtuoso. (CLARK; SCHMITT, 2006).

Embora existam essas regras para a transformação da empatia em sentimento, para a exibição da emoção e para o comportamento do simpatizado, não é demais lembrar que elas devem ser consideradas em sintonia com o capital sociocultural em questão, perspectiva em sintonia com a abordagem que concebe as emoções como construções históricas, utilizada na presente pesquisa.

De acordo com esse modelo do processo de simpatia, no que diz respeito à crença em Dona Nilda, podemos conceber a benzedeira tanto como a parte simpatizante- à medida que se compadece de seus fiéis- como a parte simpatizada, sendo esta a concepção adotada em nossa análise. A intensa participação dos fiéis de Dona Nilda na festa de São Cosme e São Damião por ela organizada possui um grande valor simbólico, à medida que essa participação demonstra respeito para com a benzedeira e reafirma o poder de seus dons, enfatizando que ela possui algo que a outra parte não tem. Fica explícito na festa que é ela quem possui o dom do benzimento e isso se faz muito interessante para a manutenção da crença.

Prosseguindo em diálogo com a Sociologia, acreditamos que um conceito que pode lançar a luz à relação entre Dona Nilda e seus fiéis é o de “poder simbólico”, proposto por Pierre Bourdieu. Em linhas gerais, o poder simbólico é uma espécie de “poder invisível” que só pode ser exercido mediante a cumplicidade daqueles que não querem saber que estão sujeitos a tal poder e nem que o exercem. Segundo o sociólogo, o poder simbólico é quase mágico, visto que possibilita a obtenção daquilo que geralmente é obtido pela força física e/ou econômica. (BORDIEU, 2006; 2007). As pessoas que buscam Dona Nilda, na maioria das vezes estão fragilizadas física ou emocionalmente e, sendo assim, se desapossam sem que Dona Nilda precise empreender grandes gastos de energia para tanto. Podemos afirmar que ocorre uma espécie de “troca simbólica”: os fiéis oferecem a presença e as doações, enquanto Dona Nilda oferece o seu benzimento.

É certo que a empatia dos fiéis para com Dona Nilda se transformaria em sentimento, visto que a benzedeira se enquadra em todos os fatores necessários a tal transformação. No que toca aos fatores “responsabilidade do simpatizado” e “fardo a carregar”, Dona Nilda

apresenta seu dom de benzer como uma missão recebida do transcendental e que deve ser cumprida independente de sua vontade, tendo que carregar esse “fardo” por toda a sua vida.

Segue trecho da entrevista realizada com a benzedeira em que o assunto foi enfatizado:

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: E a senhora tinha doze anos quando começou a benzer... Era uma criança!

NILDA TELES DA SILVA: E aí casei com dezessete anos, viajei para Cascavel, pra tudo quanto é canto, porque o marido era construtor de estrada e daí eu benzia. Eu não queria contar, mas aí quando chegava nos lugares alguém já sabia.

A. S. C. S. C.: E como o seu marido reagia ao fato de a senhora benzer? Ele gostava?

N. T. S.: Ele não gostava muito. Porque ele nem era católico, nem era espírita, nem era nada.

A. S. C. S. C.: Ele não acreditava então?

N. T. S.: É. Ele não proibia, mas não tinha simpatia. [...].

A. S. C. S. C.: Quando a senhora começou a ter “fama” em Matinhos?

N. T. S.: Foi logo que eu cheguei, eles começaram: “Benzedeira! Benzedeira!”

A. S. C. S. C.: Como será que descobriram né?

N. T. S.: Pois é... Acho que a minha comadre. Eu não me lembro... Acho que foi uma criança que ficou doente de verme, botando verme pela boca e me chamaram pra benzer, eu não sei. Só sei que descobriram. (SILVA, 2013, p. 05-06).

O fator “divulgação dos feitos” também é de extrema importância no desenvolvimento de simpatia para com Dona Nilda. A divulgação de suas práticas se dá através de diversos meios, como rádio e jornal locais, redes sociais, homenagens públicas e em grande parte através do poderoso boca a boca. Em entrevista a nós concedida, o já mencionado radialista, fiel e amigo de Dona Nilda, José, revela como participa do processo de divulgação das práticas e festa da benzedeira:

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: Você sabe que a Dona Nilda faz todo ano a festa de São Cosme e Damião...

JOSÉ DA SILVA NETO: Sei... E eu sou um dos que mais ajudam ela a arrecadar as coisas pra festa. Divulgo na rádio, peço doação um mês antes. O pessoal traz sacolada e quando não traz eu cobro mesmo, eu digo “você que vive lá na Dona Nilda se benzendo, por que não leva agora um pacote de bala? Ela precisa da ajuda de vocês!”.

Sendo uma pessoa de origem e modo de vida humilde, Dona Nilda se enquadra perfeitamente no fator “econômico” e, do alto de seus oitenta e dois anos de idade, encaixa-se também no fator “vulnerabilidade”. O fator “potencialidade” refere-se ao seu dom de benzer, que não deixou guardado para si, e sim, utilizou-o em prol do bem-estar do próximo, o que mantém relação com os dois últimos fatores: o da “responsabilidade social” e o do “valor social da ação”. Quanto a esses, o fato de Dona Nilda se usar do prestígio que goza na cidade para reivindicar, junto aos políticos locais, melhorias para o bairro onde reside, parece bastante significativo aos olhos de terceiros, visto que apareceu praticamente em todas as narrativas das pessoas entrevistadas, como por exemplo, na da ex-primeira dama, Maria Aparecida Gregório dos Santos (Cida):

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: E a Dona Nilda? Desde quando que você vai lá?

MARIA APARECIDA GREGÓRIO DOS SANTOS: Olha... Eu não vou saber precisar bem uma data... Mas... Acho que desde sempre!

A. S. C. S. C.: E você sabe como que você chegou até ela? Como que você conheceu?

M. A. G. S.: Não... Eu não lembro... Mas eu acho que foi mais assim pelo meu marido ser político. Mais em umas lutas lá pelo loteamento onde ela mora. Depois fui indo pra essas práticas do benzimento que ela faz e também tem a liderança social dela né, que é muito grande ali na área. Ela tem uma força muito social na liderança. Não só a parte do benzimento... É uma liderança social muito grande! Ela ajudava muitas pessoas e então ela recorria a mim também nessa parte da assistência social. Hoje ela tá com mais idade, mas na época ela era bem mais nova, então ela me ligava, a gente socorria um, socorria outro, a parte da saúde muito! Então todos procuravam ela porque era mais fácil o acesso.

A. S. C. S. C.: Então em um primeiro momento você não foi até ela em busca de um benzimento, foi por outras questões...

M. A. G. S.: Sim, outras questões. Foi a parte mais social. Porque ela tinha e tem uma força muito grande no bairro né, ela luta até hoje pela legalização da área. O pessoal até hoje briga lá pela regularização. (SANTOS, 2013, p. 04).

Adentraremos agora na discussão acerca da última e mais importante etapa do processo de simpatia: a “entrega da dádiva”, ou, simplesmente, a exibição da emoção. Como vimos anteriormente, para que o processo de simpatia seja concluído com êxito, a exibição da emoção deve seguir algumas regras básicas, como por exemplo, parecer espontânea e ser realizada de modo adequado, o que está relacionado à postura corporal, à expressão facial, à fala, ao toque etc. Existe menção à exibição das emoções nas narrativas de nossos entrevistados, como na de Wilma, que, possuindo função de destaque na festa – uma vez que realiza a oração que precede o benzimento- e, possivelmente desejando manter tal posição, precisa apresentar uma postura “digna” de quem se propõe a realizar a ligação entre os fiéis de Dona Nilda e o transcendente. Diz ela: “Eu me sinto muito bem. E de repente que eu tô ali com aquela fé grande ali que eu estou fazendo, eu fico muitas vezes até sem conseguir falar porque eu fico emocionada. Eu sinto emoção no dia de São Cosme e Damião.” (NALCQ, 2016, p. 11).

A terceira regra está relacionada ao tempo certo para a entrega da dádiva/exibição da emoção. A festa organizada por dona Nilda acontece anualmente e esta é a ocasião que as pessoas utilizam para “agradecer” a benzedeira pelo auxílio por ela oferecido durante todo o ano. É claro que esse agradecimento poderia acontecer- e muitas vezes realmente acontece- em outros momentos, no entanto, como entendemos que a exibição das emoções faz parte de um jogo, a demonstração de afeto em particular não é significativa. No que toca ao processo de simpatia, a presença do público é condição essencial para a exibição de emoções. As pessoas precisam ver as demonstrações de afeto para com Dona Nilda para que a crença em torno dela e de sua festa continuem fortes e, mais que isso, se propague, afinal, uma

benzedeira só o é se existirem fiéis a ela. Um fato que ilustra bem essa questão refere-se à participação dos políticos locais na festa organizada por Dona Nilda. Sendo ela uma pessoa indiscutivelmente bem quista na cidade, os políticos- especialmente em anos eleitorais- se usam da festa para a divulgação de suas propostas eleitorais e para fazerem doações materiais à Dona Nilda diante de seus potenciais eleitores. A contribuição material poderia ser feita qualquer dia, inclusive nos dias que antecedem a festa, mas certamente não teria tanto impacto como a entregue nas mãos da benzedeira durante o evento. Em sua narrativa, Maria Aparecida mencionou a contribuição realizada por ela e pelo esposo Francisco Carlim dos Santos (Xiquinho), ex-prefeito da cidade, na ocasião da festa de Dona Nilda:

No dia de São Cosme e Damião ela sempre fez a festa, então a gente auxiliava bastante... É muita gente! Eu sempre participei e até hoje participo. [...]. Mas todos ajudam não é só nós né. É amizade, é coisa de tá sempre contando. Ela não pede só pra ela, ela pede pra outras pessoas. A gente passa por isso também. As pessoas pedem as coisas pra gente e temos a quem recorrer. Se ela não tem a quem recorrer, fica inútil né. Ela se preocupa com os outros! (SANTOS, 2013, p. 04-06).

Mais do que isso, esses políticos ainda parecem se usar da proximidade com Dona Nilda para ganharem a aprovação dos eleitores, sendo frequente a disputa entre eles por maior proximidade espacial em relação à benzedeira, numa tentativa de exibir intimidade com a mesma. Tal situação foi comentada em algumas das narrativas de nossos entrevistados, como na de Wilma, por exemplo, que citou Francisco Carlim dos Santos (Xiquinho) e Eduardo Antônio Dalmora, os dois principais adversários políticos da cidade:

WILMA FERREIRA NALCQ: Muitas pessoas que vão ali pra querer puxar a avó Nilda, entende? Porque todos que tão ali sabem que ela é o quente do Xiquinho e da Cida né? Então muitos ali são do lado de cá, do Dalmora. Muitos estão ali pra ver se conquistam ela, naquele momento da presença, tirando foto pra ver se levam a avó Nilda pra outro lado, porque ela é o forte de Matinhos! (NALCQ, 2016, p. 11).

A quarta norma afirma que a dádiva pode ser entregue a alguém que represente a pessoa simpaticizada, o que explica a atenção dos participantes a Wilma, responsável pela oração até o momento da entrada da benzedeira no local da festa para a realização do benzimento coletivo. Sendo assim, no momento da oração, Wilma está representando Dona Nilda. Segue um trecho da entrevista com Wilma em que o assunto foi abordado:

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: Por que sempre tem uma pessoa pra fazer a oração do terço? Porque eu achava que era a Dona Nilda que fazia...

WILMA FERREIRA NALCQ: Não.

A. S. C. S. C.: Então é uma pessoa que faz. No caso a senhora tá fazendo há muitos anos...

W. F. N.: É... Ela não faz pelo seguinte: muitas vezes quando eu faço os pedidos pra ela naquele momento ali, você pode perceber que ela chora, ela se emociona, tem ano que perde alguém da família, então ela mesma não consegue realmente fazer a oração.

A. S. C. S. C.: Ah... Ela fica muito emocionada.

W. F. N.: Fica. Ela se emociona nesse dia, porque como você vê, você que foi ali um dia, é muito lindo, muito participante! Um ano é diferente do outro. Toda vida.

A. S. C. S. C.: Então qual seria o seu papel na festa? É a organizadora da festa?

W. F. N.: Não. Organizadora não. Eu só faço a oração pra ela! Só no momento da oração.

A. S. C. S. C.: Só não, porque é um momento bem importante... [...].

W. F. N.: O mais importante da festa é esse momento da oração. Então esse daí é comigo mesmo! (NALCQ, 2016, p. 07-08)

Até aqui nos referimos à qual deve ser a postura adequada por parte dos simpatizantes, porém, como vimos, para que o processo de simpatia tenha êxito, é essencial que o simpatizado também se comporte de maneira adequada. Podemos dizer que, dentro desse modelo, Dona Nilda cumpre seu papel de simpatizada com eficácia, principalmente pelo fato de retribuir a dádiva recebida dos fiéis- o comparecimento na festa- com o que ela possui de mais precioso: o seu benzimento. Essa necessidade de retribuição por parte do simpatizado, mostra que o processo de simpatia supõe uma troca e, assim sendo, concluímos que, neste caso analisado, diferente do que possa parecer à primeira vista, a simpatia tem muito mais a ver com um jogo historicamente determinado em prol de posicionamentos sociais do que com uma compaixão desinteressada de uma parte para com outra.

3.2 O LUTO COMO CONDUTOR DE INDIVÍDUOS À DONA NILDA BENZEDEIRA E À SUA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO

Adentrando nas considerações sobre a emoção “luto” podemos afirmar que, na sociedade ocidental, essa emoção geralmente é definida como provocada por uma perda involuntária. Associamos o luto com a morte de uma pessoa com quem temos laços afetivos, entretanto, as pessoas podem lamentar outros tipos de perdas e em algumas situações e sociedades, a morte de um amigo ou parente nem sempre provoca luto. Os teóricos, interessados em categorizar as emoções como primárias e secundárias, consideram a tristeza como uma emoção primária, enquanto que o luto é tido como uma variação da tristeza, baseada na interpretação que os indivíduos realizam de determinadas situações; ou seja, o luto é considerado uma emoção socialmente construída. Analisar o luto contribui para compreendermos como as emoções “incontroláveis” são socialmente construídas, passando a ser, portanto, “controladas”, lançando um olhar sobre os laços sociais na sociedade contemporânea. De um modo geral, a literatura sobre o luto defende as seguintes posições: luto é uma emoção; consiste em sentimentos variados, ambos transitórios e relativamente duradouros; é moldado socialmente; práticas culturais atuais concebem o luto como uma questão individual e o próprio debate contemporâneo sobre o luto é uma construção social que

por si só já merece uma análise sociológica. A literatura sobre o luto engloba várias ciências, portanto, diferentes pressupostos sobre o significado, o caráter, a emergência e as implicações dessa emoção. (CHARMAZ; MILLIGAN, 2006).

Como mencionamos, o luto é uma emoção sentida em face de uma perda irremediável. No ocidente, ele é uma emoção negativa não somente por estar relacionado à tristeza, mas, principalmente, por fazer referência à morte. Pode apresentar diferentes intensidades: quando o luto é “fraco”, o indivíduo pode experimentar uma série de sentimentos instáveis, como pesar, ansiedade e simpatia/compaixão por aqueles que compreendem a sua dor. Já um luto “intenso” provoca um grande sofrimento mental e físico, podendo incluir sentimentos como desesperança, medo, remorso, raiva, depressão, inveja, vergonha e alterações somáticas como perda de apetite, perturbações do sono, fraqueza, dificuldade de concentração, respiração e fala, sendo comum por parte do enlutado a afirmação de que nada alivia a sua dor. O luto é um processo raramente linear, havendo altos e baixos. Como é de se supor, o sofrimento tende a ser maior nos primeiros meses após a perda, vindo a diminuir com o passar do tempo.

As perspectivas teóricas dominantes acerca do luto provêm da psicologia e da psiquiatria, estando, portanto, enraizadas na medicina. Tais perspectivas pretendem identificar o que o indivíduo enlutado sente, por que esses sentimentos surgem e o que pode ser feito com relação a eles. Duas grandes perspectivas sobre o luto têm antecedentes psicanalíticos: a Teoria do Apego e a Teoria da Identificação Projetiva. “Apego” refere-se a um investimento emocional em outra pessoa, em um animal ou objeto, e pode variar em intensidade. Já “Identificação Projetiva” significa atribuir aspectos de si para outra pessoa. Os defensores da Teoria do Apego defendem três pressupostos principais: O luto precisa ser vivido; o desapego do falecido é essencial e os enlutados precisam viver o luto para obter o desapego. Os psicólogos sociais enfatizam que o grau de fixação no falecido determina o grau do luto e, conseqüentemente, a sua duração. (CHARMAZ; MILLIGAN, 2006).

Como vimos anteriormente, na abordagem sociocultural- alicerçada por pesquisas acerca da emoção em diferentes contextos históricos- as emoções não são consideradas irracionais; naturais, como pretendiam os defensores da abordagem universalista das emoções. Estudos históricos nos mostram que eventos semelhantes provocam emoções diferentes de acordo com a época e o lugar em questão. Apesar disso, no que toca ao luto, temos poucas evidências sobre tal experiência em diferentes temporalidades e espacialidades. Sabemos bastante sobre os rituais de luto e as expressões da dor, mas pouco sobre os sentimentos relacionados a ambos. Sabemos que quatro fatores provocam variações na

experiência do luto de acordo com cada contexto histórico: o significado de relações interpessoais específicas; a noção de morte; o contato frequente com situações de morte, podendo tornar a pessoa mais “fria”; o foco moderno na auto-reflexão e compreensão emocional e, por fim, a possibilidade de privacidade na modernidade. (CHARMAZ; MILLIGAN, 2006). Segue um exemplo de pesquisa realizada no Brasil na área antropológica que serviu de suporte intelectual para a visão construtivista do luto:

O estudo etnográfico de Scheper-Hughes (1992) acerca das mulheres camponesas brasileiras apresenta um rico exemplo das diferenças culturais na experiência da emoção. Ela mostra como grandes eventos humanos não geram respostas emocionais "semelhantes" entre as culturas devido às diferentes circunstâncias estruturais. Especificamente, o amor de uma mãe por seus filhos e a tristeza devido às suas mortes, emoções tidas como “naturais” na cultura da classe média norte-americana contemporânea, em geral, não ocorrem entre as mulheres do norte do Brasil, um grupo com taxas muito altas de mortalidade infantil. Em primeiro lugar, as mulheres tendem a não se apegar aos seus descendentes (sentir "amor de mãe") até que eles passam da infância. Em segundo lugar, as mulheres tendem a não sofrer com a morte de seus bebês ou crianças pequenas. Scheper-Hughes argumenta que as emoções exibidas e sentidas por essas mulheres são correspondidas: não só elas não exibem amor ou sofrimento para com os seus filhos, mas eles também não sentem essas emoções. Ela conclui que "as emoções não precedem ou ficam de fora da cultura, pois elas são uma parte da cultura... sem nossas culturas, nós *simplesmente não saberíamos como sentir*" (p. 431, ênfase no original). (CHARMAZ; MILLIGAN, 2006, p. 523, tradução nossa).³⁶

No que toca à emoção luto na modernidade, podemos afirmar que as estruturas socioeconômicas modernas transformaram a forma das pessoas lidarem com a morte e, conseqüentemente, com o luto. Não somente a instituição médica estruturou como os enlutados vivem o luto, mas também questões relacionadas à economia ajudaram a moldar tal experiência e suas formas de expressão, como exemplificado a seguir:

A partir do estudo de 40 empresas, Pratt (1994) usou dados históricos e de pesquisa para mostrar que a maioria das políticas empresariais concede apenas três dias de licença para o empregado em caso de morte de parente próximo. [...]. Os rigorosos requisitos para obtenção de licença no trabalho limitam o número de pessoas que participam das práticas de luto e compartilham a dor. [...]. Como resultado, breves rituais privados de luto e eliminação do corpo, sendo esses percebidos como responsabilidade individual e não coletiva. Estudos sobre os locais de trabalho revelam um controle institucionalizado do social e restrições interacionais a nível individual e, portanto, apoiam Small (2001) no ponto de que a modernidade molda a

36 Scheper-Hughes's (1992) ethnographic study of Brazilian peasant women presents a rich example of cross-cultural variation in the experience of emotion. She shows how major human events do not engender "similar" emotional responses across cultures because of different structural circumstances. Specifically, a mother's love for her children and grief over their deaths, emotions thought to be "natural" in contemporary middle-class North American culture, do not generally occur among the Alto women of Brazil, a group with very high rates of infant and child mortality. First, the women tend not to become attached to their offspring (to feel "mother love") until they live well into childhood. Second, the women tend to not grieve over the deaths of their infants or young children. Scheper-Hughes argues that the displayed and felt emotions of the Alto women correspond: not only do they not display love or grief for their children, but they do not feel these emotions either. She concludes that "emotions do not precede or stand outside of culture; they are a part of culture... without our cultures, we simply would not know how to feel".(p. 431, emphasis in original). (CHARMAZ; MILLIGAN, 2006, p. 523).

maneira como pensamos o luto e agimos em relação a ele. (CHARMAZ; MILLIGAN, 2006, p. 525, tradução nossa).³⁷

Através desse exemplo, fica evidente que a experiência do luto na modernidade apesar de ser algo referente à esfera individual, é condicionada pelo lugar ocupado pelo indivíduo enlutado, na estrutura social a que pertence. Tal estrutura é composta por diversos atores sociais que, como tais, desempenham diferentes papéis, como por exemplo, o papel do enlutado e o papel dos que representam a empresa, situação comentada na citação acima. Diante do fato de que o enlutado frequentemente representa uma “ameaça à ordem”, devido à instabilidade emocional que a experiência do luto pode desencadear, a medicina, através de seus representantes, apresenta-se como uma possibilidade de minimização das reações dos indivíduos a tal experiência, como evidenciado no exemplo a seguir:

Awoonor-Renner (2000), uma mãe cujo filho adolescente morreu em um acidente, fala sobre o silencioso poder de controle da instituição médica. Ela escreve: “O que eu precisava desesperadamente era ver meu filho. Mas me explicaram que eu não poderia vê-lo até que eu fosse entrevistada pelo legista, que, não sabendo que eu estava para chegar, estava em outro lugar. Finalmente ele chegou. Até então eu estava ficando bem institucionalizada. Eu estava me comportando” (p. 348) . Depois de ter recusado vários pedidos de Awoonor-Renner de ver o filho, a equipe lhe deu a permissão, sob a condição de que ela "não fizesse nada tolo." . (CHARMAZ; MILLIGAN, 2006, p. 526, tradução nossa).³⁸

Esse exemplo demonstra como certos atores sociais parecem investidos de um poder capaz de minimizar as demonstrações de emoção decorridas do processo de luto, fazendo com que os enlutados ajam como atores exercendo papéis aceitos dentro de determinada ordem social. No caso cima, os atores investidos de poder eram os médicos, porém, poderiam ser outros, tais como os psicólogos, os líderes religiosos ou até mesmo algum amigo extremamente íntimo, ambos frequentemente requisitados para auxiliarem as pessoas em fase de luto. Profissionais de diversas áreas e também muitos leigos não raramente vêem o luto como uma emoção que deveria ser curada tal como uma dor física. O modelo médico, por

37 Pratt's (1994) study of 40 businesses uses historical and survey data to show that most company policies framed their worker's bereavement solely in temporal terms- "time-off- and only three days for the death of a close relative. [...]. Stringent requirements for bereavement leave from work limit the number of survivors who participate in mourning practices and share the grief. [...]. As a result, brief, privatized rituals, grieving, and efficient disposal of the body all occur under the assumption of individual rather than collective feeling and responsibility. Studies of the workplace reveal social control at the institutionalized level and interactional constraints at individual level and, therefore, support Small's (2001) point that modernity shapes the way we think about grief and act toward it (see also Hazen 2003; Lofland 1985; Rowling 1995). Westerners treat grief as nonroutine and irrational and then minimize and bureaucratise.(CHARMAZ; MILLIGAN, 2006, p. 525).

38 Awoonor-Renner (2000), a mother whose teenage son died in an accident, speaks to the silent power of the medical institution to control her. She writes, "What I desperately needed was to see my son. But it was explained that I couldn't see him until I had been interviewed by the coroner's officer, who, not knowing I was to arrive, was somewhere else. Eventually he arrived. By now I was getting nicely institutionalized. I was behaving myself" (p. 348). After staff refused Awoonor-Renner's several requests to see her son, they gave her permission on the condition that she "didn't do anything silly."(CHARMAZ; MILLIGAN, 2006, p. 526).

exemplo, concebe os indivíduos como divididos em pequenas partes, coloca-os em um ambiente clínico e os separa de seus contextos históricos, procurando resolver os problemas de luto através de medicamentos. Psicólogos ainda tentam distinguir luto normal de luto patológico, embora agora procurem se afastar de termos como “recuperação”, preferindo o uso do termo “gerenciamento”, pelo fato deste não sugerir um fechamento, uma conclusão após determinado tempo de luto. Conceitos novos como o de “luto traumático” levam em conta as circunstâncias da morte e a conseqüente situação dos enlutados, propondo assim menos julgamentos pejorativos do que a perspectiva dos “tipos patológicos de luto”. O modelo médico, em sintonia com as visões modernistas do luto, tem retirado essa emoção da arena pública e inserido-a na experiência individual, privada. O olhar moderno para o futuro e a conseqüente desvalorização do passado não condizem com a manutenção dos indivíduos falecidos na memória coletiva e na tradição, e o problema reside no fato de que não falar sobre os falecidos, diferente do que muitos pensam, pode dificultar o trabalho de luto, o qual encoraja os sobreviventes a seguirem em frente vislumbrando um final feliz. (CHARMAZ; MILLIGAN, 2006).

Uma interessante reflexão que pode nos ajudar a pensar a questão da privatização do luto encontra-se no trabalho “Vida e morte: O homem no labirinto da eternidade”, tese de doutorado de Eliane Moura Silva (1993). Nesse trabalho, a autora buscou, por um lado, fazer um estudo sobre as diferentes religiões e suas respostas à questão da morte e da imortalidade do espírito ao longo da história. De outro, procurou compreender a forma como o pensamento religioso dos séculos XIX e XX recorreu às diferentes tradições religiosas e filosóficas- como da Antiguidade Clássica e do Oriente- incorporando concepções que, aliadas à ciência, forneceram aportes ao homem contemporâneo. Na segunda parte da tese, intitulada “Novos paradigmas da morte e da sobrevivência”, mais especificamente nos itens “A disciplina dos homens e dos mortos”, “O destino do corpo” e “Por uma definição de cemitério”, a autora empreende uma discussão que lança luz sobre a origem do afastamento da morte e de seus correlatos do espaço público. Em linhas gerais, tal origem estaria situada no final do século XVIII e início do século XIX, no contexto da laicização dos cemitérios em nome da higiene e da modernização, ao mesmo tempo em que a Igreja Católica definia os limites das relações legítimas entre os vivos e os mortos.

Com o auxílio dessas considerações teóricas acerca da emoção “luto”, tivemos condições de perceber que todos os indivíduos por nós entrevistados fizeram menção a pelo menos um dos sentimentos que a emoção luto pode despertar, tais como o pesar, a ansiedade, a aflição, o medo, a desesperança, dentre outros, ao explicarem o que os conduz às práticas de

Dona Nilda. Entre nossos entrevistados, três passaram pelo processo de luto devido à morte de filhos: Maria Aparecida, Wilma (já mencionadas anteriormente neste trabalho) e Isaura Cordeiro da Silva. Seguem trechos das narrativas por elas proferidas, respectivamente:

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: E você se sente melhor depois do benzimento, ou é uma coisa mais psicológica?

MARIA APARECIDA GREGÓRIO DOS SANTOS: Sinto, sinto... Ah... Sei lá... Depois de tudo o que aconteceu comigo³⁹... A gente reza bastante, acho que tudo faz parte, nada é do mal. Eu sei que é com o maior carinho que ela benze a gente. Uma coisa que eu sempre esqueço é de levar as velas e daí ela me dá das dela. Mas vou lá pra matar a saudade dela e me benzer porque eu acredito, com certeza. Ela me faz muito bem. Quando eu vou, eu vou sem pressa, porque eu sei que eu vou passar a tarde toda conversando com ela... E ela quer conversar... Ela quer falar. (SANTOS, 2013, p. 06).

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: E a sua falecida filha? Como era o nome dela?

WILMA FERREIRA NALCQ: Wânia Ferreira Nalcq.

A. S. C. S. C.: E faleceu quando a Jéssica era pequena ainda?

W. F. N.: Não... Faz cinco anos.

A. S. C. S. C.: Ah... Eu não sabia que era tão recente assim... Não sabia mesmo.

W. F. N.: Cinco anos... Faleceu de câncer. Não enxergava mais, perdeu a visão... Trinta e três anos ela tinha...

A. S. C. S. C.: Eu acho que eu ouvi falar na época... Agora a senhora me falando me veio assim à cabeça, mas eu não sabia que era sua filha...

W. F. N.: Ela teve câncer na hipófise. [...].

A. S. C. S. C.: A senhora se benze com Dona Nilda?

W. F. N.: Sim!

A. S. C. S. C.: Tem uma regularidade, como que é? De quanto em quanto tempo...

W. F. N.: Não. Me dá na cabeça eu vou lá e me benzo. Às vezes tem que fazer três benzimentos, mas eu já não vou nos três benzimentos, porque, chega lá, daí ela fica, e conversa, e vamos tomar café, vamos tomar chimarrão, então a gente sabe que muitas vezes atrapalha a pessoa né. Eu vou lá, faço um benzimento e tudo bem. Sim.

A. S. C. S. C.: A senhora falou “quando da na telha”, mas tem algum motivo que geralmente leva “ah, vou lá na Dona Nilda me benzer”. O que leva a senhora a ir lá se benzer?

W. F. N.: Às vezes tem porque às vezes a gente não tá bem. Então vamos lá na Avó Nilda, vamos lá pra se benzer.

A. S. C. S. C.: E depois do benzimento? Como é que se sente?

W. F. N.: Eu me sinto bem, me sinto aliviada, me sinto uma outra pessoa. Tenho muita fé no benzimento dela.

A. S. C. S. C.: E por que a senhora acha que as pessoas vão à festa?

W. F. N.: Porque eu acho que nesse dia que a gente faz a festa, a gente pede muitas bênçãos pra São Cosme e Damião. Que abençoe todas as pessoas que ali estão né? E principalmente as pessoas enfermas. Então digamos assim Aline, você foi lá, você hoje não está muito boa. Aí você foi lá, vamos fazer oração, aí você terminou aquela oração, você vai se sentir uma outra pessoa, aliviada, né? Alegre, parece que você não tinha nada quando você chegou ali. (NALCQ, 2016, p. 10-11).

39 O filho mais velho de Maria Aparecida faleceu no ano de 2010.

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: Depois que a senhora conheceu a Dona Nilda Benzedeira e passou a se benzer, geralmente qual era o motivo desse benzimento?

ISAURA CORDEIRO DA SILVA: Eu sempre me benzia ali porque eu trazia os meninos benzer né, quando eram pequenas as crianças e eu vinha me benzer, meu marido também gostava de uma bebida, ela sempre dizia “nossa comadre, sua família é muito invejada”, as pessoas têm muita inveja, porque isso tá cheio hoje né? Tem inveja, tem ciúme. Então é tudo isso que você perguntou. Sempre. Até hoje quando der uma folguinha eu vou lá pra me benzer. Eu gosto muito dos benzimentos dela. Parece que até minha cabeça fica leve quando eu vou lá pra ela benzer. [...].

A. S. C. S. C.: E a senhora está bem de saúde?

I. C. S.: Olha... Falar bem a verdade pra você Aline, eu não tenho muita saúde. Eu já fiz duas cirurgias. Eu fiz cirurgia do coração, fiz cirurgia da cabeça. Da cabeça começou um coágulo. Dai começou uma dor de cabeça, começou aquela dor de cabeça, uma dor de cabeça insuportável. Um dia como se fosse hoje assim, fazia um ano que meu marido tinha morrido, agora faz 14 anos que ele é morto, fazia um ano que ele era morto. Dai começou aquela dor de cabeça em mim insuportável, aquela dor, aquela dor, tomava tudo quanto e remédio nada resolvia, tomava comprimido, tudo o que era coisa, me ensinavam a cortar a batata assim e por do lado do rosto, nada resolveu. [...].

A. S. C. S. C.: Mas a senhora é alegre, mesmo apesar de toda essa vida difícil né?

I. C. S.: Olha... De tudo o que eu já passei graças a Deus eu sou. Não adianta a gente andar triste. Eu ando triste pela morte do meu filho né, muito triste. Mas eu paro pra pensar que meu filho não volta mais. Eu tenho que acompanhar os outros que são, nossa! São muito apegados comigo! Todos eles! (SILVA, 2016, p. 02-04).

Nas três entrevistas com pessoas que passaram ou passam pelo trabalho de luto, a menção aos entes queridos ou ao sofrimento acarretado pela morte dos mesmos se fez presente, assim como a ênfase na atenção dispensada por Dona Nilda a essas pessoas, através de intensos momentos de conversa, por exemplo. Como vimos, as pessoas enlutadas sentem necessidade de falar sobre a morte e os indivíduos falecidos durante o trabalho de luto, justamente para que esse se dê com sucesso. Aqui novamente a questão do poder simbólico exercido por Dona Nilda vem à tona. É provável que a morte de um ente querido seja a situação que deixa o indivíduo mais fragilizado emocionalmente, passível de se despossar. Nessas circunstâncias, a procura por Dona Nilda se dá de modo “fácil”, sem que ela precise fazer grandes esforços para atrair esse indivíduo e suas possíveis contribuições materiais, visto que o seu benzimento— ou um simples bate-papo— se constitui como uma possibilidade de acalento em meio ao desespero.

Dentre os três casos de falecimento de filhos acima mencionados, ressaltaremos o de Isaura. O filho mais velho dessa entrevistada faleceu uma semana antes da mesma receber-nos em sua casa. Apesar do momento difícil, Isaura não quis adiar a entrevista, a qual acabou se constituindo como a mais extensa por nós realizada. O áudio da entrevista não é dos mais longos, possuindo duração de 38 minutos, no entanto, mediante a delicadeza da situação, a visita à Isaura se estendeu por toda uma tarde, uma vez que conversas informais antecederam e sucederam a entrevista formal (gravada), isso sem falar no generoso café da tarde que a

entrevistada fez questão de oferecer. Adeptos da metodologia da história oral, estamos cientes da necessidade de limite de envolvimento emocional entre o historiador e suas “fontes”, no entanto, entendemos a importância da sensibilidade do historiador diante de certas situações, como em entrevistas com pessoas que por algum motivo se encontrem fragilizadas.

A experiência limite pela qual Isaura havia acabado de passar– a morte de um filho– poderia até tornar sua narrativa uma fonte contestável, porém, uma vez que o interesse desta pesquisa reside justamente nas emoções envolvidas na crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira e na festa por ela organizada, é inegável a riqueza de sua narrativa. O referido desejo de interação social manifestado pelas pessoas enlutadas ficou bastante evidente na experiência da entrevista com Isaura, que, apesar de ter conversado por toda uma tarde, ainda pretendia ir até a casa de Dona Nilda naquele mesmo dia. A temática da morte perpassou toda a sua narrativa e a entrevistada chegou a mencionar até mesmo o falecimento de seu esposo, que se deu há 14 anos.

O fato de a sociedade moderna de modo geral tornar a questão da morte um tabu, retirando-a da esfera pública e relegando-a a esfera individual e privada, faz com que os indivíduos enlutados busquem atores sociais que, apesar de estarem desempenhando certos papéis– uma benzedeira precisa se comportar como tal, caso deseje manter sua posição– possam ajudá-los a realizar o trabalho de luto. Não com medicamentos, como os representantes da moderna medicina ocidental sugerem, mas com outros tipos de “remédios”.

3.3 O PESO DA AMIZADE NA CRENÇA NOS DONS DE DONA NILDA BENZEDEIRA E NA SUA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO

Segundo Claudia Barcellos Rezende (2002), antropóloga que se dedica à antropologia das emoções, a palavra amizade em português refere-se tanto a um sentimento quanto a uma relação específica. De acordo com o dicionário Aurélio, tal sentimento engloba vários outros, como afeição, simpatia e ternura, por exemplo, podendo, dessa forma, estar presente em relações que não são caracterizadas como amizade. Já no dicionário inglês Oxford, consta uma definição mais restrita, contemplando apenas a relação entre amigos e o sentimento associado a essa relação. Ainda que se trate apenas de definições “engessadas” em dicionários, a diferença de significados aponta para a elaboração cultural das emoções, noção já bastante discutida nesta dissertação. Passando à análise de alguns trechos de entrevistas que abordaram a amizade – ou alguns de seus correspondentes, como afeição, ternura e simpatia–

entre o entrevistado e Dona Nilda, começaremos com um trecho da entrevista realizada com a senhora Rosi do Rocio Falcade:

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: A senhora se benze com ela?

ROSI DO ROCIO FALCADE: Sim.

A. S. C. S. C.: Ainda se benze?

R. R. F.: Sim. Quando dá vontade de ir lá, a gente vai lá e não sai sem ela “Eu vou benzer você!”. Sempre né.

A. S. C. S. C.: Não tem uma frequência assim... De tanta, em tanta...

R. R. F.: Não. É que eu tenho **amizade**, mas eu acho que ela se judia muito também, que é muita gente! Então pra que eu vou me benzer, graças a Deus eu to bem né? Tinha um horário. Mas ela não vai cumprir aquele horário por causa do problema de saúde dela que o médico falou pra ela dar uma paradinha né, que ela tá muito cansada, muito estressada. Mas o pessoal chega lá, ela não deixa de atender. É a mãe de Matinhos mesmo. Sempre a mesma pessoa. Muito querida. Amada por todos.

A. S. C. S. C.: Mas teve alguma vez que você não estava bem e pensou “preciso me benzer!”?

R. R. F.: Fui... Muitas... Muitas vezes! Teve que costurar às vezes umas machucaduras, muita dor de cabeça, e vai lá, toma o benzimento, conversa um pouquinho, toma um chimarrãozinho né.

A. S. C. S. C.: E ela gosta muito de conversar né?

R. R. F.: Nossa! Gosta! Chimarrãozinho também ela gosta.

A. S. C. S. C.: E isso às vezes também faz bem pras pessoas né, porque eu acho que tem gente que vai lá pra conversar também né?

R. R. F.: Sim, muita gente só vai pra visitar ela. [...].

A. S. C. S. C.: E por que você faz esse trabalho de ajudar na festa da benzedeira?

R. R. F.: Porque eu gosto de ajudar os outros. Se precisar de ajuda se eu puder ir eu to lá. Não importa a hora, como, o que vai fazer, enfio a cara mesmo. Porque eu gosto de fazer essas coisas.

A. S. C. S. C.: Que legal. E teria alguma coisa a ver também com o sentimento pela Dona Nilda? Qual que é o teu sentimento pela Dona Nilda?

R. R. F.: Tem Ah! Eu adoro ela! Ela é muito querida que vamos dizer assim que seja a minha segunda mãe. Ela é muito querida! Ela é a mãe de Matinhos! Ela é a mãe de Matinhos! Vai pensando que a hora que essa mulher faltar... Não vai ser fácil! Não tem hora, é uma briga, é uma separação, ou mesmo falta de dinheiro, conta pra pagar, eles vão pegar socorro com a Dona Nilda.

A. S. C. S. C.: Você participa do momento de oração da festa de São Cosme e Damião?

R. R. F.: A gente geralmente tá cortando os bolos, arrumando, porque termina a oração as crianças vêm né. Então a gente não pode fazer muito tempo antes disso aí né. Então é enchendo refrigerante, é preparando os pratinhos com bolo que a gente vai servindo né... Mas a gente tá sempre ligada na oração. É uma coisa muito boa. Nossa é um prazer muito grande!

A. S. C. S. C.: E você fica emocionada no dia da festa?

R. R. F.: Sim. A gente fica, porque a gente tá fazendo o bem pras criança né. É uma coisa que é há anos e anos. Então cada ano parece que a gente se empolga mais.

A. S. C. S. C.: E por que você acha que as pessoas vão à festa?

R. R. F.: Ah... Eu acho que eles vão pra levar as crianças. A maioria levar as crianças né... Porque outros vão pra ajudar, outros vão pra participar, mas eu acredito que a maioria ali é porque tão na fila com as crianças.

A. S. C. S. C.: E você acha que tem gente que vai por consideração a Dona Nilda?

R. R. F.: Ah sim, muito. Tem bastante! A maioria do pessoal que tá ali naquela festa é conhecido. É muito pouco que vem de fora. Geralmente ali a gente conhece. É o Tabuleiro inteiro ali. Vem às vezes do Sertãozinho mas... Acho que é muito pouco né.

A. S. C. S. C.: Você falou que gosta muito da Dona Nilda mas qual que é a tua relação com ela?

R. R. F.: Acho que tudo junto né? Respeito, **amizade**.

A. S. C. S. C.: Você acha que no dia que ela faltar, essa festa continua?

R. R. F.: Ah... Eu acho que não... Eu acho que a festa morre junto com ela. É porque ela que tem a **amizade**. Ela que tem aquela vocação de pedir, de anunciar, de o pessoal ajudar, do pessoal chegar ali e ela falar “ó, tal dia vai ser a festa, se puder ajudar a avó com um pacotinho de bala”, então o pessoal já sabe que, chegou a festa, não precisa nem pedir, eles já levam né. Então eu acho que a Dona Nilda faltou, a festa vai junto com ela. Eu penso, posso tá enganada. (FALCADE, 2016, p. 06-08).

Esse trecho da entrevista com Rosi permite-nos perceber o quanto a amizade está imbricada nesta religiosidade, possuindo um lugar considerável na crença nos dons de “Dona Nilda Benzedeira” e na sua festa de São Cosme e São Damião. A religiosidade também implica sociabilidade, portanto, é compreensível que a relação de amizade seja responsável pela participação de Rosi e de muitos outros nas referidas crença e festa. Outro fato que o trecho nos evidencia diz respeito ao valor social das práticas da benzedeira, seja no dia a dia, auxiliando as pessoas nos problemas cotidianos, seja na ocasião da festa, que dentre seus rituais, contempla uma entrega de doces às crianças presentes. Rosi chegou a considerar o fator social da festa como um dos principais motivos que a levam a participar. Mais adiante voltaremos a explorar essa questão.

Na sequência, segue um trecho da entrevista realizada com a senhora Lindalva Leal Santos a respeito de seu envolvimento com a crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira e com sua festa de São Cosme e Damião:

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: Então entrando na questão da Dona Nilda, você lembra como que você a conheceu? Quando foi... Sabe me dizer?

LINDALVA LEAL SANTOS: Então... Quando nós chegamos aqui pra fazer a casa eu conheci a Dona Nilda. Já morava aqui, mas não fazia muito tempo acho que ela tava aqui... E quando nós chegamos aqui, a rua só ia até a casa dela. Mato, mato, mato, essa parte aqui perto do Super Rede. Quando chovia assim alagava tudinho! E foi onde eu conheci a Dona Nilda. Nessa época ela já benzia. E ela foi uma pessoa assim... Tanto é que a filha dela é madrinha da minha menina, de crisma. Dona Nilda me deu de comer guria... [Choro].

A. S. C. S. C.: E quando que você começou a se benzer com ela?

L. L. S.: Quando eu vim pra cá... Mas bem esporádico assim, sabe? [Choro].

A. S. C. S. C.: E hoje você se benze com ela?

L. L. S.: Não vivo lá, assim, na salinha de santinho me benzendo, mas eu vou, tipo assim, eu trabalho muito com peso, por causa dos meus pacientes lá. Eu trabalho na clínica médica, daí eu dou banho nos pacientes e são pacientes que já estão terminal assim, pacientes acamados, então eu vira e mexe... Não viu que você chegou e eu já tava meio curvada assim? Eu tenho muita dor na coluna, tal, e daí às vezes eu to me sentindo mal, meio que rasgada, rasgadura, e como ela costura, daí eu vou lá e aproveito, já acendo vela para os santinhos, mas eu vou sempre lá.

A. S. C. S. C.: E você sente resultado?

L. L. S.: Sim. Parece uma coisa assim... Até o meu ex-marido aí que não acredita nessas coisas, e ele também trabalha em serviço pesado porque ele é chefe no Santa Mônica Materiais de Construção ali, às vezes ele tá meio ruinzão, aí como ele não vai lá por motivos dele, a gente pede e às vezes ela vem aqui, costura ali mesmo. Assim, ele se sente bem.

A. S. C. S. C.: E a sua filha não vai?

L. L. S.: Não...

A. S. C. S. C.: Mas já foi quando era pequena?

L. L. S.: Já! Ia, vinha com os raminhos, ia engatinhando lá guria, passava por esse canto aqui. O ex-marido da Dona Nilda e a Dona Nilda roubavam ela pela janela de

mim de manhã. E depois a danadinha começou a fugir de mim e ia lá. Eles que criaram ela pra mim. Porque eu trabalhava né? Eu ia limpar apartamento. E a Juli⁴⁰ que é a madrinha dela hoje, eu não tinha leite no peito, elas davam mamadeira, tudo pra ela. [...].

A. S. C. S. C.: E você sabe quando que a Dona Nilda começou a fazer essa festa de Cosme e Damião? Quando a tua filha nasceu já existia?

L. L. S.: Já tinha. Então 17 é certeza.

A. S. C. S. C.: E sempre vinha bastante gente assim, igual vem hoje?

L. L. S.: Sempre. Porque a avó ajudava muita gente. Com comida, essas coisas. Então a pessoa sempre vinha. Vinha benzer e já levava alguma coisinha.

A. S. C. S. C.: E por que você ajuda tanto na festa assim?

L. L. S.: Porque eu gosto!

A. S. C. S. C.: Da festa ou dela?

L. L. S.: Dos dois! Esse tipo de coisa é uma coisa que me engrandece assim sabe? Eu gosto! Eu tenho planos de ainda fazer alguma coisa no sentido dessa área assim sabe? De assistência. Eu ainda vou... Se eu tiver saúde né?

A. S. C. S. C.: Como você classifica a sua relação com a Dona Nilda? O que ela é pra você?

L. L. S.: Ela é a minha mãe. Muito mais que uma **amiga**.

A. S. C. S. C.: E por que você acha que as pessoas procuram tanto a Dona Nilda?

L. L. S.: Não sei... Talvez o carisma, o jeito do tratamento dela talvez, que dai a pessoa já vem naquele estado, dai vê ela, é tratado com a atenção que ela dá, e a pessoa tem um retorno. As pessoas às vezes vêm tão descrente, precisando de alguma coisa, e ela tem essa palavra **amiga**. Às vezes a pessoa vem triste e o simples fato de conversar, aquela palavra que você nem esperava... E isso vai cativando... Dai a pessoa volta outro dia. E no mundo turbulento como tá hoje né? Você ter uma palavra de conforto... Eu não vivo lá dentro do quartinho dela, mas qualquer coisinha, eu convido ela pra ficar comigo pra conversa mesmo. E ela também. Se ela puder ela vem aqui o dia inteiro. Ela vem aqui e daqui a pouco “ah! Tem alguém me chamando lá na frente!”. Daí ela vai. Daqui a pouco ela volta. (SANTOS, 2016, p. 04 -07).

Assim como Rosi, Lindalva também enfatizou a relação de amizade com Dona Nilda, chegando a classificá-la como “mais que uma amiga”. Questões socioeconômicas também permearam a explicação de Lindalva acerca da relação que mantém com a benzedeira, à medida que a entrevistada mencionou – em meio a lágrimas- que Dona Nilda chegou a lhe “dar de comer” e que também teria lhe auxiliado na criação de sua filha em tempos de dificuldade. Também cabe destacarmos na narrativa de Lindalva a ênfase conferida ao carisma da benzedeira e ao tratamento dispensado pela mesma aos fiéis, que, a exemplo de Lindalva, procuram-na muitas vezes apenas para conversar. O trecho de entrevista em questão evidenciou pelo menos três possíveis razões para o destaque de Dona Nilda na cidade, mas nenhuma dessas razões está relacionada exclusivamente à religião e/ou religiosidade.

A seguir, analisaremos a narrativa da senhora Mariza Leni Pinto acerca de sua relação com Dona Nilda Benzedeira:

MARIZA LENI PINTO: Eu chamo de avó, porque ela é minha mãe, é minha **amiga**, é minha avó, ela é tudo pra mim. Eu amo avó Nilda demais! Eu peço que Deus ainda dê um monte de anos de vida pra ela, porque eu falo assim que ela é a mãe dos pobres que buscam nos seus problemas de saúde, nos seus problemas sentimentais, financeiros, a prece dela lá. Então a avó faltando eu acho que vai faltar

40 A “Juli” mencionada trata-se de uma das filhas de Dona Nilda Benzedeira.

a mãe de muita gente aqui em Matinhos. Vão ficar órfão de mãe. Eu vou ser órfão de mãe, de avó, de tia, de **amiga**, de tudo em relação à Nilda. Assim como eu acredito que muitas outras pessoas vão se sentir órfãos dela. Eu às vezes saía do meu mercado assim chorando, porque eu tinha muita tristeza, porque eu tinha uma vida e de repente a minha vida mudou totalmente em todos os sentidos. Então eu não aceitava aquilo e a avó Nilda me dava muito conforto. Então eu já cheguei a dormir na avó. Dormi na cama com ela, porque ela conseguia me deixar tranquila! Eu acho que ela orava, ela rezava, me benzia eu estando dormindo. E isso me acalmava. Uma vez eu peguei o meu carro e sai disposta a jogar o carro dentro do canal ali, queria morrer! Tinha ideias de suicídio. E eu vim e parei nela. Eu cheguei chorando e ela me recebeu, não pediu nada, foi me acalmando, me acalmando, dormi. Então a avó, ô Aline, pra mim, ela é tudo! É mãe, é **amiga**, é irmã, é avó, tanto que eu chamo de avó né, porque ela é isso na minha vida. [...]. E tem gente que vai pela avó. Que nem se benze mas é **amigo**, vai na festa, vai visitar a avó. [...]. A sala da avó sempre foi ao redor da mesa. E a mesa sempre pronta. Então a avó, o fato de ela ser querida, de ser amada por todos nós que somos **amigos** e temos esse amor por ela, é pelo que ela é e por toda a caridade que ela fez e faz pra tanta gente! Eu acho que os sentimentos são vários e todos eles levam à avó. Até o sentimento por **amizade** mesmo... Eu por exemplo daqui a pouco vou lá tomar um chimarrão, por um sentimento de **amizade**, de gostar de ir lá na avó. Eu faço isso na semana meio que sempre. Eu sou uma pessoa racional. Mas o racional sempre envolveu sentimento. Então o sentimento e a razão tão sempre ligados. No meu ponto de vista não existe separação. Ela é isso. Ela é essa pessoa, essa bondade. O jeitinho dela, aquela pessoa franzininha, mas que tem uma força assim muito grande pras pessoas que buscam ela. E são muitas pessoas! Gosta de dançar, vaidosa, gosta de comer bem, gosta de viajar, gosta de sair, ela é alegria! Acho que é o espírito dela. Um espírito jovem, um espírito **amigo**, um espírito irmão. Ela é isso. Essa caridade. E é isso que eu tinha pra falar da avó. Espero ter contribuído com o seu trabalho. (PINTO, 2016, p. 08-12).

A intensa narrativa proposta por Mariza chama a atenção mais uma vez para o peso de Dona Nilda na vida pessoal de seus fiéis, independente da questão religiosa. Além da questão da amizade- que predominou na narrativa em questão- Mariza também fez menção à tristeza e à depressão, evidenciando que realmente as questões emocionais, sejam eles quais forem, são as grandes responsáveis pelo sucesso da crença nos dons de Dona Nilda. Assim como ao outros entrevistados acima mencionados, Mariza também atentou para a questão social a que a crença em Dona Nilda está relacionada, fazendo uso para tanto, de substantivos como bondade e caridade.

O próximo e último trecho a ser analisado é produto da entrevista realizada com o senhor José Carlos do Espírito Santo- popularmente conhecido como Zé da Ecler- que evidenciou diferentes e interessantes informações acerca da crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira e da festa de São Cosme e São Damião por ela organizada:

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: E qual é a sua relação com a Dona Nilda?

JOSÉ CARLOS DO ESPÍRITO SANTO: Na verdade é mais do que uma **amiga** né. Até mesmo porque eu me criei sem mãe. Minha mãe faleceu, eu tinha três aninhos de idade. E daí o meu pai nunca mais casou e criou os piás tudo sozinho. A minha irmã foi morar com a minha avó. Então a Dona Nilda, em todo esse tempo, muitas vezes eu vou lá, tomar um chimarrão com ela, bater um papo, comer alguma coisa, se tem uma festa eu convido ela pra ir junto, a Regina gosta muito dela também e ela gosta da Regina, então a gente ficou realmente mais do que **amigo**,

porque ela é uma pessoa super querida, eu sinto nela assim uma presença de mãe sabe? [...].

A. S. C. S. C.: Muita gente fala que tem político que se aproxima da Dona Nilda justamente por esse carisma que ela tem, por essa liderança social que ela tem lá no bairro, você identifica isso?

J. C. E. S.: Sim. Não por ela... A Dona Nilda, Aline, é uma pessoa que ela não é boba não heim... Tem gente que “Ah... é velhinha, vamos lá enganar ela”, não engana ela não. Mas infelizmente tem pessoas que se aproximam dela pra ter apoio político. Só o fato de ela falar que é **amiga** dá impressão que é boa gente. Naturalmente jamais eu no meu caso iria enganar a Dona Nilda, mas infelizmente tem políticos que ficam dois, três anos sem ir lá e nessa época de campanha eleitoral, ano eleitoral, você vai lá tem três, quatro políticos todo dia lá. Então creio que tão usando ela sim. É feio né. É feio. Infelizmente hoje se tu for lá, se bobear, sair daqui agora e ir lá tomar um café, é capaz de ter um político lá. Tem ex-prefeitos que vão lá. Ah... Agora são amigos, tomam chimarrão, comem bolacha, sentam, pensam que são o dono da casa, pra dar a impressão de “sou daqui”, “eu sou da casa”. E não são. E outros pré-candidatos a prefeito, vereador, eu sinto isso. Mas eu não quero. E nunca fiz questão de pedir pra ela botar um santinho meu. Porque o pessoal vai lá e ela permite né? Consente, bota. O meu eu nunca pedi. A **amizade** é coisa de Deus. Tem que cuidar, não estragar. E política também é coisa de Deus né, infelizmente os políticos é que não são. [risos].

A. S. C. S. C.: [risos]. (ESPÍRITO SANTO, 2016, p. 03-06).

Apesar de também considerar a amizade como um dos principais responsáveis por sua participação na crença em Dona Nilda Benzedeira- assim como os outros entrevistados que tiveram suas narrativas acima analisadas- José Carlos atenta para os diferentes “usos” dessa amizade pelos indivíduos. Esses usos se dão em decorrência das diferentes situações que perpassam a vida desses indivíduos- bem como das posições sociais em que se encontram- e são evidenciados pelo fato de políticos locais tentarem se usar de uma suposta amizade com Dona Nilda para angariarem votos no período que antecede as eleições, devido ao prestígio da benzedeira junto aos matinhenses. Tal evidencia também apareceu nas narrativas de outros entrevistados, como Maria Aparecida, Wilma e José da Silva.

Cabe aqui também chamarmos a atenção para a frase “A amizade é coisa de Deus”, presente na narrativa de José Carlos. Se por um lado entendemos que a amizade pode ser algo relacionado à religiosidade – uma vez que as pessoas crêem nos dons de Dona Nilda e vão à festa porque ela também cuidou destas pessoas, nunca negou ajuda, etc.- por outro lado, identificamos uma espécie de sacralização da amizade por parte do entrevistado. Seja de uma forma ou de outra, cumpre-nos ressaltar o quanto religiosidade e amizade encontram-se imbricadas na crença e festa em questão.

Em síntese, concluímos que, seja de forma verdadeira ou em vias de negociação em meio às relações de poder existentes, a relação de amizade entre Dona e seus fiéis está intimamente relacionada ao sucesso de suas práticas de religiosidade. Sabendo que os domínios público e privado não existem de forma isolada e sim interativa, podemos afirmar que a amizade perpassa ambos os domínios, podendo designar tanto uma simples relação

entre amigos como também influenciar certos contextos socioculturais. Assim, a amizade entre Dona Nilda e seus fiéis não deve ser considerada com algo íntimo, intocável, mas sim, como uma espécie de via de acesso para compreendermos os vinte e quatro anos de sucesso da crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira e de sua festa de São Cosme e São Damião na cidade de Matinhos.

Ao longo de nossa análise sobre o lugar das emoções simpatia, luto e amizade na crença em Dona Nilda Benzedeira e na sua festa de São Cosme e São Damião, chamou-nos atenção o peso da materialidade em tal crença e festa. A maioria dos entrevistados fez menção a elementos materiais em suas narrativas, tais como imagens de santos, alimentos, objetos utilizados por Dona Nilda em suas seções de benzimento etc. Diante disso, julgamos imprescindível realizarmos uma discussão acerca das relações entre emoção e materialidade na crença e festa em questão, empreendida no próximo item desta seção.

3.4 EMOÇÃO E MATERIALIDADE EM MEIO À CRENÇA NOS DONS DE DONA NILDA BENZEDEIRA E À SUA FESTA DE SÃO COSME E DAMIÃO

Realizar uma discussão acerca das emoções que perpassam a crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira e a sua festa de São Cosme e São Damião exige nos determos em um aspecto muito importante: a materialidade inerente às referidas crença e festa. Segundo o estudioso das religiões David Morgan (2015), nos últimos anos, o estudo da religião sofreu uma mudança, visto que seus teóricos não estão mais inclinados a defini-lo apenas em termos de ideias, credos ou doutrinas- noções herdadas das tradições religiosas, como vimos anteriormente- e sim, a avaliar o caráter social, estético e prático da religião no dia a dia dos indivíduos, procurado entender o lugar que emoções, objetos, espaços, roupas e alimentos ocupam na religião, entendendo o interesse pela cultura material como característica primária da religião. Antes de adentrarmos na discussão a que se dedica este subitem, julgamos importante apresentarmos uma definição de cultura material. Segundo David Morgan,

a cultura material pode ser entendida como a produção física do valor, que vai desde as fundações para os edifícios até a pintura de quadros. [...]. A cultura material consiste nos objetos, nas imagens, nas formas de discernimento estético, nos ambientes construídos e nas técnicas do corpo que operam no mundo e em nós mesmos como parte dele, criando a ordem e a saliência que as pessoas tomam como o modo como a vida deveria se comportar. Em outras palavras, a cultura material é a ação física sobre o mundo e sobre os corpos humanos no meio das coisas, dos corpos e dos espaços. Mas, como as coisas são postas em prática - colocadas em ação pela prática e pelo ritual - percebemos que a cultura material opera em conjunto com o desempenho. Porque o ritual se desdobra com o enunciado e muitas vezes com a recitação bíblica ou prescrição, a cultura material colabora com a linguagem. E as formas de imaginação e julgamentos estéticos que preferem um gosto, estilo ou

modo de produção a outro tornam evidente que a cultura material está envolvida na cultura intelectual de uma sociedade. Isto não é argumentar que uma cultura é uma unidade abrangente, mas que se baseia em uma série de atividades humanas para fazer seu trabalho. (MORGAN, 2015, p. 03, tradução nossa).⁴¹

A definição de Morgan deixa claro que o valor de um objeto está estreitamente vinculado à ação humana sobre ele. Aplicando-a na análise de nosso objeto de estudo, entendemos que a imagem de São Cosme e São Damião exposta no altar, os alimentos a serem distribuídos aos participantes da festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira, dentre outros objetos, só possuem valor por estarem vinculados à ação humana. Um pedaço de bolo é apenas um pedaço de bolo se estiver na vitrine de uma confeitaria, porém, na festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira, um pedaço de bolo é muito mais do que isso: Trata-se de uma oferenda aos santos; um alimento diferenciado, visto que é servido em meio a um ritual de benzimento coletivo. É a ação humana – no caso, de Dona Nilda- conferindo valor ao material.

De acordo com David Morgan (2015), a cultura material toma forma dentro e sobre os corpos dos indivíduos, permitindo que esses corpos se tornem os meios para o trabalho religioso sobre si mesmos, sobre os outros e sobre os mundos em que eles existem. São os corpos que executam, interagem, aprendem, mudam, reúnem e etc. Eles são o meio básico da cultura material e o padrão pelo qual entendemos todas as coisas que atuam sobre os mundos sociais e os corpos que os compõem. O corpo é o primeiro e mais natural objeto técnico do homem e, no que toca à religião e a religiosidade, fica evidente que o corpo sempre foi o mediador entre o homem e o divino.⁴² Considerando isso, é fácil compreendermos a

⁴¹ *“material culture may be understood as the physical production of value, which ranges from the foundations for buildings to the painting of pictures [...]. Material culture consists of the objects, images, forms of aesthetic discernment, built environments, and techniques of the body that operate on the world and ourselves as part of it in creating the order and salience that people take as the way life ought to behave. In other words, material culture is physical action upon the world and on human bodies in the medium of things, bodies, and spaces. But since things are put to use- put into action by practice and ritual- we realize that material culture operates in tandem with performance. Because ritual unfolds with utterance and often with scriptural recitation or prescription, material culture collaborates with language. And the forms of imagination and aesthetic judgments that prefer one taste, style, or mode of production to another make it evident that material culture is engaged in a society’s intellectual culture. This is not to argue that a culture is an overarching unity but that it draws on a range of human activities to do its work”.* (MORGAN, 2015, p. 03).

⁴² Para mais informações e diferentes abordagens sobre a questão da materialidade religiosa, sugerimos a obra *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*, de Colleen McDannell (1995) e o *The Material History of American Religion Project*, disponível em: <http://www.materialreligion.org/> . Acesso em: 27 mai. 2017.

importância dedicada ao corpo, aos gestos e expressões corporais e faciais por parte de Dona Nilda, tanto na ocasião da festa como ao longo dos benzimentos cotidianos. Nossas fontes orais e visuais atentaram nos chamaram a atenção para isso, como na fotografia 01 e na narrativa de José Neto:



Fotografia 01: Dona Nilda em meio aos fiéis no momento de oração na Festa de São Cosme e Damião. (2013)
Fonte: Acervo da pesquisadora

Na fotografia 01, tirada no momento da oração na Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira no ano de 2013, notamos uma fiel ajoelhada aos pés de Dona Nilda e tocando em suas mãos. Esse momento, repleto de emoção, não deve ser percebido como algo “irracional”- até porque a perspectiva segunda a qual trabalhamos não concebe as emoções como irracionais- e sim, como uma construção histórico-cultural. Sendo assim, à luz das considerações de Morgan, entendemos o gesto “emocionado” da fiel de tocar as mãos de Dona Nilda como uma intenção de contato com o sagrado; com o transcendente. O corpo de Dona Nilda age então como o meio através do qual esse contato é consumado. Vale chamarmos a atenção para o fato de, na prática religiosa ou de religiosidade, todos os corpos presentes desempenham gestos importantes e complementares, seja o corpo do líder ou do fiel. A fonte em questão deixa isso bem claro, mostrando gestos realizados tanto por Dona Nilda como pela fiel. Cabe também abordarmos um trecho da narrativa a nós concedida por José Neto, que mencionou a postura corporal de Dona Nilda no momento da realização dos benzimentos:

A.S.C.S.C.: Por que você procura a Dona Nilda para se benzer?

J.S.N.: Você sabe que a gente aqui sofre muito né... Eu trabalho aqui voluntário. É um trabalho de ação social. Como diretor dessa rádio eu recebo R\$1.200 da associação desde o ano de 2009. Eu trabalho e não dá pra pagar as contas. O que me ajuda aqui é a comissão, porque eu vendo. Muita inveja. Muito mal olhado, “zóio gordo”, tem vez que eu to assim depressivo, chega lá ela vai benzer, pega aquela arruda e a arruda chega a murchar. Aí ela começa abrir a boca, aquela soneira, tem vez que ela ajoelha no chão pra poder fazer as orações, é assim que funciona. Então ela retira aquele mal olhado da gente, porque você sabe né. Curitiba onde eu morei era favela. Lá precisava da Dona Nilda para acalantar o povo. (NETO, 2013, p. 02).

A narrativa de José Neto confere considerável importância ao corpo e aos gestos de Dona Nilda. Fica bastante evidente que o ato da benzedeira de abrir a boca e se ajoelhar no chão não se trata de algo “irracional”, mas sim, de gestos que transmitem uma mensagem: a de que o mal saiu do fiel e passou para Dona Nilda. Assim sendo, à luz das considerações propostas por David Morgan (2015), o corpo da benzedeira pode ser entendido como o mediador entre o fiel e as forças sobrenaturais capazes de dissipar o mal. É o corpo dela que benze, que boceja e que ajoelha no chão. Tudo se armazena no corpo e, como disse José Neto, “é assim que funciona”!

A crença em “Dona Nilda Benzedeira” em Matinhos entre os anos de 1992 e 2016- assim como a festa de São Cosme e São Damião por ela organizada- envolve elementos materiais provenientes de diferentes tradições religiosas: a água consagrada no catolicismo é utilizada para, juntamente com a arruda, benzer pessoas de diferentes religiões, dentro de um oratório que possui elementos materiais tanto do catolicismo como do candomblé e da umbanda e através de uma benzedeira que se define como católica mas acredita na

possibilidade de espíritos lhe auxiliarem nos benzimentos de pessoas doentes, ideia que se



aproxima das defendidas pelo espiritismo kardecista e pelas religiões afro-brasileiras.

Fotografia 02: Dona Nilda em seu oratório de benzimentos. (2013)

Fonte: Acervo da pesquisadora

A fotografia acima foi tirada por nós na ocasião em que entrevistamos Dona Nilda. Aparentando ter noção do papel dos elementos materiais no que concerne à crença em seus

dons, ela própria sugeriu que a fotografia fosse tirada no oratório em que realiza os benzimentos e tomou a iniciativa de segurar o copo com a água-benta e a arruda que utiliza nos mesmos. Dona Nilda também demonstrou um empenho significativo em mostrar cada detalhe que compõe o oratório, sugerindo que tudo fosse fotografado. Apresentou os santos das inúmeras imagens e quadros, exibiu as diversas lembranças que recebe constantemente de seus fiéis, a maioria souvenirs de turismo religioso e chamou atenção para as garrafas de água explicando a procedência de cada uma delas, como podemos verificar no seguinte trecho de sua narrativa a nós concedida:

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: E o que a senhora usa pra benzer?

NILDA TELES DA SILVA: Água benta e arruda. Água benta eu pego das igrejas, mando vir da Aparecida, pego da Madre Paulina, mando buscar aqui no padre quando se acaba, ponho na rádio para o padre Emerson benzer. Hoje eu recebi uma garrafinha da Madre Paulina, tá lá no quartinho. (SILVA, 2013, p. 04).

O fato de a água utilizada por Dona Nilda ter sido consagrada no âmbito católico, possivelmente potencializa a crença na cura de males através do benzimento por ela realizado. O uso de águas com propriedades curativas se fez muito presente ao longo da história, com destaque para o intenso uso feito pela Igreja Católica. Esses usos foram explorados por Marc Bloch (1993), em seu célebre estudo sobre o caráter sobrenatural do poder régio na França e na Inglaterra entre os séculos XII e XVIII. Excluindo certas peculiaridades evidenciadas por Bloch nesse estudo- que diz respeito às sociedades europeias medieval e moderna, nas quais havia um teocentrismo dominante- na contemporaneidade, a crença no poder curativo dos elementos consagrados parece continuar presente, transitando entre o uso institucional e popular dos mesmos.

Com base na metodologia para a análise de imagens que nos auxilia em nossa pesquisa, ressaltamos que a fotografia em questão está bem longe de ser um registro “espontâneo” do cotidiano da benzedeira, tratando-se na verdade de um registro construído intencionalmente tanto por nós enquanto pesquisadores como por Dona Nilda, ambos cientes do que queríamos mostrar. No entanto, essa mesma metodologia de análise de imagens nos leva a constatar que a intencionalidade por parte da benzedeira não deve ser encarada como algo negativo, e sim, como uma via de acesso aos fatores que, na visão de Dona Nilda, podem ser importantes para a manutenção da crença em seus dons. Ao analisarmos as construções realizadas pelos sujeitos de nossa pesquisa- seja uma narrativa oral ou um retrato- é indispensável estarmos cientes do fato de que o sujeito possui noção de que está “falando” para terceiros; de que sua narrativa ou fotografia não ficarão restritas ao pesquisador em questão. O sujeito sabe que tanto a narrativa como a fotografia serão documentadas,

arquivadas e posteriormente apresentadas ao público, o que pode vir a influenciar o conteúdo de ambas.

Sendo a diversificação das fontes algo consideravelmente produtivo para a pesquisa histórica, nesta seção, nos valeremos tanto de fontes visuais como orais para refletirmos acerca do lugar dos elementos materiais na crença em “Dona Nilda Benzedeira”. Sendo assim, passamos agora à análise de um trecho da narrativa construída por Dona Nilda, no qual ela narra o momento em que teria “recebido” o dom de benzer:

Eu tinha doze anos e aí me deu uma doença, reumatismo. Daí o meu pai tinha ido buscar remédio num outro benzedor lá no Guajumira, me deixou muito mal, daí disse pro falecido Joanino: “Ó compadre, eu vim buscar um remédio aqui, mas a menina ta mal”, aí o Joanino disse: “Não compadre, pode levar dose de homeopatia pra menina”. Quando o pai chegou eu tava sentadinha na boca do fogão, já bem melhor com o benzimento do falecido Joanino à distância. Nem tinha tomado o remédio. E daí chegou um rapaz com cobreiro na orelha, mas tava horrorosa a orelha dele! Aí queria que o pai benzesse. Eu disse: “O pai não tá em casa!” Daí eu escutei uma voz: “Vai você”. Daí eu peguei uma canequinha de esmalte azulzinha e tinha um corregoquinho no quintal da casa, fui lá, cortei três brotinhos verdes e benzi. E no outro dia ele veio bem bom. E fizemos seis e sarou. (SILVA, 2013, p. 02).

A narrativa de Dona Nilda se mostrou impregnada por noções relacionadas ao sobrenatural, ao sagrado. Isso se deve ao fato dela saber que está falando para terceiros, de que está se apresentando a outros, e que, sendo ela uma benzedeira, precisa apresentar uma história de vida condizente com tal função, ou seja, realiza uma produção de si. Chamamos atenção para a referência a elementos materiais na narrativa construída por Dona Nilda, tais como os “brotinhos verdes” e a “canequinha de esmalte azulzinha” com a qual ela teria pegado a água para benzer. Em linhas gerais, o benzimento pode ser considerado como uma espécie de troca de energia entre quem benze e quem é bento. A princípio, essa troca de energia não exige o uso de plantas e nem mesmo de água, no entanto, a insistência de Dona Nilda em dar destaque a esses dois elementos- tanto na narrativa oral como na fotografia- evidencia a importância dos elementos materiais no que toca à crença nos seus dons, ou, em linhas gerais, no que diz respeito à religiosidade.

Além da arruda e da água-benta para o benzimento, diversos outros elementos materiais se fazem presente em meio à crença nos dons de “Dona Nilda Benzedeira”. Dentre esses elementos, chamamos atenção para a placa (Fotografia 03) na fachada da casa onde Dona Nilda reside e realiza os benzimentos e a festa anual de São Cosme e São Damião.



Fotografia 03: Placa na frente da casa de Dona Nilda. (2016)
Fonte: Acervo da pesquisadora

A placa, que à primeira vista pode não “dizer” muito, se submetida a uma análise mais aprofundada, pode oferecer indícios sobre os fatores que influenciam na amplitude da crença nos dons de Dona Nilda. O plano de fundo escolhido para a placa remete ao céu e, nele, verificamos a presença de dois ícones de Nossa Senhora. Tal escolha sugere uma possível intenção por parte de Dona Nilda de associar suas práticas ao cristianismo católico. Claro que seria problemático deduzirmos isso apenas por uma placa- uma “testemunha muda”, como mencionou Peter Burke (2004)- no entanto, trechos da narrativa oral construída por Dona Nilda também evidenciam a necessidade da benzedeira de reafirmar seu envolvimento com o catolicismo, como podemos verificar abaixo:

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: Qual é a sua religião?

NILDA TELES DA SILVA: Católica.

A.S.C.S.C.: Não é espírita?

N.T.S.: Não. Sou católica. Não “pego” espírito [risos]. Meu pai recebia e eu não. Mas eu acredito muito no doutor Leocádio e no doutor Bezerra. Eles me ajudam muito.

A.S.C.S.C.: Então a senhora tem um conhecimento do espiritismo?

N.T.S.: Tenho. Só que eu nunca me dediquei né. E sempre fui católica e sempre frequento a igreja.

A.S.C.S.C.: Mas a senhora é católica de fazer primeira comunhão, crisma, tudo isso?

N.T.S.: É, minhas filhas fizeram também. [...].

A.S.C.S.C.: Mas então a senhora não lembra exatamente o dia em que chegou aqui.... Só o ano né? 1992...

N.T.S.: O dia eu não lembro, só lembro que era uma Sexta-Feira Santa. Todo mundo nas missas e eu descarregando mudança, sem ter onde morar, só uma “meia-aguinha” que a minha comadre tinha ali do outro lado. E eu lembro que ela me convidou: “Vamos morar em Matinhos, porque lá é muito bom”. Ela já morava aqui. [...].

A.S.C.S.C.: A senhora não cobra nada pelos benzimentos né... Nunca cobrou?

N.T.S.: Não. Nunca cobrei. Mas o povo me ajuda. Um me dá alimentação, outro me dá uns trocadinhos, outro me dá um sapato, outro me dá um chinelo, outro me dá um casquinho, mas em nome de Jesus não é cobrado. Deus o livre. [...].

A.S.C.S.C.: Como é o seu relacionamento com os líderes religiosos das igrejas?

N.T.S.: Me dou bem com o padre, me dou bem com os evangélicos. Tudo me querem bem os evangélicos, não me discriminam, vem, me convidam. Só que eu não to indo muito porque se não faz uma “misturança” né. Mas eu aceito as orações deles. Tinha o padre Luis que agora foi embora pra Guarapuava que vinha muito benzer a minha casa. [...].

A.S.C.S.C.: Eu já sei que a senhora saiu no jornal...

N.T.S.: Sim, já apareci na televisão. Duas vezes eu passei. Da RIC. Foi esse ano ou foi ano passado. Foi lá no quartinho. Eu benzendo um e o outro filmando. O da Maçonaria foi o “Leco” da prefeitura que veio me trazer o convite. Chorei tanto no dia que recebi porque foi tão homenageado. Diziam pra mim tanta coisa, que tinha que “furar dedo” mas nada disso... É mentira! São carinhosos, rezaram o Pai Nosso antes de entregar os quadros. (SILVA, 2013, p. 01-05).

Em vários momentos de sua narrativa, Dona Nilda fez referência ao catolicismo, ou então a elementos a ele relacionados, ao dizer, por exemplo, ser católica, frequentar a igreja e ter realizado os sacramentos católicos, assim como suas filhas. A referência ao catolicismo também se deu quando utilizou a “Sexta-Feira Santa” como o marco temporal de sua chegada

em Matinhos, enfatizando ainda que, na ocasião estava “todo mundo nas missas”. Outra menção aos valores cristãos também se deu ao dizer que “em nome de Jesus não é cobrado. Deus o livre!”, ao ser questionada se cobrava pelos benzimentos. Além disso, Dona Nilda fez questão de mencionar o bom relacionamento que mantém com os líderes religiosos cristãos da cidade- tanto católicos como evangélicos- e que, na ocasião em que recebeu a homenagem da Maçonaria, teriam rezado a oração “Pai Nosso”. Tal necessidade de Dona Nilda de reafirmar sua identidade cristã é perfeitamente compreensível mediante ao preconceito que ainda existe com relação a certas práticas de religiosidade. Esse preconceito inclusive foi mencionado, de diferentes maneiras, em trechos de narrativas proferidas por alguns de nossos entrevistados:

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: Você conhece a Dona Nilda?
LUCILENE RODRIGUES: Aquela vez da maçonaria⁴³ eu vi a Dona Nilda, aí alguém me disse “Nossa, a Dona Nilda! Ela é benzedeira, uma pessoa muito do bem”. E muitas pessoas levam as crianças pra ela benzer, que ela faz remédios e tal, então eu conheço de nome assim... Pessoalmente não. No espiritismo, tudo o que é em benefício de alguém, se ela está trabalhando no bem, é aceito. Uma coisa que a gente avalia muito é se não cobra. Se você cobrar você deixa de ter o seu valor. O dom é uma coisa que não é teu. Você recebeu de graça, você tem que doar de graça. Essa pessoa que faz o bem ela ta doando amor e a partir da hora que ela ta doando amor ela ta doando o que é de Deus. Assim como devem existir as pessoas que tem essa faculdade que usam para o mal também. Uma benzedeira trabalha com a espiritualidade. Se todas as pessoas que trabalham com espiritualidade trabalhassem no bem, as pessoas não teriam tanto preconceito contra o espiritismo. (RODRIGUES, 2013, p. 07-08).

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: Quando que você conheceu a Dona Nilda e como que foi? Você lembra?

JOSÉ DA SILVA NETO: Olha... Eu ouvia falar tanto da Dona Nilda quando eu vim morar pra cá mas eu tinha uma outra impressão dela!

A.S.C.S.C.: Quem falava?

J.S.N.: Ah... A comunidade, o povo... Todo mundo comenta né! Que a Dona Nilda, ela aqui acho que se tiver na cidade de Matinhos 30, 40 mil habitante, acho que 20, 25 já passou ali pela casa dela. Então eu passava por ali e não... essa mulher deve ser uma macumbeira! Porque eu tinha uma impressão assim dela. Aí o pessoal: “Zézinho, a Dona Nilda quer conhecer você!”. Ela pediu. Aí até que eu fui lá. Conheci ela, mas nossa! Foi a maior surpresa da minha vida! Eu considero ela como uma mulher santificada porque ela é muito! O trabalho dela é muito bom! (NETO, 2013, p. 01).

ISAURA CORDEIRO DA SILVA: A oração dela é muito boa. E... Ela não é assim como é que se fala, ela não usa com carta, não é vidente como eles falam né. Vidente é a pessoa que vê cartas. Mas ela entende das coisas. A gente nota que ela sabe das coisas. (SILVA, 2016, p. 03).

As três narrativas acima citadas evidenciaram, de diferentes maneiras, o preconceito que a esfera da religiosidade popular ainda sofre: na narrativa de Lucilene, a referência à existência do preconceito foi explícita, enquanto que na de José, houve a confissão de que

43 Ocasão em que Dona Nilda foi homenageada pela Loja Maçônica de Matinhos.

antes de conhecer Dona Nilda pessoalmente, achava que ela era uma “macumbeira”. Já Isaura, saiu em defesa de Dona Nilda afirmando que ela não é uma “vidente”, evidenciando assim que, na sua concepção, práticas como a cartomancia talvez não sejam bem vistas. Tais evidências podem lançar luz sobre a referida necessidade de Dona Nilda de reafirmar seus referenciais cristãos, e em muitas ocasiões, cristão-católicos. Mas a exibição de elementos materiais relacionados ao cristianismo logo na entrada da casa de Dona Nilda não para por aí, como podemos verificar na seguinte imagem (Fotografia 04):



Fotografia 04: Dona Nilda ladeada por fiéis na garagem de sua casa (2013)
Fonte: Acervo da pesquisadora

A fotografia 04 também foi tirada por nós na ocasião da entrevista com Dona Nilda. Após a entrevista, a benzedeira iniciou mais uma tarde de benzimentos, mas, antes disso, fez questão de ser fotografada ao lado dos fiéis que já a aguardavam. A foto foi tirada na garagem da casa de Dona Nilda- local onde os fiéis esperam para serem atendidos pela benzedeira- e nos chama atenção a cruz de madeira, sem a imagem de Jesus Cristo, pregada na parede logo na entrada da casa, o que também atenta para uma possível intenção por parte de Dona Nilda de associar suas práticas a valores cristãos. Em síntese, estamos diante de um caso de uso da materialidade para comunicar uma mensagem: os ícones de Nossa Senhora na placa e a cruz de madeira na parede da garagem, tratam-se de elementos materiais utilizados pela benzedeira para sugerir que as práticas ali desenvolvidas estão intimamente associadas ao cristianismo, o que pode ter relação com a grande aceitação das práticas de Dona Nilda na cidade.

Apesar disso, não podemos desconsiderar que o êxito de Dona Nilda na cidade possa estar também relacionado ao fato de que, apesar de católica, a benzedeira recebe a todos de braços abertos em seu oratório, independente da religião. Tal constatação se origina da análise de fontes orais e visuais, como a fotografia 05:



Fotografia 05: Algumas imagens presentes no oratório de Dona Nilda (2013)
Fonte: Acervo da pesquisadora

A fotografia 05 trata-se de mais uma fotografia que Dona Nilda sugeriu que tirássemos, na ocasião em que estivemos em sua casa entrevistando-a. O registro mostra elementos religiosos materiais presentes no oratório em que Dona Nilda realiza os benzimentos. Chamamos atenção para a imagem de Iemanjá- pertencente às religiões afro-brasileiras- dividindo espaço com imagens pertencentes à religião cristã católica, como a de Nossa Senhora Aparecida. Observação semelhante pode realizada sobre a fotografia 06:



Fotografia 06: Imagens no quarto das velas (2013)
Fonte: acervo da pesquisadora

A fotografia 06 foi tirada por nós de um quarto na garagem de Dona Nilda, no qual a benzedeira pede que os fiéis acendam velas após o benzimento. Assim como o oratório, o “quarto das velas”- como Dona Nilda o chama- também conta com uma imagem de Iemanjá ao lado de diversas imagens de santos do catolicismo. Estamos diante de mais um caso de transmissão de mensagem por meio de elementos materiais: a presença da imagem de Iemanjá nos dois cômodos de maior importância na casa de Dona Nilda, transmite a mensagem de que todos são bem-vindos ali e poderão desfrutar das práticas realizadas pela benzedeira. A predominância pode até ser de imagens de santos do catolicismo, porém, o lugar de Iemanjá está garantido. A receptividade de Dona Nilda também pode ser verificada em trechos de sua narrativa a nós concedida, quando faz questão de afirmar, por exemplo, que é filha de pai espírita, que acredita muito no Doutor Leocádio e no Doutor Bezerra e que benze pessoas de todas as religiões - em suas palavras, “saravá, espiritismo, católica, ateu”.

Dona Nilda também comentou sobre seu envolvimento com pessoas da umbanda, como no trecho a seguir: “Mariza é muito minha amiga [risos]. Agora ela tá trabalhando aqui mas ela trabalhava no “Pai Maneco”⁴⁴ em Curitiba. Tão bonitas as roupas delas. As da “cigana”, bem coloridas!”. (SILVA, 2013, p. 04). Como adeptos da metodologia da história oral, ressaltamos mais uma vez que estamos cientes de que Dona Nilda tem noção de que está falando para terceiros. Sendo assim, é natural que, em sua narrativa, se diga disposta a receber a todos, independente da religião. No entanto, é exatamente essa construção que nos interessa; atentar para o fato de que Dona Nilda quer ser vista assim, como alguém que possui uma identidade católica mas que também possui outras, situação comum na contemporaneidade, em que os indivíduos podem possuir identidades múltiplas. (HALL, 2006). Dona Nilda as possui e se usa de diferentes meios para comunicar essas identidades, tais como o oral e o material.

O apelo ao material também se faz extremamente presente na Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira, como podemos verificar na fotografia 07:

42 Dona Nilda se refere à Sociedade Espiritualista Edmundo Rodrigues Ferro, conhecida como terreiro de umbanda “Pai Maneco”, fundado em Curitiba no ano de 1987 pelo Pai de Santo Fernando de Ogum. (Disponível em <http://www.paimaneco.org.br/>. Acesso em: 11 abr. 2017).



Fotografia 07: Festa de São Cosme e Damião da Dona Nilda Benzedeira (2013)
Fonte: Acervo da pesquisadora

A fotografia 07 trata-se de uma fotografia tirada por nós na ocasião da “Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira 2013”. A foto foi tirada na primeira etapa da festa, na qual fiéis se revezam nas orações, nas cantorias e na condução do terço a Nossa Senhora Aparecida. No altar montado na rua, dividem espaço imagens de Nossa Senhora Aparecida, São Cosme e São Damião e de dois Anjos da Guarda; além de velas, flores, arruda e água-benta a serem utilizadas no momento do benzimento coletivo, etapa seguinte da festa. A montagem de um altar na rua, assim como os elementos que compõem esse altar, não se trata de meros enfeites.

Segundo Max Weber (1999), a religiosidade mágica- onde podemos situar as práticas de Dona Nilda- mantém uma relação muito íntima com a esfera estética. Ao longo da história, as imagens, ícones, artefatos religiosos etc. gozaram de diferentes patamares: Já foram intensamente explorados- especialmente na Idade Média, quando a Igreja Católica fez largo uso de imagens com fins didáticos e persuasivos, em um contexto de alto índice de analfabetismo- assim como foram duramente rejeitados (no contexto da Reforma e do Movimento Iconoclasta). Para a Igreja Católica, evidentemente não há problema na existência de imagens e artefatos religiosos, desde que os fiéis se concentrem no que o material simboliza e não na forma em si. No entanto, Weber salienta que o desenvolvimento do intelectualismo e da racionalização propicia outra situação: a arte passa a ter a possibilidade de existir por si só, assumindo até mesmo a função de “salvadora” do mundo e passando a competir com a religião. Encarando as imagens, ícones e artefatos religiosos como uma arte, esses podem ser percebidos como dotados de valor próprio, independente de uma ética religiosa racional.

Assim sendo, os santos em cima do altar montado no meio da rua da casa de Dona Nilda, na ocasião da festa de São Cosme e São Damião por ela organizada, estão imersos em uma atmosfera de emotividade bem distante da ética religiosa racional. Nessa atmosfera, as imagens podem significar o que o fiel quiser, e não apenas uma menção aos valores cristão-católicos. Esses santos “criados” pelos participantes podem significar a cura para uma doença, a solução para um amor não correspondido ou simplesmente para problemas de ordem financeira. Em síntese, com o auxílio das considerações de Clifford Geertz (1989) acerca do ritual, as imagens expostas no momento da oração da festa podem ser consideradas como parte de um ritual capaz de provocar motivações nos indivíduos presentes, propiciando que saiam dali com as esperanças renovadas.

Uma vez que exploramos nesta seção o lugar das emoções na crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira e em sua festa de São Cosme e São Damião, assim como também

abordamos as relações travadas entre religiosidade, emoção e materialidade, resta ainda discutirmos uma importante questão imbricada nesta crença e festa: a relação entre religiosidade, emoção e gênero. Eis o assunto da próxima seção deste trabalho.

4 “ELA É A MÃE DE MATINHOS!”: QUESTÕES DE GÊNERO EM MEIO À CRENÇA NOS DONS DE DONA NILDA BENZEDEIRA E À SUA FESTA DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO

Começaremos nossa discussão acerca das questões de gênero que perpassam a crença nos dons de Dona Nilda e a festa de São Cosme e São Damião por ela organizada, lembrando que, além do fato da grande líder disso tudo ser uma mulher e de um dos momentos mais importantes da festa também ser conduzido por uma mulher (Wilma), a maioria das pessoas por nós entrevistadas são mulheres. Convém lembramos que isso de forma alguma foi intencional, visto que optamos pela realização de entrevistas em rede, ou seja, modelo em que um entrevistado sugere outro.

Além disso, como detalhamos no momento da apresentação de nosso objeto de estudo na introdução deste trabalho, uma reunião exclusivamente de mulheres ocorre da sexta-feira até o domingo no final de semana em que ocorre a “Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira”, e essa reunião recebeu considerável importância em várias narrativas de nossas entrevistadas, como nas de Lindalva e Rosi, por exemplo:

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: E você participa da festa só indo na festa ou ajuda em alguma coisa, tipo na parte da comida...

LINDALVA LEAL SANTOS: Tudo! Eu faço bolo aqui, e digo “ó avó, vou dar duas nega maluca”. Dai dias antes a gente vai lá fazer os pacotes, trago de Paranaguá quando tem alguma doação, vou de carro trabalhar, daí a gente coloca tudo num quarto ali, dividimos, fazemos os pacotes, é a coisa mais divertida que é fazer os pacotes. Na sexta-feira mais ou menos nós fazemos os pacotes. É aquela festa. Porque daí um faz aqui, outro amarra ali, a gente trabalha como produção, um pega o pacote, vai colocando, um coloca pipoca, outro coloca bala, outro coloca não sei o que, até o último que fecha. Dai lá pelas tantas a gente vai contando pra ver quantos que foram feitos, coloca numa caixona grande e tal. E daí a gente liga, Dona Nilda pede pra eu ligar, eu sou a secretaria dela. Porque a menina dela quase não se envolve muito. Carregando a avó pra cima e pra baixo assim, sou eu. E agora graças a Deus a gente tem carro. Meu! Nós não nos prendemos por nada. (SANTOS, 2016, p. 05).

ROSI DO ROCIO FALCADE: A gente já faz antes, na sexta. A festa sempre tá no domingo né. Então na sexta-feira a gente se reúne em 3, 4, cinco pessoas lá pra amarrar os pacotes. É feito 600, 700 pacotes. No sábado a gente volta que aí tem mais doação no sábado. Pessoal deixa muito pra levar na última hora né. [...]. Daí nós fazemos os pacotes que daí no domingo cada um leva um bolo. Eu já levo dois, três.

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: Sim, sim... Pra você não tem muito segredo né.

R. R. F.: Não... Não. Já levo, eu sei como que é... Quem vem bastante criança né. Daí a gente ajuda na festa lá né.

A. S. C. S. C.: Então... É isso que eu ia te perguntar. Qual que é o seu envolvimento na prática pras pessoas terem te indicado pra mim? O que você faz? Qual que é o teu papel na festa ali? É organização?

R. R. F. Organização, amarrar, fazer os pacotinho e organizar, cortar o bolo, ver se ta faltando, é coisa assim.

A. S. C. S. C. Por a mão na massa mesmo.

R. R. F. Isso, por a mão na massa. É duas horinha, mas é corrido.

A. S. C. S. C. E você vai a sexta e no sábado?

R. R. F. Na sexta nós começamos as embalagens né, aí no sábado fazemos mais um pouco a tarde né, daí no domingo, então esses 03 dias é sagrado pra...

A. S. C. S. C. E daí no domingo na parte da entrega lá que faz a fila, você também participa da entrega?

R. R. F. Sempre. Se eu não to na entrega eu to participando na fila. Sempre chega um ou outro você vai dar um bolinho... Depois terminou a festa daí tem a limpeza né.

A. S. C. S. C.: Entendi. Então parte espiritual você não tem na festa, no caso. A tua parte é ali na prática mesmo.

R. R. F.: Não. É só ali ajudar mesmo. (FALCADE, 2016, p. 06).

Considerando a constante autocrítica como essencial ao trabalho do historiador, julgamos pertinente comentar que, no momento da análise do produto da entrevista por nós realizada com Rosi, ficou bastante evidente a fragilidade da indagação “Então parte espiritual você não tem na festa, no caso. A tua parte é ali na prática mesmo.”. Apesar da resposta de Rosi ter sido “Não. É só ali ajudar mesmo.”, inevitavelmente acabamos atentando para a possibilidade do trabalho prático que viabiliza a realização da festa também possuir uma conotação espiritual. A parte prática pode ser considerada um componente da comunhão espiritual; uma doação que se inicia muito antes da festa.

Em sintonia com a noção de gênero da qual nos valemos neste trabalho, pensamos que o destaque feminino na crença nos dons de “Dona Nilda Benzedeira” e na Festa de São Cosme e São Damião por ela organizada não se trata de mera coincidência, uma vez que circunstâncias históricas forneceram subsídios para tal configuração. A divisão generificada dos papéis sociais, segundo a qual a mulher seria mais indicada para cuidar do próximo, devido a sua “natureza cuidadora”, parece ecoar na crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira, frequentemente lembrada como alguém que por muito tempo viveu para os outros e que de certa forma ainda vive, desprovida de privacidade e de um horário para si mesma. Referências ao suposto caráter maternal de Dona Nilda foram constantes nas narrativas construídas por seus fiéis, e, em algumas delas, tal caráter chegou a ser mais enfatizado do que os dons espirituais da benzedeira. Seguem alguns trechos dessas narrativas:

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: Como você classifica a sua relação com a Dona Nilda? O que ela é pra você?

LINDALVA LEAL DOS SANTOS: Ela é a minha **mãe**. Muito mais que uma amiga. (SANTOS, 2016, p. 06).

MARIZA LENI PINTO: Eu chamo de **avó**, porque ela é minha **mãe**, é minha amiga, é minha **avó**, ela é tudo pra mim. Eu amo **avó** Nilda demais! [...] Eu peço que Deus ainda dê um monte de anos de vida pra ela, porque eu falo assim que ela é a **mãe dos pobres** que buscam nos seus problemas de saúde, nos seus problemas sentimentais, financeiros, a prece dela lá. Então a **avó** faltando eu acho que vai faltar a **mãe** de muita gente aqui em Matinhos. Vão ficar órfão de **mãe**. Eu vou ser órfão de **mãe**, de **avó**, de **tia**, de amiga, de tudo em relação à Nilda. Assim como eu acredito que muitas outras pessoas vão se sentir órfãos dela. Então a **avó**, ô Aline, pra mim, ela é tudo! É **mãe**, é amiga, é **irmã**, é **avó**, tanto que eu chamo de **avó** né, porque ela é isso na minha vida. [...]. Eu acho que os sentimentos são vários e todos eles levam a **avó**. (PINTO, 2016, p. 07-08; 11-12).

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: E qual é a sua relação com a Dona Nilda?

JOSÉ CARLOS DO ESPÍRITO SANTO: Na verdade é mais do que uma amiga né. Até mesmo porque eu me criei sem mãe. Minha mãe faleceu, eu tinha três aninhos de idade. [...]. E daí o meu pai nunca mais casou e criou os piás tudo sozinho. A minha irmã foi morar com a minha avó. Então a Dona Nilda, em todo esse tempo, muitas vezes eu vou lá, tomar um chimarrão com ela, bater um papo, comer alguma coisa, se tem uma festa eu convido ela pra ir junto, a Regina gosta muito dela também e ela gosta da Regina, então a gente ficou realmente mais do que amigo, porque ela é uma pessoa super querida, eu sinto nela assim uma **presença de mãe** sabe? (ESPÍRITO SANTO, 2016, p. 04).

IVONE DE FÁTIMA LIMA: Tem aquelas pessoas que falam mal, aquelas que falam bem... Eu mesma sempre vou lá me benzer né... A minha netinha a gente vive levando lá pra ela benzer por causa das bichas, vermes. Ela é muito querida a Dona Nilda.

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: E como que você chegou até ela? De ouvir as pessoas falarem?

I. F. L.: De ouvir as pessoas falarem da benzedeira. Da **vovozinha** que falavam né. Aí eu disse, vamos procurar. Fomos procurar e achamos.

A. S. C. S. C.: E continua indo lá?

I. F. L.: Continua. Até hoje vai. Quando ela faz a festa de Cosme e Damião a gente vai. É linda a festa dela. (LIMA, 2013, p.02).

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: E qual que é o relacionamento entre vocês? A senhora, da pra dizer que é amiga dela? É conhecida? O que é? O grau de amizade entre vocês... É amiga mesmo?

WILMA FERREIRA NALCQ: Ela é como se for uma **mãe** pra gente, ta? É... digamos agora... eu vou sair, vou lá na Dona Nilda. Eu chego lá, ela serve um café, ela nos trata muito bem. Toda vida né. Então, ela tem um amor muito grande por todos nós. Não só a mim, como a vocês, como todas as pessoas que vão lá né. Então, inclusive, ela tem muitas pessoas que ela considera como **filhos**, sabe? Então esse é o amor que a gente tem por ela né. (NALCQ, 2016, p. 05).

ROSI DO ROCIO FALCADE: Tinha um horário. Mas ela não vai cumprir aquele horário por causa do problema de saúde dela que o médico falou pra ela dar uma

paradinha né, que ela ta muito cansada, muito estressada. Mas o pessoal chega lá, ela não deixa de atender. É a **mãe** de Matinhos mesmo. Sempre a mesma pessoa. Muito querida. Amada por todos. [...].

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: Que legal. E qual o teu sentimento pela Dona Nilda?

R. R. F.: Ah! Eu adoro ela! Ela é muito querida que vamos dizer assim que seja a minha **segunda mãe**. Ela é muito querida! Ela é a **mãe de Matinhos! Ela é a mãe de Matinhos!** Vai pensando que a hora que essa mulher faltar... Não vai ser fácil! Não tem hora, é uma briga, é uma separação, ou mesmo falta de dinheiro, conta pra pagar, eles vão pegar socorro com a Dona Nilda. (ROSI, (FALCADE, 2016, p. 03, 07).

Analisando as narrativas supracitadas, podemos perceber o grande peso de questões relacionadas ao gênero na crença em Dona Nilda Benzedeira, seja de forma positiva ou negativa. No que toca ao sucesso de Dona Nilda na cidade, o gênero parece trabalhar a favor, devido a toda uma “atmosfera” de afago e amor em que Dona Nilda- a “mãe” ou “avozinha” de Matinhos- parece estar envolta. No entanto, no que toca à privacidade de Dona Nilda, o gênero talvez tenha trabalhado contra, afinal, o fato de ser mulher e “maternal”, pode influenciar a falta de limites por parte de certos fiéis, o que provavelmente não aconteceria com alguém do sexo masculino.

Além disso, nas narrativas a nós concedidas por fiéis de Dona Nilda, foram encontradas muitas menções à sensibilidade espiritual aguçada da benzedeira, como podemos verificar nos seguintes trechos:

ISAURA CORDEIRO DA SILVA: A oração dela é muito boa. E... Ela não é assim como é que se fala, ela não usa com carta, não é vidente como eles falam né. Vidente é a pessoa que vê cartas. Mas ela entende das coisas. A gente nota que ela sabe das coisas. Sabe uma vez, uma vez o Paulo Cesar tava sem carro né, e tava assim louco pra comprar um carro pra ele e nunca dava certo. Daí um dia ela veio aqui, benzeu nós, benzeu ele e daí falou “ó compadre” – porque eles são compadre, ela batizou o Bruninho do Cesar, aquele rapazinho que tava aí. Ela disse “compadre você vai comprar um carro, brevemente vai aparecer um carro para o senhor comprar”. Nós “Que tal comadre! Que maravilha! Que beleza!” ele falou. “Deus que abençoe” ele disse pra ela. Dito e feito. Logo se ajeitou um carro e ele comprou mesmo! Parece assim que ela sabe as coisas, entendeu? (SILVA, 2016, p. 03).

LINDALVA LEAL DOS SANTOS: Na real, bem real, bem no particular assim, eu penso que a avó é uma incógnita... A gente pergunta pra ela se ela recebe alguém... Mas eu ainda acho que alguém encosta nela. Tem alguém... Um mentor talvez com ela... [...]. Eu penso que alguém encosta, alguém orienta ela. Por que de onde que vem esse conhecimento? Tipo... Você tome tal coisa que vai te fazer bem... Eu que to meio de tudo essa remediada não sei nem o que é bom, o que não é... Porque eu me esqueço assim...

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: E diz que ela acerta algumas coisas sobre a vida das pessoas né?

L. L. S.: Exatamente! É nesse ponto que eu queria chegar! E tudo isso vai dando credibilidade né? (SANTOS, 2016, p. 07).

JOSÉ CARLOS DO ESPÍRITO SANTO: Principalmente quando você tá se sentindo meio ruim, família de um modo geral, eu particularmente quando meus piás tão meio tristes, com probleminha, aí vamos nos benzer na Dona Nilda. Vamos falar com Deus, vamos na missa, falamos diretamente com Jesus, cada um fala de um jeito né? Mas ela dá a impressão de que intermídia bem sabe? [...]. O problema físico a gente busca ela porque acredita que ela tá mais preparada pra falar com Deus né. Dá impressão que a oração dela intercedendo pela gente vai... E tem acontecido sim, de repente a gente faz pecado o dia inteiro pensando em bens materiais, o mundo tá cheio de coisa ruim. E ela dá impressão que ela tem uma regra assim sabe, mais espiritualmente, mais carinhosa assim com todo mundo, então ela é a pessoa mais indicada. [...]. Tem histórias que a gente ouve falar, das pessoas comentarem, e comigo também já aconteceu, histórias verídicas assim sabe? Aconteceu há pouco tempo, inclusive com o meu sobrinho e com a minha afilhada. Veja que interessante: Ela tava meio ruinzinha, foi se benzer na Dona Nilda e o marido dela do lado. E a Dona Nilda: “Vem aqui, quero contar pra vocês dois”. E falou que a menina tava grávida. “Não, você não tá doente, você tá grávida!”. Mas não tinha barriga não tinha nada sabe? Normal assim... Então ficou um negócio assim bem bacana. E tá mesmo. Marcela. Super querida. Um casal bem bacana. E tantas outras coisas, Comigo aconteceu de eu tá com problema assim e ela dizer “Oh, tem pessoas querendo te prejudicar, até fisicamente”, pelo meu estilo de ser político sabe? Eu sou um político chato. Sabe aquele político chato, que chateia todo mundo? E desagrada algumas pessoas que talvez não gostem das coisas meio certas... E a Dona Nilda falou “Zé, cuidado, não vai acontecer nada de mal com você porque Deus...” e incrível que bem naqueles dias que ela falou isso foram lá em casa e deram um monte de tiro na minha casa, me humilharam e tal. Faz um mês, dois meses. Então tem bastante história bacana da Dona Nilda, mas essa é uma bem interessante. Ela é uma das pessoas que valeu a pena ter conhecido no mundo. (ESPÍRITO SANTO, 2016, p. 03-05).

MARIZA LENI PINTO: Eu disse pra ela “avó, por que a senhora não fala às vezes uma coisa ruim que a senhora viu? Porque a senhora vê coisa ruim!”. Ela respondeu assim: “Filha, pra que você vai querer enterrar uma pessoa que já tá enterrada? Você tem que dar esperança pra essa pessoa!”. Eu, Aline, eu falo assim que eu conheço a avó Nilda nas coisas que ela diz pra mim. Eu gosto de fazer pergunta pra ela quando ela tá me benzendo... E mando ela por o copinho na minha cabeça e me dizer o que ela tá vendo. Quando ela tira o copinho e não fala nada, eu já sei que é coisa que ela não quer falar pra mim, que eu não devo ouvir ou não precise ouvir. E quando ela diz “Deus é que sabe”, ela deu a resposta. Não a que eu queria ouvir.

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: Eu não sabia dessa parte que você falou da água, que ela via as coisas na água...

M. L. P.: Às vezes eu acho que tem pessoas que fecham os olhos e daí nem vê o que acontece... Ela não põe assim direto em cima da cabeça. Pode ser que põe em cima, sem tocar a cabeça da pessoa e ela veja ali. Ou às vezes ela nem coloca, só benze, porque não vê nada que seja relevante... Ela põe quando ela acha que deve por, ou a intenção do mentor que tá ali. A mediunidade vem através do mentor né, da ligação entre o mentor e o médium, né? E quando ela não põe às vezes eu peço. E assim Aline, no mundo espiritual tem coisa que você não pode falar, que não é permitido falar, e não sai da tua boca. (PINTO, 2016, p. 10).

Através de histórias pessoais e de terceiros, o dom de Dona Nilda de prever o futuro foi mencionado nas quatro narrativas acima. As entrevistadas Lindalva e Mariza, devido aos referenciais espíritas que possuem, usaram termos provenientes do espiritismo como “mentor”, “médium” e “mediunidade” ao exporem seus posicionamentos acerca do dom de

previsão da benzedeira. Já o entrevistado José Carlos, católico praticante, definiu a benzedeira como a pessoa mais indicada para intermediar o contato entre ele e Deus/Jesus. Independente do referencial religioso evocado na construção da narrativa, a imagem de Dona Nilda como detentora de uma sensibilidade espiritual aguçada foi uma constante.

Sendo assim, não podemos excluir a possibilidade da “sensibilidade espiritual aguçada” ter se constituído como um lugar estratégico encontrado por Dona Nilda para o desenvolvimento de suas ações sociais junto à população matinhense. As ações de Dona Nilda se situam em uma zona entre o religioso e o laico, num lugar onde ela, mulher, desprovida de condições materiais e hoje, idosa, consiga, em decorrência de seu carisma e liderança, a criação de alianças e parceiras que permitam a concretização de seus projetos sociais, participando intensamente da vida social e política da cidade, como enfatizam as narrativas que seguem:

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: Como que você conheceu a Dona Nilda?

MARIA APARECIDA GREGÓRIO DOS SANTOS: Eu não lembro... Mas eu acho que foi mais assim pelo meu marido ser político. Mais em umas lutas lá pelo loteamento onde ela mora. Depois fui indo pra essas práticas do benzimento que ela faz e também tem a liderança social dela né, que é muito grande ali na área. Ela tem uma força muito social na liderança. Não só a parte do benzimento... É uma liderança social muito grande! Ela ajudava muitas pessoas e então ela recorria a mim também nessa parte da assistência social. Hoje ela tá com mais idade, mas na época ela era bem mais nova, então ela me ligava, a gente socorria um, socorria outro, a parte da saúde muito! Então todos procuravam ela porque era mais fácil o acesso. [...].

A. S. C. S. C.: Então em um primeiro momento você não foi até ela em busca de um benzimento, foi por outras questões...

M. A. G. S.: Sim, outras questões. Foi a parte mais social. Porque ela tinha e tem uma força muito grande no bairro né, ela luta até hoje pela legalização da área. O pessoal até hoje briga lá pela regularização. [...]. Ela não pede só pra ela, ela pede pra outras pessoas. A gente passa por isso também. As pessoas pedem as coisas pra gente e temos a quem recorrer. Se ela não tem a quem recorrer, fica inútil né. Ela se preocupa com os outros! [...].

A. S. C. S. C. Você sabe se a família dela apóia essas práticas dela?

M. A. G. S. Não sei... Agora eles restringiram um pouco né, colocaram portão... Antigamente era tudo aberto. A questão do horário também... Mas eu acho até justo, tem que ter limite né. Ela é uma personalidade muito forte aqui né, com certeza. Às vezes a gente fica meio preocupado assim dela se expor, mas não adianta! Mas ela não tá nem aí, não quer saber... Faz reunião lá, abre a casa dela até pra vereador. Ela não se preocupa, ela toma partido e acabou. Eu acho que ela é até mais respeitada por isso né, por ela tomar partido e acabou né. (SANTOS, 2013, p. 01-03).

MARIZA LENI PINTO: Lembro uma época que a avó era mais nova, que ela trabalhava muito ali benzendo, tinha a ajuda de muitas pessoas! As pessoas faziam cesta básica, várias pessoas de Curitiba. Mas era da avó e não era da avó, porque ela doava tudo! Porque era muita coisa que vinha! A mesa era sempre cheia! A hora que você chegasse lá. A sala da avó sempre foi ao redor da mesa. E a mesa sempre pronta. Dia e noite. E não era só comida. Era doação de roupa, de calçado que as

peças doavam, aquele monte de caixa. Então a avó, o ela ser queria, ela ser amada mesmo por todos nós que somos amigos e temos esse amor por ela, é o que ela é e toda a caridade que ela fez pra tanta gente! E faz, continua fazendo. (PINTO, 2016, p. 11).

A própria Dona Nilda, em entrevista a nós concedida, fez questão de enfatizar sua preferência política na cidade, assim como seu envolvimento com a mesma:

NILDA TELES DA SILVA: Nossa, o Xiquinho é meu coração. Aquele não tem quem tire. Só quando eu morrer. Eu gosto muito do Xiquinho e da Cida. Eu fui a convite do Xiquinho numa entrega de cobertores lá na chácara dos evangélicos, do pastor do pão. Os viciadinhos, “mãezinhos”... Daí tiramos fotografia com o deputado Alceuzinho, tiramos fotografia com a mulher da PROVOPAR. (SILVA, 2013, p. 05).

Os relatos das mulheres por nós entrevistadas apontaram para uma necessidade de sentido, de possibilidades de experimentação do sagrado através de si mesmas; sem intermediários. É interessante comentarmos que todas essas mulheres possuem vínculo religioso institucional e, por razões diferentes, não se limitaram a frequentar um único grupo religioso. Também é importante ressaltarmos que a crença nos dons de Dona Nilda e em sua festa- assim como todo o seu entorno- constitui-se como um lugar possível para até mesmo outras mulheres saciarem o desejo de realização de trabalhos sociais. Tal possibilidade foi levantada por Rosi e Lindalva, ambas integrantes do grupo de mulheres que se reúne para a organização da festa da benzedeira. Seguem trechos das narrativas proferidas por elas, respectivamente:

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: E por que você faz esse trabalho de ajudar ali?

ROSI DO ROCIO FALCADE: Porque quando eu comecei, eu vou te contar a história. [...]. Eu pensei, vou fazer alguma coisa que era Dia das Crianças. Natal ou Dia das Crianças. Não lembro. Parece que era Dia das Crianças. É. Próximo ao Dia das Crianças isso. Aí eu comprei um côco, um açúcar, e com isso fiz uns picolés, geladinhos, e distribuí para as crianças. E daí naquela brincadeira eu comecei a vender geladinho, porque a gente tava praticamente sem nada né... A situação tava feia. Eu comecei a vender geladinho, [...], então eu comecei o meu comércio por causa das crianças. Então eu pensei: O que eu puder fazer para as crianças eu vou fazer! Então eu fazia festa lá em casa. Eu fazia Natal, aí dava o presentinho, Dia das Crianças sempre tinha, não era um presente mas era um pacotinho de bala, uma pipoquinha. E Páscoa né. Se desse fazia aqueles pacotinhos de bala, pirulito e dava porque eu queria ajudar aquelas crianças né.

A. S. C. S. C.: Entendi. Você associou que você conseguiu fazer a sua vida, criar os seus filhos, com uma coisa que começou com as crianças né... Legal!

R. R. F.: Isso! Exatamente. Como eu não posso mais ajudar, como eu não fiz mais ali, eu digo, vou participar ajudando a Dona Nilda, porque eu to ajudando as crianças também né. E foi ali que eu comecei.

A. S. C. S. C.: Então esse é o principal motivo de você estar ali envolvida com a festa...

R. R. F. É. E outra que eu gosto de ajudar os outros. Se precisar de ajuda, se eu puder ir eu to lá. Não importa a hora, como, o que vai fazer, enfio a cara mesmo. Porque eu gosto de fazer essas coisas. (FALCADE, 2016, p. 05-06.).

ALINE SUZANA CAMARGO DA SILVA CRUZ: E por que você ajuda tanto na festa assim?

LINDALVA LEAL DOS SANTOS: Porque eu gosto!

A. S. C. S. C.: Da festa ou da Dona Nilda?

L. L. S.: Dos dois! Esse tipo de coisa é uma coisa que me engrandece assim sabe? Eu gosto! Eu tenho planos de ainda fazer alguma coisa no sentido dessa área assim sabe? De assistência. Eu ainda vou... Se eu tiver saúde né? (SANTOS, 2016, p. 05).

É fácil percebermos que, para estar à frente de tudo isso- benzimentos diários, festa de São Cosme e São Damião, trabalhos sociais etc.- Dona Nilda possui e exerce uma espécie de “poder”. As reflexões teóricas mais sólidas sobre o poder e os tipos como ele se apresenta são provenientes da Sociologia e, dentro dela, são de fundamental importância as discussões propostas por Max Weber, às quais dedicaremos o próximo item.

4.1 RELIGIOSIDADE, GÊNERO E PODER CARISMÁTICO

De acordo com Max Weber (1999), existem basicamente três tipos de poder: o poder tradicional (ou patriarcal), o poder legal (ou burocrático) e o poder carismático. Analisando suas reflexões, diante da necessidade de compreendermos o tipo de poder exercido por Dona Nilda sobre seu séquito, ficou evidente tratar-se do poder carismático.

Segundo Weber (1999), o poder tradicional está relacionado ao atendimento das necessidades normais do cotidiano (econômicas, principalmente), enquanto que o legal seria basicamente o poder tradicional transposto para a racionalidade, sendo modelado de forma a atender as necessidades previstas e repetidas por meio de uma rotina. Já as necessidades que vão além da rotina diária, são atendidas por outro tipo de poder: o carismático. Ao recuarmos no tempo, notamos que em épocas de dificuldades econômicas, religiosas, políticas, dentre outras, não foram os ocupantes de “cargos” que exerceram liderança, e sim, os portadores de dons específicos do corpo e do espírito, considerados sobrenaturais e não acessíveis a todos. Diante disso, Weber usa o termo “carisma” de forma neutra em relação a valores, pois, se o termo refere-se a algum dom extraordinário, tanto profetas pacíficos como heróis de guerra podem ser considerados carismáticos, caso ajam nas suas respectivas esferas em nome desse “dom”, ou em nome “da missão divina” encerrada no dom, após a noção de Deus já ter sido concebida claramente. O poder carismático é exercido universalmente, no entanto, é aplicado mais claramente na esfera da religião.

No que toca à crença nos dons de Dona Nilda, é evidente que a benzedeira é concebida por seus fiéis como uma pessoa dotada de um poder extraordinário. Tal concepção foi mencionada em várias narrativas de seus fiéis já apresentadas anteriormente, e até mesmo

na dela, que classifica sua vida como uma “missão divina”. No entanto, o ponto em que queremos chegar trata-se da relação travada entre religiosidade, gênero e poder carismático. Como já mencionamos, por ser mulher, a religiosidade foi um lugar possível para Dona Nilda viver sua fé como protagonista, exercendo posição de liderança, e não como coadjuvante, como seria na religião institucionalizada, cujas lideranças cabem, na maioria das vezes, aos homens. O poder carismático, por sua vez, é o poder exercido na esfera da religiosidade, visto que a estrutura carismática não exige um processo ordenado de nomeação ou demissão de líderes, assim como ignora também qualquer noção de carreira, progresso, salário ou treinamento do dono do carisma ou de seus auxiliares.

A estrutura carismática está relacionada a fatores internos: o dono do carisma possui uma missão que lhe é adequada e necessita de seguidores para cumpri-la. Seu êxito é medido por sua capacidade de conseguir esses seguidores e mantê-los. Assim sendo, o líder carismático precisa estar o tempo todo “provando” sua aceitação para manter a liderança. Não há nenhum documento que ateste seu poder, que pode entrar em colapso se sua missão não for reconhecida por aqueles que, na sua opinião, deveriam segui-lo. Por sua própria natureza, a existência da autoridade carismática é especificamente instável, não conhecendo outra “legitimidade” a não ser a advinda da força pessoal, sempre submetida à prova, para que todos se entreguem fielmente a esse líder. Se as pessoas deixam de reconhecer o líder, esse deve tornar-se um cidadão “comum”, caso contrário, passará a ser considerado um usurpador; um golpista.⁴⁵ (WEBER, 1999).

Esse posicionamento de Weber lança luz sobre a necessidade de Dona Nilda realizar todos os anos, desde que chegou à cidade em 1992, a festa de São Cosme e São Damião. Esse evento pode ser considerado como uma oportunidade para que a crença nos dons de Dona Nilda se materialize; torne-se “visível”, atestando que o número de seguidores dessa líder continua grande e que, portanto, seu poder permanece intacto.

⁴⁵ Lembramos que discutimos algo semelhante a isso no item 3.1 desta dissertação- que trata da emoção “simpatia”- ao mencionarmos que, no processo de simpatia, que envolve duas partes, uma não poder exigir simpatia da outra com base em uma mentira, em um golpe. Para ter valor, a concessão de simpatia deve ser natural, ou melhor dizendo, parecer natural.



Fotografia 08: Primeira etapa da Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira. Fiéis se revezam nas orações, cantorias e reza do terço a Nossa Senhora Aparecida. (2016)
Fonte: Acervo da pesquisadora



Fotografia 09: Dona Nilda realizando o ritual de benção coletivo, segunda etapa da Festa de São Cosme e São Damião por ela realizada. (2016)
Fonte: Acervo da pesquisadora

As fotografias 08 e 09 foram tiradas por nós na “Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira 2016” e retratam todo um aglomerado de pessoas no momento da oração e do benzimento coletivo. Em sintonia com a discussão que realizamos sobre o uso de fotografias como fontes de pesquisa histórica, ressaltamos que estamos cientes de que uma foto está longe de ser “neutra”. Nós a tiramos e sabíamos o que estávamos buscando, assim como Dona Nilda sabia que estava sendo fotografada e, logo, pode ter atuado da forma como gostaria de ter sua imagem registrada e, conseqüentemente, divulgada. No entanto, é exatamente essa intencionalidade que nos interessa. As reflexões de Weber sobre a dinâmica do poder carismático lançam luz sobre o empenho de Dona Nilda em realizar todos os anos a festa, que se constitui como a ocasião de maior exposição e divulgação da amplitude da crença nos dons da benzedeira. A divulgação do número de seguidores de Dona Nilda não se restringe à ocasião da festa. A mídia local- como jornais e rádio- também fazem frequente menção ao “sucesso” da benzedeira, além das homenagens que Dona Nilda recebe constantemente na cidade. (Ver anexos A, C e F). As fotografias 10 e 11 também trazem evidências a respeito dessa questão:



Câmara Municipal de Matinhos

Estado do Paraná

GABINETE DO VEREADOR JOSÉ CARLOS DO ESPÍRITO SANTO

JUSTIFICATIVA

Sra. **NILDA TELES DA SILVA**, nascida em 08 de Agosto de 1933, na cidade de Contenda -Município da Lapa -Paraná, é filha de José Dinarte da Silva (*in memoriam*) e Maria Vaz da Silva, viúva de Juvenil Teles, mãe de cinco filhos: Jorge Luiz, Jose , Darci, Juliane e Paula, reside em Matinhos desde ano 1991, onde veio para tratamento de saúde.

Religiosa ao extremo, ela diz que o benzimento foi um Dom que Deus lhe concedeu há mais de 40 anos. Tudo começou na própria família, pois muitas das doenças que seus filhos apresentavam eram curadas apenas com orações.

Abraçando esta cidade com amor e dedicação onde se dedica a fazer orações para as pessoas que a procuram, vindas tanto de Matinhos quanto de outras regiões, ficou conhecida como a "Benzedeira das orações bonitas". Rezando baixinho com um terço, imagens de santos e um raminho, ela canaliza graças, benze e faz orações para aproximadamente 70 pessoas por dia.

Para ela, as curas concedidas com suas orações são expressões do poder de Deus. Gosta de dizer que benzer não é uma profissão ou meio de ganhar dinheiro: "Nunca cobro para benzer, pois a palavra de Deus nunca deve ser cobrada".

Rua Albano Muller, 47 - Fone: (41)3453-3131 - CEP: 83.260-000 - Matinhos - Paraná

Figura 10: Justificativa para a entrega do título de Cidadã Honorária Matinhense à Dona Nilda, elaborada pelo Gabinete do Vereador José Carlos do Espírito Santo e entregue à Câmara Municipal de Matinhos (2014)
Fonte: Acervo da Câmara Municipal de Matinhos



Câmara Municipal de Matinhos

Estado do Paraná

GABINETE DO VEREADOR JOSÉ CARLOS DO ESPÍRITO SANTO

Dona Nilda, ou melhor, tia Nilda ou vizinha Nilda, como é conhecida, mesmo com vários problemas graves de saúde, continua distribuindo suas bênçãos para todos que precisam.

Uma mulher guerreira, que fixou moradia na nossa Matinhospor opção, protegendo e ajudando incontáveis pessoas, amando incondicionalmente esta cidade.



Rua Albano Muller, 47 - Fone: (41)3453-3131 - CEP: 83.260-000 - Matinhos - Paraná

Figura 11: Continuação da justificativa para a entrega do título de Cidadã Honorária Matinhense à Dona Nilda, elaborada pelo Gabinete do Vereador José Carlos do Espírito Santo e entregue à Câmara Municipal de Matinhos (2014)

Fonte: Acervo da Câmara Municipal de Matinhos

Na justificativa elaborada pelo gabinete do vereador José Carlos do Espírito Santo, para a entrega do título de Cidadã Honorária Matinhense à Dona Nilda, foi mencionado que a mesma atende cerca de 70 pessoas por dia. Ainda que não seja relevante para nós se esse número condiz com a realidade ou não, não há como ignorar o fato de que se trata de um número bastante alto, o que pode evidenciar uma tentativa, por parte de terceiros, de supervalorizar o trabalho da benzedeira na cidade. O mesmo podemos dizer de um trecho da narrativa de José da Silva Neto, que afirma que “se tiver na cidade de Matinhos 30, 40 mil habitante, acho que 20, 25 já passou ali pela casa dela. Dona Nilda atende ali em média quase cem pessoa por dia.” (NETO, 2013, p.01).

Dito isso, fica claro que a divulgação das práticas de Dona Nilda não é feita só por ela, mas sim, em boa parte por seus próprios seguidores. Também ressaltamos que essa intensa “exposição”- através de diferentes meios- da crença nos dons de Dona Nilda possivelmente é o grande diferencial com relação às outras benzedeiros da cidade, que não se usam desses meios. Não existe só a Dona Nilda de benzedeira em Matinhos, porém, só ela atingiu patamar tão elevado de reconhecimento na cidade. As reflexões de Weber acima mencionadas nos ajudam a compreender a origem de tamanho êxito, que, embora não tenha uma única causa, possui na divulgação dos feitos e da quantidade de seguidores um dos principais pilares de sustentação.

No caso de Dona Nilda, o “provar continuamente o dom” não se restringe à divulgação de seus feitos através da festa que realiza e da mídia local. Como vimos, Dona Nilda frequentemente coloca seus dons à prova realizando supostas adivinhações a respeito da vida de seus seguidores. Gravidez na família, tentativa de assassinato, a compra de um carro novo. O conteúdo das adivinhações evidentemente é bastante variado, e não nos cabe tecermos julgamento quanto à veracidade de tais adivinhações. Interessa-nos primeiro perceber essas supostas adivinhações como provas dadas por Dona Nilda de seus dons sobrenaturais. As adivinhações certamente não saem na rádio nem nos jornais, mas circulam em um meio que Peter Burke e Asa Briggs (2006) classificaram como um dos mais poderosos meios de comunicação: o “boca a boca”.

De acordo com Max Weber (1999) a “missão” do líder carismático pode estar dirigida a um pequeno grupo de homens delimitados de alguma forma – localmente, socialmente, ocupacionalmente, etc. – e seus limites se dão dentro do círculo em questão. No que toca à missão de Dona Nilda, de modo geral, dá pra se dizer que seu séquito delimita-se localmente, na cidade de Matinhos, e que a lógica de sua liderança concentra-se portanto, na realidade histórico-cultural da referida cidade, em meio às relações sociais travadas entre a

benzedeira e seu séquito. Por isso, detivemo-nos tanto na análise de emoções que perpassam tal crença, pois, embora não tenhamos trabalhado todas as emoções e embora nem tudo seja emoção- o próprio item sobre a “simpatia” (3.1) discutiu essa questão- acreditamos que a discussão sobre a forma como as emoções estão envolvidas na crença, de certa forma mostram a lógica interna da dominação carismática exercida por Dona Nilda.

Em sua subestrutura econômica, o poder carismático é o oposto do poder burocrático: Este depende de uma renda regular, enquanto que o poder carismático- embora não seja uma regra- frequentemente abstém-se da posse de dinheiro, classificando como indigno qualquer lucro metódico e racional. Em sua forma pura, o carisma nunca é fonte de lucro privado para aquele que o possui e também não envolve um valor ordenado para as necessidades materiais da missão, cabendo ao próprio líder carismático sustentá-la. O que muitas vezes acontece, é de aqueles a quem o carisma é dirigido- ou seja, os fiéis- proporcionarem contribuições por vontade própria. Em síntese, o poder carismático “vive neste mundo embora não seja deste mundo.”. (WEBER, 1999, p. 285). Essa reflexão de Weber nos ajuda a compreender a insistência de Dona Nilda em afirmar que não cobra nada pelos benzimentos que realiza. “Em nome de Jesus não é cobrado. Deus o livre!” (SILVA, 2013, p. 04), diz ela. O fiel José da Silva Neto também faz menção à gratuidade dos serviços de Dona Nilda:

Uma pessoa que faz tão bem pro povo deveria ter uma ajuda boa pra... Tem uns empresários que ajudam ela, mas o povo mesmo que vai todo dia lá se benzer não leva nem vela. Chega lá, ela benze, faz tudo, e aí, não trouxe vela! Aí ela vai lá e pega uma velinha dela, que ela compra, e dá pra pessoa [risos]. Às vezes ela tá lá na cozinha e chega quatro, cinco pessoas pra ir benzer. Daí ela para tudo, vai lá e benze. Ela faz com amor mesmo. (NETO, 2013, p. 01).

Notamos que, a julgar pela narrativa de José, Dona Nilda se porta como uma autêntica líder carismática, abstendo-se de dinheiro tanto para si própria como para custear sua missão, uma vez que até as velas que são compradas para serem acesas após o benzimento, muitas vezes saem do bolso da própria benzedeira. Além disso, em sua narrativa Dona Nilda confessou que recebe doações voluntárias de seus fiéis, situação aceita na dominação carismática: “Nunca cobre. Mas o povo me ajuda. Um me dá alimentação, outro me dá uns trocadinhos, outro me dá um sapato, outro me dá um chinelo, outro me dá um casaquinho.”. (SILVA, 2013, p. 04). Além de só receber contribuições voluntárias, boa parte dos bens materiais que recebe Dona Nilda não fica para si, não usa em benefício próprio, e sim, repassa aos mais necessitados, como foi enfatizado na narrativa da fiel Mariza Leni Pinto: “As pessoas faziam cesta básica, várias pessoas de Curitiba. Mas era da avó e não era da avó, porque ela doava tudo!”. (PINTO, 2016, p. 11). Em última análise, Dona Nilda recebe

sim pelo que faz, no entanto, esse recebimento não se dá de forma ordenada, racional, metódica. Trata-se do recebimento de um valor imprevisível, pago voluntariamente, e que só obedece a lógica interna da crença nos dons dessa benzedeira.⁴⁶

Max Weber (1999) também ressalta que, para fazer jus à missão, os portadores do carisma devem manter-se distantes dos laços deste mundo e das ocupações rotineiras e familiares. Tal consideração nos remete à verdadeira “doação” em que consiste a vida de Dona Nilda, que coloca sua missão acima de qualquer questão pessoal, atendendo a todos que lhe procuram em sua casa, independente de dia, hora e ocasião, como verificamos nas narrativas de seus fiéis. Recentemente Dona Nilda esteve bastante doente, e os médicos responsáveis por seu tratamento sugeriram que ela reduzisse o horário de atendimento aos seus fiéis. Oficialmente a orientação do médico está sendo seguida- tanto que uma placa com o horário de atendimento foi colocada na frente de sua casa- porém, algumas narrativas de seus seguidores denunciaram que a benzedeira não está seguindo o horário estipulado à risca. “O médico falou pra ela dar uma paradinha né, que ela tá muito cansada, muito estressada. Mas o pessoal chega lá, ela não deixa de atender”, diz a fiel e amiga Rosi do Rocio Falcade (2016, p.03). Também vale a pena ressaltarmos aqui que Dona Nilda foi casada com um homem que não nutria simpatia pelas práticas que ela realizava, e que, apesar disso, a benzedeira seguiu firme em sua missão. (SILVA, 2013, p. 02).

Em síntese, o líder carismático rompe com todas as normas tradicionais ou racionais. Na religiosidade, lugar onde a dominação carismática se faz presente de forma bastante significativa, não há a exigência de racionalidade, normas e regras. (WEBER, 1999). Muitas coisas que acontecem dentro do oratório de benzimentos de Dona Nilda – assim como na festa de São Cosme e São Damião- realmente não podem ser explicadas racionalmente, mas, se a considerarmos a partir da noção de “dominação carismática”, elas não carecem de explicação racional, visto que se dão dentro da lógica interna da crença. O poder carismático está intensamente relacionado à esfera da emoção e, pelo fato de ser mulher e, portanto,

⁴⁶ Julgamos pertinente ressaltar que nem todas as benzedeiros podem ser consideradas líderes carismáticas. Muitas delas se definem como verdadeiras profissionais da religiosidade, estipulando valores para a realização de seus serviços, atitude que as distanciam da estrutura carismática. Para maiores informações sobre essa questão sugerimos o artigo “Um olhar antropológico sobre as benzedeiros, cartomantes e videntes na Zona da Mata mineira”, de Haudrey Germiniani Calvelli. (2011).

culturalmente associada à emotividade, Dona Nilda é especialmente apta à liderança carismática.

Longe de apresentarmos Dona Nilda como uma mulher passiva diante das dificuldades que o gênero propicia, apresentamo-la na verdade como uma mulher agenciadora que rompeu diversas normas racionais e também tradicionais. A prática do benzimento pode até ser considerada “tradicional” no sentido de que há muito tempo está enraizada na religiosidade brasileira, no entanto, rompe com um tradicionalismo relacionado à religião institucionalizada, dotada de toda uma racionalidade ética.

É importante enfatizarmos que o caráter agenciador de Dona Nilda não fica restrito a ela. A autoridade carismática exercida por Dona Nilda em Matinhos propicia que tanto ela quanto outras mulheres possuam um espaço para realizar ações que, de repente em outros “lugares” da sociedade não seria tão fácil, tão propício. Como vimos anteriormente, tanto Dona Nilda quanto Wilma, Rosi, Mariza e Lindalva, por exemplo, são figuras essenciais na crença nos dons de Dona Nilda, assim como na festa de São Cosme e São Damião. Seja com a arruda, o microfone ou o pacote de doce na mão, essas mulheres são protagonistas no círculo em questão, isso sem adentrarmos na questão dos trabalhos sociais que realizam junto à Dona Nilda durante todo o ano.

Segundo Max Weber (1999) o carisma pode se constituir como um elemento muito importante da estrutura social, visto que, com o tempo, ele pode deixar de ser “puro” e passar a ser “rotinizado”. Isso significa que, após, a “rotinização do carisma” ele não fica restrito ao seu dono, podendo atingir pessoas próximas do líder carismático, funcionando a favor daqueles cuja posição é garantida pela força do líder e que dependem, portanto, da continuidade desse poder.

Ainda que não se concentre na religiosidade popular, uma interessante reflexão acerca da autoridade, circulação e transmissão do carisma pode ser encontrada no trabalho “O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal”, da socióloga e antropóloga Roberta Bivar Carneiro Campos (2011). A pesquisadora propõe um modelo que amplie o olhar sobre a ação do líder para além dele mesmo, incluindo os fiéis como parte fundamental do sucesso da crença. Segundo ela, o carisma pode ser passado como capital social e simbólico para aqueles que estão próximos do líder carismático. Eles mimetizam o carisma do líder acessando então esse capital, o que se dá através da participação nos ritos.

Essa reflexão nos ajuda a compreender o fato de Dona Nilda estar sempre rodeada de pessoas, especialmente de mulheres, seja no seu cotidiano, seja na ocasião da festa. É como se

o carisma do líder de certa forma pudesse ser “transmitido” aos que estão perto dele. Para citarmos um exemplo, ressaltamos a disputa entre os participantes da festa pela maior proximidade com a benzedeira ao longo do ritual da festa. Acompanhando a festa desde o ano de 2013, notamos incontáveis abraços, várias solicitações de fotos e até certo empurra-empurra no momento da oração e do benzimento coletivo. É explícita a necessidade de contato físico com Dona Nilda por parte dos fiéis. Um momento bastante propício para a demonstração de intimidade com Dona Nilda trata-se do momento de oração, primeira etapa da festa de São Cosme e São Damião. Esse momento é conduzido pelos fiéis, que se revezam na reza do terço a Nossa Senhora Aparecida, nos cantos, nos pedidos de benesses e nos agradecimentos pelas graças recebidas. Qualquer um pode participar, porém, a liderança desse momento acaba ficando sempre a cargo de Wilma e de sua filha Jéssica, ambas figuras bem-quistas e esperadas na festa em questão. Ousamos dizer que ambas também exercem uma espécie de poder carismático no círculo em questão. Não um poder puro, originado delas mesmas, mas sim, uma espécie de poder carismático “por extensão”, ou seja, por transmissão, situação que, além de interessante a elas, acaba contribuindo com o sucesso da crença em Dona Nilda.

Cabe aqui mais uma vez chamarmos a atenção para o fato de políticos locais desejarem tanto estar o mais próximo possível de Dona Nilda em ocasiões públicas, cujo maior exemplo é a festa de São Cosme e São Damião por ela organizada. Pensando esse fato à luz das reflexões propostas por Campos (2011), podemos percebê-lo como uma intenção de apropriação do carisma de Dona Nilda por parte desses políticos, uma vez que o carisma é passível de circulação e transmissão e, como mencionou Wilma, uma de nossas entrevistadas, os políticos desejam estar próximos a Dona Nilda porque ela é “o quente [...], ela é o forte de Matinhos!”. (NALCQ, 2013, p. 08). Também é imprescindível expormos o fato de que nas últimas eleições municipais (2016), Mário Braga, neto de Dona Nilda Benzedeira- e figura extremamente presente nas festas de São Cosme e São Damião por ela organizada- foi eleito vereador em Matinhos. Também foi eleito vereador Rodrigo Gregório dos Santos, filho de nossa entrevistada Maria Aparecida, fiel e apoiadora de Dona Nilda e de sua festa. De forma alguma desejamos diminuir o mérito da vitória de Mário e Rodrigo, no entanto, devido à discussão que estamos empreendendo, é importante inserir tal conquista no “contexto carismático” em que Dona Nilda e os que a cercam estão imersos.

Segundo Campos (2011), os líderes religiosos carismáticos se caracterizam pela pouca ênfase no texto escrito ao passo que conferem grande ênfase à oralidade. A autoridade carismática é diferente da autoridade religiosa institucionalizada, cujo rito se dá com base

num texto sagrado. Para entendermos isso, Campos afirma que necessitamos de uma visão de textualidade que vá além da palavra escrita, o que se convencionou chamar de ideologia semiótica, que considera a música, a dança, os objetos, a oralidade e etc. como detentoras de tanta autoridade quanto à palavra escrita, ou até mais do que ela. A atenção às diferentes maneiras de reconhecer a presença do sagrado é extremamente importante à análise das religiosidades. Diante disso, entendemos que, por mais que se use de orações relacionadas ao cristianismo católico, como o Pai Nosso e a Ave Maria, Dona Nilda se vale também de orações originais, partes da própria performance que realiza. Como vimos anteriormente, religião e religiosidade coexistem, portanto, a prática de Dona Nilda não implica em uma exclusão da religião e sim, em diferentes usos das orações cristãs por parte tanto de Dona Nilda como de seus fiéis. Esses diferentes usos transformam o momento de oração em algo vivido e compartilhado, o que se dá através de um verdadeiro fluxo emocional e corporal entre a benzedeira e seus fiéis.

Em linhas gerais, podemos dizer que a “autoridade” de Dona Nilda é instaurada, boa parte, através da performance. Lembremo-nos do trecho da narrativa de José Silva evocado anteriormente, no qual ele narra a performance de Dona Nilda ao longo de uma seção de benzimento- em que ela boceja e se prostra no chão- afirmando que é assim que tem que ser para funcionar! Na crença em Dona Nilda, é a figura dela que está em destaque, não necessariamente as orações que ela realiza, relacionadas às diferentes tradições religiosas já evocadas aqui. Na festa em questão, Dona Nilda parece uma verdadeira celebridade, tendo todas as atenções voltadas para ela, enquanto que os fiéis aparecem como público, sedentos por atenção e afago, que certamente receberão. Próxima e carinhosa com seus fiéis, Dona Nilda surge exatamente como o oposto dos líderes religiosos institucionais, geralmente distantes das necessidades da comunidade, “presos” em seus livros de orações, enquanto que Dona Nilda, em seu oratório, cria uma oração específica para cada um de seus fiéis, de acordo com os problemas que apresentam.

Para Campos (2011), o sucesso do líder carismático vai além de suas qualidades individuais, estando condicionado à sua capacidade de compartilhar e fazer circular o carisma. Isso pode ser feito em diferentes direções: qualquer fiel pode divulgar Dona Nilda e sua mensagem entre parentes, vizinhos e amigos, lembrando sempre que o boca a boca é um forte componente de divulgação de práticas de religiosidade. Na crença em Dona Nilda qualquer um pode se envolver com o sagrado, tanto que, em sua festa de São Cosme e São Damião, os fiéis se revezam nas orações e cantorias. Vale lembrarmos que, embora haja essa espécie de acesso “democrático” ao carisma, na dinâmica da festa, quem está mais próximo de Dona

Nilda parece sentir-se mais próximo do sagrado, ou até mesmo mais sagrado que outros que não estão tão perto.

Uma das principais formas de transmissão do carisma é através do canal energético emocional e corporal entre líder e seguidor. Campos (2011) menciona que, sem usar o termo “carisma”, Émile Durkheim (1989) nos mostrou que algo ultrapassa o líder para se manifestar em uma sincronia energética, emocional e coletiva: a efervescência. Sendo assim, para Durkheim, o carisma é coletivo. Diante disso, entendemos que o sucesso da crença em Dona Nilda se deve, em grande medida, ao papel do ritual do benzimento como fornecedor de energia emocional que, por sua vez, se estabeleceu a partir da coordenação corporal dos participantes do ritual, ou seja, entre o corpo da benzedeira e o corpo dos fiéis, numa perfeita sincronia. Na festa em questão, os fiéis sabem exatamente a hora de ajoelhar, de levantar as mãos, de levantar a voz. É nesse fluxo performático e emocional que se estabelecem a autoridade e o reforço da crença na benzedeira. Aqui mais uma vez fica evidente a necessidade de se tomar o ritual para além de sua dimensão cognitiva, incluindo em suas abordagens a dimensão material; as formas corporificadas da crença, o que foi explorado no item 3.4 desta dissertação.

Diante do exposto, entendemos que os vinte e quatro anos de sucesso da crença em Dona Nilda Benzedeira no município de Matinhos se devem, preponderantemente, ao carisma que a mesma possui e, principalmente, transmite, fazendo-o circular. Tal transmissão se dá através de realização de alianças estratégicas, construindo assim uma comunidade que potencializa a crença em seus dons.

5 CONCLUSÕES

Neste trabalho, fizemos a análise de um fenômeno de religiosidade contemporânea presente no município de Matinhos- PR desde o ano de 1992: A crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira e sua festa de São Cosme e São Damião. Valendo-se de fontes orais e imagéticas - bem como das metodologias de pesquisa adequadas a tais fontes- nossa análise se desenvolveu a partir de três categorias: religiosidade, emoção e gênero.

Na primeira seção (introdução), apresentamos nosso objeto de estudo e problemática, a delimitação espaço-temporal por nós respeitada, assim como o detalhamento das fontes e da metodologia de pesquisa por nós utilizadas. Na segunda seção, apresentamos a revisão bibliográfica da temática em questão, assim como o referencial teórico acerca das categorias de análise que utilizamos nesta dissertação.

No que toca à religiosidade, foi importante ao desenvolvimento desta pesquisa, o entendimento de que foram as características do catolicismo implantado no Período Colonial de nossa história, que concorreram para a existência das diferentes formas de religiosidade que verificamos na contemporaneidade, dentre elas, a prática do benzimento e as festas em homenagem aos santos, nem sempre vinculadas à Igreja Católica. Não queremos dizer com isso que a religiosidade no Brasil contemporâneo se assemelha à do Período Colonial, mas sim, que muitos eventos atuais de religiosidade se apresentam como tal, em decorrência da dinâmica religiosa dos primórdios da história do Brasil, sendo ressignificados na atualidade em meio às relações sócio-culturais existentes. Quanto à emoção, nossas leituras levaram-nos a entendê-la não como um fenômeno essencial, mas sim, como uma construção histórico-cultural, desenvolvida em meio às relações sociais no transcorrer da vida cotidiana. Já o gênero- entendido como um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças entre os sexos- nos auxiliou na compreensão do protagonismo feminino na esfera da religiosidade. Em linhas gerais, foram essas as concepções que alicerçaram a presente pesquisa, cujas conclusões serão comentadas a partir deste momento.

A terceira seção deste trabalho, analisou o papel das emoções simpatia, luto e amizade na crença nos dons em Dona Nilda Benzedeira e em sua festa de São Cosme e São Damião. Essas emoções não foram escolhidas aleatoriamente, mas sim, por terem sido as mais evocadas pelos fiéis de Dona Nilda nas narrativas a nós concedidas. Analisando nossas fontes, concluímos que essas três emoções estão intensamente imbricadas na crença e festa em questão, o que procuramos apresentar detalhadamente ao longo da terceira seção. No que toca à simpatia dos fiéis para com Dona Nilda, concluímos que, embora a primeira vista possa

parecer algo “natural” e desinteressado, tem muito mais a ver com um ritual em busca de posições sociais do que com uma compaixão desinteressada por parte do simpatizante. Isso se pode ser comprovado com a necessidade de retribuição por parte do simpatizado: Os fiéis comparecem à festa de Dona Nilda atestando o seu poder, enquanto ela, por sua vez, os retribui com o seu benzimento, sua acolhida, uma seção de fotos, etc., num contexto em que o simples fato de estar próximo de Dona Nilda pode repercutir positivamente, em face ao prestígio da benzedeira na cidade.

Quanto ao luto, concluímos que, o fato da sociedade moderna considerar a morte uma espécie de tabu, retirando-a da esfera pública e empurrando-a para a privada, faz com os indivíduos que sofreram perdas busquem pessoas capazes de ajudá-los no trabalho de luto; pessoas que possam ouvi-los e aconselhá-los, uma vez que vivemos em um contexto em que a maioria das pessoas evita de falar sobre a perda com o enlutado. Sendo Dona Nilda uma pessoa que possui a fama de excelente ouvinte e conselheira, é compreensível que muitas pessoas em situação de luto a procurem, seja no dia a dia ou na ocasião da festa por ela organizada. Três de nossas entrevistadas perderam filhos, e todas elas ressaltaram em suas narrativas a importância de Dona Nilda nesse difícil momento de suas vidas, enfatizando o quanto a perda acabou as aproximando ainda mais da benzedeira e de suas práticas.

No que toca à amizade, cientes de que as esferas pública e privada não existem separadamente, mas sim, em uma contínua interação, atestamos que essa emoção circula por ambas as esferas, podendo dizer respeito tanto a uma mera relação entre amigos como também influenciar contextos sócio-culturais. Sendo assim, concluímos que a amizade entre Dona Nilda e seus fiéis não deve ser considerada como algo exclusivamente privado, intocado, mas sim, como um dos fatores que contribuem para os vinte e quatro anos de sucesso da crença nos dons dessa benzedeira e de sua festa de São Cosme e São Damião no município de Matinhos.

Ainda nesta seção, empreendemos uma discussão a respeito de um aspecto muito significativo: a materialidade inerente à crença e festa em estudo. Realizamos tal discussão na seção destinada às emoções, justamente pela intensa relação travada entre materialidade e emoção. A maioria dos entrevistados fez menção a elementos materiais em suas narrativas, tais como imagens de santos, alimentos, objetos utilizados por Dona Nilda em suas seções de benzimento etc., lembrando que todos os elementos citados se fizeram presentes também nas fotografias por nós consideradas. Com o auxílio de nosso referencial teórico-metodológico, conseguimos perceber que os elementos materiais não possuem valor por si só, mas sim, pelo fato de estarem inseridos em um ritual, seja o do benzimento ou o da festa. É a ação de Dona

Nilda que confere significado ao material, o que por sua vez contempla o corpo da benzedeira: as mãos que benzem, a boca que reza, os braços que acolhem, os joelhos que se dobram quando o fiel está “carregado”; tudo em uma atmosfera repleta das mais variadas emoções. Concluímos que, ao analisarmos a importância do material na crença e festa em questão, mais uma vez voltamos nosso olhar para o protagonismo de Dona Nilda.

Na quarta e última seção deste trabalho, realizamos uma discussão essencial: o lugar das questões de gênero na crença nos dons de Dona Nilda e em sua festa de São Cosme e São Damião. A conclusão a que chegamos, é a de que as práticas de Dona Nilda se dão em meio a um fluxo emocional intenso que é favorecido pelo gênero, uma vez que as mulheres são culturalmente relacionadas à esfera da emotividade. As diferentes narrativas a nós concedidas foram unânimes em uma questão: Dona Nilda é sim muito procurada por seu dom de benzer, mas, principalmente, é procurada pelo carinho e atenção que dispensa a seus fiéis. Eles procuram a benzedeira, mas, acima de tudo, procuram a amiga que aconselha, a mãe que consola, a avozinha que afaga.

Estamos cientes de que nem tudo nessa crença e festa é emoção. As considerações realizadas acerca da simpatia e a constatação de que tal crença e festa se constituem também como um espaço de sociabilidade demonstram tal questão. No entanto, objetivamos com as reflexões aqui apresentadas, mostrar o lugar ocupado por algumas emoções, bem como suas imbricações com a religiosidade e as questões de gênero.

Assumimos que, trabalhar com questões tão delicadas como as relacionadas à emotividade dos sujeitos e com fontes consideradas não-convencionais, como narrativas orais e fotografias, não foi tarefa das mais fáceis. Como já era previsto, em vários momentos nos deparamos com obstáculos no que toca ao trabalho de campo, à aplicação da metodologia, e, por que não assumir, ao limite entre o pessoal e o profissional.

Por mais que estivéssemos extremamente preparados e respaldados teórica e metodologicamente, ao estarmos cara a cara com o entrevistado, sentado à mesa de sua casa, partilhando de seu cotidiano e ouvindo suas lembranças mais alegres e também mais doloridas, a situação se torna muito mais complexa e delicada. Apesar disso, estamos certos de que também se constituiu como uma tarefa bastante prazerosa e enriquecedora, tanto pessoal como profissionalmente.

Ao longo do desenvolvimento deste trabalho, chegou ao nosso conhecimento a informação da existência, na cidade de Nova Iorque, mais especificamente no Brooklin, de cerimônias denominadas “Manje Marassa”, que se assemelham em forma e em estrutura ao Caruru de São Cosme realizado aqui no Brasil. Já existem estudos sobre tais cerimônias no

âmbito da Antropologia, no entanto, ainda não chegaram a nosso conhecimento análises historiográficas a respeito de tais cerimônias, sendo considerada uma temática de interesse para pesquisas futuras. Outra possibilidade que nos ocorreu foi a de, futuramente, realizarmos um estudo sobre o catolicismo doméstico brasileiro, o “catolicismo à margem da sacristia”, como Euclides Marchi gosta de apresentá-lo. Tal possibilidade de pesquisa justifica-se pelo fato de que o catolicismo doméstico brasileiro é muito heterogêneo, contemplando uma variedade imensa de crenças, rituais etc., constituindo-se, portanto, como um leque muito amplo de possibilidades de objetos de estudo. Se empreendermos de fato tal pesquisa, pretendemos trabalhar a ideia de um “catolicismo da transgressão”, visto que seus agentes- apesar de serem considerados tradicionais por estarem relacionados à religiosidade- são considerado transgressores em relação à ortodoxia da Igreja Católica.

Uma das grandes dificuldades que tivemos no início de nossa pesquisa foi a de delimitar o referencial teórico que nos respaldaria. A sensação que tínhamos, era de que nenhum conceito iluminava perfeitamente nosso objeto de estudo, razão pela qual acabamos recorrendo a diversos teóricos no decorrer da pesquisa. Ao mesmo tempo em que estamos plenamente cientes de que uma miscelânea teórica não é o mais indicado, hoje, após a concretização deste trabalho, entendemos que foi justamente a riqueza e a complexidade de nosso objeto de estudo que desencadearam esse descompasso entre teoria e prática. Diante disso, outra possibilidade de pesquisa futura que nos ocorreu, foi a de discutir os limites entre teoria e prática na religiosidade no Brasil Contemporâneo.

Finalizamos este trabalho com satisfação quanto aos resultados obtidos e com esperança de abordar novos objetos de pesquisa, novas problemáticas, novos sujeitos e, conseqüentemente, novas emoções.

FONTES

BLOG ZÉ DA ECLER VEREADOR MATINHOS PARANÁ. **Sessão emocionante 22.09.14 Título de Cidadã Honorária à nossa querida Nilda Teles da Silva.** Não paginado. Disponível em: <http://zedaecler.blogspot.com.br/2015/02/sessao-emocionante-220914-titulo-de.html>. Acesso em 17 jun. 2015.

ESPÍRITO SANTO, José Carlos do. **Entrevista concedida a Aline Suzana Camargo da Silva Cruz.** Matinhos, 27 jun. 2016.

ESPÍRITO SANTO, José Carlos do. **Justificativa** da entrega do título de Cidadã Honorária Matinhense 2014 à Dona Nilda Benzedeira. Matinhos, 2014. Acervo da Câmara Municipal de Matinhos.

FALCADE, Rosi do Rocio. **Entrevista concedida a Aline Suzana Camargo da Silva Cruz.** Matinhos, 14 abr. 2016.

LIMA, Ivone de Fátima. **Entrevista concedida a Aline Suzana Camargo da Silva Cruz.** Matinhos, 06 ago. 2013.

LOJA MAÇÔNICA ESTRELA DO MAR Nº 1912. **Menção Honrosa à Dona Nilda Benzedeira.** Matinhos, 30 nov. 2012. Acervo de Nilda Teles da Silva.

MATINHOS. Câmara dos Vereadores. Projeto de lei nº 05, de 27 de agosto de 2014. Autor: José Carlos do Espírito Santo. **Câmara dos Vereadores**, Matinhos, PR, 27 ago. 2014.

NALCQ, Wilma Ferreira. **Entrevista concedida a Aline Suzana Camargo da Silva Cruz.** Matinhos, 12 jan 2016. Acervo da pesquisadora.

PINTO, Mariza Leni. **Entrevista concedida a Aline Suzana Camargo da Silva Cruz.** Matinhos, 28 jun. 2016.

PONTAROLO, Mansueto. **Entrevista concedida a Aline Suzana Camargo da Silva Cruz.** Matinhos, 03 jul. 2013.

RODRIGUES, Lucilene. **Entrevista concedida a Aline Suzana Camargo da Silva Cruz.** Matinhos, 09 jul. 2013.

SANTOS, Antônio Carlos Nascimento dos. **Entrevista concedida a Aline Suzana Camargo da Silva Cruz.** Matinhos, 02 ago. 2013.

SANTOS, Lindalva Leal. **Entrevista concedida a Aline Suzana Camargo da Silva Cruz.** Matinhos, 27 jun. 2016.

SANTOS, Maria Aparecida Gregório dos. **Entrevista concedida a Aline Suzana Camargo da Silva Cruz.** Matinhos, 31 jul. 2013.

SILVA, Isaura Cordeiro da. **Entrevista concedida a Aline Suzana Camargo da Silva Cruz.** Matinhos, 24 jun. 2016.

SILVA NETO, José da. **Entrevista concedida a Aline Suzana Camargo da Silva Cruz.** Matinhos, 25 jul. 2013.

SILVA, Nilda Teles da. **Entrevista concedida a Aline Suzana Camargo da Silva Cruz.** Matinhos, 05 jul. 2013.

TIA Nilda vai receber Título de Cidadã. **O imparcial.** Matinhos, 25 set. 2014. Ano II, ed. 34, p. 05.

VÓ Nilda realiza festa de Cosme e Damião em Matinhos. **Correio Atlântico.** Matinhos, 2004.

<http://zedaecler.blogspot.com.br/2015/02/sessao-emocionante-220914-titulo-de.html>. Acesso em: 17 jun. 2015.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha Campos. **O império do Divino, festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

_____. **Pelos caminhos do jongo e do caxambu**. Niterói: UFF/NEAMI, 2009.

AGUIAR, Gilberto Orácio de. **Mulheres negras da montanha: A religiosidade das benzedeadas de Rio das Contas**. 247 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais/ Antropologia)- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/3441>. Acesso em: 13 jan. 2017.

ALBERTI, Verena. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. **História oral**, v. 08, n. 01, p. 11-28, 2005.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Festas para que te quero: Por uma historiografia do festejar. **Patrimônio e memória**, v. 7, n. 1, p. 134-50, 2011.

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. **Povo de santo, povo de festa**. Um estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Setor de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

_____. **Festa à brasileira**. Significado do festejar, no país que “não é sério”. Tese (Doutorado em Antropologia)-Setor de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21102004-134208/pt-br.php>. Acesso em: 18 set. 2016.

ANSART, Pierre. As humilhações políticas. In: MARSON, Izabel Andrade; NAXARA, Márcia. (Orgs.). **Sobre a humilhação**. Uberlândia: EDUFU, 2005, p. 15-30.

_____. Em defesa de uma Ciência Social das paixões políticas. **História: Questões e debates**, Curitiba, n.33, p. 145-164, jul.- dez. 2000.

_____. História e memória dos ressentimentos. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. (Orgs.). **Memória e (res) sentimento**. Indagações sobre uma questão sensível. Campinas: UNICAMP, 2004, p. 15-34.

ARAÚJO, Maria Gercilene. Campos de. Subjetividade, crise e narratividade. **Mal-estar e subjetividade**, Fortaleza, v. II, n. 01, p. 79-91, mar. 2002.

AZEVEDO, Thales. **O catolicismo no Brasil: Um campo para a pesquisa social**. Salvador: EDUFBA, 2002.

AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1987.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. O contexto de François Rebelais. São Paulo: HUCITEC, 1993.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. Religion and the Church in Brazil. In: SMITH, T. Lynn; MARCHANT, Alexander (Orgs.). **Brazil, portrait of half a continent**. New York: The Dryden Press, 1951, p. 334-355.

BELLOTTI, Karina Kosicki. História das religiões: conceitos e debates na era contemporânea. **História: Questões e debates**, Curitiba, n. 55, p. 13-42, 2011.

_____. Mídia, religião e história cultural. **Estudos da religião**, São Paulo, n. 04, p. 96-115, 2004.

BENZEDEIRAS- Ofício tradicional. Direção: Lia Marchi. Curitiba: Olaria Cultural, 2015. 1 filme (24 min.).

BERGER, Peter. **O rumor dos anjos: sociedade moderna e a descoberta do sobrenatural**. Petrópolis: Vozes, 1973.

BIGARELLA, João José. **Matinho: homem e terra reminiscências**. 3. ed. Matinhos: Associação de defesa e educação ambiental, 1991.

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio**. França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

BONATTO, Jocelina Santana. **Gigi de volta ao passado**. Curitiba: Venezuela, 2009.

BORDIEU, Pierre. In: MICELI, Sergio (Org.). **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 7. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006. p. 183-191.

_____. **O poder simbólico**. 14. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BORGES, Rosane Ribeiro. **Uma análise no feminino**. Artes e ofícios de cura: Benzedeadas e parteiras de Ituiutaba - 1950/2006. 175 f. Dissertação (Mestrado em História)- Programa de Pós- graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/16536>. Acesso em: 13 jan. 2017.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: Ensaios de psicologia social**. 3. ed. São Paulo: Ateliê editorial, 2003.

BRAGA, Geslline Giovana. **Retratos da bênção- Usos da fotografia entre as benzedeadas de Campo Largo**. 260 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2009. Disponível em: <http://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/25959?show=full>. Acesso em: 13 jan. 2017.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Folia de Reis de Mossâmede**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1977.

BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. **Uma história social da mídia: de Gutenberg à Internet**. 2ª ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

BROWN, Karen McCarthy. **Mama Lola: A vodou priestess in Brooklyn**. Los Angeles: University of California, 1990.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular: História e imagem**. Bauru: EDUSC, 2004.

_____. **Variedades de história cultural**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

CALVELLI, Haudrey Germiniani. Um olhar antropológico sobre as benzedoras, cartomantes e videntes na Zona da Mata mineira. **Ciências Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 359-373, jul.-dez. 2011. Disponível em: <http://www.cch.ufv.br/revista/pdfs/artigo12vol11-2.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2017.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro Campos. O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal. **Revista de Antropologia**- USP. São Paulo, v. 54, n. 2, p. 1013-1049, 2011.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4. ed. Trad. Heloísa Pezza Cintrão; Ana Regina Lessa; Gênese Andrade. São Paulo: EDUSP, 2008.

CANDAU, Jöel. **Antropologia da memória**. Porto Alegre: Instituto Piaget, 2005.

_____. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2014.

CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebelo. Para que serve uma subjetividade? Foucault, tempo e corpo. **Psicologia: Reflexão e crítica**, v. 18, n. 3, p. 343-349, set.-dez. 2005.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CARVALHO, Maria Michol Pinho de. **Matracas que desafiam o tempo: É o bumba-meu-boi do Maranhão**. Um estudo da tradição modernidade na cultura popular. São Luís: UFMA, 1995.

CERTEAU, Michel. Cultura popular e religiosidade popular. In: **Cadernos dos CEAS**, p. 52-59, 1975.

CHARMAZ, Kathy; MILLIGAN, Melinda J. Grief. In STETS, Jan; TURNER, Jonathan H. (Orgs.). **Handbook of the sociology of emotions**. Riverside: Springer, 2006. p.516-538.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1988.

CLARK, Candace; SCHMITT, Christopher S. Simpathy. In STETS, Jan; TURNER, Jonathan H. (Orgs.). **Handbook of the sociology of emotions**. Springer, 2006. p. 467-487.

CORBIN, Alain. **L' home dans le paysage**. Paris: Textuel, 2001.

CORRIGAN, John. **Religion and emotion: Approaches and interpretations**. Oxford: University Press, 2004.

COSTA, Iracema Silva. **Mulheres Benzedoras em Belém (PA):** Relações de Gênero e Trajetória Religiosa. 187 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Programa de Pós- graduação em Ciências da Religião da Universidade Estadual do Pará. Belém, 2014. Disponível em: http://paginas.uepa.br/ppgreligiao/index.php?option=com_rokdownloads&view=file&task=download&id=69%3Adissertao-iracema-silva&Itemid=23. Acesso em: 13 jan. 2017.

CRUZ, Maury Rodrigues da. **Sociedade brasileira de estudos espíritas**. Não paginado. Disponível em: <http://www.sbee.org.br/dr-leocadio/sbee/orientadores/leocadio-jose-correia>. Acesso em: 10 mai. 2016.

CUNHA, Maria Clementina Pereira da. **Ecoss da folia:** uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. **Carnavais e outras festas**. Campinas: UNICAMP/CECULT, 2002.

DA MATTA, Roberto. **Carnaval, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DEL PRIORI, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens**. São Paulo: Companhia de bolso, 2011.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. **O homem e o sagrado**. Lisboa: 70, 1987.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador:** uma história dos costumes. v. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

_____. **O processo civilizador:** formação do Estado e civilização. v. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

EMOÇÃO. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010. p. 774.

EMOTION. In: **OXFORD Dictionary**. 7. ed. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 499.

FARINHA, Allyne Chaveiro. A mulher na ética religiosa. **Caminhos:** Revista do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião. Goiânia, n. 2, 2009.

FEBVRE, Lucien. **Combats pour l'histoire**. Paris: Armand Colin, 1952.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA. **Efeméride: Desencarnação de Bezerra de Menezes**. Não paginado. Disponível em: <http://www.febnet.org.br/blog/geral/noticias/efemeride-desencarnacao-bezerra-de-menezes/>. Acesso em: 16 mai. 2016.

FERREIRA, Felipe. **Inventando carnavais: o surgimento do carnaval no século XIX e outras questões carnavalescas**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 7. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História do tempo presente: desafios. **Cultura Vozes**, Petrópolis, v.94, n. 3, p. 111-124, mai.-jun. 2000.

_____. História, tempo presente e história oral. **Topoi**, Rio de Janeiro, p. 314-332, dez. 2002.

_____. Institucionalização e expansão da história oral: dez anos de IOHA. **História oral**, v. 10, n. 1, p. 131-147, 2007.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. **Religião e festas populares**. Comunicação apresentada na mesa redonda 06(Religiões e culturas populares) na XIV Jornadas sobre alternativas religiosas em América Latina. Buenos Aires, 2007.

FIEL. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010. p. 940.

FLORES, Maria Bernardete Ramos. **A Farra do Boi: palavras, sentidos, ficções**. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 1998.

_____. **Oktoberfest: turismo, festa e cultura**. Florianópolis: Letras contemporâneas, 1997.

FRANÇOIS, Etienne. A fecundidade da história oral. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 7. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006. p. 03-13.

FREITAS, Sônia Maria de. **História oral: procedimentos e possibilidades**. São Paulo: Humanitas, 2006

FREVERT, Ute. **Emotions in history: lost and found**. Budapeste: Central European university limited company, 2011. p. 01-18.

FREYRE, Gilberto. **Casa- grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**. São Paulo: Nacional, 1976.

GAY, Peter. **A experiência burguesa da rainha Vitória a Feud.** A educação dos sentidos. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. **História noturna:** Decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

_____. **Mitos, emblemas, sinais:** Raízes de um paradigma indiciário. Morfologia e história. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

_____. **O queijo e os vermes:** O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica;** cartografias do desejo. 4. ed. São Paulo: Vozes, 1996.

GUARIZA, Nadia Maria. **As guardiãs do lar: A valorização materna no discurso ultramontano.** 155 f. Dissertação (Mestrado em História)- Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016. Disponível em: <http://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/24628/D%20-%20GUARIZA?sequence=1>. Acesso em: 13 jan. 2017.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Catherine. “Sweet home”. In: PERROT, Michelle. (Org.). **História da vida privada:** Da Revolução Francesa à Primeira Guerra Mundial. Trad. Denise Bottmann; Bernardo Joffily. vol. 4. São Paulo: Companhia das letras, 2009. p. 47–76.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAROCHE, Claudine. **L’avenir du sensible.** Les sentiments en question. Paris: PUF, 2008.

_____. Lesmanières de sentir ont une histoire. **História:** Questões e debates, Curitiba, n. 59, p. 15-57, jul.- dez. 2013.

HEERS, Jacques. **Festas de loucos e carnavais.** Lisboa: Dom Quixote, 1987.

HERMANN, Jacqueline. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.). **Domínios da História:** ensaios de teoria e metodologia. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011. p. 315-336.

HOOVER, Stewart. M. **Religion in the news:** Faith and journalism in American public discourse. London: Sage, 1998.

HUINZINGA, Johan. **O outono da Idade Média.** São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

ISAMBERT, François-André. **Le sens du sacré.** Fête et religion populaire. Paris: Minit, 1982.

JOUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 7. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006. p. 43-62.

JURKEVICS, Vera Irene. Festas religiosas: a materialidade da fé. **História: Questões e debates**, Curitiba, n.43, p. 73-86, 2005.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns**. 71. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2003.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Emoções e sociedade: Um passeio na obra de Norbert Elias. **História: Questões e debates**, Curitiba, n. 59, p. 79-98, 2013.

LE GOFF, Jacques. A visão dos outros: um medievalista diante do presente. In: CHAUVEAU, Agnès; TÉTART, Philippe. (Orgs.). **Questões para a história do presente**. Bauru: EDUSC, 1999.

_____. Memória-história. In: **Enciclopédia Einaudi**. Porto: Imprensa nacional Casa da Moeda, 1984.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 7. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006. p.167-197.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Cosme e Damião: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África**. Salvador: Corrupio, 2005.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço**. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 2003.

MAIA, Marilane Machado de Azevedo. **Leocádio José Correia: Vida, memória e representações**. 259 f. Tese (Doutorado em História)-Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016. Disponível em: <http://www.humanas.ufpr.br/portal/historiapos/files/2015/10/Marilane.pdf> . Acesso em: 18 set. 2016.

MARCHI, Euclides. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. **História: Questões e debates**, Curitiba, n. 43, p. 33-53, 2005.

MARTINS, Ana Paula Vosne. Bondade, substantivo feminino: esboço para uma história da benevolência e da feminilização da bondade. **História: Questões e debates**, Curitiba, n. 59, p. 143-170, jul.- dez. 2013.

MASSENZIO, Marcelo. **A História das Religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU; EDUSP: 1974.

MCDANNELL, Colleen. **Material Christianity : Religion and Popular Culture in America**. Yale University Press, 1995.

MELLO E SOUZA, Laura. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das letras: 1986.

MONTEIRO, Mario Ypiranga. **Cultos de santos e festas profano-religiosas.** Manaus: FUNCOMIZ, 1983.

MORAES FILHO, Mello. **Festas e tradições populares no Brasil.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

MORGAN, David. Religion and Embodiment in the Study of Material Culture. In: Oxford Research Encyclopedia, Religion. Oxford: University Press, 2016. Disponível em: <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-32?print=pdf> Acesso em: 20 mai. 2017.

OATLEY, Keith. **Emotions: a brief history.** Hoboken: Blackwell, 2004. p. 01-18.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. **Doença, cura e benzedura: Um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas.** 511 f. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1983. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000017930> . Acesso em: 13 jan. 2017.

OTTO, Rudolf. **O sagrado.** Lisboa: Martins Fontes, 1988.

PEREIRA NETO, André de Faria; MACHADO, Bárbara Araújo; MONTENEGRO, Antônio Torres. História oral no Brasil: uma análise da produção recente (1998/2008). **História oral**, v. 10, n. 2, p. 113-126, 2007.

PIERONI, Geraldo Magela; JURKEVICS, Vera Irene; BUENO, Wilma de Lara. Gênero, religiosidade e relações de poder: um estudo das práticas femininas no Brasil Colonial. **Tuiuti: Ciência e Cultura**, Curitiba, n. 41, p. 61-71, jan.- jun. 2009.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. (Orgs.). **Globalização e religião.** Petrópolis: Vozes, 1977. p. 249-262.

POLLAK-ELTZ, Angelina. El culto de los gemelos em Africa occidental y em las Américas. **América latina**, Rio de Janeiro, ano 12, n. 2, 1969.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n.10, p. 200-212, 1992.

_____. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n.3, p. 3-15, 1989.

PORTELLI, Alessandro. Sonhos ucrônicos: memórias e possíveis mundos dos trabalhadores. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 41-58, 1993.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na história oral. **Projeto História**, São Paulo, n. 15, p. 13-49, 1997.

PRADO, Regina dos Santos. **Todo ano tem**. Festas na cultura popular camponesa. São Luís: EDUFMA/PPGCS, 2007. (Trabalho original publicado em 1977).

PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. **Novos estudos**, n. 4, p. 65-77, 1996.

PRINS, Gwin. História oral. In: BURKE, Peter. (Org.). **A escrita da história**. Novas perspectivas. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 163-198.

PROJETO **The Material History of American Religion**. Disponível em: <http://www.materialreligion.org/> . Acesso em: 27 mai. 2017.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. O catolicismo rústico no Brasil. **Instituto de estudos brasileiros**, São Paulo, n. 05, p.104-123, 1968.

REDDY, William M. **The navigation of feeling**. A framework for the history of emotions. Cambridge: University Press, 2001.

REILY, Suzel Ana. O Canto da Família: organização vocal nas Folias de Reis do sudeste brasileiro. **Instituto de estudos brasileiros**, São Paulo, n. 29, p. 111-124. 1988.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no século XIX. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

RÉMOND, RENÉ. Algumas questões de alcance geral à guisa de conclusão. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

REZENDE, Claudia Barcellos. Mágoas de amizade: Um ensaio em antropologia das emoções. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 2, p. 69-89, 2002.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: UNICAMP, 2007.

ROCQUE, Carlos. **História do Círio e da Festa de Nazaré**. Belém: CEJUP, 1996.

ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero E religião. **Estudos feministas**, Florianópolis, n. 13, p. 363-365, mai.-ago. 2005.

ROSENWEIN, Barbara H. **Emotional communities in the Early Middle Ages**. New York: Cornell University, 2006.

_____. **História das emoções, problemas e métodos**. Trad. Ricardo Santiago. São Paulo: Letra e voz, 2011.

ROUGEMONT, Denis de. **História do amor no ocidente**. Rio de Janeiro: EDIOURO, 2003.

RUBERT, Gabriela Cristina Maceda. **A construção do sagrado: Benzedeiras e práticas religiosas em Cambé/Paraná**. 127 f. (Dissertação)- Programa de Pós- graduação em História do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina, 2014. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.uel.br/document/?code=vtls000192880>. Acesso em: 13 jan. 2017.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. Entre o peso do corpo e o pesar da alma: notas para uma história das emoções tristes na época contemporânea. **História: Questões e debates**, Curitiba, n. 59, p. 99-113, jul.- dez. 2013.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Trad. Christine Rufino Dabat; Maria Betânia Ávila. Recife: SOS corpo, 1991.

SENTIMENTO. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010. p. 1915.

SILVA, Eliane Moura. Gênero, religião, missionarismo e identidade protestante norte-americana no Brasil ao final do século XIX e início do XX. **Mandrágora**—Gênero, cultura e religião, São Bernardo do Campo, ano 12, n. 16, p. 25-37, 2008.

_____. **Reflexões teóricas e históricas sobre o espiritualismo entre 1850-1930**. Campinas: Departamento de História da UNICAMP, 1997. 50 f. Relatório de pesquisa.

_____. **Vida e morte: O homem no labirinto da eternidade**. 251 f. Tese (Doutorado em História)-Setor de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1993. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?Code = 000065241&fd=y>. Acesso em: 18 set. 2016.

SILVA, Lucas Victor. **O carnaval na cadência dos sentidos: uma história sobre as representações das folias do Recife entre 1910 e 1940**. 383 f. Tese (Doutorado em História)-Setor de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009. Disponível em: <<http://repositorio.ufpe.br:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/7592/arquivo8361.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 18 set. 2016.

SILVA, Mônica Martins. As folias do Divino Espírito Santo: sociedade, Igreja e romanização em Pirenópolis (1910-1950). **Estudos de História**, Franca, v. 7, n. 1, p. 89-105, 2000.

SIMPATIA. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010. p. 1934.

SOUZA, Sandra Duarte de. A relação entre religião e gênero como um desafio para a Sociologia da Religião. **Caminhos**, Goiânia, v. 6, n. 1, p. 13-32, jan.- jun. 2008.

_____. Entrecruzamento gênero e religião: um desafio para os estudos feministas. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo: UMESP, v. 7/8, p. 6-8, 2003.

_____. Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 12, p. 122-130, set.- dez. 2004

_____. Trânsito religioso e reinvenções femininas do sagrado na modernidade. **Horizonte**: Belo Horizonte, v. 5, n. 9, p. 21-29, dez. 2006.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das letras, 2010. (Trabalho original publicado em 1991).

- THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1992.
- TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo: 34, 2000.
- TRINDADE, Deilson do Carmo. As benzedeadas do Amazonas: a atualidade da cura popular na cidade de Parintins. **VII CONNEPI Congresso Norte Nordeste de Pesquisa e Inovação**: Palmas, p. 01- 08, 2012.
- TRINDADE-SERRA, Ordep José. **Na trilha das crianças: os êres num terreiro Angola**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Setor de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, 1978.
- UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Sistema de Bibliotecas. Manual de normalização de documentos científicos de acordo com as normas da ABNT. Curitiba: UFPR, 2015.
- VAZ, Vania. **As benzedeadas da cidade de Irati: suas experiências com o mundo e o mundo da benzeção**. 148 f. Dissertação (Mestrado em História)- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <https://sapiencia.pucsp.br/handle/handle/12937>. Acesso em: 13 jan. 2017.
- VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- WIND, Edgar. **Pagan Mysteries in the Renaissance**. New Haven: Yale University Press, 1958,
- ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ANEXOS

ANEXO 1

Fotografia do certificado de Menção Honrosa oferecido à Dona Nilda Benzedeira pela Loja Maçônica Estrela do Mar Nº 1912, em agradecimento por seus serviços prestados à comunidade matinhense (2012)

Fonte: Acervo de Dona Nilda Benzedeira



ANEXO 2

Projeto de Lei apresentado pelo vereador José Carlos do Espírito Santo para a entrega do título de Cidadã Honorária Matinhense à Dona Nilda (2014)

Fonte: Acervo da Câmara Municipal de Matinhos



Câmara Municipal de Matinhos
Estado do Paraná
GABINETE DO VEREADOR JOSÉ CARLOS DO ESPÍRITO SANTO

PROJETO DE LEI Nº 05/2014
De iniciativa do Vereador José Carlos do Espírito Santo.

Súmula: "Concede Título de Cidadã Honorária da Cidade de Matinhos, Estado do Paraná, a Sra. Nilda Teles da Silva".

O Vereador José Carlos do Espírito Santo, no uso de suas atribuições legais e regimentais, submete a apreciação do Plenário desta Casa de Leis o seguinte Projeto de Lei:

Art. 1º - Fica concedido Título de Cidadã Honorária da cidade de Matinhos, Estado do Paraná, a Sra Nilda Teles da Silva.

Art. 2º - A sessão solene, para a entrega do título, acontecerá no prazo máximo de 30 (TRINTA) dias, contados a partir da publicação desta lei.

Art. 3º - Esta Lei entra em vigor na data de sua Publicação.

Matinhos, 27 de Agosto de 2014.


José Carlos do Espírito Santo.
Vereador.

PROTÓCOLO
Câmara Municipal de Matinhos
27 de Agosto de 2014
Ass. 

Rua Albano Muller, 47 - Fone: (41)3453-3131 - CEP: 83.260-000 - Matinhos - Paraná

ANEXO 3

Nota do jornal O Imparcial comunicando que Dona Nilda Benzedeira receberia o título de Cidadã Honorária Matinhense 2014. Na foto, a benzedeira posa ao lado do vereador José Carlos do Espírito Santo (Zé da Ecler)- que incentivou a entrega do referido título- e de Elizete de Santi Cumerlatto, assessora do vereador.

Fonte: Acervo da pesquisadora



Um jornal de verdade. Em Foz de Iguaçu.

MATINHOS

Página 05- 25 de setembro de 2014

ôôô do prefeito! Vai com quem?



Na edição passada nº 32, de 26/08/2014, publicamos matéria à página 09, com o título – "Traição partidária e de ideologia política" – onde mostramos as "perspectivas políticas" do prefeito de Matinhos, Eduardo Antônio Dalmore, que – trocando em miúdos – simplesmente cuspiu no prato em que comeu.

Mas, ao que parece, o senhor prefeito parece ter um apetite sem fim por esse acepipe intitulado "Traição Partidária". Pela foto acima, os leitores podem ver claramente que o chefe do Poder Executivo apoia seu candidato preferido à Assembleia Legislativa e também ao atual Governador do Estado. Muito bem, e seu direito.

Porém, o que causa espanto são suas aparições ao lado de outros candidatos, inclusive com desfile em carro aberto pela cidade, que não seja o que está estampado no vidro traseiro de sua bela camionete importada. Como diz o ditado, "Ou bem e Jesus ou bem é Genésio", pois dois proveitos não cabem em um saco só.

Se já não bastasse a sua deslavada traição partidária, o senhor prefeito parece não ter noção do papel ridículo que está fazendo, pois da maneira que está agindo, virou piada entre aqueles que ainda têm certa admiração por seu trabalho e conduta partidária. Isso de agradar a todos para conseguir algo, na maioria das vezes, não dá certo. Em especial, na política.

Com a proximidade das Eleições/2014, que acontece no próximo dia 05/10, muitas pessoas que caminham ao lado do prefeito e seguem suas instruções partidárias devem estar com a mesma dúvida que nossa reportagem: o prefeito VAI COM QUEM?

Pelo andar da carruagem, o próprio prefeito não deve saber, pois já foram tantos candidatos que receberam apoio, que sua cabeça deve estar um tanto quanto confusa. Imaginem então aqueles que são fiéis à sua doutrina partidária.

Enfim, VAI COM QUEM? Só aquela mosquinha que estará sobrevoando a urna eletrônica vai saber. Tem muita gente que gostaria de estar em seu lugar! (da redação).

Tia Nilda vai receber Título de Cidadã

Na sessão ordinária realizada na última 2ª feira (23), a Câmara Municipal de Matinhos aprovou por unanimidade a concessão do Título de Cidadã Honorária da Cidade de Matinhos à Sra. Nilda Teles da Silva. A proposta havia sido apresentada e protocolada na Casa de Leis no dia 27 de agosto próximo passado pelo vereador José Carlos do Espírito Santo, o Zé da Ecler.

"Esse Título de Cidadã

PROJETO DE LEI Nº 05/2014
De iniciativa do vereador José Carlos do Espírito Santo

Súmula: "Concede Título de Cidadã Honorária da Cidade de Matinhos, Estado do Paraná, a Sra. Nilda Teles da Silva".

O Vereador José Carlos do Espírito Santo, no uso de suas atribuições legais e regimentais, submete a apreciação do Plenário desta Casa de Leis o seguinte Projeto de Lei:

Art. 1º - Fica concedido Título de Cidadã Honorária da Cidade de Matinhos, Estado do Paraná, a Sra. Nilda Teles da Silva.

Art. 2º - A sessão solene para a entrega do título, acontecerá no prazo máximo de 30 (TRINTA) dias, contados a partir da publicação desta Lei.

Art. 3º - Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Matinhos, 27 de Agosto de 2014.
José Carlos do Espírito Santo
Vereador



Vereador Zé da Ecler, Tia Nilda e Elizete (assessora).

Honorária à Tia Nilda, como é conhecida por todos em virtude de seu magnífico trabalho de benzedeira, não apenas em matinhos, mas também com pessoas de outras cidades que aqui vêm atrás de seus benzedimentos, é mais do que justificado, pois durante todos esses anos ela apenas procurou fazer o bem e ajudar as pessoas com seu trabalho social", disse o vereador Zé da Ecler.

Vereadores justificam votação contrária

Os edis Ari Nomax, Benê e Zé da Ecler foram contra mais um endividamento do município para a compra de equipamentos pesados e apresentam suas razões à comunidade matinhense.

De acordo com publicação do jornal "Folha de Matinhos", em sua edição 62, a página 11, sob o título "Prefeitura vai adquirir mais 18 veículos pesados", Projeto de Lei apresentado pelo Executivo na Câmara Municipal na semana passada, e votado em três sessões autoriza a Prefeitura a adquirir mais dois caminhões compactadores de resíduos, dois caminhões Ibaú para a Coleta Seletiva e dois ônibus leito para atender a Secretaria de Saúde no transporte de pacientes para tratamento em Curitiba. O Projeto foi aprovado da seguinte forma na Câmara Municipal: votaram a favor os vereadores Claudinho, Gerson, Edival e Sandro e votaram contra os vereadores Benê, Ari e Zé da Ecler.

A reportagem do jornal O IMPARCIAL esteve em contato com os vereadores Benê, Zé da Ecler e Ari Nomax, que foram contra o Projeto de Lei, e de maneira unânime apresentaram suas justificativas.

Segundo eles, não havia necessidade da apresentação do Projeto de Lei em sessões extraordinárias. Ainda de acordo com os vereadores, a arrecadação da coleta de lixo permite a compra dos caminhões sem endividamento do município, tendo em vista que o total arrecadado é de quase R\$ 400 mil por mês.

Sobre os ônibus, os edis informaram que, quando da visita do deputado Rubens Bueno a Matinhos, no mês passado, o parlamentar disse ter apresentado emenda parlamentar em Brasília para a cessão de ônibus para Matinhos". (da redação)



Vereador Ari Nomax



Vereador Benê



Vereador Zé da Ecler

EXPEDIENTE

JORNAL O IMPARCIAL
EMPRESA: RUI ARESTA ME / CNPJ: 14.579.435/0001-47
REDATOR CHEFE: ROMÉ ARESTA - (41) 996.1402
DIR. COMERCIAL: JAMES RIBEIRO - (41) 9978.5616
DIAGRAMAÇÃO E ARTE FINAL: LUIZ ANTONIO DO NASCIMENTO
TIRAGEM QUINZENAL - 10.000 EXEMPLARES
SITE: WWW.OIMPARCIAL.COM.BR
E-MAIL: vici@oimparcial.com.br
END.: Av. Jacirino Kuback de Oliveira, 11 B
Centro - Matinhos - CEP: 83.564-000

Bonny Boy

SHOW

Contato
(41) 9662-0959
bony_cantor@hotmail.com

Forró
MPB
Sertanejo
Bolero
Gaucha
Samba
Anos 60
www.bonnyboy.com

CALHAS NETTO

Neto [41] 9547-8253
André [41] 8479-4946

Rua Juvenio Ramos, 201 - Tabuleiro/PR
laercio_aluminio@hotmail.com

Calhas
Rufos
Condutores
Calhas de Fibras
Chaminda
Colifas
Reforma de Calhas
Reforma de Rufo

Chapas em alumínio
galvanizado e inox
0,5 / 0,6 / 0,7 e 0,8mm

ANEXO 4

Fotografia de Dona Nilda ladeada por Lindalva e José Carlos- dois de nossos entrevistados-
na ocasião em que soube que receberia o título De Cidadã Honorária Matinhense (2015)

Fonte: Acervo Da Pesquisadora



ANEXO 5

Fotografia de Dona Nilda em seção solene na Câmara dos Vereadores de Matinhos, recebendo das mãos do vereador José Carlos do Espírito Santo o título de Cidadã Honorária Matinhense (2015)

Fonte: Acervo pessoal de José Carlos do Espírito Santo



ANEXO 6

Fotografia de Dona Nilda segurando o quadro em que colocou a nota do Jornal Correio Atlântico sobre a Festa de São Cosme e São Damião que ela realiza. (2004)

Fonte: Acervo de Dona Nilda



ANEXO 7

Fotografia do momento da entrega dos doces às crianças, terceira etapa da Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira (2013)

Fonte: Acervo da pesquisadora



ANEXO 8

Fotografia do momento da entrega dos doces às crianças, terceira etapa da Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira (2014)

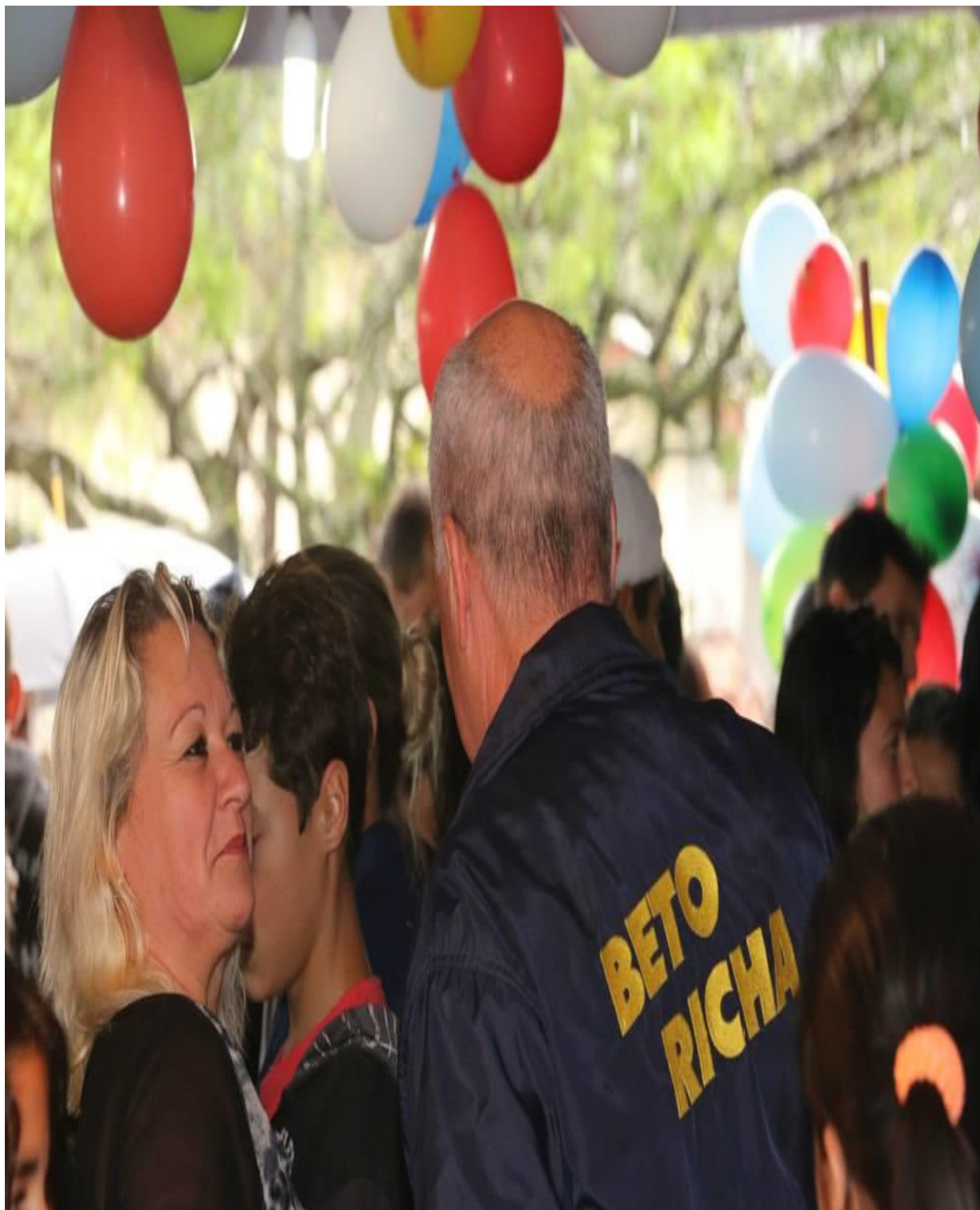
Fonte: Acervo da pesquisadora



ANEXO 9

Fotografia da Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira, em que verificamos um fiel realizando a exibição de sua preferência política (2014)

Fonte: Acervo da pesquisadora



ANEXO 10

Fotografia de Dona Nilda distribuindo os doces para as crianças na sua festa de São Cosme e São Damião (2014)

Fonte: Acervo da pesquisadora



ANEXO 11

Fotografia de Dona Nilda ladeada pelo ex-prefeito Xiquinho, pela ex-primeira dama Maria Aparecida e por Wilma- nossas entrevistadas- na Festa de São Cosme e São Damião (2014)

Fonte: Acervo da pesquisadora



ANEXO 12

Fotografia de palhaços animando a Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda

Benzedeira (2016)

Fonte: Acervo da pesquisadora



ANEXO 13

Fotografia de músicos locais participando da quarta e última etapa da Festa de São Cosme e São Damião da Dona Nilda Benzedeira (2016)

Fonte: Acervo da pesquisadora

