



Doi: 10.4025/7cih.pphuem.1179

AS MULHERES DO DIVINO EM PONTA GROSSA/PR¹

Vanderley de Paula Rocha²
(PPGH/UEPG)

Resumo: Esta comunicação problematiza o papel desenvolvido pelas mulheres da família Xavier, em quatro gerações, na manutenção da devoção ao Divino Espírito Santo na cidade de Ponta Grossa/PR. 1882, de acordo com os registros, é a data de início de diversas práticas desenvolvidas em honra ao Divino Espírito Santo na referida cidade. Segundo a tradição, essas iniciaram após D. Maria Julio Cesarino Xavier, ter encontrado a imagem da representação do Divino Espírito Santo, uma pomba de asas abertas, gravada em um pedaço de madeira, em um olho d'água. Após o fato ocorrido, D. Maria abrigou a imagem do Divino em sua casa, fazendo desse local, um espaço de peregrinação e devoção na cidade. Nesses mais de 130 anos de devoção ao Divino em Ponta Grossa, foram as mulheres da família Xavier que realizaram as diversas práticas em honra ao Divino na cidade, fazendo desse espaço, um importante lugar de atuação feminina. Sendo um espaço de religiosidade católica se contrapõe ao papel desempenhado pelas mulheres na instituição Igreja Católica, portanto, perpassamos pela discussão do oficial e do oficioso, identificando o papel desempenhado pelas mulheres nessas duas esferas. Nos aparamos nas discussões promovidas por Joan Scott na discussão de gênero e práticas religiosas em Michel de Certeau. Nosso conjunto documental são periódicos locais, ex-votos e entrevistas. A partir de nossas problematizações compreendemos o papel desempenhado pelas mulheres na manutenção dessa devoção ao mesmo tempo em que entendemos a maneira com que essas expressavam suas relações com o sagrado.

Palavras chave: Mulheres; feminilidade; Divino; Ponta Grossa.

Introdução

Neste artigo propomos uma reflexão a respeito do papel desempenhado pelas mulheres na manutenção da devoção em honra ao Divino Espírito Santo na

¹ Está pesquisa tem financiamento da CAPES/Fundação Araucária.

²Bacharel, Licenciado em História (UEPG); Especialista em História, Arte e Cultura (UEPG). Atualmente é mestrando em História, Cultura e Identidade pelo PPGH/UEPG.

cidade de Ponta Grossa, percebendo as contraposições entre as práticas de religiosidade católicas desenvolvidas pelo povo e as mantidas pela Igreja Católica referente ao papel de atuação das mulheres nesses dois espaços. No entanto, para darmos conta do proposto faz-se necessário entendermos, ainda que timidamente, como a história das mulheres tem sido tratada pelos debates historiográficos, e a visão da igreja católica sobre as mesmas.

Para Peter Burke, as mudanças ocorridas na disciplina histórica, durante as últimas décadas proporcionou além de muitas outras coisas, o olhar para as minorias, para os excluídos, contribuindo assim, para o desenvolvimento de estudos sobre as mulheres. Fazendo das mulheres sujeitos e objetos da História. Para esse historiador, o movimento feminista ocorrido a partir de 1960 contribuiu também, para o surgimento de uma história das mulheres².

Muitas historiadoras acreditavam que a investigação sobre as mulheres modificaria fundamentalmente os paradigmas da disciplina, acrescentaria não só novos temas, como também iriam impor uma reavaliação crítica das premissas e critérios de trabalho científico existente nas academias³.

De acordo com Raquel Soihet⁴ a história das mulheres é dividida pelos debates historiográficos em quatro pontos centrais e segundo essa intelectual, os autores que se propõem a problematizar essas questões debruçam-se sob esses: *a ação e lutas das mulheres, mulheres e trabalho, mulheres, família e maternidade, mulher e sexualidade.*

Nesta perspectiva, *a ação e lutas das mulheres* trazem como enfoque os movimentos organizados pela busca aos direitos de cidadania e os movimentos feministas. *Mulheres e trabalho*: trata das mulheres no mercado de trabalho, sobretudo, os efeitos da industrialização e modernização. *Mulheres, família e maternidade*: volta-se para a posição da mulher na família, refletindo sobre sua posição nesta instituição e os efeitos da inserção das mulheres no mercado de

³ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise Histórica. **Educação e Realidade**, v 1, nº.1.Porto Alegre. 1995. p. 71-97.

⁴ SOIHET, Raquel. História das Mulheres. IN: CARDOSO, Ciro F. & VAINFAS, Ronaldo. (Orgs). **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 399.

trabalho. Por fim, mulher e sexualidade: buscam refletir em torno da “libertação” feminina no campo da reprodução, produção, sociabilidade e sexualidade⁵.

É importante ressaltar que quando se utiliza análise de discurso faz-se necessário compreender o processo de construção, disseminação e apropriação desse. Assim, para Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vianfas “Todo discurso é carregado de valores ou produzido a partir de um ponto de vista ideológico, e assimilado com os valores sociais de uma dada sociedade”⁶. Desse modo, esses discursos são produzidos com intenções, ou seja, com o sentido de propagar ideologias, representadas em valores e condutas. Portanto, quando a Igreja Católica produz um discurso esta disseminando valores a serem seguidos pela comunidade de fiéis, esses por sua vez apropriam-se desses fazendo-os de elemento norteador de suas condutas.

Essa discussão reflete nos papéis que a Igreja Católica confere as mulheres, que podem concordar com tais pressupostos ou questiona-los. Esse é o nosso caminho de reflexão. A partir dessas perspectivas direcionamos nosso debate acerca do papel das mulheres na Igreja Católica e como essas eram vistas por essa instituição milenar.

As mulheres segundo a Igreja Católica

Durante o período medieval, o qual para Carlos Arthur Nascimento estendeu-se da época do Imperador Constantino em 324 até a tomada de Constantinopla pelos turcos em 1453⁷ a Igreja Católica era vista como a principal instituição, detinha o poder em diversas instancias, controlava diversas áreas e disseminava discursos ideológicos. Fatores que faziam da instituição a “mãe das

⁵ Idem.

⁶ CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. In: **Domínios da história**. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p.378.

⁷ NASCIMENTO, Carlos Arthur. **O que é filosofia medieval**. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 8.

verdades”. E é nesse período que os papéis femininos e masculinos passaram a ser construídos e determinados pela religião⁸.

Dotada de poder, a Igreja passava a construir e principalmente disseminar um discurso a respeito da mulher. Nestes discursos as mulheres eram associadas a duas figuras bíblicas: Maria (Mãe de Jesus) e Eva, a primeira representava a mulher que é mãe, dedicada, zelosa, um espírito de paz, atenta as suas obrigações e submissa ao homem, seja na figura de Deus ou na de seu filho, Jesus. Já Eva é representada como: pecadora, detentora do mal, cerne do pecado original⁹. Essa questão é evidente, por exemplo, nas imagens que representam essas duas figuras, pois Maria é representada como mãe, despossuída de qualquer característica sensual, por isso, está com o corpo coberto e com o filho de Deus no colo. Já Eva é associada a sexualidade, a mulher que fez o homem pecar, aparece nua e com traços sensuais.

A igreja passava a difundir o discurso de que a mulher deveria seguir o exemplo de Maria e não o de Eva. As “boas” mulheres deveriam se espelhar em Maria, pois ela foi submissa ao Pai, sem reclamar, atendeu seu pedido e tornou-se aquela que gerou Jesus, o filho de Deus.

As mulheres deveriam, portanto, prezar pela família, pelos bons costumes, pela submissão aos homens, seja ao pai, ao marido, ou na ausência dos dois ao filho primogênito, ou seja, a mulher estava ligada ao privado, ao reduto familiar, reduzida a papel secundário na sociedade, face de uma cultura eminentemente patriarcal. Assim, a igreja católica buscava produzir e manter uma mulher que se ajuste ao seu discurso e prática.

As mulheres que se rebelassem contra a ordem estabelecida pela Igreja Católica eram vistas como relapsas as suas obrigações, pecadoras, verdadeiras “Evas encarnadas”. Os papéis das mulheres eram muito bem definidos, as casadas

⁸ LE GOFF, Jacques. O Homem Medieval. In: LE GOFF, Jacques. Dir. **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

⁹ DUBY, George. **Eva e os padres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 11.

deveriam se preocupar em agradar seu marido, já as solteiras deveriam preocupar-se com as questões do Senhor, para assim, serem santas no corpo e no espírito¹⁰.

O papel das mulheres dentro da Igreja católica no período medieval resumia-se para as solteiras a enclausura em conventos e a servidão em ordens femininas religiosas, para as casadas restavam-lhes a obediência ao Senhor e aos maridos. Nas duas instituições, tanto no casamento, quanto nas ordens religiosas as mulheres estariam protegidas do pecado. As mulheres que optassem pela vida religiosa, seguindo uma entre tantas ordens religiosas femininas eram vistas como protegidas e importantes para a instituição, pois só assim elas passavam a existir. E para as mulheres que tivessem outras expectativas de vida restava-lhes serem excluídas e até mesmo perseguidas pela Igreja Católica.

E assim, as mulheres foram tratadas pela Igreja Católica por muitos anos. Entre os vinte concílios da instituição, somente no Vaticano II o papel das mulheres foi debatido de forma evidente, mesmo havendo discordância entre o discurso e a prática.

O Concílio Ecumênico Vaticano II é considerado marco na vida da igreja na contemporaneidade, foi proposto pelo papa João XXIII em dezembro de 1961, sendo iniciado em janeiro do ano seguinte, chegou ao fim em dezembro de 1965 sob o papado de Paulo VI, pois João XXIII morreu logo após a primeira seção conciliar. O 21º concílio ecumênico se propôs a mudar a concepção de igreja em um mundo que havia passado por profundas transformações⁹, pregou um modelo de igreja comunitária e carismática¹¹. O Magno Conclave se consubstanciou em reuniões e sessões, onde bispos e cardeais liderados pelo pontífice decidiam os rumos que a igreja católica deveria tomar. Rumo esse, que deveria basear-se “a fundamental igualdade e a comum dignidade de todos os membros da Igreja”¹².

¹⁰ NAVARRO, André Renato de Barros. **A Construção do corpo feminino (identidade corporal) medieval mediado pela experiência religiosa**. Dissertação de (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2010.

¹¹ MARIZ, C. L. MACHADO, M.D.C. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. **Revista Antropológica**. Nº 5, Niterói, 1998, p. 23.

¹² ALMEIDA, José de. Modelos Eclesiológicos e mistérios eclesiais. In: Cristologia a partir da mulher. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Nº 48, fasc, 190, junho de 1998.

Assim, era a igualdade que esse concílio pregava, entretanto, vamos observar nos documentos produzidos durante as sessões conciliares a não existência dessa igualdade em relação aos direitos das mulheres na instituição, a começar com o número de participantes, pois compunham o concílio dois mil e quinhentos homens e apenas sete mulheres, com o agravante de que essas, não possuíam o direito a voto e conseqüentemente nenhuma influência nas tomadas de decisões¹³. Portanto, verificamos a desproporcionalidade de representação feminina no concílio se considerarmos a quantidade de mulheres que compõem a Igreja, entre religiosas e leigas.

Esta situação nos parece contraditória, se pensarmos que entre os debates proporcionados por esse concílio destacava-se a discussão a respeito do papel das mulheres na instituição e os discursos pregavam uma participação mais ampla delas nos vários campos da igreja. Esse interesse da igreja em discutir o papel das mulheres na instituição estava associado ao movimento feminista, que dava seus primeiros passos na década de 1960, a emancipação da mulher e o espaço por elas conquistado nas igrejas reformadas. Pois cada vez mais, as mulheres ganhavam espaço em toda a vida da sociedade e seu papel na igreja deveria receber atenção por parte das autoridades eclesiásticas.

Se por um lado, os papéis das mulheres eram discutidos na instituição, os documentos conciliares insistiam na figura maternal das mulheres e nos poderes supremo dos ministros homens. O que nos chama atenção nos documentos conciliares é que a igreja tratava as mulheres juntamente com os pobres, para as autoridades eclesiásticas as mulheres eram mais pobres que os homens. Nos documentos conciliares o termo usado é mulher, quase nunca mulheres, aparecem em termos genéricos, em tópicos como: família, liturgia e religiosas, as leigas são consideradas um apoio para as comunidades, onde as mulheres são maioria¹⁴. Essa documentação reafirmava uma mentalidade eclesiástica com poucas mudanças se compararmos aos discursos eclesiásticos difundidos no período medieval.

¹³ MARCÍLIO, Maria Luiza. **A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 31.

¹⁴ NAVARRO, André Renato de Barros. Op. Cit. p. 92.

No entanto, as mulheres se organizavam fora da conferência em pequenas reuniões. Teólogas começavam a questionar e combater os conceitos de sacerdote, hierarquia, poder e celibato dentro da igreja. Essas mulheres tinham o apoio de alguns cardeais que falavam em nome dessas, entre esses, o Cardeal Suenes que em um discurso perguntava “cadê a outra parte da humanidade”, ao referir-se a falta das mulheres nas reuniões. Muitas das falas desses poucos cardeais eram abafadas pelos mais conservadores, fato que ocorria, principalmente durante a conferência de Medellín¹⁵.

Foi na conferência de Puebla que as mulheres passaram a serem vistas como parte integrante da sociedade e na evangelização. Isso ocorreu principalmente pela falta de sacerdotes, pois os que existiam não davam conta das atividades religiosas, foi assim, que gradativamente as mulheres passaram a garantir o direito de realizar celebrações como ministras, entregar o pão e o vinho (corpo e sangue de Cristo) aos fiéis¹⁶. Essas concessões foram feitas e legitimadas pelas autoridades eclesásticas porque a igreja assim precisava, no entanto, ainda cabiam as mulheres a obediência aos líderes religiosos, que eram estritamente homens.

O que percebemos nos documentos conciliares, tanto no de Puebla, quanto no de Medellín é que a mulher é atrelada aos serviços prestados, a servidão, a obediência, diferente do servir masculino que é associado ao poder. Desse modo, o homem e a mulher não partilham dos mesmos direitos dentro da igreja católica.

Contudo, o Concílio Ecumênico Vaticano II tomou posição a favor das mulheres ao combater sua discriminação na vida cultural e social, disseminando o discurso de que a educação acompanhasse os novos tempos e formasse homens e mulheres cultos e de personalidade forte, defendeu ambos como autores de cultura e protegeu direitos específicos das mulheres, como por exemplo, o direito de escolher seu marido. Ou seja, mesmo buscando por certa modernidade, o discurso eclesástico permanece associando a mulher à família¹⁷. Por outro lado, encontramos nas práticas em honra ao Divino Espírito Santo em Ponta Grossa um diferencial, referente ao papel das mulheres frente a essas práticas religiosas.

¹⁵ Documento de Medellín, Religiosos Leigos, nº 18, p. 118.

¹⁶ Documento de Puebla: Gaudium et Spes, Nº 289, p. 172.

¹⁷ Idem.

As mulheres do Divino em Ponta Grossa

As atividades religiosas em homenagem ao Divino Espírito Santo que foram realizadas na cidade de Ponta Grossa tiveram início em 1882, quando Dona Maria Julia Cesarino Xavier encontrou em um olho d'água uma imagem do Divino Espírito Santo (pomba¹⁸ de asas abertas). Essa senhora possuía sessenta anos, sofria de problemas mentais e falta de memória. Ao sair de sua casa em direção a cidade de Castro, passando pela atual cidade de Carambeí perdeu-se sem conseguir descobrir o caminho para retornar à cidade de Ponta Grossa, então, parou para beber água em um olho d'água e viu a imagem gravada em um pedaço de madeira imerso na água¹⁹, acredita-se que essa imagem teria sido esquecida ou perdida por algum bandeirante²⁰ ao passar pela região.

Após ter encontrado a imagem, Dona Maria Xavier tocou-a e, de joelhos, rezou fervorosamente, em seguida, sentiu-se curada, inclusive recobrando a memória. Voltou para cidade de Ponta Grossa e com o seu retorno, a notícia de sua cura se espalhou entre amigos e familiares. Dona Maria começou a recolher quadros de santos das mais variadas denominações, também passou a juntar dinheiro para construir uma capela para o Divino Espírito Santo. Mas, foi vítima de roubo, e por esse fato decidiu construir um altar em uma das salas de sua casa, para que a imagem fixada em um ostensório ficasse exposta para o grupo de amigos e familiares que passaram a frequentar o local. A partir de então, passou a realizar novenas, rezas e festa em honra ao Divino Espírito Santo.

¹⁸ O criador é representado sob a forma de uma ave. No caso do Cristianismo João Batista viu como o Espírito Santo se apresentou a Jesus em forma de pomba. É importante ressaltar que no Cristianismo, o simbolismo animal representa um papel importante. Três dos evangelistas tem emblemas de animais: São Lucas, o boi; São Marcos, o leão e São João, a águia. O próprio Cristo aparece simbolicamente como o Cordeiro de Deus.

¹⁹ **Jornal Diário dos Campos.** Divino de Ponta Grossa vai completar 100 anos. Ponta Grossa, 28 de janeiro de 1979. p.06.

²⁰ Os bandeirantes eram homens que partiam em direção ao interior do Brasil com o objetivo de capturar índios para o trabalho nas lavouras. À frente desses homens seguindo um costume dos índios tupis erguia-se uma bandeira em sinal de guerra, e por isso ficaram conhecidos como bandeirantes.

Entre 1882 a 1917 as práticas devocionais em honra ao Divino em Ponta Grossa se concentravam em âmbito familiar e entre amigos. Eram realizadas novenas, procissões com as bandeiras nas residências próximas da “Casa do Divino” e a festa no domingo. Para o historiador Euclides Marchi, o início das devoções constituía-se numa manifestação pessoal ou de âmbito familiar “eram encontros para rezas, novenas em ação de graças ou pedir bênçãos específicas”²¹.

Desde o ano de 1882, até sua morte em 1917, com seus noventa e cinco anos, Dona Maria trabalhou recolhendo quadros de santos e objetos trazidos por devotos que até hoje fazem parte do acervo religioso da casa. Foi a partir de 1917 que a Casa do Divino passou a receber além de amigos e familiares outros devotos, de municípios e estados diversos. Com o falecimento da precursora do Divino em Ponta Grossa neste mesmo ano, a Casa do Divino passou gradativamente por quatro gerações. Familiares que deram continuidade a essa cultura religiosa na cidade²². Atualmente a responsável pela casa é Lídia Hoffmann. E foi pela manutenção desse espaço de religiosidade em Ponta Grossa que o mesmo veio a se tornar um “templo de peregrinação”, considerado pelos devotos do Divino, um “lugar sagrado”.

Os lugares considerados sagrados compõem a materialidade do divino, pois reúnem aspectos físicos que orientam as experiências religiosas. Esses espaços onde as manifestações religiosas acontecem, passam a ser considerados pelos praticantes dessas manifestações como um lugar especial, de profunda e intensa emancipação espiritual, um local onde os devotos fiéis buscam o desenvolvimento de sua espiritualidade²³.

A configuração física religiosa transmite mensagens, ou seja, o que uma determinada cultura religiosa busca no sagrado. Assim, as formas da “arquitetura religiosa” podem vir a transmitir o que está para além de suas estruturas. A base

²¹ MARCHI, Euclides. O mito do Brasil católico: Dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso. **Revista de História: Questões e Debates**. Curitiba: UFPR, n. 28. p.p. 55-74, 1998.

²² Redação. Divino em Ponta Grossa vai completar 100 anos. Jornal: **Diário dos Campos**. Ponta Grossa. 28 de janeiro de 1979, p.06.

²³ GIL, Silvio Fausto. Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. **O Espaço Geográfico em Análise**. Curitiba, v. 3, n 3. p.p. 91-129. 2005. p. 100.

estrutural desses espaços facilita o contato entre o mundo humano com o mundo sagrado. Nesta perspectiva, de ir a até a capela ou a um espaço sagrado significa ir até o santo, atribuindo assim, mais solenidade ao ato religioso.

Muitas são as culturas religiosas que estabelecem lugares como sagrados. O cristianismo, por exemplo, considera como espaços sagrados: capelas, igrejas, santuários, templos, entre outros. Espaços que passam a abrigar símbolos e o grupo que segue a doutrina dessa cultura religiosa. Esses espaços têm o papel de integrar e também de identificar os seguidores de uma determinada religião. Através desses lugares, os fiéis se sentem inseridos em uma esfera religiosa e passam a praticar sua religiosidade em conjunto. A manutenção do lugar sagrado favorece a noção de que os indivíduos partilham uma identidade comum, um sentimento de integração e de comunidade religiosa²⁴.

No que se refere aos lugares sagrados no “catolicismo popular”, pode-se destacar as capelinhas, alguns túmulos²⁵, certas casas, espaços que se tornam “ponto de peregrinação”. Esses espaços são lugares de memória de determinadas devoções, é onde os devotos materializam seus sentimentos e valores religiosos, ou ainda, espaços que se confundem com a devoção²⁶. Esses lugares tidos como sagrados também são ponto de encontro dos devotos, onde se troca informações, faz amizades, compra-se artigos devocionais, paga-se as promessas e reza-se para

²⁴ São muitos os lugares tidos como sagrados: casas de rezas indígenas, igrejas dos cristãos, mesquitas islâmicas, sinagogas dos judeus, terreiros de candomblé e umbanda, entre muitos outros. Esses lugares são classificados como espaços construídos pela ação humana. No que se refere aos lugares sagrados da natureza podem ser destacados: rios, como o Rio Ganges na Índia, considerado sagrado pelos hinduístas. Árvores: como a Baobá, considerada sagrada pelos candomblecistas. Caminhos, como Santiago de Compostela. Algumas cidades também são consideradas sagradas para algumas culturas religiosas, tais como: Jerusalém, em Israel e Machu Picchu, no Peru (GIL, Fausto. Op. cit. p. 108).

²⁵ Em Ponta Grossa um exemplo de túmulo considerado um “lugar sagrado” é o de Corina Portugal, localizado no Cemitério São José. Esse túmulo abriga o corpo de uma mulher assassinada pelo seu esposo Alfredo Marques de Campos com 32 facadas em 26 de abril de 1889. O caso teve grande repercussão na cidade, característica que fez os antigos habitantes da cidade elevá-la à condição de santa, contudo, sua santidade não é reconhecida pela Igreja Católica. (PETRUSKI, Maura R. Eu oro, Tu oras, Eles oram para Corina Portugal. **Revista Brasileira de História das Religiões/ ANPUH**. N. 12. Janeiro de 2012).

²⁶ SCHNEIDER, Marília. **Memória e História: misticismo, santidade e milagre em São Paulo**. São Paulo: T. A Queiroz, 2001. p. 129.

o santo de devoção. Fatores que passam a contribuir na propagação e manutenção tanto da devoção, quanto desses espaços.

É nesse contexto que se insere o imóvel da Rua: Santos Dumont nº: 524, em Ponta Grossa, conhecido como “Casa do Divino”, espaço que se tornou “ponto de peregrinação” na cidade, devido ao culto em honra ao Divino Espírito Santo. A referida casa foi construída em 1840. Antes desse espaço se tornar um “lugar sagrado”, abrigou a princípio uma leiteria e mais tarde uma hospedagem para aqueles que não tinham lugar para pernoitar na cidade.

Considerações Finais

A “Casa do Divino” em Ponta Grossa atualmente recebe de 30 a 50 pessoas por dia, sendo que 75% dessas pessoas são mulheres, evidenciamos assim, que além de esses mais de 130 anos teriam sido as mulheres as responsáveis por conduzir e manter viva essa devoção na cidade, correspondem a elas também, o maior número da comunidade de fiéis que, em diferentes práticas, homenagem o Divino Espírito Santo.

Percebemos também que nesse espaço esses fiéis legitimam sua comunidade, ao mesmo tempo, em que buscam nessa edificação um “contato” com o mundo sagrado. A “Casa do Divino”, portanto, passa a ser o “elo” entre o devoto e Deus, tem a função de manter viva essa devoção na cidade, pois esse espaço fortifica as relações sociais dos devotos, porque estando reunidos além de louvar o Divino, conversam, compram artigos devocionais, situações que contribuem na manutenção de suas afinidades.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, José de. Modelos Eclesiológicos e mistérios eclesiais. In: *Cristologia a partir da mulher*. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Nº 48, fasc, 190, junho de 1998.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. In: **Domínios da história**. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

DUBY, George. **Eva e os padres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise Histórica. **Educação e Realidade**, v 1, nº.1.Porto Alegre. 1995. p. 71-97.

SOIHET, Raquel. História das Mulheres. IN: CARDOSO, Ciro F. & VAINFAS, Ronaldo. (Orgs). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

NASCIMENTO, Carlos Arthur. **O que é filosofia medieval**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

LE GOFF, Jacques. O Homem Medieval. In: LE GOFF, Jacques. Dir. **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

NAVARRO, André Renato de Barros. **A Construção do corpo feminino (identidade corporal) medieval mediado pela experiência religiosa**. Dissertação de (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2010.

MARIZ, C. L. MACHADO, M.D.C. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. **Revista Antropológica**. Nº 5, Niteroi, 1998.

MARCÍLIO, Maria Luiza. **A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1984.

MARCHI. Euclides. O mito do Brasil católico: Dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso. **Revista de História: Questões e Debates**. Curitiba:UFPR, n. 28. p.p. 55-74, 1998.

GIL, Silvio Fausto. Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. **O Espaço Geográfico em Análise**. Curitiba, v. 3, n 3. p.p. 91-129. 2005. p. 100.

PETRUSKI, Maura R. **Eu oro, Tu oras, Eles oram para Corina Portugal**. Revista Brasileira de História das Religiões/ ANPUH. N. 12. Janeiro de 2012).

SCHNEIDER, Marília. **Memória e História: misticismo, santidade e milagre em São Paulo**. São Paulo: T. A Queiroz, 2001. p. 129.