

CURA E PROTEÇÃO EM TERRITÓRIOS NEGROS DA PARAÍBA E DO RIO GRANDE DO SUL, BRASIL

Healing and protection in black territories of Paraíba state and Rio Grande do Sul state, Brazil.

Patrícia dos Santos Pinheiro

Pós-doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia (UFPB), bolsista PNPd/Capes.

Aline Maria Paixão

Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia (UFPB), bolsista Fapesq.

Luana Schiavon

Graduada em Educação no Campo na Universidade do Rio Grande (FURG).

RESUMO. O artigo trata de processos associados a cura e proteção em territórios negros autoidentificados como comunidades quilombolas, relacionados a conhecimentos locais em constante reelaboração. A proposta é analisar, a partir dessas práticas, peculiaridades e pontos em comum dos processos identitários e a conformação dinâmica de territorialidades quilombolas de dois estados brasileiros, a Paraíba, localizada na região Nordeste, e o Rio Grande do Sul, na região Sul, cada um com processos históricos específicos, mas parte de um sistema escravista que perpassou oficialmente o país até o século XIX e deixou efeitos duradouros. O artigo se baseia em pesquisas realizadas a partir de métodos etnográficos e procura trazer debates teóricos sobre as expressões do território, da identidade étnica e da relação desses grupos com suas práticas, sem perder a conexão com estruturas de subordinação que podem ter influenciado seus modos de vida e estratégias.

PALAVRAS-CHAVE: Quilombo. Território. Conhecimentos locais. Cura.

ABSTRACT. The article approaches processes associated with healing and protection in black territories self-identified as *quilombola* communities, related to local knowledge in constant re-elaboration. The proposal is to analyze peculiarities and points in common of the identity processes and the dynamic conformation of *quilombola* territorialities of two Brazilian states, Paraíba, located in the Northeast region, and Rio Grande do Sul, in the South region, each one with specific historical processes, but part

of a slave system that crossed the country until the 19th century and left lasting effects. The article is based on researches conducted with ethnographic methods and seeks to bring theoretical discussions about the expressions of the territory, ethnic identity and the relation of these groups to their practices, without losing the connection with structures of subordination that may have influenced their ways of life and strategies.

KEYWORDS: Quilombo. Territory. Local knowledge. Medicinal herbs.

O termo quilombo, que no período escravista brasileiro se consolidou com fins policiaescos¹, em geral é mostrado com ênfase dirigida ao cativo fugido para locais isolados e distantes dos domínios das cidades e das grandes propriedades. Porém, os territórios negros que foram se formando ao longo do tempo abrangiam os mais diversos agrupamentos, a depender de fatores internos e externos (ALMEIDA, 2002). Cativos, libertos, em alguns locais indígenas e mesmo pessoas de segmentos diversos que partilhavam a situação de escassez de recursos materiais ou a marginalização operada pelas diferentes expressões do poder repressivo, o qual se repaginou ao longo do tempo, poderiam se refugiar nesses redutos (urbanos ou rurais) que se (re)configuraram mesmo após a abolição da escravidão. Esses grupos foram se constituindo em meio a fugas coletivas, adesões individuais ou brechas no acesso a terras, com tamanho e mobilidade muito variáveis e com conexões com outros locais de presença negra, como senzalas e espaços alternativos ao escravismo e, no pós-abolição, formando redes de parentesco que sobrepujavam seus territórios (MAESTRI, 2002; REIS, 1996).

Pela infinidade de configurações, definições fechadas não dão conta das dinâmicas dos núcleos quilombolas nem no período escravista, tampouco nas suas reterritorializações após a abolição do cativo no Brasil, quando não mais eram oficialmente combatidos, porém seguiram como alvo de processos de estigmatização e marginalização limitadores de oportunidades. Na tensão entre inclusão e diferenciação, e diante das possibilidades (ou necessidades) de mobilidade e fixação, diversas foram as formas de constituição dos territórios negros brasileiros, passando por posse, doação informal ou testamento, compra (em dinheiro, trabalho ou outros bens, poucas com documentação escrita) e recompensas pela atuação em conflitos armados, conformando

¹Oficialmente até 1888, quando foi instituída a abolição da escravatura no Brasil, último país da América Latina a realizar tal ato.

relações que oscilavam entre dependência e antagonismo entre famílias negras e outros grupos próximos.

Nesse contexto, identidades étnicas se relacionam com dinâmicas territoriais, expressam modos de vida, informam sobre solidariedades e aspectos cosmológicos compartilhados, bem como sobre elementos que se colocam como demarcadores de diferenças e contrastes com outros grupos. Esse conjunto de fatores, evidentemente, vai se modificando ao longo do tempo, de modo dinâmico, heterogêneo e não linear.

Na tentativa de captura pelo mercado fundiário e por ideais modernos de desenvolvimento, diversos territórios negros brasileiros passaram por formas de violência em função da hierarquia social e racial ao longo da história, incluindo a sistemática expulsão de espaços ocupados há gerações e a busca por empregos e moradia em outros locais, conforme descrito em Pinheiro (2015), no caso de comunidades quilombolas do extremo sul do Rio Grande do Sul. Estas situações, porém, não rompem definitivamente com laços de amizade, parentesco e compadrio mantidos com seus locais de origem. Considerando que as identidades étnicas estão em constante processo de ressignificação, os territórios negros, que, por se constituírem como formas alternativas de gestão do espaço e da vida, foram marcados pela repressão, e pelo aprisionamento ou pela precarização do trabalho, atualmente são reposicionados a partir de contranarrativas que confrontam estas situações de subordinação e ensejam mobilizações políticas que têm levado a caminhos peculiares.

Um marco para este reposicionamento foram as ações pautadas pelo reconhecimento identitário de grupos negros, fruto de longas lutas sociais que incluem mobilizações de movimentos negros e do campesinato negro pela terra, tendo como referência, no Brasil, a Constituição de 1988, promulgada no centenário da abolição². Da perspectiva estatal, operou-se assim uma transformação do termo quilombo no Brasil que, de território negro combatido pelo poder público, que havia sido suprimido do aparato jurídico no pós-abolição, retorna com a Constituição de 1988, quando passou a apontar para grupos que reivindicam o reconhecimento por meio da categoria de “remanescentes de comunidade de quilombos”, presente no Artigo 68 do Ato das

² Cada qual a seu modo, também foram visualizadas, em outros países da América Latina, reformas multiculturais nas décadas de 1980 e 1990 (VAN COTT, 2000). E, no âmbito do direito internacional, importantes pactos internacionais de direitos civis e outros dispositivos marcaram esse período, como a instituição, em 1989, da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que o Brasil ratificou apenas em 2002.

Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT (BRASIL, 1988; ARRUTI, 2008)³. Assim, reconhece-se uma situação de desigualdade e discriminação racial que perdurou ao longo da trajetória brasileira e abre-se a possibilidade do questionamento de processos de subordinação. Podem ser mencionadas políticas de educação e de combate ao racismo, a tentativa de ampliação da participação em tomadas de decisão e a soberania dos territórios pelo respeito aos seus modos de vida e a regularização fundiária⁴.

O processo de reconhecimento estatal ganhou força a partir dos anos 2000, quando uma série de grupos negros passou a identificar, no cotidiano das suas vidas, elementos culturais, históricos, políticos e étnicos que os conectam a categorias mais amplas, como a de remanescentes de comunidade de quilombos, vinculadas ao elemento da ancestralidade e das suas próprias territorialidades, sem se restringir aos mesmos espaços de fuga de pessoas escravizadas no período colonial. A partir do critério da autoatribuição, o reconhecimento estatal garantiria, além da possibilidade de valorização étnica e do direito às suas memórias, também o reconhecimento coletivo de lutas sociais e a possível reparação de injustiças sofridas, tais como a marginalização do acesso a direitos e as expropriações territoriais.

Leite (2000) salienta que o primeiro passo para se compreenderem estes territórios é se desvincular de perspectivas arbitrárias referentes ao conceito de remanescente de quilombo, que não se trata de simples reprodução ou resquício do quilombo do período do cativo. Diante da dinamicidade da trajetória de cada grupo e dos diferentes processos sociais, econômicos e culturais aos quais foram submetidos, é de importância fundamental descrever os vínculos singulares que são estabelecidos entre o grupo étnico e as terras tradicionalmente ocupadas e também sua relação com outros grupos, conformando assim fronteiras étnicas (BARTH, 2000).

³ O Artigo 68 diz: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Além dessa menção, também há referência aos quilombos no Artigo 216 da Constituição, voltado à patrimonialização da cultura brasileira, o qual determina o tombamento de documentos e locais com “reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Os direitos culturais de afrodescendentes são mencionados ainda no Artigo 215 (BRASIL, 1988).

⁴ O reconhecimento estatal e a regularização fundiária dos territórios iniciam pela demanda das comunidades pela Certidão de Autorreconhecimento no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos em nome da comunidade, a partir do critério da autoidentificação, previsto na Convenção 169 da OIT. A Certidão é expedida pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e até 2016 existiam 2.849 comunidades quilombolas com esse certificado no Brasil, 36 delas na Paraíba e 105 no Rio Grande do Sul. Com a Certidão, ainda se coloca um longo processo para dar continuidade à regularização, processo que atualmente está estagnado, apesar do número significativo de comunidades negras demandantes.

Do contexto das comunidades quilombolas brasileiras faz parte uma série de processos de fragmentação, ocasionados pelas alterações nas matrizes produtivas regionais, acompanhadas da intensa desvalorização das práticas produtivas tradicionalmente realizadas. Como consequência, ocorreram processos de êxodo rural e também o comprometimento da reprodução de algumas práticas tradicionais relacionadas a aspectos alimentares, produtivos e de cura, agora salvaguardados principalmente na memória dos mais velhos. Dado esse contexto, a ideia de territorialidade não deve levar de modo unilinear à fixação em um local específico. Lidar com a mobilidade não é algo novo para grupos que sofreram diferentes processos de expropriação de seus locais de morada e de vida e que souberam lidar com estas perdas sem criar uma situação de completa anomia ou de total desmaterialização, pois o território não é constituído somente de substrato material (HAESBAERT, 2011). Ou seja, não são somente “identidades desterritorializadas”, dominadas por uma força global à qual o local estaria subordinado. Por outro lado, atualmente a problematização destes elementos de estigmatização tem possibilitado novas reflexões sobre conhecimentos e práticas consideradas tradicionais.

A proposta deste ensaio, diante deste complexo contexto, é trazer uma breve análise sobre peculiaridades e pontos em comum dos processos identitários de comunidades autoidentificadas como quilombolas de dois estados brasileiros: a Paraíba, localizada na região Nordeste do país, e o Rio Grande do Sul, na região Sul. A longa distância entre esses dois locais foi “reduzida” a partir da aproximação de duas das autoras por meio do projeto de extensão em curso em um desses locais, o quilombo de Mituaçu⁵. Assim, pesquisas etnográficas desenvolvidas anteriormente nos dois estados, algumas já finalizadas, outras ainda em processo⁶, aliadas à nova experiência de parceria em Mituaçu, nos trouxeram reflexões sobre esse tema que estão sendo aqui brevemente descritas. Ressaltamos que não há um intuito de comparação direta entre realidades distintas, mas sim de descrição de singularidades que por vezes podem se cruzar em suas trajetórias.

⁵ Projeto *Histórias de Quilombo: memórias e identidade coletiva na produção audiovisuais da comunidade quilombola de Mituaçu, Conde, Paraíba*, iniciado em 2017, com participação de duas das autoras do presente artigo. Este projeto foi concebido e executado pela primeira vez em 2016, na comunidade quilombola do Rincão das Almas, RS, com o título *Histórias de Quilombo: oficina de vídeo na Comunidade Rincão das Almas*. No ano de 2018, o foco se deu nas plantas medicinais da comunidade, observadas a partir dos alunos do 5º ano da escola quilombola Ovídio Tavares de Moraes.

⁶ Principalmente em Paixão (2014), Pinheiro (2015) e na pesquisa *Saberes e sabores, objetos e imagens da colônia*, que será detalhada a seguir.

Com a visibilidade alcançada pela categoria de remanescente de comunidade de quilombo, é essencial abordar os processos de conformação destes territórios, mas sem eleger *a priori* uma “forma” ou sinais diacríticos assumidos por um grupo, nem ter somente o Estado como protagonista das configurações territoriais. E o debate atual não é somente sobre quais termos e quais características específicas seriam válidas, diante daquilo que a sociedade em geral atribui a estes grupos. Trata-se, sim, de discorrer sobre memórias individuais, que se encontraram e se fortalecem em memórias coletivas de diferentes maneiras em cada lugar e, mesmo que não necessariamente coincidam, permitem a reconstituição das identidades no contexto contemporâneo.

Na guardiania da memória, destacam-se os portadores de saberes sobre o manejo de diferentes elementos da natureza, dentre os quais estão os conhecimentos e habilidades utilizados para curas físicas e espirituais, indicados como o *segredo* ou o *dom* necessário à cura. Em uma relação imbricada, usos específicos de determinados elementos, como chás, alimentos etc. também cumprem o papel de guardar, enquanto memória do território quilombola, de um lado, o manejo terapêutico dessas plantas e dos saberes associados à cura e à proteção diante das mais diversas mazelas – como um mau olhar, uma *espinhela caída* ou outra ainda –, de outro, a própria resistência criativa às imposições externas, sem um fechamento estrito. Com isto, este trabalho busca também mostrar a dinamicidade da organização social e da relação destes grupos com suas práticas, sem ignorar as estruturas de subordinação que podem ter influenciado seus modos de vida e estratégias. Para tanto, realizamos entrevistas, conversas e registros audiovisuais junto a rezadeiras, benzedadeiras e outras personalidades de grande saber sobre a cura por meio das plantas, em especial mulheres com idade entre 60 e 80 anos, parte dos *mais antigos* de cada um desses locais, que serão apresentadas a seguir.

Ao longo do texto, procuraremos trazer um debate sobre a relação entre conhecimentos locais e territórios, a partir da ideia de lugar, relacionando-a à configuração dos territórios negros e sua relação com a mobilidade e exclusão atuais. Assim, faremos uma breve descrição dos dois universos de pesquisa supracitados, mais especificamente no município do Conde, na Paraíba, e em São Lourenço do Sul, no Rio Grande do Sul, com dados etnográficos sobre os respectivos locais e algumas reflexões sobre a guardiania dos saberes e práticas relacionadas a processos de cura e proteção nestes locais.

SABER DAS ERVAS MEDICINAIS NOS PROCESSOS DE CURA EM MITUAÇU, LITORAL SUL DA PARAÍBA

A comunidade de Mituaçu está localizada na zona rural do município de Conde, na Paraíba, distante 22 quilômetros do centro da capital João Pessoa. Atualmente, a comunidade tem uma população de aproximadamente 900 habitantes, distribuídos em 331 famílias⁷. Mituaçu atualmente tem como limites João Pessoa (norte), Paripe, no Conde (sul), Guaxinduba (leste) e Caxitú (oeste). Os acessos para a comunidade podem ser feitos através da BR 101, via Caxitú, e pelo bairro Gramame, de João Pessoa. Cercada pelos rios Gramame e Jacoca⁸, conforme Figura 1, e por possuir terras muito férteis, a comunidade tem suas principais atividades locais voltadas para a pesca, para a agricultura familiar, para a coleta de frutas como manga, acerola, coco, goiaba e banana e para o artesanato, itens que são usados para subsistência e também amplamente comercializados nas feiras livres do Conde e João Pessoa. Fortemente conectados com a terra, é dela que uma parte dos moradores(as) tiram os seus alimentos e sustento nos roçados, seja ela de sua propriedade, alugada, arrendada ou em sistema de meação (em que a produção é parcialmente deixada para o proprietário).

Figura 1 - Imagem de satélite de Mituaçu, tendo os rios Jacoca e Gramame como principais limites.



Fonte: Google, acesso em março de 2017.

⁷ De acordo com dados colhidos junto à Unidade de Saúde da Família de Mituaçu.

⁸ A bacia hidrográfica do Gramame é composta pelos rios Gramame, Mumbaba e Mamuaba e atravessa diversos municípios. No Conde, faz divisa com o município de João Pessoa e deságua no mar na Barra de Gramame.

O atual município do Conde, emancipado em 1963, nasce da aldeia da Jacoca, próxima ao rio Gramame e rio Jacoca, alvo de colonização bastante antiga. Desde o século XVI a colonização de larga área litorânea nordestina foi marcada pelas disputas entre holandeses, portugueses e franceses, com alianças estratégicas com diferentes etnias indígenas, em especial os Potiguara e os Tabajara. À medida em que a colonização avançou, diversas populações indígenas foram submetidas à servidão (fornecendo mão de obra para os engenhos de outras localidades), dizimadas e/ou perderam seus territórios.

Assim, a formação territorial e social desta região da Paraíba é resultante de um intenso processo histórico ocorrido em todo o litoral do nordeste brasileiro entre os séculos XVII e XIX (OLIVEIRA, 2004). Além da permanência dos indígenas que já ocupavam a região, essa formação tornou propícia a incorporação e refúgio de vários grupos sociais, como negros ex-escravizados e homens livres e pobres (cf. NASCIMENTO FILHO, 2006 e CARVALHO, 2008 apud MURA et al., 2010). Assim, como relata Santos (2011), nas primeiras gerações de Mituaçu, há uma estreita relação entre indígenas e negros. De todo modo, acrescenta a autora, nesse período houve um aumento da população negra, consolidando este local como um território negro.

Em relação à chegada das famílias negras que formaram a comunidade de Mituaçu, várias são as versões apresentadas pelos moradores, que remontam pelo menos até o século XVII. Para alguns, ela se originou a partir da presença de negros que sobreviveram a naufrágios ocorridos na costa paraibana e que ocuparam as regiões do Conde, João Pessoa e Pitimbu, sem a indicação de um momento específico. Um outro relato que se soma a este é referente à história das três irmãs, Li, Kaká e Maria Croata (ou Toquarta), negras e ex-cativas, que teriam sido algumas das primeiras moradoras do lugar e ancestrais de grande parte da comunidade (SANTOS, 2011; PAIXÃO, 2014). Ainda segundo a pesquisa de Santos (2011), em diversas entrevistas com moradores antigos de Mituaçu, as memórias sobre a escravidão surgem pela lembrança de moradores “que alcançaram a escravidão” e que, mesmo tendo alcançado também a liberdade (por vias oficiais ou pelo aquilombamento), carregaram consigo marcas corporais de castigos físicos, como mãos decepadas, relatadas de geração para geração, além de vestimentas e costumes desse tempo pretérito.

Esses relatos se misturam com os relatos provenientes dos territórios negros vizinhos – Guruji e Ipiranga – sobre as suas respectivas formações. Na descrição feita

por Léo Neto (2013, apud MARQUES, 2015), essas três mulheres negras teriam desembarcado no Porto de Gramame e teriam cada uma se deslocado para onde hoje se concentram as três comunidades quilombolas do Conde: uma para Ipiranga, outra para o Guruji e a terceira para Mituaçu. De todo modo, elas são descritas como “[...] ‘velhinhas de cabelo bem enrolado’ provavelmente vindas da Bahia, vieram morar em Mituaçu onde já havia moradores” (SANTOS, 2011, p. 30). Estas ex-cativas, “com olhos de fogo” teriam abastadas posses, incluindo o engenho Pipiri, em Mituaçu, segundo os relatos dos moradores. Em um evento fatídico, estas irmãs teriam sido roubadas por ladrões oriundos da cidade, que se camuflaram com tinta preta do engenho para o assalto. A insegurança e a injustiça, portanto, vieram de fora da comunidade e teriam exigido que, depois disso, elas retornassem às lidas da pesca no mangue, tão marcante na comunidade (SANTOS, 2011; PAIXÃO, 2014).

Certificada desde 2005 pela Fundação Cultural de Palmares, Mituaçu aguarda pela elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do seu território, marcado pela relação com os rios Gramame e Jacoca. Mesmo não apresentando conflitos fundiários na região, a comunidade vem resistindo ao avanço do desenvolvimento do polo industrial da cidade do Conde e de João Pessoa, sobretudo devido à poluição depositada pelo sistema fabril no rio Gramame. Essa situação ameaça a relação entre as práticas sociais e culturais estabelecidas pela comunidade a partir deste curso d’água e de seus manguezais. Também é recorrente a narrativa do impacto negativo sentido pela comunidade com o desenvolvimento da agricultura comercial, com cultivos como a cana de açúcar e o abacaxi, acompanhados do uso excessivo de agrotóxicos, desde herbicidas até carrapaticidas, que acabam sendo escoados pelo rio Gramame.

Se, dentro do debate sobre os territórios negros, perdas fundiárias são processos recorrentes, também não podem ser ignoradas essas situações, como a poluição, que implicam em desterritorialização no interior dos espaços geográficos, dado que afetam elementos que conferem significados e orientam práticas da comunidade, tais como o rio Gramame e, em outra ocasião, as antigas mangueiras. Em relação a estas, um evento em especial é trazido como um demarcador de impactos externos na comunidade: a expressiva morte de mangueiras que abundavam no local, associada a uma grande praga, a “praga do Recife”, que seria transmitida por meio de um fungo, encontrado já no início do século XX em Pernambuco.

Atualmente, podem ser mencionadas, nas proximidades da comunidade, indústrias sucroalcooleiras, de cimento, têxteis, criatório de animais e, dentro do território, plantações de abacaxi de fazendeiros que compraram terras no interior da comunidade⁹. Assim, mesmo quando não há uma perda física de terras, pode haver uma perda de controle dos recursos e expressões do território. Nesta perspectiva, para Haesbaert (2011), atualmente noções de territorialização são mais fluidas e os controles podem ser feitos em locais distantes, tornando assim as descontinuidades mais comuns.

No entanto, Haesbaert propõe uma interpretação que considere o território como um espaço que conjuga essas reformulações, ou seja, o autor considera que, no lugar de pensar em desaparecimento de territórios, é preciso observar a sua reinvenção, por um lado mais híbridos e flexíveis e, por outro, relacionam-se à emergência de novas identidades e fronteiras. Para Escobar, a discussão sobre essa complexificação contribui para observar as mudanças na dinâmica da cultura e da economia operadas pelos processos globais atuais, mas não se pode ignorar as experiências em alguma localidade específica e seus enraizamentos, mesmo que as identidades não sejam fixas. Ou seja, com processos relacionados à globalização, o lugar não desapareceria.

Para além de uma visão estrita e essencializada, tecendo uma relação entre o “lugar” e o conhecimento local, Escobar escreve que os modelos culturais do lugar:

[...] constituem um conjunto de significados-uso que, apesar de existir em contextos de poder que incluem cada vez mais as forças transnacionais, não pode ser reduzido às construções modernas, nem ser explicado sem alguma referência a um enraizamento, aos limites e à cultura local. Os modelos de cultura e conhecimento baseiam-se em processos históricos, linguísticos e culturais, que, apesar de que nunca estão isolados das histórias mais amplas, porém retém certa especificidade de lugar (ESCOBAR, 2005 p. 6).

O autor destaca, deste modo, que falar em lugar ou conhecimento local não significa romantizar esses termos ou alçá-los a um patamar de pureza, como se também não tivessem suas expressões de subordinação e suas conexões com estruturas de poder mais amplas. O que ele traz, por outra perspectiva, é uma proposta epistemológica, que chama a atenção para a importância de se pensar a diferença para além do essencialismo

⁹A mais recente contaminação do rio Gramame ocorreu com o vazamento de cerca de 40 mil litros de soda cáustica da Cagepa (Companhia de Água e Esgotos da Paraíba), responsável pelo tratamento de água na Paraíba, no dia 09 de fevereiro de 2018. Além da negligência causadora do próprio evento, sem um manejo adequado após a contaminação, houve mortalidade generalizada de animais que vivem direta ou indiretamente do rio e a água chegou a um pH de 0. Para mais detalhes ver reportagem em Pinheiro e Paixão, 2018.

e de se observar a relação do lugar com processos regionais, nacionais e transnacionais do mundo contemporâneo (ESCOBAR, 2005). Assim, trata-se de um conhecimento que nem é sucumbido ao global, nem romantizado no passado, mas sim gerado diante de contextos dinâmicos, relido a partir de urgências e demandas que se modificam e atualizado por aqueles que o constroem cotidianamente. Esta referência ao lugar e ao conhecimento local se relaciona diretamente com o território, vivenciado de modo multidimensional.

Considerando o território em suas diversas dimensões, cultural, política, econômica e naturalista (e não somente geográfica-espacial), conectadas entre si, Haesbaert (2011), por sua vez, busca pensar o território como fruto de interação entre relações sociais e controle do/pelo espaço e observar os processos de reterritorialização no interior da própria mobilidade. Em uma concepção mais abrangente, o autor propõe analisar diferentes possibilidades de territorialização, nas quais os indivíduos e grupos experienciam e significam os espaços (físicos ou não) de vida.

Para Escobar, o território é um espaço fundamental para formação e recriação dos valores sociais, econômicos e culturais das comunidades por meio de suas práticas. É também lócus de construção do conhecimento associado a elas. Nesta perspectiva, o termo quilombo vem sendo analisado de acordo com os contextos sociais e históricos das comunidades que se autoatribuem enquanto tais, conformando assim territorialidades específicas. Segundo Almeida (2002), a territorialidade funciona como um fator de identificação, defesa e força, podendo ser atribuída tanto a grupos de ocupação de longa permanência ou temporária (como os grupos itinerantes e nômades).

As territorialidades específicas podem ser consideradas como resultados “[...] de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território” (ALMEIDA, 2002, p. 29). E às questões dos limites ou linhas demarcatórias e dos critérios de pertença na interação entre grupos é acrescentada a questão específica da etnicidade, ou seja, da orientação de elementos identitários que são base para essa crença em uma origem comum (BARTH, 2000; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011).

Tratam-se de territórios de existência que resultam e são resultados de experiências singulares, relações que possibilitam o estabelecimento de vínculos entre os sistemas simbólico/culturais e as práticas produtivas, festivas, de cuidados, entre outras. O conhecimento e as práticas desenvolvidos a partir destas experiências são

compartilhados coletivamente, em um processo que Escobar designa a partir da categoria de modelos locais, que também dialogam com processos e saberes mais amplos. É um conhecimento prático e também compreensivo do mundo, em que a relação entre conhecer e fazer é estreita e com menos mediações.

Escobar argumenta que não é possível realizar simplesmente uma substituição do lugar por categorias de análise social que ganharam protagonismo na contemporaneidade, tais como classe, gênero, raça e meio ambiente, que, desse modo, também seriam suscetíveis de transformarem-se em instrumentos de hegemonia. Mas é possível pensar de modo articulado a forma como o lugar se constitui como “[...] localização de uma multiplicidade de formas de política cultural” (ESCOBAR, 2005, p. 8).

Figura 2 - Ladeira do Sítio, Mituaçu, Conde.



Fonte: acervo do projeto de extensão *Histórias de Quilombo*, 2017.

Em Mituaçu, as práticas culturais relacionadas a aspectos cosmológicos dos processos de cura e de proteção a malefícios diversos através das rezas, dos benzimentos e das ervas medicinais aparecem como elementos de identidade local, muito praticada no litoral sul da Paraíba, sendo importante observar que a forma de compartilhamento desses saberes não se faz de um único modo e suas práticas perpassam as fronteiras físicas das comunidades quilombolas e indígenas da região, que são resultantes de processos históricos que se atravessam e aproximam.

Embora a prática das rezadeiras seja bastante difundida no litoral sul, em Mituaçu podemos perceber algumas peculiaridades na transmissão desses saberes para outras pessoas. Dona Alzira Roberto, 69 anos, é filha de rezadeira¹⁰ e natural de Mituaçu, mas atualmente mora na capital João Pessoa. Em seus relatos ela nos conta que, para alguns dos rezadores *mais antigos*, o saber da reza era tido como *segredo*, sempre proferido em voz baixa ou sussurrado de forma incompreensível. E mesmo depois que a sua mãe se mudou para João Pessoa com a família, continuou desenvolvendo o ofício com os moradores de Mituaçu e com a vizinhança da cidade.

O ato de não revelar o que estava sendo rezado, dito em voz baixa, era uma forma de concentrar o conhecimento na pessoa do rezador e salvaguardar os ensinamentos das pessoas que não tinham o poder da reza. Desse modo, o conhecimento se restringia entre os moradores mais velhos, entre as parteiras e pessoas que tinham uma relação mais próxima com o catolicismo e que, sobretudo, tinham o *dom* da reza. Uma segunda forma de reprodução desses saberes se faz através do compartilhamento cruzado. Nesse tipo de transição de conhecimento, a força da reza só poderia ser repassada através de pessoas de sexos opostos.

O terceiro modo de compartilhamento desses saberes, que se revela bastante singular em relação aos citados acima, foi a forma relatada por Dona Natália, também chamada de Dona Nega, uma das últimas rezadeiras de Mituaçu. Em seus relatos, Dona Nega, que infelizmente faleceu em 2013, nos fala que o conhecimento sobre a cura através dos benzimentos, das rezas e das ervas medicinais era algo muito preservado dentro da sua família, e que as práticas vinham de tradição: todas as mulheres da família sabiam rezar, mas poucas rezaram. Ela aprendeu a rezar *mau olhado*, *ventre caído*, *espinhela caída* e *cobreiro*¹¹ ainda em tenra idade, observando a sua mãe, Amália, atender as pessoas acometidas por estas enfermidades que chegavam a sua residência, mas ela só começou a desenvolver o ofício de fato após a morte de sua mãe (PAIXÃO, 2014).

Sendo atrelado aos benzimentos, o uso das ervas medicinais possui um papel fundamental e indispensável em alguns dos processos de cura e proteção, como salienta Dona Natália, no qual o poder das orações está sempre associado a plantas específicas para cada tipo de infortúnio, a exemplo do Pião Roxo, da Vassourinha Pequeninha e

¹⁰ Iracy Maria da Conceição, natural do Conde.

¹¹ Mau olhado: energia negativa ou inveja lançada a alguém ou a alguma coisa; ventre caído: diarreia; espinhela caída: crise de coluna; cobreiro: *Herpes zoster*.

da Manjerioba, utilizados contra o mau olhado, além da carrapateira, que era utilizada para curar cobreiro. Segundo relatos, algumas das ervas aplicadas durante os procedimentos de cura são associadas à proteção pessoal, com a função de afastar o mal espiritual, a exemplo do já mencionado Pião Roxo, da Arruda, do Comigo Ninguém Pode e da Espada de São Jorge. Além destes, outras ervas e frutas também são frequentemente utilizadas para fazer simpatias, como o milho e o mamão verde (PAIXÃO, 2014). Já para alguns tipos de males, como o *ventre caído* e a *espinhela caída*, não são utilizadas ervas medicinais; o processo de cura se dava por intermédio de um estudo das medições do abdômen da pessoa acometida, com o auxílio dos polegares do rezador e de tiras de tecido.

Em 2011, ano em que concedeu a entrevista que aqui referimos, Dona Natália era a única rezadeira mulher em Mituaçu e lamentava o fato de nenhuma de suas filhas ter aprendido o ofício. Com a sua morte, por um curto período de tempo, os moradores da comunidade puderam recorrer a um outro senhor, derradeiro rezador do local. Após a morte deste, os moradores passaram a se deslocar até um rezador conhecido por eles em João Pessoa.

Diferente das formas de compartilhamento dos processos de cura pelos benzimentos, que tenderam a ser pouco difundidos, resguardados na guardiana de algumas pessoas, sobretudo dos mais velhos, ou mantidos em segredo, os saberes sobre as ervas medicinais são amplamente difundidos na comunidade, sendo muito comum encontrar pessoas que, além de acumularem durante toda a vida um vasto conhecimento sobre a utilização dessas ervas nos preparos de chás, lambedores¹² e loções, possuem uma espécie de mapeamento sobre os locais em que essas ervas podem ser encontradas na comunidade ou coletadas no mato. É comum o cultivo de muitas dessas ervas nos arredores das casas, vindas de doações e trocas de mudas entre os moradores locais.

¹² Compostos por ervas, são deixados sob fervura com mel ou açúcar, formando um xarope.

Figuras 3, 4, 5, 6: Acima, à esquerda, planta medicinal chamada Colônia, e à direita, uma espécie de pimenta. Abaixo, à esquerda, capim santo e à direita, babosa, encontradas na casa de dona Maria Aparecida, em Mituaçu, Conde, PB.



Fonte: acervo do projeto de extensão *Histórias de Quilombo*, 2017.

Barth (2000) aponta para a importância de se analisar as sociedades a partir de conceitos culturais particulares, visto que o comportamento humano ocorre de forma intencional, sendo necessário distinguir eventos e atos:

A ação social gera eventos e cadeias de consequências que são cognoscíveis e podem se tornar efetivamente conhecidas: elas não apenas são significativas dentro de um quadro de intenções e interpretações culturalmente moldadas, como também criam ocasiões em que as pessoas podem tanto transcender como reproduzir sua compreensão e seus conhecimentos (BARTH, 2000, p. 175).

Seguindo essa linha de pensamento, outra análise, feita pelo mesmo autor, torna-se relevante para compreender as formas de compartilhamento das práticas de cura na região. Ao analisar a forma como o conhecimento é repassado aos iniciantes em Bali e na Melanésia, Barth observa que, na Nova Guiné, o valor cultural é passado de forma oculta e compartilhada com o mínimo possível de indivíduos. Já em Bali essa

característica se dá de forma contrária, a propagação do conhecimento é compartilhada com um maior número de pessoas.

Sobre essa perspectiva, Barth estabelece um contraste entre dois tipos ideais, em que são enfocados os papéis contrastantes entre as duas aquisições de conhecimento: o guru e o iniciador, respectivamente. Analisando os casos citados acima, sobre as formas de compartilhamento entre os processos de cura e sobre o repasse de conhecimento relativo às ervas medicinais, percebe-se que se assemelham em muito com as formas de compartilhamentos dos saberes em Mituaçu.

Figura 7: Melão de São Caetano, planta medicinal, em Mituaçu, Conde, PB.



Fonte: acervo do projeto de extensão *Histórias de Quilombo*, 2017.

No nosso caso específico, cabe à figura do rezador esse atributo de reproduzir o conhecimento que fora aprendido e até mesmo guardá-lo em segredo, e cabe ao novo rezador a tarefa de salvaguardar esses conhecimentos, compartilhando apenas com um número muito restrito de pessoas. Para o autor, o iniciador e o iniciado são dois papéis sociais construídos culturalmente. No caso, são evidenciadas “[...] duas economias informacionais distintas”, por intermédio “da identificação das pressões que direcionam os esforços intelectuais” entre ambos (BARTH, 2000, p. 146).

Para identificar essa transmissão, Barth contrasta os “efeitos transformadores marginais” entre as duas regiões citadas anteriormente. No caso da Melanésia, o método de repasse de conhecimento enfatiza a teoria da comunicação. Na medida em que o guru direciona sua fala para os aprendizes, os ensinamentos se tornam individualizados, singulares na memória dos indivíduos. “O conhecimento ensinado pelo guru torna-se

logicamente integrado” (BARTH, 2000, p. 149) dentro desse método de interação e comunicação. Logo, o conhecimento repassado pelo mesmo torna-se evidente em função do seu vigor, e suas afirmações são sempre superiores em relação às outras concepções. Propiciado dessa forma, o conhecimento que é produzido pelo guru fica aberto para “transformar-se no mais extraordinário escolasticismo” (BARTH, 2000, p. 149). No caso do exemplo do Butão, esses laços são marcados por tradições de conhecimentos internas e complexas, moldadas sobretudo através da forma verbalizada.

PROTEÇÃO E CURA NOS TERRITÓRIOS NEGROS DO EXTREMO SUL BRASILEIRO

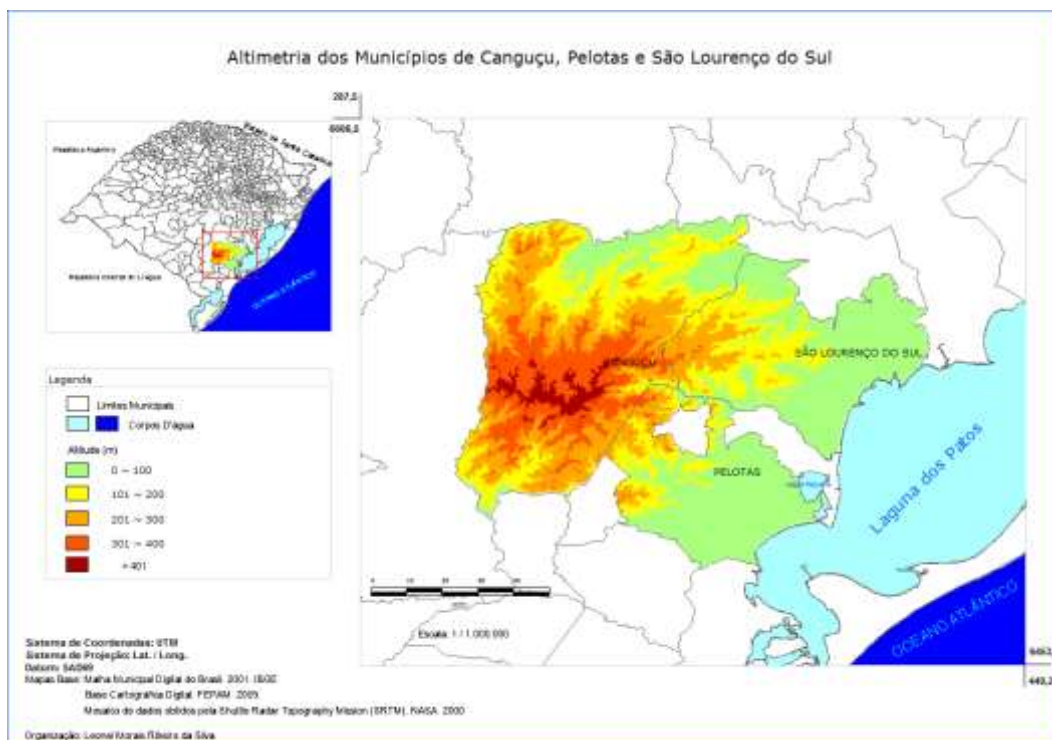
No extremo sul do Brasil, o estado do Rio Grande do Sul é frequentemente apontado como local em que a escravidão não teria sido tão intensa e que, conseqüentemente, não haveria significativa população negra, em função da imigração de origem europeia realizada desde o início do século XIX neste estado. Estas perspectivas, no entanto, são contrapostas por dados historiográficos que apontam para um forte fluxo de cativos, com destaque para a região sul do estado, que foi marcada por uma economia em grande parte voltada à cadeia produtiva do charque (carne conservada com sal) nos séculos XVIII e XIX, quando a escravidão foi instaurada intensamente (OSÓRIO, 2007).

Este sistema produtivo reunia desde os estabelecimentos industriais de produção de charque na sede do atual município de Pelotas até as estâncias agropastoris, de diversos tamanhos, bem como propriedades produtoras de alimentos, que abasteciam Pelotas e povoaram a região, incluindo a Serra dos Tapes. Essa Serra se tornou referência para a presença negra durante e após o período escravagista por ser na época menos visada economicamente e de composição geográfica mais acidentada que os campos sulinos, mas foi também incorporada por diversos projetos de colonização europeia, de origem francesa, alemã, pomerana, italiana, entre outras. Apesar da configuração fechada do espaço agrário da região, por um lado composto por latifúndios vinculados à elite luso-brasileira (que da pecuária passaram à rizicultura e outros monocultivos), por outro por colônias de imigrantes, foram se estabelecendo comunidades quilombolas em todo o extremo sul, tanto em áreas de campo como nas

serras. Atualmente, vemos diferentes grupos étnicos presentes na região, como colonos de ascendência não portuguesa, quilombolas, “brasileiros”¹³, povos indígenas etc.

Para o presente trabalho, destacamos os municípios de Pelotas, Canguçu e São Lourenço do Sul. O município de Pelotas, nos dias atuais, abriga três comunidades quilombolas certificadas pela FCP (além de inúmeras outras famílias negras que se conectam a estes locais); já o município vizinho de Canguçu possui 15 comunidades e, por fim, São Lourenço do Sul, cinco. Esses territórios fazem parte de um universo de pelo menos 43 comunidades localizadas em áreas rurais da mesma região. Nestes locais, a comida escassa, as dificuldades em termos de disponibilidade de recursos, a distância da medicina e de tratamentos convencionais estimularam o desenvolvimento de sofisticados conhecimentos sobre a alimentação e sobre a cura com ervas de chá (que se entremeia com as plantas de proteção pessoal), benzeduras e orações, acionados de maneira interconectada para a cura das pessoas de dentro e de fora dos territórios negros e para batismos.

Figura 8 - Mapa altimétrico dos municípios de Pelotas, São Lourenço e Canguçu, na Serra dos Tapes, Rio Grande do Sul.



Fonte: Elaborado por Leonel da Silva, disponível em: Salamoni e Waskiewicz, 2013.

¹³ A categoria nativa de “brasileiro” (ou, pejorativamente, “tucas”), mais do que uma nacionalidade, refere-se, com variações, a descendentes de portugueses, com aproximações com negros e/ou indígenas, ou ainda, um não pertencimento aos demais grupos citados.

O relato a seguir se baseia em diferentes momentos vivenciados nessa região, iniciando por pesquisa de doutorado (PINHEIRO, 2015), em especial pela aproximação com uma liderança política e espiritual da comunidade quilombola do Rincão das Almas, em São Lourenço do Sul, dona Eva Maria, e, mais recentemente, é nessa complexidade da Serra dos Tapes que se iniciou nova incursão, como parte de um trabalho que buscava realizar o registro audiovisual de objetos e memórias na região colonial de Pelotas e municípios vizinhos.

Na pesquisa realizada durante o ano de 2016, após a aproximação entre pesquisadores e a família Schiavon, agricultores agroecológicos da colônia de Pelotas, esta parceria permitiu que se ampliasse o trabalho até então realizado e, por fim, conversássemos com dona Santa Virgília, renomada benzedeira que mora no Rincão dos Maias, Canguçu, entrevistada no inverno de 2016¹⁴.

Entre saberes considerados tradicionais e suas reinvenções, neste item propomos manter o foco nas práticas de cura e cuidado praticadas por meio da benzedura e nas práticas de proteção a partir das conversas realizadas com estas duas interlocutoras. Dona Eva mora na comunidade quilombola do Rincão das Almas, em São Lourenço do Sul, com cerca de 100 famílias. A comunidade se situa em área de campo e formou-se a partir de uma doação de terras por uma estancieira à família de cativos de sobrenome Pereira, segundo relatos locais no período da abolição, com 1503 braças registradas em um mapa. Ao longo do tempo, parte desse território herdado foi expropriado por uma família já detentora de uma propriedade vizinha (no período de construção da rodovia BR 116, na década de 1960). Já o mapa acabou por ser extraviado, na tentativa de regularização das terras, dado que a doação não havia resultado em títulos legais.

O Rincão é um local de grande fixação de famílias negras que foram se estabelecendo ao longo do tempo, apesar da estigmatização pela qual esse território passou. Esse descrédito foi vivido a partir de marcas como o trabalho, os modos de vida

¹⁴ O projeto *Saberes e sabores, objetos e imagens da colônia* foi realizado entre os anos de 2015 e 2016, com apoio da Fapergs, dando continuidade à agenda de pesquisa *Saberes e Sabores da Colônia* (iniciada em 2011). Foi conduzida pelo Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação, Consumo e Cultura (GEPAC), vinculado à Universidade Federal de Pelotas (UFPel), com participação de duas das autoras deste texto. Durante o projeto foi possível retratar, em ensaios fotográficos, vídeos e textos, memórias de práticas alimentares, territorialidades, aspectos produtivos, descrições e demonstrações de usos de objetos vinculados ao ser e ao viver na colônia (PINHEIRO et al., 2016, SCHIAVON et al., 2017, entre outros.) As imagens estão disponíveis no site da pesquisa: <<http://wp.ufpel.edu.br/saberesesaboresdacolonia/>>, (diversos acessos).

e a alimentação. Um local que muitas famílias comandadas por mulheres tinham como refúgio, mostrando a importância da organização familiar a partir da figura materna.

Dentre os elementos que prejudicaram a sua permanência no território, pode-se mencionar a falta de terra e meios de produção para o plantio de alimentos, assim como a precariedade de empregos, o que ocasionou forte êxodo rural. As famílias que permaneceram ficaram em espaços em geral impróprios à agricultura, que comportavam pequenas lavouras de subsistência de milho, feijão, batata, mandioca e criação de animais. Com a produção limitada, o caminho foi atuar como diaristas em lavouras e granjas de arroz, como peões na pecuária, ou ainda no plantio como sócios ou meeiros, em que se cultivava na propriedade de outra pessoa, pagando os insumos e deixando parte da produção para o proprietário.

Figura 9 - Vista panorâmica de um dos núcleos do Rincão das Almas, São Lourenço do Sul, RS.



Fonte: acervo do projeto de extensão *Histórias de Quilombo*, 2016.

Lembrando do *tempo antigo*, dona Eva Maria fala com bastante carinho dos pais, e um elemento que se destaca é a espiritualidade do casal, que ela indica como tendo sido *espíritas*¹⁵. Tia Bela, sua mãe, era uma conhecida benzedeira e parteira (com mais de 400 partos realizados), que “benzia brancos e negros”, muito estimada dentro e fora da comunidade, e ganhava muitos presentes pela ajuda dada, sem jamais cobrar pelos serviços ofertados¹⁶. Em sua trajetória de vida, dona Eva recorda que sempre

¹⁵ A nomeação de espiritismo aqui se expande, muitas vezes, para religiões de matriz afro-brasileira, como a Umbanda.

¹⁶ Apesar das distâncias simbólicas, para os vizinhos do Rincão, é relatado um diferencial em ter padrinhos de casa (diferente dos padrinhos oficiais) negros, pois “dava sorte”. Apesar das demarcações raciais, o poder espiritual desses grupos subalternos era reconhecido externamente e acionado por outros

demonstrou ter um *dom espiritual*, apesar da dificuldade de ser compreendida. Um evento marcante foi quando ela foi dada como morta, ainda quando criança:

O dom espiritual começou já na minha infância. Minha mãe era espírita e o meu pai. Só que eu não conseguia aceitar aquilo, eu tinha medo, sabe? [...] Eles achavam que eu tinha algum problema mental, alguma coisa. Me trataram e tudo. Eu era uma criança que eu dizia as coisas para eles, que ia acontecer, e eles se assustavam. Aos sete anos, me dava um tipo de desmaio, só que eu não podia falar e via tudo. Aos sete anos, eu morri. Eles disseram que eu morri. Eu me lembro que eles me botaram em cima duma mesa, as vizinhas tudo chorando, e eu ali espichadinha, só não podia falar. Eles esconderam isso muito, os meus pais, naquela época. E eu ali espichadinha. Eu não podia falar, mas eu sentia tudo. Aí chamaram um padre, de Pelotas, chamado padre Roberto. Não adiantou nada. Chamaram as benzedoras. Nada. Aí ia passando uma bugra. Aí eles chamaram, eu vi quando eles disseram: 'Comadre!' A minha mãe chorava muito. Ai a bugra disse: 'vocês saiam da volta dessa criança, que ela não está morta.' Ela pegou, assoprou dentro do meu nariz, assoprou no meu ouvido, e gritou o meu nome. E eu acordei. E ela disse: 'essa menina tem um dom de Deus'. E dali começou, de eu ter visões, de eu ver até onde eu ia morar, onde eu to morando (entrevista, Eva Maria, 2016).

É uma *bugra*, ou seja, uma pessoa de ascendência indígena e negra, que desvenda o mistério de sua paralisia temporária. A referência à *bugra* mostra que, além de potente, esse dom não se encaixava nos saberes de cura que sua família praticava e desafiava instituições e coletividades a partir da potência espiritual da união de grupos subalternos. Isso, no entanto, ocasionou dificuldades extras para que ela pudesse trabalhar seu dom de modo a auxiliar as pessoas. Entretanto, a ausência de uma forma religiosa não significa que a compreensão das relações espirituais tenha findado, ou que a relação em si tenha desaparecido ontologicamente, mas seu conteúdo e materializações podem ser atualizados para a contemporaneidade, dadas todas as mudanças que ocorrem na sociedade como um todo. Mas se as explicitações cognitivas se modificam, a certeza da existência das relações espirituais e suas interferências diretas no grupo permanecem e mais, potencializam-se.

Além do cuidado espiritual, dona Eva maneja diferentes ervas de uso terapêutico da região, habilmente utilizadas nos processos de cura, e acumula diferentes momentos de aprendizado sobre as mesmas, tais como cursos e trocas de receitas, além daquelas plantas que são indicadas em sonhos. Atualmente, ela faz sais temperados para alimentação, conforme as figuras a seguir (Figura 8, 9 e 10) e também sabonetes

grupos, quebrando fronteiras tradicionais de classificação por meio da espiritualidade, elementos frequentes das representações subjetivas sobre a forma de receber proteção diante das dificuldades de um mundo hostil (PINHEIRO, 2015).

especiais com um coquetel de ervas (cujos ingredientes ela não revela com facilidade), os quais são distribuídos para familiares e amigos.

Figuras 10, 11 e 12 - Dona Eva elaborando o sal temperado e algumas das ervas encontradas no seu rico jardim, no Rincão das Almas, São Lourenço do Sul.



Fonte: Acervo da pesquisa *Saberes e Sabores da Colônia*. Realizadas em 2013 (à esquerda) e 2017 (as demais).

Em outro município da região, Canguçu, dona Santa Virgília vive com sua família no Rincão dos Maias, localidade situada na divisa entre este município e o de Pelotas. Mesmo que não more no interior de um território quilombola, sua família possui laços de parentesco com a comunidade quilombola do Algodão, no município de Pelotas, e da Favila, em Canguçu, e ela é procurada por pessoas de toda a região para realizar benzeduras.

Com olhar expressivo, ela relatou que há uma longa trajetória de benzedadeiras na sua família: passando por sua bisavó, que ela não chegou a conhecer; sua avó, Bibiana; e sua mãe, Santa Balbina (que também era parteira). Esses aprendizados notadamente têm sido transmitidos pelas mulheres da família e sua irmã também os carrega. Apesar de não haver uma proibição para a benzedura por homens, não é o caso de sua família até o momento¹⁷. Para dona Santa, também a benzedura se trata de um *dom*: “se nasce

¹⁷ Há um caso específico em que seu marido, seu Adão, faz um procedimento: acalmar o tempo quando há tormentas. Ele utiliza uma cruz de sal e faz uma simpatia com machado, para *cortar* a tempestade.

para benzer”. Suas filhas, por exemplo, não nasceram para tal e ela ainda busca um(a) aprendiz da família que possua esse dom para continuar as benzeduras.

De modo geral, a benzedura é menos frequente atualmente, seja pela falta de renovação dos praticantes, escolhidos pelos próprios mestres, seja pela ação de religiosos que a condenam como credice, seja ainda pela diminuição do prestígio da atividade, que não condiz com uma nova condição de acesso à medicina convencional. Há detentores desse dom que o negam publicamente, como *coisa do tempo antigo*, quando não se tinha remédio, e até mesmo maldizem o ato. Mesmo assim, ambigualmente os poderes de benzimento são acionados prontamente por diversas pessoas quando julgam ser preciso, utilizados para o bem-estar de alguém estimado, como um filho com dor de estômago, uma pessoa que não consegue trabalho, uma tormenta que se aproxima e que deve ser cortada com uma foice (PINHEIRO, 2015).

Por outra perspectiva, os conhecimentos tradicionais sobre orações, plantas e proteções a infortúnios também têm sido acionados politicamente para o reconhecimento público destas comunidades, em especial por organizações de assistência técnica (CAPA/MDA, 2010). Porém, a relação de nossas interlocutoras com os processos de cura vai além de tentativas de normatização e captura externas, mesmo quando da busca de reconhecimento destes grupos sociais. Ressaltamos que essas ações, ao estabelecerem possíveis códigos de diálogo para a valorização do grupo em uma sociedade racista, correm o risco de não permitir um entendimento de processos que são dinâmicos e de gerar situações em que as comunidades são impelidas a operar um “resgate quase obrigatório” – e em geral essencializado – de (algumas) práticas que caíram em desuso ou que se restringem ao ambiente familiar, como a benzedura ou o uso das plantas de proteção, como a Espada de São Jorge.

Para além de um possível resgate ou de uma associação estática de determinadas práticas a determinados grupos, cabe refletir até que ponto os sistemas de cura que abarcam estas práticas e suas atualizações influenciam as maneiras do grupo se compreender e a construção de seu conhecimento local, como abordado por Escobar (2005). Dona Eva, por exemplo, tem usos distintos de seus pais para sua sensibilidade espiritual, mas sempre demarca o aprendizado oriundo deles, que ela desenvolve com plantas de chá, orações, conversas e outros cuidados para proteção contra o mal, seja ele oriundo da própria comunidade ou de pessoas próximas, seja de grupos externos, como instituições religiosas.

Nesta perspectiva, as ervas de cura e proteção estão presentes nas comunidades, assim como a benzedura, entre outros, não necessariamente atingindo esferas de debates públicos ou arenas políticas (apesar de não serem isoladas destas), mas se mantêm e se redesenham no ambiente comunitário e reforçam esses territórios. De modo algum fechados, esses laços de criação se misturam ainda com outras identidades e também com experiências pessoais, trazendo traços diferenciadores que se originam de uma história que a memória coletiva transmite, interpreta e seleciona elementos relevantes para sua manutenção como referências e símbolos identitários, como, por exemplo, eventos específicos (não lineares) ou personagens que permanecem vivos no imaginário social.

De todo modo, uma das diferenças que, ao longo do tempo, adquiriu relevância foi a constante disputa entre significados da religiosidade e das suas práticas de cura. Além da religiosidade afro-brasileira, pouco comentada e por vezes eufemizada pelo termo *espiritismo*, destaca-se a longa presença da Igreja Católica e Luterana na região. O catolicismo, religião compulsória no período escravista, foi o que primeiro absorveu fiéis não brancos em seus objetivos catequizadores, e mesmo assim, a participação efetiva dos negros foi um processo lento e com muitos percalços. Mais recentemente, a presença de igrejas neopentecostais também tem trazido mudanças a essas práticas.

Se dona Eva atualmente visita diferentes igrejas neopentecostais, Dona Santa Virgília (Figura 10), católica, por seu turno, permanece como referência pública das práticas de cura da benzedura. Em sua propriedade, é recorrente a recepção de pessoas de toda a colônia para a cura de males diversos por meio da benzedura. Entre um atendimento e outro, dona Santa relatou a benzedura a partir de sua longa experiência na cura não somente de sua família, mas de todos que porventura necessitem.

Em sua trajetória, um dos momentos que ela narra como significativo para o desenvolvimento de seu dom foi no trabalho realizado nas granjas de arroz. Esta atividade foi muito presente em todo o extremo sul brasileiro, onde os trabalhadores atuavam no corte de arroz manual em médias e grandes propriedades, em especial do início do século XX até a década de 1960, antes da mecanização da lavoura¹⁸. Estas formas de trabalho, por um lado, representavam um árduo e cansativo trabalho, mas, por outro, aproximavam os trabalhadores, que formavam espaços coletivos temporários de convivência no interior das granjas. Nesse período, famílias quilombolas (ou somente os

¹⁸Dentre as relações de trabalho que envolvem as famílias quilombolas na contemporaneidade, podem ser mencionadas a marcante fucultura e também a fruticultura em cadeia integrada com indústrias.

homens) de diversas comunidades saíam de casa para trabalhar e trazer recursos para a família, e ficavam meses fora da comunidade, nos municípios já citados ou em outros municípios do RS com esses cultivos, como Santa Vitória do Palmar, Camaquã etc.

Figura 13 - Dona Santa Virgília.



Fonte: acervo da pesquisa *Saberes e Sabores da Colônia*, 2016.

Segundo dona Santa, que trabalhou nessas granjas, corroborada por diversos outros relatos (ver Pinheiro, 2015), o trabalho tinha condição precária e remuneração irregular: cortava-se o arroz com foice, com água até a cintura. Durante a colheita, que durava meses, formava-se uma vila de ranchos no local de colheita, que, segundo ela, “virava uma farra”, pois os trabalhadores formavam uma coletividade, com o fortalecimento de laços de amizade. Naquela época, problemas de saúde específicos aconteciam em função do trabalho dentro da água e quem adoecia poderia receber os cuidados do granjeiro, mas teria esses valores descontados do seu já parco salário. Nessas situações, dona Santa já era demandada a atuar como benzedeira: “quem me conhecia me chamava”.

Sem necessidade de guardar segredo e por segurança, Dona Santa anotou em um caderno seus saberes sobre benzimentos. Esse caderno, que representa a continuidade do dom de benzer – uma responsabilidade –, está sob cuidado de uma filha. Nele estão descritas as curas para quebrante e mau olhado, encalho (que ela explica que se trata de

um mal-estar no estômago, em função de má digestão, nervosismo etc.), cobreiro, *do ar*, *de rendido*, sol na cabeça, simpatia para tirar verrugas, entre outros.

Rememorando estas práticas de cura para enfermidades físicas e também para outras adversidades, ela menciona diversas benzeduras, e cada sintoma possui seu tratamento específico dentro das possibilidades da benzedura. Aqui ela ressalta, porém, que seu universo de atuação é específico, pois há situações que são indicadas para o benzimento e outras para a medicina alopática: “O que não é para benzedura, vai para o médico, mas o que é, a gente benze”. Por exemplo, para acabar com o mal-estar provocado pelo *quebrante* ou *mal olhado* (quando há alguém não que gosta de outra pessoa ou a acha bonita demais e acaba por prejudicá-la) é necessário benzer três vezes.

Ela benze também *do ar*, que se materializa em uma ardência nos olhos, perceptível quando se está em contato com o vento. Já *rendido* é tipo de um torcicolo: “aquilo fica te doendo, aí tu não pode caminhar, aí a gente benze também”. O *encalho*, também inserido no rol de suas ações, mostra-se como um mal-estar no estômago: “Puxa as costas, dá um estalão nas costas, aí desmancha aquela coisa que tem na boca do estômago”. Já o cobreiro, por seu turno, é uma afecção na pele, que ela orgulhosamente relata que benze apenas uma vez e a ferida seca, com resultados muito positivos: “Eu fico faceira, pois se a pessoa pede para a gente benzer e cai...”. Também na pele, mas com outro tratamento, verrugas são curadas por meio de “simpatia para cair a verruga”, durante três sextas feiras seguidas. Com procedimentos específicos, ela usa babosa e cinza nesses casos.

Como ela nos relata, uma benzedeira não age em favor próprio, quando necessário, é preciso acionar outra pessoa, pois este dom se volta mais especificamente para os outros, não para si. Ao benzer, dona Santa usa arruda, água, cinzas, babosa e também há influências do sol e da lua nos procedimentos. Para cortar cobreiro, ela usa *ervas do mato*, que ela não cultiva em casa, como Erva de Bicho ou, como segunda opção, Maria Mole, planta muito comum e considerada popularmente “inço”. De todo modo, o uso de chás atualmente, segundo ela, não é tão recorrente como outrora, pois se perdeu o hábito de cultivar e também é menos usado para as crianças, principais consumidoras dos mesmos para curar resfriados e dores. Ela também se desloca, a pedido de seus pacientes, para alguns locais para benzer animais e plantações, tarefa que dona Eva assume por meio de orações.

Cabe ressaltar que processos associados à modernização que ocorreram (e ainda ocorrem) nessa região não fazem “desaparecer” os territórios negros. A reafirmação da territorialidade, da relação de pertencimento das pessoas com um lugar e seus modos de vida, bem como, por outro lado, as renovações das dinâmicas externas, podem ser vistas a partir de uma dimensão mais ampla, relacionando as diferentes expressões de identidades negras sem, evidentemente, propor alguma integração ou homogeneização. Sem predeterminar solidariedades ou identificações, há uma potência da conexão entre os territórios e o pertencimento em comum, com a articulação de conhecimentos e memórias partilhados.

ALGUMAS REFLEXÕES

Procuramos, neste texto, trazer algumas reflexões sobre sistemas de conhecimento local dos quais fazem parte rezadeiras, benzedeiras e lideranças espirituais como agentes terapêuticas, sistemas desenvolvidos por famílias quilombolas do extremo sul brasileiro e do litoral sul da Paraíba, relacionados às reformulações dos seus territórios de modo dinâmico. Cada um com processos históricos distintos, estes locais fizeram parte de um sistema escravista que foi intenso em todo o Brasil e deixou marcas profundas.

Ao abordar as territorialidades de grupos étnicos, compreendemos que há uma forte ligação entre as experiências e os lugares de memória, em que as práticas encarnam no espaço geográfico e lhe dão identidade singular. A memória pode não emergir datada, mas traz marcos ou delimita mudanças, faz presente a escravidão ou a falta de algum recurso, mesmo que somente como passado. Mas tem um lugar para se apoiar, ainda que não seja mais o mesmo em que se vive atualmente ou que esse lugar tenha modificado suas características. Trata-se de uma relação com o passado que não é necessariamente aceita pela ciência histórica, por permitir explorar fatos e experiências inventivas da cultura (no sentido positivo dado por Roy Wagner, 2011), que influencia a organização social e o sistema poético de determinado grupo.

Nesta perspectiva, utilizamo-nos dos atuais debates sobre o conceito de “lugar” (como uma categoria do pensar e como uma realidade construída) elaborados por

Escobar (2005), no qual o autor questiona-se se a modernidade e a própria ideia de globalização teriam levado à ausência de lugar, em um desenraizamento absoluto. Ao contrário, lembra o autor, diversos elementos apontam para a renovação não estanque do território e dos conhecimentos locais a ele associados, que desencadeia e mantém vivas formas de desvendar o lugar, de apresentá-lo e do grupo se relacionar com ele, com a seleção de elementos que já não caberiam no atual contexto, pelo peso da estigmatização que carregam, pois em geral representam marcadores sociais negativos de diferenciação, mas que também podem ser revertidos em símbolos positivos.

Não se pode ignorar que os processos nomeados como de modernização ou desenvolvimento afetaram a relação das pessoas com o lugar. O estímulo ao crescimento econômico – que relegou os quilombolas a perdas territoriais –, as condições de trabalho precárias junto ao agronegócio, os processos industriais que batem à porta destes grupos sociais e os longos processos de estigmatização de suas práticas de cura e cosmologias foram significativos e atuaram como tentativas de desorganização de modalidades de existência e afetam diretamente os saberes das mulheres, mas, entrecruzados com outros fatores, como as próprias escolhas internas a cada grupo, trouxeram reconfigurações que não permitem uma visão cristalizada da identidade étnica (ou uma busca pelo que seria mais autêntico).

O território se fortalece nas práticas de cura, mas elas estão em mutação contínua. Seja pelas mudanças nas expressões religiosas, seja pelas mudanças do mundo contemporâneo que chegam a essas comunidades, como o acesso a medicamentos alopáticos. O que é possível perceber é que há uma disputa de significados sobre a cura e práticas tradicionais que podem ser acionadas somente em âmbito privado ou sequer serem assumidas, mas os sistemas de conhecimento vinculados à cura não são abandonados. Estão presentes e expressam sua dinamicidade não como perpetuação do passado, mas sim como forma de referência coletiva partilhada entre esses grupos, que influencia suas ações coletivas e fortalece o território e as modificações, tanto na sociedade de modo mais amplo, como nas próprias comunidades. Reintroduzir uma dimensão baseada no lugar, tal qual Escobar propõe, pressupõe que sejam consideradas e valorizadas as formas subalternas e modalidades locais de pensar e criar o mundo, que conectam identidade, lugar e poder.

Neste processo de atualizações das práticas de proteção e de cura, além dos processos de modernização (como a industrialização e o desenvolvimento econômico),

que insistem em selecionar e separar alguns elementos como sendo modernos em contraposição ao que seria primitivo, é possível destacar a presença crescente de religiões neopentecostais em diferentes comunidades quilombolas, processo que demanda novas pesquisas etnográficas para a análise de suas relações. Mas mesmo estas atualizações por si não necessariamente significam que tenha havido uma mudança na relação espiritual, ou seja, na maneira como esses grupos observam as ligações entre o mundo dos espíritos e dos seres humanos e coisas. Vendo a etnicidade como processo constantemente renovado a partir das experiências de cada grupo na medida em que elas vão se desenrolando (e a compreensão do grupo sobre essas experiências), a prática espiritual “tradicional” pode atuar como reafirmação identitária ou, por outro lado, a negação dessa atividade pode ser uma forma de comunicar uma mudança.

E, se ter o dom é diferente de memorizar rezas e práticas, cada uma a seu modo, dentro de sistemas de conhecimentos locais não fechados que incluem repertórios etnobotânicos, alimentares e espirituais, estas mulheres possuem o dom de transformar palavras, alimentos e ervas em cura e proteção.

REFERÊNCIAS

ARRUTI, José Maurício A. Quilombos. In: PINHO, O., SANSONE, L..(org.) **Raça: Perspectivas Antropológicas**. Salvador: EDUFBA, 2008. 1. ed.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV. p. 43-82.

BARTH, Friedrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.

CAPA (Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor)/MDA (Ministério do Desenvolvimento Agrário). **Revelando os quilombos no Sul**. Pelotas: CAPA, 2010. 64 p.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005. pp.133-168.

HAEBART, Rogério. (2011). **O Mito da Desterritorialização: Do Fim dos Territórios à Multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 396 p.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

MAESTRI Filho, Mário J. **Deus é Grande, o Mato é Maior: História, Trabalho e Resistência dos Trabalhadores Escravizados no Rio Grande do Sul**. Passo Fundo: Editora da UPF, 2002.

MARQUES, Amanda C. N. **Fronteira Étnica: Tabajara e comunidades negras no processo de territorialização do Litoral Sul Paraibano**. (Tese de mestrado em Geografia). UFS: Sergipe 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco. **A viagem da volta: etnicidade, política e elaboração cultural no Nordeste indígena**. 2 ed. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004

MURA, Fabio. PALITOT, Estêvão. MARQUES, Amanda. 2010. **Relatório de fundamentação antropológica para caracterizar ocupação territorial dos Tabajara no Litoral Sul da Paraíba**. Instrução Técnica Executiva nº 34/DAF/2009. João Pessoa.

OSÓRIO, Helen. **O império português no sul da América: estancieiros, lavradores e comerciantes**. Porto Alegre: Editora da Ufrgs, 2007.

REIS, João J. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista USP**, São Paulo n. 28, p. 14 -39, dez./fev. 95/ 1996.

PAIXÃO, Aline Maria Pinto da. **“Aqui todo mundo é parente”**: dinâmica territorial, organização social e identidade entre os quilombolas de Mituaçu, PB. (Monografia) Rio Tinto: [s.n.], 2014.

PINHEIRO, Patrícia S.; PAIXÃO, A.M. Vazamento de soda cáustica no rio Gramame afeta ribeirinhos e quilombolas do litoral sul da Paraíba. **Racismo Ambiental**. 7 de março de 2018. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2018/03/07/vazamento-de-soda-caustica-no-rio-gramame-afeta-ribeirinhos-e-quilombolas-do-litoral-sul-da-paraiba/>, acesso em 7 de março de 2018.

PINHEIRO, Patrícia dos Santos. **Políticas de Identificação: Dinâmicas de reconhecimento identitário de comunidades negras rurais no sul do Brasil em um contexto de relações interétnicas**. 2015. 226 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Sociedade e Agricultura). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ. 2015.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 2011. 250 p. 2. ed.

SALAMONI, G.; WASKIEVICZ, C. A. Serra dos Tapes: espaço, sociedade e natureza. **Tessituras**, Pelotas, v. 1, n. 1, p. 73-100, jul./dez. 2013.

SANTOS, Glauciê Pereira dos. **O povo negro e o vôo para a liberdade: Comunidade Quilombola De Mituaçu (PB- Brasil) Séculos XVII- XXI**. Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa PEC/MS/MDA/ INCRA/PRONERA/UFPPB, Departamento de História. João Pessoa-PB, 2011.

SCHIAVON, L.; MACHADO, C. J.; PINHEIRO, P. S.; RODRIGUES, G. R.; MENASCHE, R. ; TURRA MAGNI, C.; BITTENCOURT, H. **Família Schiavon** (Ensaio Fotográfico). Não publicado. 2016.

VAN COTT, Donna Lee. Democratization and constitutional transformation. In: _____. **The friendly liquidation of the past: the politics of the diversity in Latin America**. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2000.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010. 253 p.