

MEDICINA POPULAR, CATOLICISMO RÚSTICO, AGROBIODIVERSIDADE: O AMÁLGAMA COSMO-MÍTICO- RELIGIOSO DAS TERRITORIALIDADES TRADICIONAIS NA REGIÃO DA SERRA DAS ALMAS, PARANÁ, BRASIL

Nicolas FLORIANI¹

Maximillian FERREIRA CLARINDO²

Adnilson de ALMEIDA SILVA³

Adelita STANISKI⁴

Resumo

O texto explora as particularidades da medicina popular a partir do cotidiano da comunidade tradicional negra de Palmital dos Pretos. A comunidade rural pesquisada se insere no contexto da formação socioespacial da região da Serra das Almas, entre o primeiro e segundo planaltos paranaenses. Contra a invisibilização de seu modo de vida e pelo reconhecimento de seu território, a comunidade de origem negra adere-se à estratégia política de reconhecimento de seus direitos adotando a categoria jurídica de 'Comunidade de Remanescentes de Quilombolas', status jurídico-formal garantido pela legislação brasileira, desde 2007. Não obstante, práticas socioculturais tradicionais – compartilhadas entre as mulheres – tal como a medicina popular aderida ao catolicismo rústico são reproduzidas há mais de dois séculos pelas comunidades tradicionais da região, tecendo entre os territórios tradicionais (faxinalenses e da agricultura de roçado) elementos de reciprocidade que reforçam a solidariedade entre seus habitantes. O campesinato e as florestas, integram esses elementos em uma mesma matriz socioprodutiva regional (práticas agrossilvipastoris tradicionais), permeando as especificidades étnico-raciais de origem negra, cabocla e dos descendentes de europeus, miscigenando-as. Portanto, a reprodução da 'cosmo-medicina-religiosa' praticada pelas benzedeiras em comunhão com a biodiversidade local dos territórios tradicionais, aparece como amálgama identitário das diversidades socioterritoriais tradicionais da região.

Palavras-chave: Medicina Popular. Benzedeiras. Catolicismo Rústico. Territorialidades Tradicionais.

¹ Prof. Dr. Adjunto do Departamento de Geociências da UEPG. E-mail:florianico@gmail.com

² Doutorando do Programa Pós-Graduação em Geografia - UEPG. E-mail: maxclarindo@hotmail.com

³ Prof. Dr. Associado do Departamento de Geografia da UNIR. E-mail: adnilsonn@gmail.com

⁴ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia - UEPG. adelitasta@hotmail.com

Abstract

Popular medicine, rustic catholicism, agrobiodiversity: the cosmo-mythic-religious amalgam of traditional territorialities in Serra das Almas region, state of Paraná, Brazil

The text explores the particularities of folk medicine of the black rural community of 'Palmital dos Pretos'. The rural community studied is situated in the context of socio-spatial formation of the Serra das Almas, in Paraná State. Against the invisibility of their way of life and for the recognition of their land ownership rights, this black rural people clings to the political strategy of recognition of their territory by adopting the legal category of 'Quilombolas' Community Remnant', as a juridic status guaranteed by the national legislation since 2007. Nevertheless, traditional sociocultural practices - shared among women - such as the folk medicine adhering to rustic catholicism are reproduced for over two centuries by traditional communities in the region, weaving between the traditional territories (faxinalenses and of caboclo's territoires) elements of reciprocity reinforcing the solidarity among its inhabitants. The peasantry and the forests - integrating these elements in the same regional socioproductive matrix (traditional agroforestry practices) - are permeating the ethnical specificities of 'negros', 'caboclos' and european descent, mixing them. Therefore, the reproduction of 'cosmo-medical-religious' culture practiced by the 'benzedeiras' (local healers) in communion with the local biodiversity of traditional territories, appears as the identity amalgam of socio-territorial diversity of the region.

Key words: Popular Medicine. Healeres. Rustic Catholicism. Traditional Territorialities.

INTRODUÇÃO

Neste texto abordaremos a questão da reprodução cultural da medicina vernacular, do catolicismo rústico e da agrobiodiversidade em territórios tradicionais rurais da região das Serra das Almas, especificamente das comunidades localizadas nos Distritos de Itaiacoca (no município de Ponta Grossa) e de Três Córregos (no município de Campo Largo), incrustadas no primeiro e o segundo planaltos paranaenses.

Inicialmente, parte-se do estudo das práticas e saberes da medicina popular na Comunidade Remanescente de Quilombolas (CRQ) de Palmital dos Pretos, para após buscar estabelecer as relações entre as comunidades rurais. Assim, busca-se em um primeiro plano, lançar mão da abordagem histórica da territorialização da medicina popular, para após evidenciar, com base no estudo etnográfico, a sua intrínseca ligação com o catolicismo rústico e a relevância dos sistemas simbólicos desses elementos culturais na construção da identidade tradicional na referida região.

Assim, o estudo realizado inicialmente na CRQ de Palmital dos Pretos permitiu entender que a rede da medicina popular não se restringe à área da referida comunidade quilombola, mas sim ao patrimônio compartilhado entre habitantes de comunidades vizinhas, incluindo, assim, outros territórios tradicionais da Região.

Cabe destacar que a abordagem geoantropológica do território tem nos permitido compreender que a reprodução do saber-fazer de curandeiros, benzedeiras, parteiras, entre outras categorias de praticantes da medicina popular - indissociável do elemento religioso (catolicismo rústico) - consolida-se como elemento cultural de reafirmação identitária, compartilhado entre os habitantes das comunidades, ultrapassando o recorte identitário de uma única etnia.

É possível igualmente destacar que os conhecimentos da medicina popular formam o elo simbólico entre os grupos sociais fragilizados da região e que as mulheres - empoderadas pelo papel de benzedoras (médico-mágicas) aparecem como líderes comunitárias, tendo como papel fundamental realizar a "costura" (apropriando-se do termo da medicina vernacular) simbólica entre o passado e o presente, reafirmando assim os laços de solidariedade e reciprocidade social entre territórios tradicionais.

Essas mulheres reforçam assim a dinâmica da territorialidade contra-hegemônica, fazendo circular nesta rede a ética e os valores substantivos em relação ao individualismo e os valores econômicos, isto é, outras racionalidades (ou irracionalidades) baseadas no altruísmo e na solidariedade são legitimadas frente aos discursos do Estado, das empresas e da ciência (agronomia, farmacologia e medicina modernas).

Em que pese a forte permanência histórica (resiliência) do elemento cosmo-mítico-religioso, o estudo específico das práticas da medicina popular permite evidenciar hibridismos de saberes: aqueles enraizados na cultura indígena - apropriada e transformada tanto no território faxinalense e quilombola - com os saberes da medicina moderna. As práticas simbólicas (os rituais) e materiais (a tecnologia vernacular do uso de plantas e animais) mostram-se vivas no cotidiano dessas comunidades, pautando, sobretudo, a disputa pela legitimação das territorialidades tradicionais sobre aquelas da modernidade.

A COMUNIDADE RURAL NEGRA DO PALMITAL DOS PRETOS E A SUA NOVA IDENTIDADE QUILOMBOLA: O DUPLO SENTIDO DA TERRITORIALIDADE TRADICIONAL

É difícil precisar a origem da formação étnica da CRQ de Palmital dos Pretos. Um importante trabalho acerca da história da ocupação do Distrito Três Córregos, onde se localiza a Comunidade Quilombola, foi realizado pelo historiador Aldir Buiar (2003). Em seu trabalho, traz registros dos testemunhos de antigos moradores. Um dos relatos traduzidos no livro trata da história de vida de Seu Arvelino Machado dos Santos, conhecido como Arvelino Bastião, que nasceu no Palmital dos Pretos, quando essa localidade ainda pertencia à Palmeira. Conforme o autor:

Ele nasceu em 1922, sua esposa Francisca de Jesus Machado, também de cor negra [...] tiveram 9 filhos. O pai chamava-se Manoel Machado dos Santos e a mãe Rosa Maria de Lima. Seu avô, Sebastião Machado dos Santos e mais quatro irmãos, Manoel, Antônio, Salvador e Marcelino, estabeleceram-se em Palmital dos Pretos; seu avô contava que era neto de Juca Índio, também chamado de Ruivo, detentor da primeira posse daquelas terras (BUIAR, 2003, p.8).

E Buiar (2003) prossegue com o relato de outros sujeitos de sua pesquisa. Tem-se como fonte importante o relato do Sr.Tico Inglês, de 75 anos de idade, cartorário e negociante, pertencente a uma das primeiras famílias do Distrito de Três Córregos. Conforme o relato, Tico Inglês:

[...] conheceu Palmital dos Pretos quando aquele local tinha 70 casas, ali moravam apenas duas pessoas de cor branca, Antonio Izidoro Machado e Adolfo Henrique Ferreira, os demais moradores eram todos de cor negra, concluiu [Tico Inglês]. (BUIAR, 2003, p. 33).

Outros relatos coligidos no Relatório do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (2010) também indicam que o caboclo e o negro estão presentes na configuração da identidade quilombola. O Relatório do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (2010), nos aponta alguns elementos históricos importantes:

[...] a senhora Benedita Gonçalves, também uma das mais idosas da comunidade, diz que as famílias estão há mais de 200 anos sobre a terra. Conta que a mãe de sua bisavó era negra e que foi apanhada no mato, não sabendo se escravizada, índia ou mestiça [...]. O senhor Brasília e o senhor Librano José de Deus são originários da Comunidade Remanescente de Quilombo do Sutil, em Ponta Grossa. A família Ferreira Pinto veio da Fazenda Santa Cruz, hoje Comunidade Remanescente de Quilombo Santa Cruz e que integra o Sutil, também em Ponta Grossa. Outras famílias migraram das comunidades de Pugas e Bolo Grande, no município de Palmeira. (GTCM, 2010, p. 107).

O território da Comunidade Rural de Palmital dos Pretos, assim como outras comunidades rurais, emerge de um processo histórico de formação socioespacial da região dos Campos Gerais (Estado do Paraná); surge da ocupação de espaços marginais dos grandes latifúndios de origem escravagista (mão-de-obra indígena e mais tarde negra), dedicados à exploração extensiva de gado e à exploração da erva-mate. Especificamente, os territórios apropriados por descendentes de negros escravizados compreendem, de acordo com Nascimento:

[...] aqueles domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, às famílias de ex-escravos a partir da desagregação de grandes propriedades monocultoras. Os descendentes de tais famílias permanecem nessas terras sem proceder ao processo formal de partilha e sem se apoderarem individualmente [...]. (ALMEIDA, 1988, *apud* RATTI, 2001, p. 315).

Nas grandes áreas desabitadas dos 'latifúndios-comarcas', caboclos e negros livres adquirem - por meio de doação, pelos serviços e produtos do trabalho agrícola familiar - a posse de pequenas glebas, formando famílias que mais tarde irão miscigenar-se aos imigrantes europeus (destacadamente descendentes de camponeses eslavos e italianos) fugidos das guerras e das crises econômicas na Europa.

Produto do projeto "civilizatório" assente no processo de expropriação e marginalização socioeconômica das camadas populares - anterior ainda à formação do Estado-Nação brasileiro - essas comunidades rurais vêm apresentando, no decorrer do processo histórico, estratégias de reprodução sociocultural que incluem a cooperação e/ou o rompimento com sistema hegemônico local, conforme assegura Marshall Sahlins (1997; 1997a; 2003) em "mudança e permanência", ou de "presença e ausência" (LEFEBVRE, 1983).

Conforme o Relatório do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (2010), durante o século XX, o poder do Estado - em suas instâncias Executiva, Legislativa e Judiciária - esteve diretamente envolvido na expropriação dos territórios de camponeses posseiros e na desterritorialização de comunidades negras, caboclas e povos indígenas, confirmando as ligações econômicas entre as empresas colonizadoras, madeireiras e a elite político-administrativa do Estado:

[...] constata-se que na Guerra do Contestado, na Revolta do Sudoeste e nos diversos conflitos no norte entre 1940 e 1960, os maiores choques envolveram grandes empresas

madeireiras (por vezes articuladas às colonizadoras) de um lado, posseiros e pequenos proprietários de outro. Nesses conflitos, as empresas envolvidas foram, respectivamente, a Lumber, Clevelândia Industrial e Territorial Limitada (CITLA) e a Companhia de Terras Norte do Paraná (CNTP) – que mantinham estreitas ligações com a classe dominante e as elites políticas-administrativas do Estado. (GTCM, 2010, p. 31).

Assim como outras comunidades rurais tradicionais, as quilombolas para construírem seus direitos de acesso à terra e de reprodução de seus modos de vida empreendem e empreendem estratégias complexas e variadas de disputa pelo território, que vão desde o embate direto (como as revoltas enquanto escravos e, após, na condição de camponeses livres), a abertura de processos judiciais contra expropriadores, ocupações e reocupações de terra, as migrações para espaços diferentes no mesmo território, até estratégias temporárias de cooperação e subordinação aos atores dominantes.

A esse quadro de estratégias sociais que inclui múltiplas formas de interação (concebido por Bourdieu como o 'campo', ou o espaço onde se desenvolvem as relações sociais) entre os agentes que disponibilizam um conjunto de capitais (econômico, simbólico, social, cultural) é duplamente condicionado pelo *habitus* (conhecimento prático) que dá sentido a uma dada escolha (ação) de um grupo social frente às imposições dos outros agentes. Nesse campo social, conforme as palavras de Pierre Bourdieu:

Os agentes sociais não são "particulares" mecanicamente atraídos e empurrados por forças exteriores. São mais bem portadores de capital e segundo sua trajetória e a posição que ocupam no campo em virtude de sua dotação em capital [econômico, social, simbólico, cultural, etc.] tem propensão a orientar-se ativamente, seja para conservar a distribuição do capital ou para a subversão desta distribuição. ((BOURDIEU, 1993, p. 12). [Em outros termos] os agentes sociais obedecem à regra quando o interesse em obedecê-la a coloca por cima do desinteresse em desobedecê-la [...]; dessa boa fórmula [weberiana] lembramos que a regra não é automaticamente por si só e nos obriga a perguntar em que condição uma regra pode atuar. (BOURDIEU, 1989, p. 83).

Ora, os diferentes sujeitos (os agentes, conforme Bourdieu) se utilizavam de variadas estratégias que resultassem na limitação das formas de expropriação efetuada, no caso das comunidades tradicionais, pelos grandes proprietários de terras. Tal quadro é retratado da seguinte forma por Paul Little (2002):

[...] No caso dos escravos africanos, a história da colônia e do império está repleta de casos de rebeliões, fugas, luta armada e alianças entre quilombos e povos indígenas. Mas se, por um lado, existem múltiplas formas de resistência, por outro, todas as respostas desses grupos não necessariamente devem ser classificadas como de resistência. Existem também processos de acomodação, apropriação, consentimento, influência mútua e mistura entre todas as partes envolvidas. (LITTLE, 2002, p. 05).

Particularmente no caso quilombola, a territorialidade (identidade) deve ser compreendida através de conceitos mais abrangentes e a partir de duas dimensões

basilares, que segundo Rogério Haesbaert (2004), podem ocorrer concomitantemente, e são:

[...], uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos. (HAESBAERT, 2004, p. 42).

A identidade quilombola decorre, portanto, das duas dimensões: como função viabilizadora dos sentidos da luta pela posse da terra (dimensão político-militante), ao passo que a apropriação da terra é pressuposto para a manutenção e afirmação desta identidade (dimensão utópica). Uma remete à outra.

Portanto, cabe salientar que a identidade quilombola não se estrutura apenas da necessidade de lutar pela terra, embora seja este o principal elemento detectado na Comunidade de Palmital dos Pretos. Apoderando-se do pensamento dos defensores do conceito subjetivo de identidade, esta não poderia ser reduzida à sua dimensão atributiva, ela não é definitiva, tampouco estática (CUCHE, 1999).

Nesses termos, é necessário pensar em pluralidades e híbridos de identidades, formadas a partir de um mesmo processo histórico e contexto socioterritorial. Ratts (2001), acerca do processo de formação das territorialidades quilombolas no Brasil, destaca que:

[...] inúmeros quilombos se constituíram no século XIX, notoriamente nas décadas finais do período escravista [...]; dentre os agrupamentos que alcançaram uma certa estabilidade, uma parte estava situada em áreas de considerável isolamento e outra manteve alianças com segmentos da sociedade regional. As duas estratégias podem ter acontecido concomitantemente. (REIS e GOMES, 1996 *apud* RATTTS, 2001, p. 312).

Assim, esses múltiplos, longos e complexos processos históricos coadunaram na formação socioespacial da região da Serra das Almas (Distritos de Itaiacoca e Três Córregos) onde derivou a diversidade de territórios de distintas etnias que, por outro lado, em função das estratégias de (re) produção sociocultural são obrigados a traçarem mecanismos de cooperação, levando-os a incorporarem também muitas práticas simbólicas e materiais hegemônicas regionalmente construídas, em que pese as especificidades culturais de cada grupo.

Especificamente, no que tange à origem da formação étnica da CRQ do Palmital dos Pretos, Celinski (2010) destaca a existência da Comunidade Palmital dos Pretos remontando à meados de 1850. Nas palavras da autora:

Durante o período de opressão, os escravos fugiram das fazendas de imigrantes europeus que chegaram entre 1850 e 1950 e se instalaram na região próxima à Estrada do Cerne e de Palmeira - buscando um local seguro. Os fugitivos, e mais tarde os ex-escravos, se instalaram numa região afastada 83 quilômetros da sede do município de Campo Largo [...]. (CELINSKI, 2010, p. 28).

Assim, no caso da CRQ Palmital dos Pretos, a identidade étnica deste grupo é construída intimamente por múltiplas racionalidades, no interior das comunidades rurais quilombolas dessa região, o que revela estratégias de cooperação entre cabo-

dos posseiros e negros recém-libertos, e descendentes de camponeses europeus (GTCM, 2010).

Recebida como compensação pelos serviços prestados aos jesuítas, um grupo de negros revoltosos⁵ passaria a se apropriar produtivamente das glebas de uma das fazendas da Companhia e Jesus, empreendendo o regime de uso comum das terras. Assim, desde a instalação da primeira posse de terra (conforme relato de Avelino Bastião) em área de propriedade jesuíta, cujas atividades econômicas principais eram a mineração, pecuária e a extração de erva-mate- até o reconhecimento do território da comunidade como pertencente à categoria 'quilombola', em 2006- a comunidade do Palmital dos Pretos teve que encontrar formas de integração ao cotidiano vivido da região, relacionando-se com outras comunidades vizinhas, bem como com os grandes fazendeiros.

A classe dominante, oligarquia latifundiária, que começava a adaptar-se à nova fase de transformação mundial do modo de produção capitalista, adota a esfera do poder público o modelo jurídico de regime privado de acesso às terras, política que contrastaria com as práticas consuetudinárias de regime de uso coletivo das terras reproduzido em grande parte das comunidades tradicionais.

Assim, com a institucionalização da lei das terras de 1850, na qual previu apenas duas modalidades para possuir terras, por herança ou por compra, os descendentes de escravos estrategicamente viram-se obrigados a ceder parcelas de seu território para aquisição legal de glebas mediante compra em cartório, fazendo com que o território fosse cada vez mais diminuído, descaracterizando-o daquilo que originalmente compunha a área jesuíta.

Em que pese a imposição da nova lei de terras, que expulsaria os camponeses posseiros das terras devolutas do estado, a 'nova' onda civilizatória metamorfoseada no projeto racionalizador (modernizador) das ações do Estado sobre as regiões não se alastraria de maneira homogênea e sincrônica no país.

No Palmital dos Pretos, por exemplo, a prática socioeconômica faxinalense (agrossilvipecuária extensiva e de subsistência), baseada em regras consuetudinárias, mostrou-se presente até início dos anos de 1980, quando o projeto modernizador do espaço rural chega com maior força nas comunidades da região a partir da instalação de tecnologias (saneamento e estradas rurais) que cortaram e redesenharam a configuração espacial das áreas sob regime coletivo de uso das terras (sejam elas privadas ou de posse) em loteamentos agrícolas.

Por meio do mapeamento participativo (Figura 1) foi possível notar a representação gráfica de alguns geossímbolos⁶ tradicionais do antigo sistema agrossilvipastoril faxinalense. Representa-se, a partir da memória coletiva quilombola, o 'Valo' que servia de limite físico para que as criações que pastejavam nas áreas florestadas comunitariamente manejadas (isto é, criadouro comum com bosques) não invadissem e se dispersassem nas áreas de agricultura de roçado, cultivadas com grãos e hortaliças tradicionais (ou conforme a linguagem vernacular, as 'terras-de-plantar').

⁵ Refere-se à Revolta da Fazenda Capão Alto em Castro (antiga Iapó), que após ser vendida pelos Carmelitas, em 1864 para uma empresa paulista, juntamente com os escravos que habitavam senzalas, houve uma revolta dos negros que de lá fugiram em massa, embrenhando-se nos sertões da região, fundando as primeiras comunidades negras isoladas.

⁶ Termo cunhado pelo geógrafo francês tropicalista Joël Bonnemaïson, os geossímbolos podem ser entendidos como um conjunto de signos que estruturam a paisagem, dando um sentido ao território que, por meio de sua dimensão simbólica, confere-lhe uma territorialidade cultural. Nas palavras de Bonnemaïson, "[...] o geossímbolo pode ser um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões políticas, religiosas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade" (BONNEMAISON, 2002, p.99).

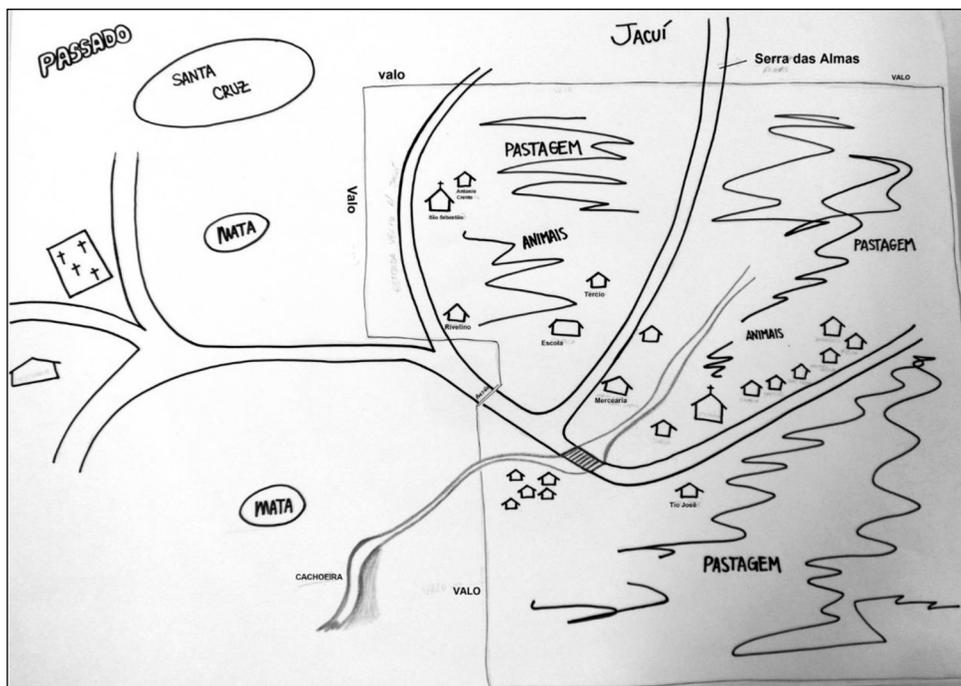


Figura 1 - Mapa participativo 'do passado' da CRQ

Fonte: Elaborado pela Liderança da Comunidade (2014).

De acordo com Seu Nelson, morador da CRQ - agricultor de origem cabocla, casado com a ex-professora do bairro rural, sobrinha da benzedeira Dona Domingas Coita, habitante do bairro rural vizinho (comunidade) de Santa Cruz - o processo de desestruturação do antigo sistema produtivo agrossilvipastoril faxinalense começa a apresentar, sinais de desestruturação no início dos anos de 1980, quando da abertura da estrada rural que cortaria a comunidade ao meio. Com a estrada passando ao meio do território quilombola já não é mais possível contar com as áreas de pastejo coletivo sob floresta, pois o Estado exigiria dos tradicionais posseiros ou proprietários a divisão e a documentação das áreas atingidas pela política desenvolvimentista.

Assim, presencia-se na região a compartimentações do território reestruturado por novos fluxos e fixos, onde o capital tende a valorizar diferentemente os espaços. Esse problema, conforme Milton Santos se tornaria mais agudo na medida em que:

[...] as compartimentações atuais do território não são enxergadas como fragmentação. Isso se dá, geralmente, quando a interpretação do fato nacional é entregue a visões aparentemente totalizantes, mas na realidade particularistas, como certos enfoques da economia e, mesmo, da ciência política, que não se apropriam da noção do território considerado como território usado e visto, desse modo, como estrutura dotada de um movimento próprio. (SANTOS, 2009, p. 87).

Concretamente, o antigo sistema produtivo baseado na extração de produtos da floresta e na criação extensiva de animais à solta nos bosques, tal qual se pratica

ainda hoje em comunidades faxinalenses da região, dá lugar aos pequenos loteamentos cercados com arame-farpado, restando atualmente pequenos lotes privados onde se pratica a agricultura de subsistência, e em poucos módulos com geração de renda. Por outro lado, a floresta está ainda presente. Ela figura como um geossímbolo de resistência da cultura tradicional⁷, como é embora cercada e fragmentada em capões de estágios sucessionais variados.

Somado aos antigos atores sociais (grandes pecuaristas, ervateiros e mineradores) que delimitavam e pressionavam as terras da comunidade, no último quarto do século XX aparecem novos atores sociais - pequenos e médios agricultores familiares (ou "os brancos", conforme a fala de uma líder comunitária quilombola) que juntamente com as empresas de reflorestamento (de pinus), instalam-se, dividem e reconfiguram, portanto, o antigo território agora fragmentado. Esse cenário é representado no mapa participativo (Figura2) da liderança negra da comunidade (Seu Nardo e Dona Elenita).

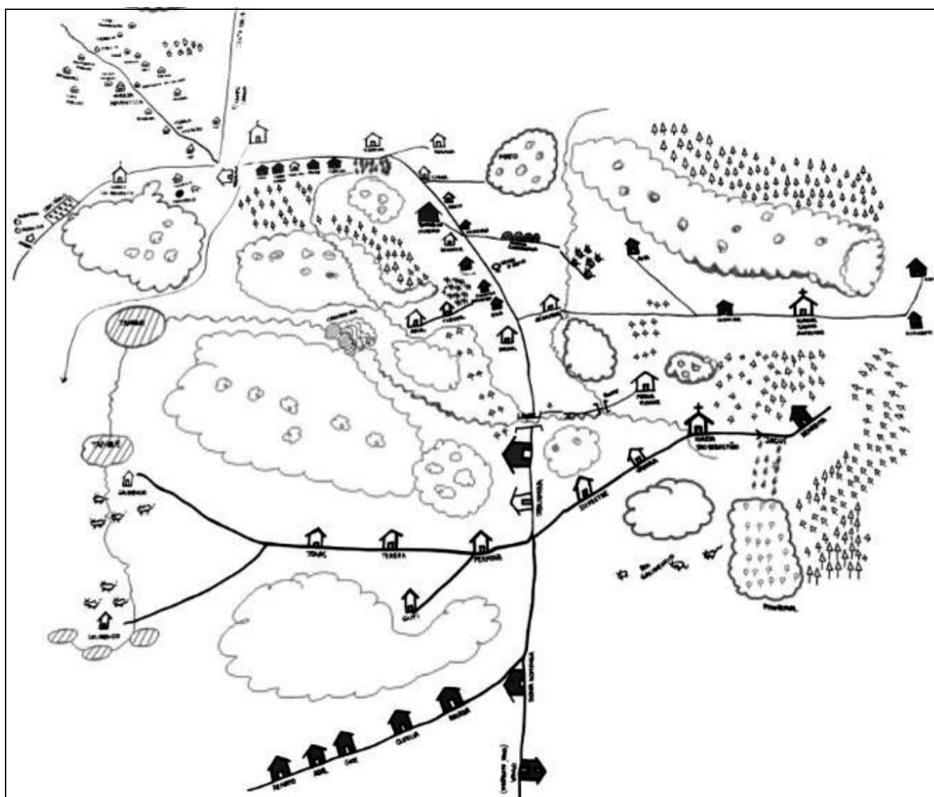


Figura 2 - Mapa participativo 'do presente' do território da CRQ

Fonte: Elaborado pela liderança da Comunidade (2014).

⁷ No trabalho intitulado "A floresta e a territorialidade faxinalense: espaço sagrado, espaço de lutas", Nicolas Floriani e colaboradores (s/d), defendem a ideia que a floresta tradicional faxinalense emerge atualmente como elemento simbólico aglutinador de atores sociais (universidade, extensão rural e poder público) regionais, conferindo sentido e consistência às políticas de natureza frente aos processos de territorialização do capital.

Durante o processo de elaboração do mapa participativo, realizado junto à liderança da CRQ, ficaram evidenciados alguns geossímbolos remanescentes da comunidade negra (florestas, cachoeiras, domicílios e capelas de igreja católica). Outros elementos gráficos foram associados às recentes disputas territoriais, com atores diversos: o Estado (escolas rurais, saneamento e iluminação), os antigos fazendeiros (áreas de pastagem e de monocultivos modernos), as empresas de reflorestamento (monocultivo de *pinus*, circundando o território quilombola), a Igreja protestante (outras capelas). Nota-se também a distribuição, dentro do território, de casas em branco (famílias descendentes de quilombolas) e casas em preto (famílias de "brancos"), disputando e/ou compartilhando a área.

Ademais da representação espacial, o que presenciamos em nossas incursões à comunidade foi a construção, por parte da liderança, de dois discursos político-identitários divergentes em seus aspectos centrais: um discurso direcionado aos atores sociais externos à região (poder público, academia e movimentos sociais) e outro para os atores sociais internos (comunidades vizinhas) da região.

No primeiro caso, o discurso trata de identificar a presença, dentro do antigo território quilombola sob processo de legalização fundiária, de novos moradores ("brancos") numericamente em maioria em relação aos descendentes de escravos, ademais da presença física das áreas de pinus das empresas reflorestadoras dentro do território contestado. Esse discurso, que conota um relativo cenário conflitivo - embora a liderança da comunidade não o confirme - é direcionado para setores do poder público responsável pela legalização fundiária, para os dirigentes do movimento negro e academia.

Destarte, pelos discursos das lideranças do CRQ Palmital dos Pretos, se observa que há um processo de rearranjo, o qual revela feições pertinentes ao ressignificado e ao funcionamento do território que encontram anteparo no seu histórico de experiência, incorporando múltiplos sentidos, significados e formas que o território vem adquirindo na vida cotidiana das famílias quilombolas.

Por outro lado, passado algum tempo de relacionamento do Grupo de Pesquisa com a comunidade, verificou-se uma prática e discurso distintos daquele quadro conflitivo acima descrito. Este outro discurso é endereçado às comunidades vizinhas, ao identificar um cenário de cumplicidade e compartilhamento dos saberes e prática da medicina popular e das festividades religiosas. Entre as mulheres e famílias quilombolas, faxinalenses e demais agricultoras há uma relação histórica de solidariedade e interdependência entre as gerações, tecida pelas benzedeadas e seus saberes medicinais, botânicos (os quintais e as florestas) e religiosa (o catolicismo rústico).

Assim, pode-se dizer que a construção da identidade quilombola é um fenômeno muito recente ao passo que a identidade (territorialidade) tradicional é um fenômeno que vem sendo construído há 250 anos, cujos elementos centrais consistem na reprodução do sistema produtivo faxinalense (já substituído neste bairro rural), do sistema de saberes da medicina vernacular e da agrobiodiversidade (os usos materiais e simbólicos dos produtos da floresta e dos quintais), e do sistema religioso (o catolicismo rústico), formando uma entidade mítico-espiritual que dão sentido às identidades tradicionais.

Portanto, a reprodução da 'cosmo-medicina-religiosa'⁸ praticada pelas benzedeadas em comunhão com a biodiversidade local dos territórios tradicionais, figura

⁸ Adotamos neste trabalho o conceito de cosmografia de Paul Little (2002) que a define como "os saberes ambientais, ideologias e identidades" coletivamente criados e historicamente situados "que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele". (LITTLE, 2001 apud LITTLE, 2002, p.4).

como amálgama identitário das diversidades socioterritoriais tradicionais da região. Essa territorialidade (projeto coletivo) remete à esfera das estratégias políticas de disputas pelo sentido do que são os territórios tradicionais, marcando um espaço de ação contra-hegemônica ao campo social da tecnociências da saúde e da produção de alimentos, que direcionam as políticas de planejamento e desenvolvimento rural e urbano.

A MEDICINA POPULAR EM TERRITÓRIOS TRADICIONAIS E O PAPEL DAS MULHERES NA "COSTURA" SOLIDÁRIA DE COMUNIDADES TRADICIONAIS

Tradicionalmente as CRQs do Estado do Paraná estão situadas em locais longínquos e, portanto, carentes da estrutura e serviços ofertados pelo Estado. Desta forma, comunidades como a de Palmital dos Pretos apoiam-se nos usos e saberes de bens naturais, historicamente construídos pela relação entre os grupos sociais e os ecossistemas, constituindo alternativas socioeconômicas de reprodução da comunidade frente às desigualdades socioespaciais.

No caso da medicina popular, há uma rede estabelecida através dos conhecimentos afetos à 'cosmo-medicina-religiosa', majoritariamente tecida pelas mulheres. No caso da comunidade rural do Palmital dos Pretos, grande parte dos homens passa a semana trabalhando nas empresas de reflorestamento de pinus da região, regressando apenas nos finais de semana às suas casas. Assim, a vida social da comunidade é balizada pelas mulheres, detentoras dos conhecimentos da medicina popular.

O referencial estabelecido, isto é, a abordagem espacial das práticas cotidianas permitiu o reconhecimento de elementos culturais (rituais religiosos e medicinais, saberes de natureza e imaginários coletivos) que constituem o amálgama da rede solidária da saúde coletiva (bem viver) entre as comunidades rurais.

Desta forma, a comunhão estabelecida entre o catolicismo rústico, a agrobiodiversidade local e a medicina popular é usada como estratégia de fortalecimento das relações de cooperação mútua estabelecida pelas mulheres quilombolas e de outras comunidades vizinhas, formando uma rede de socialização da cura e do bem viver coletivo. Nesses termos, vale destacar que a perspectiva das redes permite colocar em evidência as relações sociais em um território. Assim, conforme Blanco (2007):

Una mirada sobre los principales componentes del espacio geográfico sería incompleta si no considera el movimiento, la circulación, la interacción, en definitiva, las redes. La perspectiva de las redes coloca en primer plano las relaciones, los flujos que conectan distintos sujetos-actores-territorios formando un conjunto articulado. Desde la geografía interesan flujos de distintos tipos: de personas, de bienes, de ideas, de información, de capitales. (BLANCO, 2007, p. 56).

Via-de-regra, o conhecimento da medicina 'cosmo-religiosa' é repassado de geração em geração pelas mulheres fazendo percorrer na rede tradicional os antigos fluxos de saberes e recursos (biodiversidade), mas também novos fluxos (i)materias (nas redes urbanas, nas redes acadêmicas, de outras regiões). Salienta-se, portanto, que a medicina vernacular compartilhada pelos quilombolas lhes estabelece uma identidade regional, articulada em rede, cuja cartografia ultrapassa os limites territoriais quilombola e oferece, a partir daí, ampla comunicação deste subsistema simbólico entre as outras comunidades rurais e também urbanas.

A medicina tradicional praticada na região é complexa e envolve um conjunto de componentes histórico-geográficos, sinteticamente personificados na figura das

benzedeiros, mas que se ampliam e derivam em termos simbólicos nas festividades religiosas, que materialmente se expressam nas procissões e rezas, nos lugares sagrados, como as capelas, matas e cachoeiras.

As benzedeiros constituem-se os nós de referência desta rede (Figura 3), são empoderadas, reconhecidas e respeitadas por possuírem tais conhecimentos. Segundo relatos das mulheres quilombolas, as benzedeiros, são pessoas predestinadas a possuir tais conhecimentos. O conhecimento inerente aos remédios (chás) e a realização de partos, por exemplo, não se confunde com o 'saber-benzer', sendo este, exclusivo a algumas poucas pessoas.

Em nossas visitas na comunidade acompanhamos o labor de uma destas mulheres benzedeiros. Dona Domingas Coita, com 89 anos, habitante da comunidade de Santa Cruz (comunidade vizinha de Palmital dos Pretos) é considerada por Dona Elenita, líder da comunidade quilombola, como sua terceira mãe, sendo sua segunda mãe a benzedeira Nhá Emuzila.

Este saber-fazer tem um fundamento holístico, relacionando dimensões naturais (físicas) e sobrenaturais (psicossociais) da saúde, englobando um misto entre o conhecimento dos fitoterápicos (os remédios), a etnoanatomia, o conhecimento das doenças de ordem fisiológica e psicossocial.



Figura 3 - Mulheres da rede de medicina popular da região da Serra das Almas, Paraná

Fonte: Interconexões (2014). Nota: Dona Domingas (esquerda) e Dona Elenita (direita); ao fundo, altar com santos católicos, beatos populares e artesanato.

Assim, as benzedeadas têm o dom de fazer a ligação da dimensão natural (antropo-bio-ecológica) com a dimensão sobrenatural (cosmo-socio-psicológica) por meio das rezas e imagens de santos e beatos do catolicismo rústico. A junção de todos estes elementos, conforme Posey (1996), é possibilitada porque

[...] frequentemente lida com elevados níveis de abstração, tais como noções de espírito e seres ou forças mitológicas. Os povos tradicionais, em geral, afirmam que, para eles, a "natureza" não é somente um inventário de recursos naturais, mas representa as forças espirituais e cósmicas que a vida é o que ela é. (POSEY, 1996, p. 150).

O uso de plantas como "remédios" em comunidades rurais tradicional, precisa ser compreendido a partir de um contexto social e ecológico, levando-se em consideração os fatores culturais envolvidos nas etiologias das doenças para além do ambiente físico.

Segundo Di Stasi (1996), há que se explicar o sentido do termo remédio e argumenta, para tanto que:

Popularmente, a palavra remédio tem sido utilizada como sinônimo de medicamento [...]. O termo remédio expressa e se refere de modo amplo a qualquer processo ou meios usados com a finalidade de cura ou prevenção de doenças, incluindo tanto o medicamento, ou uma espécie vegetal com efeito medicinal, como agentes físicos ou psíquicos utilizados em um procedimento terapêutico. De natureza psíquica, incluem-se os procedimentos básicos úteis na relação médico-paciente até a utilização de um benzimento, uma oração, ou qualquer procedimento voltado para obter cura ou tratamento [...]. (DI STASI, 1996, p.24).

A fé e o conhecimento são utilizados pelas benzedeadas no tratamento de alguns problemas do ritual da benzedura. São também as benzedeadas que ensinam simpatias para que a pessoa possa realizar em casa o tratamento de seus problemas. Para benzer é necessário que a pessoa também seja abençoada, pois vai pedir em nome de Deus, assim as benzedeadas são vistas como pessoas enviadas pelas divindades. (FARINHA, 2011).

Nas benzeduras estão os segredos para tirar os "males" do corpo. Os rituais da cura compreendem orações e receitas específicas para cada tipo de problema apresentado, no entanto o elemento principal presente em todos é a fé. Algumas benzeduras podem ser feitas com a pessoa estando presente ou distante, o necessário para se benzer é que se saibam os sintomas e onde ocorrem.

Quando o Grupo de Pesquisa Interconexões foi à casa da benzedeadas Dona Domingas, na comunidade de Santa Cruz (vizinha à de Palmital dos Pretos) a equipe foi surpreendida com uma fato inusitado: após fazer as honrarias da casa, ela olhou para o motorista que acompanhava a equipe e lhe perguntou diretamente: "*antes de ser motorista o senhor já foi enfermeiro?*".

O grupo de pesquisa não sabia dessa realidade, o atual motorista afirmara que sim, ele havia sido enfermeiro; então questionamos o motorista e a família da benzedeadas sobre a possibilidade de haverem se conhecido em outras ocasiões. Todos que estavam no local ficaram atônitos, pois ela sabia quem eram aqueles que a visitavam.

Outro relato importante que ocorreu na comunidade envolveu duas crianças diagnosticadas pelo médico com apendicite. Elas estavam na eminência serem operadas. Contudo antes da operação, foram levadas pelas suas avós até a benzedeadas local, Dona Domingas. Uma das crianças, contava a benzedeadas, estava com a barriga

grande e outra tinha paralisado as pernas. Ao olhar para elas, a benzedeira informou que não seria necessário operar, porque o problema delas não era apendicite e sim verminose, e ensinou então como fazer o remédio. Quando as crianças retornaram ao médico já não apresentavam mais os sintomas de apendicite. Elas já estavam curadas.

Dentre os principais problemas que são tratados pelas benzeduras e/ou simpatias estão: o 'cobreiro', 'sapinho', vermes, bronquite, 'rendidura' entre outros problemas físicos e não físicos, como tirar o 'susto' das crianças, a 'mãe do corpo', etc. Os autores Maciel e Neto (2006) também citam várias doenças tratadas através da benzedura em Juruena (Mato Grosso) e dentre elas o cobreiro, verminoses e rendidura os quais também fazem parte das benzeduras de Palmital dos Pretos.

Uma das principais formas de tratamento para as verminoses na região da Serra das Almas é o "puxado" ou "puxa pé", que consiste em passar em torno dos pés mel ou vinagre: fricciona-se o mel ou vinagre nas mãos e se passa três vezes na parte anterior da perna, atrás do joelho até o pé, e três vezes na frente da perna, do joelho em direção ao pé. Após fazer o puxado dá-se à criança um chá amargo e assim "os vermes não sobem", não andam pelo corpo. Para esse problema os moradores relatam que se levar no médico é pior, pois o médico dá um vermífugo, matando o verme que pode estar em algum lugar vital, matando também a criança.

Algumas simpatias devem ser feitas em datas específicas do calendário cristão. Na sexta-feira maior, destacam-se duas simpatias que são realizadas para curar bronquite de crianças. A primeira, quebra-se o ovo de galinha e oferece para criança comer, após coloca-se a casca do ovo na ponteira de um bambu e finca-se atrás da casa, como uma bandeira. Durante alguns dias a criança não pode passar por este local. A segunda simpatia consiste em cortar a unha da criança nessa data, enrolando num papel os pedaços de unha que são guardados atrás da porta da casa.

Para a cura do cobreiro, deve-se fazer a simpatia no período da manhã. Para tanto, utiliza-se um galho de arruda (*Ruta graveolens L.*), água de rio e o elemento abstrato fé, para ser curado. Para machucaduras, torções, lesões, dores, rendiduras, as benzedeadas fazem a "costura" que consiste em manejar um pedaço de tecido novo cortado em formato quadrado, agulha e fio, enquanto se entoia uma oração. Costura-se, então, o tecido e se o fio enrolar muito significa que a pessoa está bastante machucada e irá demorar mais dias para curar; contrariamente, se o fio não enrolar diagnostica-se apenas uma dor muscular que logo deverá sanar.

Na comunidade, várias plantas de uso medicinal são utilizadas e seu manejo é realizado principalmente por mulheres que buscam as espécies na mata ou as cultivam em quintais. A principal parte das plantas utilizadas são as folhas e seu uso se dá por meio de chás. Destaca-se o uso de algumas plantas, tais como erva-santa-maria (*Chenopodium ambrosioides L.*) para tratar verminose; alecrim (*Rosmarinus officinalis L.*) e arruda (*Ruta graveolens L.*) utilizados principalmente nos benzimentos de vários problemas; espinheira-santa (*Maytenus ilicifolia Mart.*) para problemas de estômago; roseira-branca (*Rosa alba L.*), para problemas infecção nos olhos, ferida na boca, laxante; erva-de-São João (*Hypericum perforatum L.*) acelera o parto e para males da depressão; Malva (*Malva sylvestris L.*) para feridas na boca, aftas, dentre muitas outras utilizadas pela comunidade.

Uma simpatia é associada a todas as plantas e consiste em

Segurar nas mãos a imagem de São João Maria e a folha da planta medicinal e então pedir para ele, [o santo] que faça

bem; pedir que faça efeito e pedir para ser feliz, prepara o remédio com a planta e este faz efeito. (informação verbal)⁹.

O uso de animais na medicina tradicional também é presente. Conforme Dona Jesumira, "a casca da moela da galinha" é indicada para pedra na vesícula, o seu preparo consiste na retirada da "casca da moela da galinha" e deixar secar à beira do fogão, depois de seca quebra-se em pequenos pedaços e se coloca num copo com água em temperatura ambiente onde permanece até o dia seguinte para ser ingerida. Não possui cor nem sabor.

Assim por meio das simpatias, a comunidade une seus conhecimentos acerca das plantas, das rezas e devoções, que segundo Farinha (2011)

[...] são representações autênticas do catolicismo popular, uma vez que refletem o arcabouço cultural de seus agentes que buscam na religião as causas e as curas para suas mazelas. Revelam ainda um universo repleto de seres e espíritos fantásticos que a ortodoxia católica não conseguiu expurgar de seu seio. (FARINHA, 2011, p.04).

Para Almeida Silva (2010), uma possibilidade de se entender a territorialidade das populações tradicionais, a qual está vinculada a ideia de identidade e/ou pertencimento identitário e se realiza

[...] a partir dos símbolos que ocorrem enquanto espaço de ação, definem territorialidades vinculadas à cosmogonia e experiências socioespaciais e possibilitam a formação das identidades culturais e do pertencimento identitário [...] são experiências, vivências, sentidos, sentimentos, percepções, espiritualidade, significados, formas, representações simbólicas e presentificações que permitem a qualificação do espaço e do território como dimensão das relações do espaço de ação, imbricados de conteúdos geográficos (ALMEIDA SILVA, 2010, p.106).

O lugar sagrado do altar na casa das benzedadeiras é um espaço onde se conectam os nós da rede da medicina tradicional. Não obstante, a territorialidade dessas comunidades também se expressa materialmente em outros geossímbolos do catolicismo rústico (Figura 4), o que reforça, conforme Queiroz (1968), a rede de solidariedade entre os 'bairros rurais':

[...] além da solidariedade familiar existe a solidariedade do grupo de vizinhança, que se exprime na ajuda mútua de seus membros e que se exterioriza de maneira concreta e visível na organização das festas religiosas. (QUEIROZ, 1968, p. 110).

Ora, de acordo com a autora, dentre as figuras presentes no catolicismo rústico brasileiro estão o capelão e o festeiro, responsáveis pela reprodução das rezas, ritos, ladainhas, procissões, entre outras práticas religiosas. No bairro rural, onde é erguida uma capela em nome do padroeiro protetor do grupo de vizinhança, os capelães tratam de realizar cerimônias ligando os grupos de vizinhança onde exista uma capela, formando nas datas religiosas, para tanto, grupos de penitentes que, segundo Isaura Queiroz

⁹ Entrevista concedida por Dona Jesumira. (maio de 2014). Entrevistador: Grupo de Pesquisa Interconexões. Campo Largo, 2014.

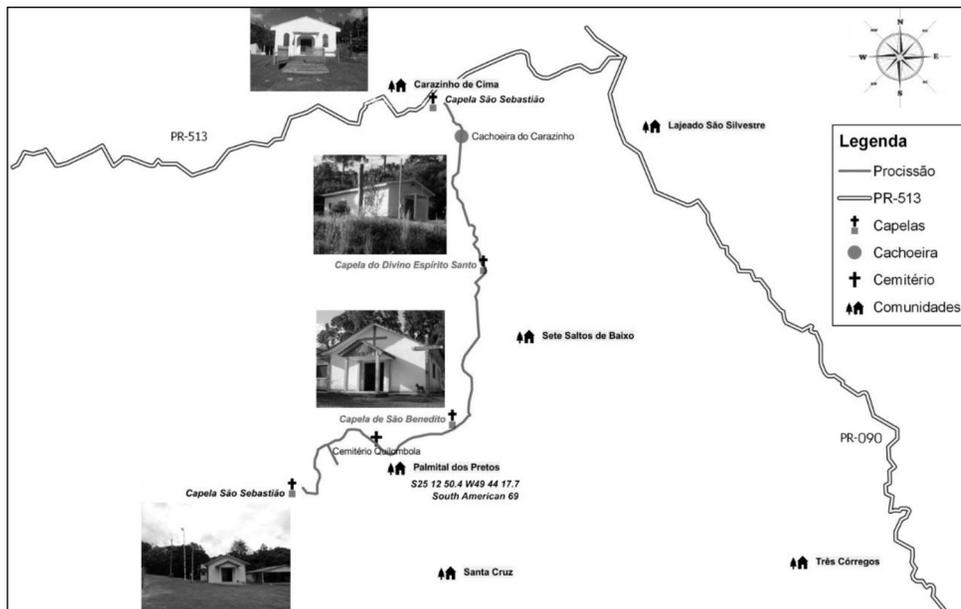


Figura 4 - Itinerário da procissão que percorre as capelas da região

Fonte: Elenita Machado Lima, liderança da QRC (2014).
Organização: Os autores (2014)

[...] são grupos de homens, de mulheres, de crianças que, à noite, percorrem as vizinhanças da capela, parando em cada cruzeiro que a piedade popular costuma erigir em determinados lugares. O capelão (ou a 'tiradeira de rezas') vai à frente, levando grande cruz. O grupo murmura rezas e entoia cânticos, demorando-se em estações mais ou menos longas diante de cada cruzeiro; o ponto de início e de final do circuito é sempre a capela. (QUEIROZ, 1968, P. 115).

O mais importante aspecto da reprodução dos elementos simbólicos do catolicismo rústico no Brasil envolvem, conforme, Queiroz (1968), a questão do compadrio. O compadrio foi fortalecido, dentre outros fatores, pela escassez de padres no meio rural, sendo o batismo o único sacramento autorizado pela igreja católica a ser realizado fora da igreja e por pessoas comuns.

As relações de compadrio tornaram-se cada vez mais intensas no meio rural brasileiro, compondo a vida em sociedade destes territórios, reforçando os laços de reciprocidade na e entre comunidades. A instituição do compadrio permitia tecer, portanto, as alianças entre as camadas oprimidas com os indivíduos detentores do poder econômico e político

Parentesco, idade, cor, situação social não impedem o estabelecimento destas relações de compadrio, e a recusa é sempre considerada ofensa grave. Estes laços sociais são também de tipo igualitário, pois tendem a anular distâncias sociais que porventura estejam em processo de estabele-

cimento no interior do bairro rural, promovendo assim maior integração do grupo. (QUEIROZ, 1968, p.117).

Os laços que se formam pela relação de compadrio referenciam a histórica miscigenação da CRQ Palmital dos Pretos. Na comunidade percebe-se, do discurso dos atores, que há relações de compadrio desta para com as demais comunidades daquela região. De igual modo, o compadrio chancela a presença do catolicismo rústico como elemento de coesão da comunidade rural.

A rede de benzedeadas que utiliza-se dos ordenamentos do catolicismo rústico, as relações de vizinhança que são traçadas pelas festas religiosas, procissões e reuniões frequentes na capela comunitária; a relação de cada comunidade com os ecossistemas florestais do território tradicional e o patrimônio da agrobiodiversidade, unem e estabelecem parâmetros da vida social rural em comunidades como a de Palmital dos Pretos, definindo assim o capital social dos territórios tradicionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de configuração da identidade tradicional da região da Serra das Almas inclui uma diversidade socioterritorial, na qual aparecem como protagonistas a comunidade rural negra de Palmital dos Pretos e outras comunidades rurais vizinhas de origem cabocla e de descendentes de imigrantes europeus, que compartilham em diferentes graus de transformação práticas econômicas, baseadas no sistema agrosilvipastoril faxinalense, práticas simbólicas do catolicismo rústico e dos saberes da medicina popular.

Desses elementos socioculturais, aparecem atualmente apropriados pelas mulheres, a medicina popular, atuando como elos numa rede que integra diferentes comunidades rurais da região da Serra das Almas.

Contra a invisibilização de seu modo de vida e pelo reconhecimento de seus direitos pela posse da terra, a comunidade de origem negra adere-se à estratégia política de reconhecimento de seu território adotando a categoria jurídica de 'Comunidade de Remanescentes de Quilombolas', status jurídico garantido pela Política Nacional Povos e Comunidades Tradicionais (BRASIL, 2003 e 2007), defendido pela articulação entre movimentos sociais, setores do poder público e academia.

A recente conquista da comunidade, em 2006, da categoria 'Remanescente de Quilombolas' junto ao poder público marca a emergência de um novo sujeito de direito, que possui um modo de vida e organização socioterritorial ancorados em leis e valores consuetudinários, questionando e desafiando o modelo jurídico convencional, que fundamentado na ordem do privado e do indivíduo, reforça a exclusão e a homogeneização das diversidades culturais.

Contrariamente a essa racionalidade hegemônica, a história da relação da comunidade quilombola com as outras comunidades vizinhas e com a natureza (as florestas e águas de seu território) ancora-se em um modo de vida pautado pela solidariedade e pela coletividade.

As práticas socioculturais tradicionais – compartilhadas principalmente entre as mulheres – tal como a medicina popular aderida ao catolicismo rústico são compartilhadas há mais de dois séculos pelas comunidades tradicionais da região, tecendo entre os territórios tradicionais (faxinalenses e da agricultura de roçado) elementos de reciprocidade que reforçam a solidariedade entre seus habitantes e dão sentido coletivo à identidade regional.

Ora, mais que a defesa da particularidade de um modo de vida étnico-racial, a medicina popular – intimamente ligada ao catolicismo rústico da região – formam uma entidade mítico-espiritual, forjada historicamente pela tensa relação entre as grandes fazendas, a Igreja Católica (jesuíta), o campesinato e as florestas da região, integrando esses dois últimos elementos em uma mesma matriz socioproductiva regional (práticas agrossilvipastoris tradicionais), permeando as especificidades étnico-raciais de origem negra, cabocla e dos descendentes de europeus, miscigenando-as.

Nesses termos, a ‘cosmo-medicina-religiosa’ está inserida no cotidiano da CRQ Palmital dos Pretos, desde sua origem. Este conhecimento se estrutura de forma híbrida, pois consolida uma variada gama de conhecimentos e comportamentos. O uso da agrobiodiversidade local é a base das práticas desta outra forma de se conceber saúde e doença. As benzedeadas unem a seus quintais de ervas e plantas, poderes mágicos que lhes são concedidos por predestinação. Este elo estabelecido com o sobrenatural é conduzido por práticas do catolicismo rústico, apoiados em santos e com a realização de rezas, cantos, e variado tipo de ritos – de acordo com a enfermidade e/ou necessidade.

Nesses termos, na configuração histórica da territorialidade tradicional da Região das Serras das Almas aparece a medicina popular como amálgama identitário reproduzido pelas benzedeadas, detentora de poderes que ligam o sobrenatural (os rituais religiosos do catolicismo rústico) ao natural (a biodiversidade) e estes ao sociocultural. Assim, reprodução da ‘cosmo-medicina-religiosa’ praticada pelas benzedeadas em comunhão com a biodiversidade local dos territórios tradicionais figura como amálgama identitário das diversidades socioterritoriais tradicionais da região.

AGRADECIMENTOS

À Fundação Araucária pelo reconhecimento e custeio da bolsa de produtividade em pesquisa e extensão do primeiro autor. Ao Grupo de Pesquisa “Interconexões: Saberes, Práticas e Políticas de Natureza” (<http://gpinterconexoes.blogspot.com.br/>) pelo apoio e dedicação aos projetos de extensão universitária.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA SILVA, A. de. **Territorialidades e identidade dos coletivos Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia: “Orevaki Are”** (reencontro) dos “marcadores territoriais”. Tese (Doutorado em Geografia). Curitiba: UFPR/SCT/DG/PPGMDG, 2010. 301 p.

BLANCO, J. Espacio y territorio: Elementos teórico-conceptuales implicados en el análisis geográfico. IN: CASO, M. V. F. (Coor.) **Geografía: Nuevos temas, nuevas preguntas – Un temario para su enseñanza**. Eb. Biblos, 2007, p. 37-64.

BUIAR, A.. **Distrito de Três Córregos: povoamento**. Campo Largo: Gráfica Campolarguense, 2003. 43 p.

BONNEMAISON, J. Viagem em Torno do Território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). **Geografia Cultural: um século**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002. P. 83-131

BOURDIEU, P. **Poder Simbólico**. Coleção Memória e Sociedade. Trad. TOMAZ, F. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil e DIFEL, 1989

_____. La lógica de los campos. **Zona Erógena**, n. 16, 1993. Entrevista.

BRASIL. Decreto Nº 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007. Institui Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 23 jul. 2013.

_____. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 23 jul. 2013.

CELINSKI, M. G. Identidade – **Retrato de uma Comunidade Quilombola**. 2010. 78 f: Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel no curso de Comunicação Social – Habilitação em Jornalismo), Universidade Positivo, Curitiba, 2010.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 1. ed. São Paulo: EDUSC, 1999. 130 p.

DI STASI, L. C. **Plantas medicinais: arte e ciência**. Um guia de estudo interdisciplinar. São Paulo: UNESP, 1996.

FARINHA, A. C. A benzedeira “renovada”: uma análise das práticas de benzimento em Anápolis. Goiânia: IV Seminário de Pesquisa e Pós-graduação em História PUC/UnB/ UFG. 2011. ISSN 2176-6738. Disponível em: <http://pos.historia.ufg.br/uploads/113/original_01_-_A_benzedeira_renovada.pdf>. Acessado em 07 de maio de 2014.

FLORIANI, N.; VEIGA, A. M.; OLIVEIRA, L. H. da C.; GALDINO, J. R. V. A floresta e a territorialidade faxinalense: espaço sagrado, espaço de lutas. IN: BARRERA-BASSOLS, N. e FLORIANI, N. (Org.). **Saberes, paisagens e territórios rurais da América Latina**. Curitiba: Editora da UFPR (no prelo).

GTCM. Grupo de Trabalho Clóvis Moura. **Relatório do Grupo de Trabalho Clóvis Moura: 2005-2010**. Curitiba, PR: GTCM, 2010. 269 p.

HAESBAERT R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

LEFEBVRE, H. **La Presença y la Ausencia**. México: Fundo de Cultura Econômica, 1983.

LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais do Brasil**: Por uma antropologia da territorialidade. Artigo. Brasília: UNB, 2002, 32 p. Disponível em <http://www.direito.caop.mp.pr.gov.br/arquivos/File/PaulLittle__1.pdf>. Acessado em 26 de junho de 2014.

MACIEL, M. R. A.; GUARIM NETO, G. Um olhar sobre as benzedeiras de Juruena (Mato Grosso, Brasil) e as plantas usadas para benzer e curar. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, Ciências Humanas**, Belém, v. 1, n. 3, p. 61-77, set-dez. 2006.

POSEY, D. A. Os Povos Tradicionais e a Conservação da Biodiversidade. In: PAVAN, C. (Cord). **Uma estratégia Latino-americana para a Amazônia**. São Paulo:UNESP, v.1, 1996, p.149-157.

RATTS, A. J. P. (Re)conhecer quilombos no território brasileiro. In: FONSECA, M. de N. S. (Org.) **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001

SAHLINS, M. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). **Mana Estudos de Antropologia Social**, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v.3, n. 1, p. 41- 73, 1997.

_____. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II). **Mana Estudos de Antropologia Social**, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v.3, n. 2, p. 103- 150, 1997a.

_____. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro-São Paulo: Ed. Record, 18ª ed., 2009, 174 p.

SIQUEIRA, E. D. **Antropologia**: uma introdução. 2008. (Material didático de antropologia). Acessado em 10/04/2014. Disponível em: http://admpub.files.wordpress.com/2013/06/antropologia_completo_revisado.pdf

QUEIROZ, M. I. P. de. O Catolicismo Rústico Brasileiro. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 5, p. 104-123, 1968.

Recebido em outubro de 2015

Aceito em dezembro de 2015