

## **PRÁTICAS TRADICIONAIS DE CURA NA COMUNIDADE RURAL RIO VERDE EM GUARAQUEÇABA (PR)**

### ***TRADITIONAL PRACTICES OF CURE IN THE RIO VERDE RURAL COMMUNITY IN GUARAQUEÇABA, STATE OF PARANÁ***

Natália dos Santos Esteves<sup>1</sup>  
Marisete T. Hoffmann-Horochovski<sup>2</sup>

#### **Resumo**

O presente artigo resulta de um estudo em andamento sobre as práticas tradicionais de cura (rezas e benzimentos, garrafadas e unguentos) na comunidade rural Rio Verde, localizada em Guaraqueçaba, litoral norte do Paraná. Essas práticas, atreladas ao catolicismo popular, são transmitidas oralmente, de geração a geração e dizem muito sobre os modos de vida da comunidade. Todavia, correm o risco de desaparecer por diversas razões, entre as quais: falta de novos aprendizes; fortalecimento de outras crenças religiosas que não aprovam essas atividades; e universalização do acesso à saúde. Por isso, busca-se conhecer mais sobre essas práticas tradicionais de cura por meio da memória de benzedeira e curandeiros (as) da comunidade e das pessoas que as utilizam para cuidar de males do corpo e da alma. Defende-se que essas práticas representam modos de vida e estão associadas ao uso sustentável da biodiversidade, expressando formas de pertencimento territorial da população com o local.

**Palavras-chave:** Saber popular; Cura; Memória; Saúde; Território.

#### **Abstract**

*This article is the result of an ongoing study on traditional healing practices (prays and blessings, potions and ointments) in the Rio Verde rural community, located in Guaraqueçaba, on the northern coast of Paraná. These practices, coupled with popular Catholicism, are transmitted orally, from generation to generation and tell a lot about the ways of life of the community. However, they run the risk of disappearing for a variety of reasons, including: lack of new apprentices; strengthening of other religious beliefs that do not approve of these activities; and universal access to health. Therefore, we seek to know more about these traditional practices of healing through the memory of healers and healers of the community and the people who use them to take care of the evils of body and soul. It is argued that these practices represent ways of life and are associated with the sustainable use of biodiversity, expressing forms of territorial belonging of the population with the local.*

**Keywords:** Folk Knowledge; Cure; Memory; Health; Territory.

---

**Dossiê:** Recebido em 15/09/2017 – Aprovado em 02/01/2018

<sup>1</sup> Psicóloga. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial Sustentável da Universidade Federal do Paraná (PPGDTS/ UFPR). e-mail: [nat\\_psico@hotmail.com](mailto:nat_psico@hotmail.com) (autor correspondente)

<sup>2</sup> Doutora em Sociologia (UFPR). Professora do PPGDTS/UFPR. e-mail: [marisetejh@gmail.com](mailto:marisetejh@gmail.com)

## 1 Introdução

As práticas tradicionais de cura, apesar de modificadas devido às transformações históricas, são transmitidas oralmente de geração a geração, fazendo parte de memórias individuais, mas também integrando a memória coletiva dos grupos sociais (HALBWACHS, 2004). Essas memórias carregam elementos simbólicos importantes, visto que correspondem a processos históricos, culturais e sociais que contribuem para o desenvolvimento do homem e da sociedade. Nesse sentido, nada escapa a esse movimento, “cada floresta reluzente de pinheiros, cada grão de areia nas praias, cada gota de orvalho nos bosques fechados, cada outeiro e até o som de cada inseto é o sagrado à memória e ao passado de um povo” (LEFF, 2011, p. 30).

Práticas tradicionais de cura, como as rezas e benzimentos, garrafadas e unguentos, representam a memória de uma coletividade e os modos de organização da mesma, devido à singularidade que expressam no cuidado com a saúde individual e comunitária. Nessas práticas os conceitos de saúde e doença relacionam-se com aspectos do sagrado, tendo como foco a cura do corpo e também da alma. Todavia, conforme Mauss (2001, p. 233), “as práticas religiosas tornaram-se, na maioria das vezes, verdadeiramente individuais. O instante, o lugar, as condições, as formas deste ou daquele ato dependem sempre menos de causas sociais”. Diante disso, muitas dessas práticas desapareceram com esse processo em que as mesmas deixaram de estar atreladas ao contexto social, e passaram a ser cada vez mais individuais.

Esse processo de individualização representa a sociedade atual, caracterizada pela rapidez na informação e por mudanças nas formas de relações sociais, em que o esquecimento se torna “uma das grandes ameaças” da modernidade (SANTOS, 2003, p.19). A memória enquanto aprendizado pode se perder, pois o tempo se desvincula das experiências de vida, apontando a fragilidade no processo de transmissão de conhecimentos e valores entre as gerações.

Para as comunidades tradicionais, no entanto, as diferentes práticas que integram a memória da coletividade e são transmitidas geracionalmente, são de suma importância e dizem muito sobre sua organização social, sobre seus modos de vida. Isso

porque, na perspectiva de Mauss (2001), o fenômeno social da tradição caracteriza-se pela maneira pela qual os mais velhos transmitem aos mais novos, constituindo-se pela tradição oral, e também pelo emprego dos símbolos. Nesse processo, a comunicação é direta, e faz-se por autoridade e necessidade, visto que o valor é conhecido não apenas por quem ensina, mas também por todos que apreendem. Desta maneira, “os gestos simbólicos são ao mesmo tempo, real e fisicamente eficazes” (MAUSS, 2001, p.117).

O estudo das práticas tradicionais de cura é um recorte importante para o entendimento das regras que estão na base das redes de sociabilidade, possibilitando tecer considerações acerca das formas de pertencimento territorial e apropriação do saber-fazer, ao que sugere um potencial ao desenvolvimento sustentável. Além disso, o resgate das práticas tradicionais de cura, por meio da memória de velhas (os) benzedoras (os) e curandeiros (os) é importante como registro da história do grupo social, considerando que a memória individual está sempre atrelada à memória coletiva (BOSI, 1994; HALBWACHS, 2004).

Destaca-se que como um fenômeno social, relacionadas ao catolicismo popular, essas práticas de cura constituem-se de um “sistema orgânico de noções e de práticas coletivas relacionadas com seres sagrados” (MAUSS, 2001, p. 245). Compreendem formas de sociabilidade e pertencimento da população local, que utiliza saberes e fazeres populares, com plantas da região, para o cuidado da saúde individual e comunitária.

Destaca-se que o objetivo principal desta pesquisa consiste em resgatar e registrar essas práticas tradicionais de cura, em risco de desaparecimento, bem como entender como elas atuam sobre os modos de vida da comunidade.

## 2 Nota metodológica

Esta pesquisa, de caráter qualitativo, busca por meio de uma aproximação etnográfica conhecer e descrever o universo pesquisado (GEERTZ, 2008), qual seja, as atividades tradicionais de cura na comunidade rural Rio Verde, município de Guaraqueçaba, litoral paranaense. O faz, a partir da observação participante, de um olhar detalhado sobre a comunidade e seus integrantes e do exercício

da escuta, colhendo memórias de benzedeiros (os) e curandeiras (os) da comunidade e ouvindo as pessoas que utilizam essas práticas para cuidar de males do corpo e da alma<sup>i</sup>. São as histórias lembradas e narradas pelos moradores da comunidade, quando não observadas, que estabelecem os sentidos deste trabalho de pesquisa. É a experiência transmitida, como disse Benjamin (1987, p. 198), “a fonte a que recorreram todos os narradores”.

A proposta da aproximação etnográfica permite um conhecimento aprofundado e a apropriação de significados a partir da observação participante, e da escuta sensível. O pesquisador, nesse caso não é mais um mero porta voz do grupo, mas um elo necessário, que a partir do estranhamento pode compreender o outro, um mediador entre a análise e a produção da informação. A relação intersubjetiva se dá no momento desse encontro, ocorre uma comunicação simbólica no movimento de aproximação e estranhamento, que permite desvendar sentidos ocultos e explicar relações desconhecidas (CARDOSO, 2004).

Embora os resultados ora apresentados sejam preliminares, originam de várias idas à campo no primeiro semestre de 2017. No campo, diversas foram as possibilidades de observar e de escutar os moradores da região, tanto os que praticam atividades tradicionais de cura, quanto os que buscam nessas atividades soluções para suas doenças, físicas ou espirituais. Aqui, procurou-se sistematizar um pouco do apreendido sobre a comunidade Rio Verde e suas práticas de cura.

### 3 A comunidade Rio Verde

A comunidade rural Rio Verde pertence ao município de Guaraqueçaba, litoral norte do Paraná, que contempla importante área de preservação ambiental e também cultural. Comunidades indígenas e tradicionais caiçaras habitam a região, sendo que estas últimas compõem dois grupos diferentes e complementares: os pescadores artesanais que correspondem às comunidades pesqueiras, e os agricultores familiares, correspondentes às comunidades rurais. O isolamento geográfico da região, o modo de vida tradicional baseado principalmente em atividades de

subsistência, as tecnologias manuais de manejo e pouco impacto na natureza, permitiram que seu território na Mata Atlântica se mantivesse relativamente bem conservado, ao contrário do que ocorreu com o resto do estado do Paraná, onde se sobressaiu a monocultura e os processos industriais (DIEGUES, 2008).

Rio Verde, conforme narrativas dos próprios moradores, têm mais de duzentos anos, enquanto Guaraqueçaba possui aproximadamente 472 anos. Os primeiros a chegar no local que abriga a comunidade vieram da região de Cananéia, São Paulo, através da trilha centenária do telégrafo<sup>ii</sup>, passagem que ainda possibilita a ligação entre os dois estados. As pessoas das comunidades rurais da região, em especial Rio Verde, Morato e Batuva<sup>iii</sup>, costumam realizar esta passagem com frequência, tendo em vista que muitos moradores locais ainda possuem relações de parentesco no estado de São Paulo.

A trilha era o único meio de acesso terrestre dessas comunidades para um centro urbano, no caso, o de Cananéia/SP. Durante muito tempo, para chegar até a área urbana de Guaraqueçaba, era necessário utilizar canoa pelo rio, pois não havia estradas que ligassem essas comunidades rurais até a “vila” de Guaraqueçaba, como denominam. Desta maneira, os moradores destas comunidades acabavam ficando “isolados” no local, saindo somente em caso de grande necessidade, como, por exemplo, ir até o hospital. Porém, devido à distância e a dificuldade de acesso, muitos problemas de saúde eram resolvidos ali mesmo, através das práticas tradicionais de cura, como os benzimentos e as garrafadas. Os partos também costumavam acontecer no local, com o auxílio das parteiras, o que já não ocorre mais.

Essa proximidade geográfica entre os estados influenciou muito na constituição das comunidades da região, sendo que muitos moradores são descendentes de negros escravos do município de Cananéia que migraram para Guaraqueçaba em busca de liberdade. Lá se dividiram em dois grupos, sendo que um deles formou a comunidade Batuva e o outro se deslocou até o local em que se encontra a comunidade Rio Verde (OISHI, 2013). Ambas as comunidades foram certificadas no ano de 2006 pela Fundação Palmares como quilombolas.

Essas comunidades rurais tradicionais possuem características de proximidade com a natureza, sendo os benefícios naturais essenciais para sua subsistência (DIEGUES, 2008). Mas as antigas atividades básicas dos produtores familiares, os roçados de arroz, feijão, milho, banana, laranja, cana-de-açúcar, café, abóbora, abacaxi e raízes (batata-doce, inhame, cará, mandioca), assim como suas antigas técnicas de manejo ambiental, estão ameaçadas. Isso em decorrência da inserção de valores da sociedade urbano industrial e sublinha-se que a Área de Proteção Ambiental (APA) foi influências da legislação ambiental instituída em 1981, conforme a lei 6.902 que contempla a extensão continental, costeira e estuarina da região, cuja diversidade abriga número considerável de espécies endêmicas e ameaçadas (DIEGUES, 2008).

Nesse sentido, Pereira (2011) aponta que antigamente as atividades e práticas extrativistas eram conduzidas por conhecimentos específicos, cujas regras para o manejo do meio ambiente local eram adquiridas por meio das relações sociais, principalmente entre os mais velhos e os jovens. Todavia, a inserção da legislação ambiental e de outros valores que se estabeleceram na região, caracterizou-se como obstáculo na continuidade da transmissão desses conhecimentos.

O alargamento e ruptura das relações e vínculos – sociais, econômicos, culturais, de parentesco e vizinhança – e a aproximação cada vez mais intensa com elementos externos e urbanos, influenciados pela cultura de massa, como a televisão, e a acentuada “proliferação de conceitos morais e éticos disseminados por várias religiões, especialmente as pentecostais” (IPARDES, 2001, p. 91), promovem rupturas na cultura local. Destaca-se que uma das características da cultura dessas populações tradicionais, refere-se a presença de elementos religiosos, especialmente aqueles relacionados ao catolicismo popular.

Na comunidade Rio Verde, localizada a pouco mais de vinte quilômetros da área urbana de Guaraqueçaba, os elementos do catolicismo popular estão presentes nos costumes, nos adereços das casas, e no próprio modo de se relacionar das pessoas, em que algumas práticas sobrevivem e são ressignificadas pelas novas gerações. Entretanto, com o crescimento significativo das religiões

evangélicas, são poucos os que ainda partilham desses valores.

É importante destacar que se trata de uma pequena comunidade. Em 1999 foram cadastradas pela equipe interdisciplinar do projeto de pesquisa sobre o meio ambiente natural/social e a saúde comunitária, 38 famílias residentes na comunidade (NOGATA, 2002). Em 2017, de acordo com as narrativas dos moradores, residem no local 35 famílias. Aqueles que não se encontram mais na comunidade mudaram-se para região urbana do município, como é o caso de um artesão, que precisou ir residir na “vila diante da necessidade dos estudos da filha mais nova.

A vida na comunidade Rio Verde é muito tranquila, sendo que as principais formas de interação e sociabilidade entre os moradores são através dos encontros na igreja, ou através dos costumes e tradições que envolvem práticas tradicionais de cura, como a do “feitio do amargoso”, realizada na Sexta-feira Santa.

No ano de 2017 foi identificada na comunidade apenas uma benzedeira, que está com 92 anos de idade. Cega e acamada costuma receber poucas pessoas em sua residência para conversar e benzer, apesar disso mantém a tradição de benzer as crianças da comunidade na Sexta-feira Santa. Quanto aos curandeiros (as), apesar de não necessariamente se autodeclararem desta maneira, são três que ainda realizam a prática do feitio da garrafada medicinal que foram entrevistados e reconhecidos neste estudo desta forma. Um curandeiro de 76 anos, que realiza o preparo da bebida em sua residência e já exerceu outras atividades de cura na comunidade, como as simpatias; sua esposa, também curandeira, que, além da garrafada, já realizou outras atividades de cura, como rezas e simpatias; e uma outra senhora, com aproximadamente 70 anos, também reconhecida na comunidade por realizar o feitio da bebida, que se tornou evangélica e a partir deste ano de 2017 deixou de realizar as atividades.

Por fim, resta sublinhar que descrever o campo de pesquisa compreende um processo de reconhecimento da capacidade acolhedora desta comunidade, seu modo de vida singular, suas crenças e costumes que ao todo não sucumbiram, pois guardam bem em suas memórias e também em suas práticas cotidianas aquilo que consideram

importante para seu povo, sendo essas memórias relevantes para o desenvolvimento deste estudo.

#### 4 As práticas tradicionais de cura

As práticas tradicionais de cura, como as rezas e benzimentos, as garrafadas e unguentos, constituem-se de memórias individuais e coletivas que integram elementos históricos sociais importantes do desenvolvimento humano, social e territorial. Com o processo histórico de transformação das sociedades, essas práticas e modos de vida se modificaram. Contudo, continuam atreladas à organização social e comunitária.

Archanjo e Leite (2014) sublinham que as práticas de cura estão relacionadas com a medicina popular e refletem uma cultura própria dos valores tradicionais, em composição com as experiências de vida dos agentes, marcada pelo lugar que ocupam e pelas relações sociais. Além disso, destacam que a literatura sobre a temática, especificamente sobre a benzeção, assinala que a prática tem origem no meio rural, onde a tradição e a falta de outras opções em tratamentos de doenças, tornavam as benzedeiras agentes privilegiadas de cura para praticamente todos os males, de corpo e de alma. “Sua experiência no domínio do sagrado e seu conhecimento da natureza lhes possibilitavam usar plantas como recursos terapêuticos, o que lhe garantia certa influência na comunidade” (ARCHANJO; LEITE, 2014, p. 240). Com o tempo, prosseguem as autoras, a prática da benzeção foi incorporada no meio urbano e sofreu algumas modificações. Mas a prática, com as rezas e os remédios com as plantas, mantém sua raiz na cultura popular, que a legitima enquanto atividade de cura.

Nesse sentido, o valor dessas práticas é imenso para os grupos sociais que as utilizam e as legitimam. Possuem eficácia simbólica, conforme Lévi-Strauss (1989). Ou seja, a crença no poder do (a) curandeiro (a) e no ritual de cura é legitimado pela comunidade; esses três elementos atuam simbolicamente no processo de cura. E isso fica claro na fala de um agente de cura da comunidade Rio Verde, que afirmou justamente que não é o curandeiro que cura, mas a fé da pessoa: “*tem que ter fé, senão a cura não vem*”. Não é ele, portanto, quem cura, mas a fé da pessoa que a ele recorre. Na

perspectiva de Eliade (2013), seu papel é de intermediar a relação entre este mundo profano e o sagrado. Esse papel de mediação é atribuído aos mesmos através da comprovação da eficácia simbólica de suas atividades pelos outros, ou seja, através da cura que recebe cada sujeito que a eles recorre. Além disso, a crença dos participantes nos agentes de cura, entre outros aspectos, possibilita condições para a permanência de determinada prática, tornando-se um patrimônio social (LÉVI-STRAUSS, 1989).

Diante das narrativas de alguns moradores que utilizam essas atividades, foi possível perceber que a curandeira é “famosa” na comunidade devido aos seus benzimentos, principalmente os referentes às dores de cabeça e estômago, que muitos já sofreram e através do seu fazer foram curados. Ela também é reconhecida pelos benzimentos de “quebranto” e “susto”<sup>iv</sup> em crianças, que realiza há muito tempo. Sua filha disse que: “*desde que eu me lembro, já criança, a mãe já fazia os benzimentos, acho que a mãe dela também fazia*”. Esse processo de iniciação é diferente para cada pessoa, benzedeira ou curandeiro, contudo, geralmente são conhecimentos transmitidos de geração a geração.

Os familiares entrevistados e a própria benzedeira não souberam identificar ao certo os aspectos de sua iniciação com precisão, no entanto, as palavras de reza, “*aquelas que ela sempre usa*”, conforme os mesmos, o pai nosso e a ave maria, são narrados de forma clara e precisa. O ritual é permeado por uma prática discursiva, em que as rezas são os elementos principais e constituintes. A benzedeira é uma rezadeira, pois as rezas estão presentes em todo o processo da atividade, e constituem a devoção religiosa, ao qual remete todo o fazer (GOMES; PEREIRA, 2002).

Os moradores relatam que antigamente na comunidade era muito difícil o acesso até a cidade, por isso sempre que precisavam de algo procuravam os antigos. Estes são em geral os mais velhos moradores da região que conhecem melhor o local e sua biodiversidade, cuja atuação organiza a razão social da saúde e doença na comunidade, e o sentido produzido dessas práticas enquanto fenômeno social (MAUSS, 2001).

Durante muito tempo, comunidades tradicionais rurais se utilizavam dessas práticas para cuidar e



tratar da saúde e doença, tendo em vista a dificuldade de acesso aos serviços e equipamentos de saúde. Todavia, ainda existem muitas comunidades, principalmente as mais isoladas (seja em periferias de grandes centros urbanos ou em área rural), que continuam mantendo e recorrendo a essas práticas no tratamento dos chamados males do corpo e da alma (ARCHANJO; LEITE, 2014; HOFFMANN-HOROCHOVSKI, 2015). Porém o risco de desaparecimento das mesmas é recorrente, tendo em vista que seus agentes estão envelhecendo, não há muito interesse das novas gerações em apreendê-las e há uma resistência de outras religiões para com elas, entre outros elementos (HOFFMANN-HOROCHOVSKI, 2012).

Na comunidade estudada os atuais curandeiros (as) não se autodeclararam mais desta forma, e justificam o motivo disso, diante da presença de outras religiões que se estabeleceram no local. Em destaque a fala de um curandeiro da comunidade, ao referir-se ao entendimento pejorativo que este termo exerce no local, diante da presença de outras religiões, notadamente evangélicas: *“se chama de curador, é igual falar que é feiticeiro, macumbeiro, tem uns que num gosta não”*.

Além disso, percebe-se que são poucos os que expressam interesse em apreender essas atividades, ao contrário do que ocorria nos tempos antigos, conforme os moradores, quando pelo menos um familiar deveria apreender, para que *“a prática não morresse”*. Os jovens já não demonstram muito interesse, devido às transformações que ocorreram nos modos de vida dessas populações, afetando suas práticas tradicionais, inclusive antigas atividades de manejo ambiental. Algumas atividades econômicas eram mais desenvolvidas pelos moradores da região, mas com a “imposição da legislação ambiental, juntamente com a abertura dessas comunidades à sociedade brasileira mais ampla, gerou diversas modificações no sistema econômico caíçara” (PEREIRA, 2011, p. 82). Além da extração do palmito, a pesca, a caça e a pequena lavoura foram proibidas e/ou regulamentadas pela legislação, e outras atividades extrativistas foram desenvolvidas, e exploradas pelos interesses econômicos industriais, como é o caso do palmito juçara que foi alvo de interesse das indústrias nos idos de 1970, e da madeira comercializada durante a construção do porto de Paranaguá/PR (PEREIRA, 2011).

A aproximação cada vez mais intensa com elementos externos e urbanos, influenciados pela cultura de massa, como a televisão, e a acentuada “proliferação de conceitos morais e éticos disseminados por várias religiões, especialmente as pentecostais, rompem com traços que foram importantes na cultura local” (IPARDES, 2001, p. 91).

Diante disso, o resgate e o registro das práticas de cura são fundamentais, pois embora não sejam reconhecidas pela sua eficácia terapêutica, compõem o rol das políticas de patrimônio que se integram ao Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, recentemente criado no país, “cujas ações partem da missão institucional do Iphan<sup>v</sup> provocado pela Constituição Federal de 1988” (CESARINO, 2005, p. 6). O conceito de patrimônio passou a incluir realidades culturais diversas, entre elas, diferentes formas de expressão, lugares e saberes, sendo que o registro de bens imateriais inclui a oralidade, onde inserem-se essas práticas tradicionais de cura.

A criação de ações salvaguarda de bens culturais imateriais, implicando o debate quanto aos valores plurais, traz a pauta ao debate nacional a representatividade associada à valorização dos marcos culturais, étnicos e populares, sendo esta uma atividade que desencadeia a produção de novos sentidos. A essa produção pelos coletivos, entende-se o processo de apropriação dos saberes, que contribui ao reconhecimento da identidade sócio cultural (CESARINO, 2005).

As práticas tradicionais de cura ao qual este estudo se debruça, constituem a herança de um Brasil colonial que se encontra fortemente associado ao catolicismo popular. Nesse processo de colonização muitas transformações ocorreram, havendo diferenças marcantes entre o culto oficial e o culto popular. No campo, esse sincretismo ocorreu com a presença marcante dos cultos africanos, tendo-se expressado por um catolicismo popular rural, bem mais conservado que nas cidades (QUEIROZ, 1988).

O catolicismo do sertão brasileiro, como define Queiroz (1988) é compreendido no sentido mais geral, daquele que se faz presente nas regiões mais afastadas dos grandes centros urbanos, pois se manteve mais próximo daquele que havia sido trazido pelos portugueses, nos primórdios da

colonização. Considerando que a maior parte dos elementos religiosos trazidos para o Brasil pelos mesmos, já em Portugal fazia parte de uma religião popular, do câmpio português. No processo de imigração, este catolicismo popular se cindiu em dois, sendo um representado pelo catolicismo urbano e um pelo catolicismo rústico (QUEIROZ, 1988).

O segundo trata-se de um prolongamento dessas antigas civilizações brasileiras que tiveram seu nascimento no período de colonização portuguesa, cujas práticas religiosas remetem ao sincretismo já mencionado, e foram aos poucos sendo afastadas para o interior do país, concentrando-se no meio rural.

Todavia, o processo de modernização, como destaca Queiroz (1988) não se propagou de maneira homogênea, tanto que, mesmo em grandes centros urbanos, encontram-se pequenos vilarejos, comunidades e/ou vizinhanças cujos modos de vida conservam esse catolicismo rústico, que preserva características locais, ao qual a população guarda e continua transmitindo de geração a geração.

São exemplos deste catolicismo rústico, algumas comemorações, como o dia de reis, a semana santa, danças folclóricas, e algumas práticas de cura, como os benzimentos, o feitiço de garrafadas medicinais, cuja composição de plantas medicinais está associada aos modos de vida e a biodiversidade de cada local, relacionando-se com algumas datas comemorativas que remetem à tradição do catolicismo.

Na comunidade Rio Verde, a tradição da garrafada do amargoso, representa esse catolicismo rústico e é realizada anualmente na Sexta Feira Santa. Elaborada por antigos moradores, alguns já falecidos, não se sabe ao certo se essa prática nasceu no local, ou se veio de outras regiões, com os antigos moradores que migraram de Cananéia em busca de liberdade ou mesmo de outras regiões. Apesar disso, as singularidades territoriais presentes na tradição são evidentes e dizem muito sobre a comunidade, os modos de vida e as práticas tradicionais de cura.

A garrafada, constituída de plantas e raízes medicinais, é tida pelos moradores da comunidade como uma tradição, preservada pelos mesmos pelas suas características de “bem comum”, devido ser muito utilizada para imunizar contra picadas de

cobra. Entretanto, como já dito, só é feita na Sexta-feira da Paixão, que para parte da população local é um dia muito especial. Essa data é reconhecida pelos cristãos e devotos do catolicismo por se lembrar da morte de Jesus Cristo, antecedendo sua ressurreição. Dia de resguardo para aqueles, devotos do catolicismo popular, como são alguns dos moradores da comunidade, pois segundo os mais antigos, neste dia devia ocorrer mudança no comportamento social, inclusive nos hábitos diários da família, como nos trabalhos domésticos e na alimentação. O cumprimento de um ritual sagrado de normas, regras, recomendações e proibições que restringem os costumes cotidianos correspondem aos aspectos religiosos que representam essa data. Tais regras, se desrespeitadas, podiam acarretar desgraças na vida dos devotos. Muitos casos ocorridos em consequência do desrespeito a essa data povoam o imaginário católico. Além disso, essa data é diferente no catolicismo popular, principalmente em locais onde se vive um catolicismo de matriz rural. (PEREIRA, 2005).

Exatamente por se tratar de tradições que tem como base e meio transmissor a oralidade, é que se constitui de um patrimônio imaterial, transmitido oralmente de geração a geração. Os moradores locais não sabem dizer ao certo qual a utilidade de cada elemento utilizado na garrafada e nem a terapêutica de cada raiz. É a composição de todos juntos que torna o ritual e a bebida sagrados, pois cada elemento natural representa a sacralidade do território para essas pessoas, sem este não seria o que são, nem saberiam fazer o que fazem. Essa sacralidade territorial corresponde à lógica de vida da população tradicional, ou seja, seus modos de vida, em que cada elemento da natureza, que é abundante ao seu redor, representa e agrega valor ao seu cotidiano.

Além de uma linguagem religiosa de devoção, o valor desses elementos constitui o sagrado perante aqueles que estão em um determinado local há muitos anos, e recebem como herança familiar os saberes e conhecimentos referentes ao mesmo. Faz parte da organização comunitária essa sacralidade da natureza, dos elementos que estão presentes no dia a dia. Essa relação aproximada com a natureza local, cujo modo de vida corresponde ao sentimento de pertença territorial expressado pelos moradores da

comunidade, principalmente aqueles que ainda praticam tradicionais artes de cura.

Importante destacar que o território nessa perspectiva não é concebido apenas pelas relações de localidade geográfica. Conforme Santos (1994) o território se comunica com o que acontece no cotidiano e no comum, qual seja a comunidade viva e ativa que é um conceito organizador das relações com a diversidade de grupos que constituem oportunidades de identificação e vínculos. Esta noção nos aproxima a compreender como os indivíduos se veem neste holograma coletivo, cujos sentidos atribuídos ao território associado ao uso sustentável da biodiversidade são elementos que se encontram, e inserem-se em contextos culturais diversos, aos quais devem ser percebidos de maneira integrada, considerando que o desenvolvimento de maneira sustentável requer um olhar mais atento para as singularidades dos territórios, suas fragilidades, e principalmente suas potencialidades.

## 5 Considerações Finais

O resgate e registro dessas práticas tradicionais de cura possibilitam conhecer a tessitura dos fios comunitários, como os vínculos sociais, as relações de parentesco, e as formas de organização que nos aproximam da realidade local.

Esses fios tecem a memória coletiva da comunidade e representam o sentimento de pertença territorial daqueles que lá residem, tendo em vista que o indivíduo se recorda mais facilmente dos fatos que viveu em grupo, e de que essa lembrança dura o tempo em que esse grupo também existir na prática ou na memória de seus integrantes.

Os saberes tradicionais registrados abarcam características importantes referentes ao território, cuja representação revela aspectos territoriais e formas de manejo sustentável que devem ser preservados, pois a ação desses sujeitos além de saudável é capaz de gerar transformações no meio em que vivem. Considerando a mobilização comunitária, o fortalecimento dos laços e vínculos familiares que ocorrem através dos encontros que essas práticas proporcionam, ressalta-se a importância das mesmas para a promoção de saúde da comunidade, gerando processos de cuidado individual e coletivo.

Essas práticas são para a comunidade um elo entre o passado e o presente e influenciam nas formas de organização, cuidado mútuo, e na preservação de seus modos de vida. Atuam de maneira simbólica nos processos de saúde e doença, proporcionando o bem-estar do corpo e da alma, além do sentimento de proteção, almejado por aqueles que utilizam a garrafada, para imunizar-se contra picadas de cobra, e outros males que atingem o espírito. De forma geral, essas práticas expressam a proximidade da relação entre o homem e a natureza, diante do conhecimento adquirido através das gerações, sacralizando a relação com o próprio território e preocupadas com a saúde comunitária em equilíbrio com o meio ambiente e biodiversidade local.

## Referências

- ARCHANJO, L. R. LEITE, D. A. T. A benzeção como prática terapêutica. In: RASIA, J. M.; LAZZARETTI, C. T. **Saúde e sistema único de saúde: estudos socioanalíticos**. Curitiba: Editora UFPR, 2014.
- BENJAMIN, W. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p 197-221. (Obras escolhidas, v.1)
- BOSI, E. **Memória e Sociedade, lembranças de velhos**. 3. Ed. São Paulo. Companhia das Letras, 1994.
- CARDOSO, R. C. L. Aventuras de Antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, R. C. L. **A Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004. p. 95-105.
- CESARINO, P. N. De cantos-sujeito a patrimônio imaterial. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 32. Brasília: Iphan, 2005.
- DIEGUES, A. C. S. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. 6. ed. ampliada. Paulo: Hucitec/Nupaub – USP/CEC, 2008.
- ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano – A essência das religiões**. 3. ed. São Paulo: Editora WMF, 2013.
- FUNDAÇÃO GRUPO BOTICÁRIO. Reserva natural Salto Morato. [s.d.]. Disponível em: <<http://www.fundacaogrupoboticario.org.br/pt/o-que-fazemos/reservas-naturais/pages/reserva-natural-salto-morato.aspx>>



GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, N. P. M.; PEREIRA, E. A. **Flor do não esquecimento**: Cultura Popular e processos de transformação. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2002.

HALBWACHS, M. **Memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HOFFMANN-HOROCHOVSKI, M. T. Velhas benzedouras. **Mediações**, v. 17, n. 2, p. 126-140, 2012.

HOFFMANN-HOROCHOVSKI, M. T. Benzeduras, garrafadas e costuras: considerações sobre a prática da benzeção. **Guaju**, v. 1, n. 2, p. 110-126, 2015.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN. **O Iphan**. 2014 Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/872>>

INSTITUTO PARANAENSE DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL - IPARDES. **Zoneamento da Área de Proteção Ambiental - Apa de Guaraqueçaba**. 2001. Disponível em: <[http://www.ipardes.gov.br/biblioteca/docs/zoneamento\\_apa.pdf](http://www.ipardes.gov.br/biblioteca/docs/zoneamento_apa.pdf)>

LEFF, H. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Feiticeiro e sua Magia**. In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1989, p. 193-213.

MAUSS, M. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.

NOGATA, C. **Levantamento dos recursos naturais, com propriedades medicinais, utilizadas tradicionalmente pela comunidade de Rio Verde**,

**na área de proteção ambiental de Guaraqueçaba, Paraná, Brasil**. 115 f. Trabalho de graduação (Farmacologia) – Universidade Federal do Paraná, 2002.

OISHI, C. I. **Prevalência de enteroparasitos em duas comunidades quilombolas do litoral paranaense**. 30 f. Trabalho de graduação (Biomedicina) – Universidade Federal do Paraná, 2013.

PEREIRA, J. C. **O Encantamento da sexta-feira santa: manifestações do catolicismo no folclore brasileiro**. Annablume, 2005.

PEREIRA, B. E. **Crianças Caiçaras de Guaraqueçaba – PR Relações com a natureza**. 221 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Ambiental) – Universidade de São Paulo, Instituto de Energia e Eletrotécnica. 2011.

QUEIROZ, M. I. P. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: VIOLA, S. **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

SANTOS, M. S. **Memória coletiva e teoria social**. São Paulo: Annablume, 2003.

SANTOS, M. **Território, Globalização e Fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, F. V. **O Ofício das Rezadeiras**: Um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta/RN. 296 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. 2007.

SILVA, M.C.; MOREIRA, I.C. A Introdução da Telegrafia no Brasil (1852-1870). **Revista da SBHC**. Rio de Janeiro, 5 (1), p. 47-62, julho.

<sup>i</sup> Ressalta-se que não foram utilizados os nomes dos participantes para preservar suas identidades, seguindo diretrizes éticas em pesquisa com seres humanos.

<sup>ii</sup> Em 1852 foi inaugurada a primeira linha de telégrafo no Brasil, e em 1865 o Brasil entrou na Guerra do Paraguai, que acelerou e alterou o rumo dessas linhas, passando a ser o Sul do país – A trilha citada está localizada em São Paulo passando por Ubatuba, São Sebastião, Santos e Iguape, seguindo até Paranaguá, no Paraná (SILVA; MOREIRA, 2007).

<sup>iii</sup> Morato abriga a Reserva Particular do Patrimônio Natural (RPPN). Desde 1996, a Reserva é aberta ao público e se tornou uma das atrações turísticas do município de Guaraqueçaba (PR). Em 1999, foi reconhecida pela Unesco como Sítio do Patrimônio Natural da Humanidade (FUNDAÇÃO GRUPO BOTICÁRIO, [s.d.]) Batuva é uma comunidade rural certificada em 2006 pela Fundação Palmares como quilombola.

<sup>iv</sup> Os termos “quebrante e susto” são expressões utilizadas para identificar as doenças. Essas expressões costumam

variar de acordo com a região. Na concepção de saúde e doença das rezadeiras, “o quebrante e o susto só são curados através de rezas, portanto, enfatizam que o médico não ajuda ou soluciona esse mal. É proveniente de um fascínio (admiração) que uma determinada pessoa tem sobre qualquer aspecto do ser humano: beleza, forma física e corporal, inteligência, etc... ou em qualquer outro aspecto, seja físico ou espiritual, tanto em seres humanos como em animais” (SANTOS, 2007, p. 80).

<sup>v</sup> O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) é uma autarquia federal vinculada ao Ministério da Cultura que responde pela preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro. Cabe ao Iphan proteger e promover os bens culturais do País, assegurando sua permanência e usufruto para as gerações presentes e futuras (IPHAN, 2014).