

PRÁTICAS DE CURA E REFERÊNCIAS CULTURAIS: uma análise das representações sobre saúde e doença de um grupo negro, rural e adventista

Ana Cristina Rodrigues Guimarães

anacristinarg@brturbo.com.br

Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil
Acadêmica- Ciências Sociais - UFSC, Bacharel em Direito pela UFF.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo decorre dos estudos e pesquisas realizados em virtude da aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais – Fase Preliminar – à comunidade que habita uma localidade conhecida como Sertão de Valongo. Trata-se de um trabalho de equipe proveniente da parceria entre o Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Sob a coordenação da Prof^a Dr^a Alicia Norma Gonzalez Castells, o levantamento preliminar encontra-se em execução.

Sertão de Valongo é uma localidade da zona rural do município de Porto Belo, cidade do litoral catarinense, no limite com o município de Tijucas. A origem do nome é atribuída ao fato de Sertão significar lugar distante e Valongo decorrer da junção das palavras vale longo, característica do relevo da região. Essa área é habitada por uma comunidade conhecida por valonguenses.

A historiografia oficial não se refere a esse grupo social. Há uma situação de invisibilidade, inclusive em livros e documentos específicos da região de Tijucas e Porto Belo. Além de serem minoria no sul do Brasil, os negros não participaram da elaboração da história oficial, o que acarretou a exclusão de seu ponto de vista.

A literatura antropológica apresenta alguns outros casos de comunidades negras e rurais no Brasil (*e.g.* Hartung, 1996). No entanto, os moradores do Sertão de Valongo têm uma especificidade em relação às demais comunidades, são adventistas. A visão de mundo do grupo está marcada por essas condições: negros, rurais e adventistas, o que compõe um cenário *sui generis* para o estudo antropológico.

A religião é concebida neste trabalho como integrante do sistema cultural. É uma forma de conhecimento, orienta a percepção da realidade e dá sentido à vida (Geertz, 1973a). Desta maneira, irá impregnar o significado de saúde e doença para os valonguenses.

A identidade dos grupos negros tem sido construída principalmente com ênfase no passado. Ressalta-se a riqueza da cultura específica dos afrodescendentes, estigmatizados pela escravidão.

A proposta desta pesquisa é verificar em que medida se inter-relacionaram a questão étnica e religiosa num contexto de aparente isolamento. A identidade do grupo sob investigação está definida em outros moldes dos tradicionalmente atribuídos a negros, principalmente pelo senso comum.

O objetivo é colocar em foco um ‘modo de fazer’ que se caracteriza por ser um saber do grupo traduzido em práticas de cura, o que envolve as noções de saúde e doença. Pretende-se que essas práticas sejam vistas como integrantes do patrimônio cultural imaterial dos valonguenses.

Visa-se abrir um *locus* privilegiado para que os entrevistados possam mostrar um pouco de sua forma de ver o mundo, registrando microscopicamente uma manifestação cultural.

Assim, primeiramente abordarei algumas questões teóricas relacionadas com o tema, como identidade, patrimônio cultural, referências culturais e práticas de cura. Após, apresentarei resumidamente a metodologia e técnicas de pesquisa usadas. Posteriormente, descreverei o contexto em que se dá ou deu as práticas de cura, as quais abordarei em capítulo à parte. Por fim, traçarei algumas considerações sobre o tema.

2. QUESTÕES TEÓRICAS

2.1 IDENTIDADE

A identidade cultural tem sido trabalhada de diversas formas ao longo dos últimos quatro séculos. O “sujeito do Iluminismo”, centrado na razão, dá lugar ao “sujeito sociológico”, relacional, que constrói sua identidade a partir do outro. Da segunda metade do século XX em diante, o “sujeito pós-moderno” tem sido o modelo apropriado para se pensar o Homem, enquanto desprovido de identidade fixa ou permanente. Esse período significou uma transformação nas sociedades modernas acarretando uma mudança estrutural (**processo de transformação**). As identidades de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade eram usadas no passado para situar os indivíduos sociais. Hoje estas identidades já não representam um porto seguro. (Hall, 1992).

A identidade cultural do sujeito membro da sociedade complexa “ocidental” é teorizada como múltipla. Neste sentido, o indivíduo pode ser ao mesmo tempo brasileiro, nordestino, mulher, trabalhador, mãe, católico etc. Nessa gama de possibilidades na qual o sujeito pode trafegar e que constitui a sua visão de mundo, destacamos a identidade étnica, local e religiosa como elementos privilegiados para a compreensão do valonguense.

O grupo estudado caracteriza-se principalmente por essa tríplice identidade e, neste sentido, enquadra-se no conceito de “crise identitária” descrito por vários autores. A crise identitária pode ser verificada “*quando, em sua movimentação no interior de sistemas sociais, os caminhos de que se valem levam-nas a viverem situações de extrema ambivalência*” (Oliveira, 2000:8). Apresenta-se geralmente associada à idéia de “multiculturalismo”, isto é, de “identidade nacional” *versus* “identidade étnica”. Podemos pensar que ao lado da identidade étnica, e competindo com ela, está a identidade religiosa e a identidade local de ser valonguense. Em vários momentos as identidades culturais aparecem como contraditórias, reafirmando a crise.

Nesse contexto, conceitos como o de Tradição e de Tradução podem ser úteis para a compreensão da identidade dos sujeitos investigados. O primeiro ocorre quando uma identidade busca recuperar o passado; e o segundo, quando o sujeito aceita que a identidade está sujeita à história, à política etc. e, assim, não faz referência ao passado, mas se projeta para o futuro. Há uma oscilação entre Tradição e Tradução.

A Tradução abre espaço para as culturas híbridas, isto é, aquelas que perderam a esperança de resgate do passado. Os negros no Brasil, especialmente os valonguenses, podem ser pensados à luz do conceito de Tradução, embora em outras regiões, oscilem mais visivelmente entre ambos os conceitos (*vide* Diegues Jr., 1997). As culturas híbridas correspondem a novos tipos de identidades.

Por outro lado, a comunidade local pode ser pensada em relação ao todo, isto é, em relação à sociedade brasileira, na qual está inserida. Segundo Hall (1992), as culturas nacionais devem ser pensadas como constituindo um dispositivo discursivo que

representa a diferença como unidade ou identidade. As nações modernas são híbridos culturais. As divisões e diferenças são comuns no interior das nações. Assim, a nação não corresponde a uma identidade cultural unificada. As culturas nacionais costuram as diferenças numa única identidade.

2.2 PATRIMÔNIO CULTURAL

A Constituinte de 1988 atribuiu ao patrimônio cultural o *status* de matéria constitucional, o que significa, ao menos formalmente, a centralidade deste tema no contexto dos valores da sociedade brasileira. O art. 216 da Carta Magna entende por patrimônio cultural brasileiro “*os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, (...)*”.

A dicotomia patrimônio cultural material e imaterial ficou consagrada na literatura muito mais por significar uma ruptura na abordagem do tema do que por ser uma classificação efetivamente relevante do ponto de vista teórico. A atuação estatal nessa área tem sido tradicionalmente na proteção dos monumentos históricos e artísticos, desconsiderando qualquer outra forma de manifestação cultural que não se traduzisse em um bem tangível. No entanto, atualmente as políticas públicas têm privilegiado também os bens intangíveis, que expressem as manifestações culturais dos diferentes grupos sociais brasileiros.

No campo jurídico temos o instituto do tombamento, destinado à proteção de bens culturais materiais, e o instituto do registro, para os bens imateriais. A rigidez do primeiro mostrou-se impeditiva de extensão do mesmo aos bens intangíveis, que por sua própria natureza exigiam um regime jurídico mais flexível, capaz de evitar a mumificação das relações sociais. Nessa tentativa, foi publicado o Decreto nº 3.551/2000, mas somente a efetiva utilização do instrumental jurídico que institui poderá sinalizar o encontro da teoria com a prática social.

A política preservacionista tem sido o grande mote da atuação estatal, o que parece bastante coerente com a política de tombamento. No entanto, quando saímos no campo dos bens tangíveis e enveredamos pelo caminho das relações sociais o verbo preservar soa como destituído de sentido. O sistema cultural é dinâmico. As formas de expressão, de fazer, de criar, os ofícios etc. estão em constante transformação. A importância do registro e, conseqüentemente, da constituição de um inventário nacional do patrimônio cultural está na capacidade deste documento de concentrar em si um grande repertório do discurso humano. A contribuição de um trabalho de registro dos bens imateriais converge com o que Geertz ressaltava para a antropologia:

“Olhar as dimensões simbólicas da ação social – arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum – não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não-emocionalizadas; é mergulhar no meio delas. A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram – apascentando outros carneiros em outros vales – e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou.” (1973:21)

Conjugando o conceito constitucional de patrimônio cultural às “dimensões simbólicas da ação social”, verifica-se um grande número de bens passíveis de registro. Alguns autores têm se preocupado em estabelecer critérios definidores do que deva ser registrado. Falcão, citado por Laraia (2004), estabelece quatro conceitos relevantes para

se pensar o sistema de registro, quais sejam: (1) deve ser valorativo e inovador – variável no tempo e no espaço; (2) deve ser discriminatório, espacial e temporalmente situado – nem todos os bens serão objeto de registro; (3) deve haver mais de um sistema de proteção; (4) para que o sistema se sustente, há necessidade que o processo de escolha dos bens seja legítimo.

O processo de construção do patrimônio cultural começa a aparecer como objeto de investigação. Fonseca (1997) preocupa-se com esta questão, considerando esse processo “*enquanto prática social produtiva, criadora de valores em diferentes direções*” (p. 27). Numa retrospectiva histórica, o processo de construção do patrimônio cultural deu-se sob vários prismas, como, por exemplo, pela necessidade de exaltação da nacionalidade brasileira. Atualmente a questão pauta-se na valorização do ponto de vista dos sujeitos diretamente envolvidos no processo, diferentemente de antes, calcada no valor do objeto para o responsável pela montagem do patrimônio cultural. Essa mudança de perspectiva abre espaço para o conceito de referências culturais.

2.3 REFERÊNCIAS CULTURAIS

O patrimônio cultural imaterial, “*entendido como o repertório das expressões culturais de um grupo social, (...), que definem, (...), sua identidade*” (Veloso, 2004:31), também precisa ser construído para enquadrar-se na lógica de preservação dos bens culturais do estado. Nesse contexto, as referências culturais são uma solução conceitual para a seleção dos bens, isto é, para a construção do patrimônio, e condição de sua legitimidade.

Londres (2000) esclarece o conceito e a sistemática, vejamos:

“Quando se fala em ‘referências culturais’, se pressupõem sujeitos para os quais essas referências façam sentido (referências para quem?). Essa perspectiva veio deslocar o foco dos bens – que em geral se impõem por sua monumentalidade, por sua riqueza, por seu ‘peso’ material e simbólico – para a dinâmica de atribuição de sentidos e valores. Ou seja, para o fato de que os bens culturais não valem por si mesmos, não têm um valor intrínseco. O valor lhes é sempre atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados. Levada às últimas conseqüências, essa perspectiva afirma a relatividade de qualquer processo de atribuição de valor – seja valor histórico, artístico, nacional, etc. – a bens, e põe em questão os critérios até então adotados para a constituição de ‘patrimônios culturais’, legitimados por disciplinas como a história, a história da arte, a arqueologia, a etnografia, etc. relativizando o critério do saber, chamava-se a atenção para o papel do poder.” (p. 11-12)

Assim, as referências culturais são resultado de um processo de atribuição de valores, valores do grupo, marcos efetivos de uma identidade. Refere-se a significados compartilhados, ainda que na memória. Aqui Geertz (1973) novamente contribui para a discussão, quando entende a cultura como uma teia de significados. As referências culturais são pontos dessa teia, são símbolos da cultura inventariada.

2.4 A SAÚDE COMO PRÁTICA

A Constituição brasileira de 1988 contempla expressamente os “*modos de criar, fazer e viver*” como integrantes do patrimônio cultural (art. 216, II). Essa referência

amplia a perspectiva até então vigente e reconhece os saberes populares como expressão do patrimônio cultural.

As práticas de cura decorrem dos saberes da comunidade onde se desenvolve. Revelam modos de fazer do grupo. Neste sentido, é imprescindível a inserção da perspectiva dos atores na análise do processo terapêutico.

Rabelo (1994) defende a necessidade de ampliar o foco de estudo, buscando articular a *performance* dos rituais com contextos mais abrangentes de relações sociais. Nessa linha, a experiência da doença relatada através da narrativa (Langdon, 2001) é a matéria-prima da pesquisa antropológica, dela podemos “*tirar grandes conclusões a partir de pequenos fatos, mas densamente entrelaçados; apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas*” (Geertz, 1973:19-20). A descrição do itinerário terapêutico pode ser um elemento básico para essas especificações, pois nele se explicitam as representações sobre doença do indivíduo e do grupo (Langdon, 1994).

Porém, não serão todas as práticas de cura de um grupo consideradas como referências culturais. Para que determinada prática seja classificada como integrante do patrimônio cultural imaterial há necessidade que faça sentido para a comunidade. Deve ser um saber compartilhado, cujo valor seja atribuído pelo grupo. De alguma forma deve definir a identidade dos envolvidos.

3. METODOLOGIA

A temática abordada articula um estudo de caso com um enfoque interpretativista, privilegiando dados qualitativos.

Como se trata de uma pesquisa em equipe, houve divisão de trabalho, em que os membros realizaram atividades em conjunto ou separadamente. Complementarmente, adotou-se a sistemática do manual de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais elaborado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Os instrumentos de operacionalização da pesquisa foram:

- 1) Entrevistas abertas realizadas no período de fevereiro a junho de 2005. As entrevistas em sua maioria foram gravadas e transcritas. Algumas foram realizadas em Florianópolis, outras no Centro de Tijucas, em Morretes e, finalmente, no Sertão de Valongo. Procuramos entrevistar amigos e parentes dos valonguenses, assim como pessoas que trabalharam no local, além de moradores da cidade e, obviamente, os próprios membros da comunidade. Ainda pretendemos realizar outras entrevistas. Importante ressaltar que o ponto essencial das entrevistas é para viabilizar a análise das narrativas.
- 2) Pesquisa bibliográfica: ainda em curso. Buscamos literatura específica relativa ao grupo. Localizamos uma dissertação de mestrado em antropologia e outra em ciências biológicas; três livros com algumas referências e um trabalho de conclusão de curso em ciências biológicas.
- 3) Pesquisa documental: foi possível adquirir alguns mapas. A documentação a respeito do grupo é quase inexistente. Realizamos pesquisa junto à prefeitura de Tijucas e ao INCRA sem sucesso. Junto à Prefeitura de Porto Belo, ao IBGE e a EPAGRI (projeto microbacias) obtivemos alguma documentação e dados secundários.

4. CONTEXTO

4.1 PRETOS OU NEGROS? A AFRODESCENDÊNCIA EM FOCO.

A definição da origem da comunidade negra que hoje ocupa a região conhecida como Sertão de Valongo foi a primeira dificuldade que encontramos. A história do grupo é eminentemente oral, muitas informações perderam-se no passado, enterradas junto com os primeiros moradores. Provavelmente são descendentes de escravos, oriundos principalmente do sudeste e nordeste brasileiro, de onde veio a maioria dos escravos catarinenses. No entanto, os registros cartorários ainda existentes sobre compra e venda de escravos na região não contemplam os valonguenses. Há hipóteses deles serem escravos alforriados, fugidos ou, ainda, beneficiados pelas leis abolicionistas.

No entanto, não foi apenas o Sertão de Valongo que recebeu ex-escravos. Em várias localidades de Tijucas e Porto Belo existem agrupamentos de negros. Há referência a Costa Esmeralda, Vale do rio Tijucas, Vila Nova e Alto Perequê, os dois últimos considerados pontos isolados, assim como Valongo (Barentin, 2002).

O Sertão de Valongo, localizado na área rural do município de Porto Belo, está mais próximo da sede administrativa do município de Tijucas. A rede de sociabilidade (Agier, 1998) dos valonguenses também está mais centrada na cidade vizinha. As localidades de Morretes, Timbé, Joaia e o Centro da cidade, por exemplo, possuem outros negros com os quais os valonguenses mantêm relações de parentesco e amizade.

A comunidade de Valongo é composta por três famílias originárias: Caetano, Costa e Faial. Praticamente todos os membros são parentes entre si. O casamento endógeno é o preferido pelo grupo. Há outros critérios que também influenciam socialmente para a escolha do marido ou esposa, que será explicado posteriormente. No entanto, há brancos no grupo, que ingressaram na comunidade através do casamento com um membro.

A definição da identidade do grupo para os não-valonguenses depende de quem é o outro. Uma informante, por exemplo, que mora em Tijucas, refere-se a eles como detentores de “outra cultura”: há respeito, solidariedade e harmonia entre eles, porém são conformados, pois não lutam por seus direitos; moram num lugar onde o serviço público não atende e não reclamam. Um outro morador do centro, que é da família Faial, afirma que os valonguenses são bons e até gostaria de comprar um sítio na localidade. No entanto, o estigma recai sobre o grupo, cujos membros são rotulados como preguiçosos, passivos, pretos, miseráveis, etc. Uma informante que trabalhou na comunidade como professora chegou até a afirmar que as crianças de Valongo foram as que ela teve maior dificuldade de ensinar, porque não conseguiam aprender.

O discurso dos moradores que eu entrevistei, por sua vez, foi em outro sentido. Eles consideram que a comunidade vive uma boa fase. A pobreza que assolou o passado, agora não é mais tão forte. A luz, a água e as casas novas propiciaram uma melhoria na qualidade de vida do grupo.

Também os vizinhos são vistos de forma amistosa pelos valonguenses. São brancos, “de fora” e não adventistas, mas respeitam a religião da comunidade e, ainda, empregam as pessoas da região, seja na roça, seja nos afazeres domésticos.

Os valonguenses reconhecem a conflitualidade. Os casamentos já não duram tanto quanto antes. Um casal entrevistado tinha cinquenta anos de casado, outro tinha quarenta e cinco. Porém, uma queixa constante era que os mais novos ficavam juntos dois, três anos e depois se separavam, não sabiam lidar com as dificuldades. Casos mais sérios como pai que se relacionava sexualmente com as filhas também foi relatado. O discurso, porém, continha elementos como a origem do pai – “de fora” –, não compartilhava a religião do grupo e, principalmente, o problema já estava resolvido: o casal havia se separado.

4.2 VIDA RURAL, SUBSISTÊNCIA URBANA

A ruralidade é outra característica marcante da comunidade valonguense. É uma variável importante para a compreensão das práticas de cura e, principalmente, da identidade do grupo. No entanto, este conceito não pode ser entendido em abstrato, deve ser inserido no contexto, para que sirva de instrumental analítico.

Um primeiro ponto relacionado com a ruralidade é a escravidão. O fato dos primeiros valonguenses ocuparem a região vincula-se a um discurso de busca da liberdade, longe dos brancos. Por outro lado, os negros, quando escravos, exerciam atividades agrícolas, o que justificaria o desejo de lidar com a terra. Por fim, a falta de lugar para morar, fruto de uma abolição sem qualquer compromisso com os libertos, fez com que os ex-escravos ocupassem áreas “doadas”, baratas ou inóspitas.

Outra hipótese é a correlação entre ruralidade e condição econômica. Além do Sertão de Valongo ser menos valorizado que o centro de Tijuca, a vida no campo possibilita uma maior gama de estratégias de subsistência que a vida na cidade. A plantação de artigos para o consumo interno é importantíssima na ausência de dinheiro para comprá-los.

A ocupação do campo, embora estratégia de sobrevivência, também contribuiu para a invisibilidade desses grupos étnicos, principalmente no sul do Brasil, como lembra Teixeira (1996), dando a impressão de inexistência.

Uma vez garantidas as condições mínimas para a sobrevivência social, a paisagem foi sendo definida. Hoje há aproximadamente vinte e sete casas de valonguenses. A maior parte de madeira, apenas duas de alvenaria. Elas estão dispostas ao longo de uma estrada de terra. Não há aparente lógica nessa organização. Certas casas estão bem próximas à rua e paralela a ela, outras mais distantes, outras quase na diagonal, mas todas têm aberturas para frente, para a estrada. Quando caminhei por ela, realizando um percurso de reconhecimento, notei que vários moradores estavam observando-me, talvez me identificando como desconhecida ou “de fora”. Há cercas para delimitar o espaço, mas em um mesmo quintal pode haver mais de uma casa. A roça fica afastada, é desvinculada da moradia. Não cheguei a conhecer a área pessoalmente. Todas as casas juntas formam uma espécie de vilarejo.

Os valonguenses têm dois tipos de plantação. O primeiro tipo, que classifico de ordinário, refere-se ao plantio de arroz, milho, feijão, batata etc. Este tipo de plantação necessita, segundo os moradores, de um terreno “liso”, isto é, sem outras espécies de plantas. O segundo tipo refere-se ao plantio de banana. Esta é plantada entre as árvores e o roçado é chamado pelos nativos de “murtado”.

O principal meio de comunicação do grupo é o rádio. Eles ouvem uma rádio adventista, cuja programação inclui mensagens de outras pessoas querendo ter notícias. Alguns têm televisão também.

O acesso à cidade dá-se através de uma estrada de terra. Os valonguenses frequentemente andam a pé, por isso preferem o centro de Tijuca ao de Porto Belo, já que o primeiro dista doze quilômetros, enquanto o segundo, quarenta e dois. A bicicleta também é um meio de transporte comum, principalmente entre os jovens. Fora ela, eles têm o carro de boi, a carroça e o ônibus ou caminhão da Prefeitura. Este só está disponível uma vez por dia. Excepcionalmente, usam carro de passeio, em pouca quantidade entre os moradores, destinado principalmente para as emergências.

Estudar também não é tarefa fácil para quem mora na região. A única escola da localidade fica a alguns quilômetros das casas. Esta só ensina até a quarta série. Depois, a criança é obrigada a ir até a cidade, se desejar continuar estudando. Um caso relatado

foi de um menino que morava em Valongo e estudava na cidade: ele ia de ônibus da Prefeitura e voltava a noite de bicicleta. Além disso, a escola local está freqüentemente sem professora, geralmente indicada pelo pastor da Igreja Adventista e contratada pelo município de Porto Belo.

A forma de identificação da pessoa como amiga ou integrante do grupo *latu sensu* é através da menção ao parentesco: “filho de fulano”, “neta de beltrano”. Assim, o indivíduo passa a ser uma pessoa, ganha referência espaço-temporal, é contextualizado. A partir desse momento, a pessoa adquire o direito de participar, ainda que temporariamente, da vida da sociedade. Há a construção da identidade através dessa relação de posse (Geertz, 1983).

Os valonguenses estão buscando também novas estratégias de subsistências, já que a falta de trabalho e renda é um problema real do grupo. As atividades econômicas estão mudando. Os jovens já não querem plantar, comentam os mais velhos. Alguns trabalham na cidade, são garis da Prefeitura de Porto Belo com carteira assinada e direitos previdenciários, conforme me relatou um informante. Outros são atendentes em churrasarias e lanchonetes. Há ainda aqueles que trabalham na própria região, seja como doméstica ou jardineiro, seja como peão nas plantações de banana.

4.3 SÁBADO SAGRADO, DOMINGO DE TRABALHO

Os valonguenses eram católicos até os anos trinta do século passado. A principal justificativa apresentada para a escolha da religião católica está relacionada à escravidão, os escravos geralmente adotavam a religião dos seus senhores. No entanto, na localidade não havia igreja, nem padre. Os rituais católicos não eram praticados com muita freqüência, salvo a “reza do terço”, o que nos faz entender melhor porque houve a conversão e foi tão maciça. Douglas (1991) já enfatizava o papel dos rituais de estimular a memória, ligar o presente ao passado e dar consciência dos fenômenos, além de modificar a experiência.

A conversão para a crença Adventista é informada como ocasional. Um senhor vendedor de livros religiosos passou pela região, conversou com uma família, passou alguns dias hospedado com eles e converteu o primeiro casal. Depois, com o tempo, quase toda a comunidade foi convertida também. Alguns casos de pessoas que passavam mal ou “tinham um treco” e não eram adventistas foram interpretados como sinais do descontentamento de Deus com a resistência em aceitar a nova crença. Esse momento é concebido como um “tempo de mudança” (Teixeira, 1990). É um divisor de águas para a sociedade. Teixeira (1996) comenta:

“Muito mais do que uma mudança de religião, essa passagem implicava uma profunda mudança de valores e do modo de vida. As conversões foram ocorrendo lentamente, na medida em que a própria pessoa se sentia preparada para aceitar e vivenciar os novos dogmas religiosos e a nova conduta de vida prescrita.” (p. 184)

No início, a Igreja Adventista do Sétimo Dia também não se instalou no local, nem enviou representante. Era um dos membros da comunidade alfabetizado que dirigia os cultos, segundo folhetos vindos do Paraná. O Sr. Marcelino Caetano Rita fazia às vezes de pastor, tinha uma casa grande e foi ele o primeiro a ser convertido. As reuniões eram na sua própria casa.

Hoje a Igreja Adventista possui um papel de destaque na arquitetura local. É um prédio grande com um campo de futebol ao lado. Está situada no início do vilarejo, do

lado direito de quem vai. A bisneta do sr. Marcelino mora em frente e os demais descendentes bem próximo.

A religião tem uma importância enorme na visão de mundo dos valonguenses. Relembrando Geertz (1973a), podemos afirmar que ela é um modelo para e de realidade. Assim, influencia no modo de compreender o processo da doença e nas práticas de cura. Influencia na alimentação e na noção de saúde.

O adventismo modificou o grupo, ao menos aos olhos de alguns informantes. Gerou unidade e coesão social. A questão da identidade também foi redefinida. Há a exaltação da idéia de ser a “única comunidade negra descendente de quilombo adventista”. Segundo a informante, para a Igreja, esse fato é motivo de orgulho.

Por outro lado, Teixeira (1996) usa essa concepção de mundo para justificar uma possível exclusão social, atribuindo ao grupo características como a acomodação e a alienação. No entanto, ao vincular a fé a questões econômicas, a autora está criando um elemento de estigmatização que até então não aparecia nos discursos sobre o grupo.

O casamento com pessoas de outra religião não é desejado. O velório é feito na igreja, mesmo que a pessoa venha a falecer no hospital da cidade. O corpo é levado para Valongo, velado e depois retorna para ser enterrado no cemitério em Tijuca.

A igreja propicia formas de sociabilidade. As festas dos valonguenses são principalmente religiosas. Também há viagens para encontros entre grupos religiosos de outras localidades, alternativa para visitar outros lugares, divertir-se e conhecer pessoas.

A macumba é vista como uma prática proibida e velada. Uma informante fez referência a casa fechada, casa onde se faz macumba em oposição à casa aberta, como ela gosta. É interessante pensar que esta relação pode significar que há práticas de macumba na comunidade, ou suspeita-se que haja, que podem ocorrer no ambiente privado, longe das vistas da igreja.

5. PRÁTICAS DE CURA

João Calixto nasceu em Valongo, de onde saiu criança grande. Foi morar com uma família adotiva depois que sua mãe, que foi escrava, faleceu. Era uma família católica, que lhe possibilitou aprender a tocar instrumentos musicais, ler e escrever, ensinado pelos filhos dos donos da casa, quando em férias. Na casa de Lucília Quintina Coelho não tinha contado com os irmãos, que só foi restabelecido quando adulto. Segundo a filha de João Calixto, Maria Ilma Cardoso, o pai era chamado de “criadinho” pelos membros da família adotiva. Parece que era uma prática comum na região as famílias criarem crianças negras, que eram submetidas ao trabalho diário, sem acesso à educação formal.

João Calixto aprendeu a benzer. Era tido pelas pessoas da região como “bom rezador”, já que pela reza curava. Também usava remédios caseiros, feitos por um conhecido de outra comunidade. Ele mesmo não sabia fazer os tais remédios, tinham que vir de fora.

Com a conversão dos valonguenses, ele também se converteu. A partir de então parou de praticar a benzedura. A filha dele conta que a mudança de comportamento do pai lhe incomodou muito, inclusive gerando conflitos familiares, pois o pai se recusava a rezar as pessoas doentes que lhe pediam ajuda e, na concepção dela, que era católica, isso não estava certo. Para os adventistas, a prática da benzedura não é aceita. Entretanto, uma certa vez o senhor João Calixto abriu uma exceção: ele benzeu o próprio filho, que estava doente, escondido de todos.

Durante a sua vida, João Calixto foi católico, adventista e, ao final, pentecostal da Assembléia de Deus. Embora não haja dados para afirmar, uma hipótese bastante

plausível refere-se às mudanças das práticas de cura em cada fase da vida religiosa do nosso protagonista. Quando católico era benzedeiro, depois, abandonou a benzedura e passou a “orar”, e, ao final, como percebia a doença e a cura? Os significados das práticas de cura foram modificando de acordo com a religião seguida. Essa redefine as concepções do indivíduo, de acordo com o modelo adotado.

A breve biografia de João Calixto explicita também a rede de sociabilidade existente entre os membros dos diferentes agrupamentos de negros da região Tijucas-Porto Belo. Evidencia a insuficiência da noção de território para a compreensão do grupo social estudado. Essa rede pode ser focada pelas práticas de saúde, assim como de casamento, comércio etc. Demonstra, ainda, a importância do evento conversão catolicismo → adventismo para os valonguenses. Houve uma mudança profunda na visão de mundo do grupo.

A comunidade do Sertão de Valongo mantém na memória práticas de cura anteriores a conversão. Havia benzedura, rezas, remédios caseiros e práticas relacionadas ao espiritismo. A benzedura e rezas aparecem vinculadas aos nomes de João Calixto e sua filha, Maria Ilma Cardoso. No entanto, em outros estudos sobre o grupo verifica-se que tais práticas eram bastante comuns. Serviam para curar de picada de cobra, de febres etc. (Teixeira, 1996). Era freqüente usar plantas para auxiliar. Entretanto, a conversão para o adventismo acarretou o gradual desaparecimento da benzedura. Plantas relacionadas à prática, como a arruda, foram deixadas de ser cultivadas, provavelmente em virtude da associação à benzedura e ao seu desuso (Cruz, 2004).

Os remédios caseiros vinham de fora, eram feitos por uma pessoa conhecida, cujo nome não se recordam. Ainda hoje há registro de uso de remédios caseiros, embora os moradores do Sertão de Valongo tenham acesso à biomedicina, conquanto há médicos que visitam a localidade com certa regularidade (Cruz, 2004).

As práticas de espiritismo não foram vinculadas a nenhuma pessoa determinada, suponho que isto decorre da aura de proibição, mistério e até tabu que envolve o tema. A relação entre espiritismo e saúde também não se definiu nitidamente.

As práticas de cura lembradas nem sempre são tidas como possuidoras de eficácia instrumental pelos informantes. Numa passagem, por exemplo, a pessoa atribuiu a melhora aos remédios da biomedicina e não aos remédios caseiros administrados pelo pai. Uma possível explicação para tal discurso pode ser a crença atual que desqualifica as práticas de cura anteriores. Vejamos:

“Outra vez quando comi um peixe, uma corvina, logo depois do almoço começou a dor, parece que tinha veneno, fiquei muito mau. Nessa época o meu pai dava remédio. Tinha um cara lá em Santa Luzia que dava remédio líquido, mas não adiantou, fiquei trinta dias na cama. Tinha um médico de Floripa que vinha caçar, ele conhecia muito o meu pai e meu sogro Manoel Gregório, e o médico veio me ver depois de caçar, apalpou a minha barriga e mandou comprar um remédio com um farmacêutico em Tijucas, daí fui melhorando”.(Antônio Caetano)

A parteira é outra personagem relacionada à saúde e predominantemente feminina, que está na memória de alguns informantes. Não aparece diretamente relacionada à religião, ou melhor, a conversão, mas associada à idéia de passado, já que hoje as mulheres têm filhos no hospital. A parteira morava em outra localidade, Areias, em Tijucas. Entretanto, a mulher mais velha da comunidade cumpria este papel, quando não era possível esperar pela chegada da senhora. Depois da morte da moradora mais velha, ninguém mais quis fazer partos, devido à responsabilidade, segundo a minha

informante. Há, ainda, relatos de práticas como o enterro do umbigo e da placenta pelo pai, principalmente na comunidade de Morretes.

Depois da conversão as práticas de cura ganharam novas feições. A doutrina adventista estabelece várias proibições alimentares como, por exemplo, a ingestão de álcool, tabaco, chá preto e café. Também estabelece como ideal o vegetarianismo. Proíbe ainda a prática de benzedura, como referido anteriormente. O ato de orar é colocado como substituto ao ato de benzer.

Os chás ainda são usados pela comunidade, como o de “picão preto” para hipertensão, que se apresenta como um problema comum no grupo, segundo alguns informantes. As mulheres aparecem com maior destaque quando o assunto é conhecer plantas medicinais, isto é, aquelas que contêm com algum valor curativo para o grupo. Mas são as mulheres mais velhas, quem detém o conhecimento mais aprofundado sobre o tema, o que contribui para a afirmação de tratar-se de um processo complexo (Cruz, 2004). O saber do reconhecimento e uso das plantas medicinais é uma seara marcada pela questão de gênero.

As “ervas de chá” mais citadas e correspondentes usos compartilhados, segundo a pesquisa realizada por Cruz (2004), são hortelã, para dor de barriga e vermes; cana-de-cheiro, como calmante e contra gripe; erva-cidreira, como calmante; laranjeira, contra gripe e dor de cabeça; boldo, para dor de estômago e fígado; garapicica, para dor de estômago; carqueja, para o fígado; cidrão, contra dor de barriga e gripe; pata-de-vaca, contra diabetes; e sete-sanguias, para pressão alta. As formas mais comuns de preparo do chá são a decocção, “ferve o chá”, e a infusão, “abafa o chá”. Esta última é predominante atualmente, devido aos cursos ministrados pela EPAGRI – Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina – aos moradores do Sertão de Valongo, que ensinou as vantagens desse método de preparo. No entanto, tradicionalmente, a comunidade preparava os chás através do primeiro método.

A noção de hospital aparece relacionada com morte. Alguns relatos indicam que médico e hospital só em último caso, é a última alternativa. É motivo de orgulho para os valongueses não precisar usar os serviços da biomedicina, sendo sinônimo de saúde. Biomedicina e doença aparecem associadas.

“*As pessoas de Valongo têm muita fé, mesmo doentes vão assistir ao culto*”, disse uma informante. O papel do doente na comunidade valonguesa começa a ser definido. Estar enfermo não legitima, *a priori*, não ir aos cultos. Quando o estado de doença agrava-se a ponto de impossibilitar a ida à igreja, o pastor, quando visita a localidade, prioriza a visita a casa dos enfermos. (Teixeira, 1996).

Cruz (2004) observa o uso de nomes diversos dos da biomedicina para definir algumas doenças, “tais como: ‘disistan’ (indigestão); ‘zipra’ (infecção de uma ferida); ‘pisado’ (ferida); ‘malina’ (insolação); ‘desarranjo’ (diarréia) e ‘amarelão’ (indeterminado)” (p. 43).

Recentemente duas pessoas da comunidade morreram de câncer. Eles eram irmãos. O rapaz teve leucemia e a moça, câncer no intestino. Conheci os pais. Estavam no quintal de casa quando passei na estrada. Compunham uma bela fotografia, ambos escolhendo feijão. Ela, sentada no chão próxima a uma lona estendida repleta de feijão, com a bacia de alumínio no colo; ele, sentado no carro de boi estacionado na garagem aberta, com chapéu de palha e escondido atrás de uma bacia também de alumínio. Eu e a outra colega de pesquisa nos aproximamos para fotografar e conhecê-los. No início resistiram um pouco a nossa presença, mais em pouco tempo estávamos conversando. A mulher começou a me contar a história dos filhos. O primeiro a ter a doença foi o rapaz. Eles foram para várias cidades à procura de tratamento: Tijucas, Florianópolis, Curitiba e Ribeirão Preto. Durante este período, a moça começou a se sentir mal. Aproveitou que

estava no hospital acompanhando o irmão e fez exames, quando descobriu que estava com câncer no intestino em fase avançada, rapidamente morreu. O rapaz chegou a fazer transplante de medula, voltou para casa, mas depois de algum tempo voltou a piorar, até falecer. A mãe estava nitidamente emocionada, embora contida. Lamentou ser uma doença sem sintomas. Os remédios eram caros, alguns até importados, e, por isso, eram fornecidos pelo governo. O drama familiar da informante exemplifica parte do exposto acima, acerca das representações do grupo sobre a biomedicina.

Em algumas entrevistas há referências a uma relação causal entre casamento, parentesco e doença, pois a maioria das pessoas casa-se com primos. O estudo de Souza citado por Cruz aponta para a existência, em 1993, de seis gerações de valonguenses, originárias de quatro casais iniciais.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões apresentadas neste trabalho são preliminares, pois a pesquisa ainda está em andamento e novos discursos poderão esclarecer pontos que parecem obscuros. No entanto, esse fato não desmerece a tentativa de sistematizar um assunto bastante complexo, principalmente porque contribuiu para organização e avaliação das falhas e falhas da pesquisa.

As práticas de cura dos moradores do Sertão de Valongo expressam parte de sua identidade. São elementos de exaltação positiva de ser valonguense. Ter saúde, ser são, não precisar usar os serviços da biomedicina é um diferencial para eles, em relação aos outros, isto é, a forma como a saúde é conquistada é motivo de orgulho.

A religiosidade complementa esse panorama, uma vez que a saúde e o adventismo estão intimamente relacionados. No entanto, em outros aspectos a religião é vista como estigma, *vide* Teixeira (1996).

Podem ser consideradas como referências culturais, nos termos descritos acima: os chás de ervas e os remédios caseiros, pela conexão com a idéia de saúde; a benzedura e a parteira, pela presença na memória do grupo como marco de um tempo passado, embora superado, mais compartilhado.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. Lugares e redes: as mediações da cultura urbana. *In*: Além dos territórios. Ana Maria Niemeyer e Emília Pietrafesa de Godoy (org.) Campinas: Mercado das Letras, 1998. p. 41-63

BARENTIN, Leopoldo. Timbé: suas raízes, sua história, sua gente. Dos primórdios à Tijucas do século XXI. Blumenau: Ed. Gráfica Oderizzi, 2002.

CRUZ, Lia Mendes. 2004. Estudo etnobotânico de uma comunidade rural afrodescendente de Santa Catarina. Sertão de Valongo, município de Porto Belo. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso de Ciências Biológicas da UFSC. Orientadora: Profª Natália Hanazaki. 2004.

DIÉGUES JR., Manuel. 1997. A África na vida e na cultura do Brasil. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Negro Brasileiro Negro, 1997, nº 25. p. 11-27.

DOUGLAS, Mary. Introdução. *In*: Pureza e Perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991. p. 11-17.

FONSECA, Maria Cecília Loudes. O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Minc – IPHAN, 2005.

- GEERTZ, Clifford. 1973. "Uma descrição densa: por uma Teoria Interpretativa da Cultura". In: A interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 3-21
- _____. 1973a. "A religião como sistema cultural". In: A interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 65-91
- _____. 1983 "Do ponto de vista dos nativos": a natureza do entendimento antropológico. In: O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. 6ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2003. p. 85-107
- HALL, Stuart. 1992. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 9ª ed. Rio de Janeiro: DPeA, 2004.
- HARTUNG, Miriam F. 1996. Parentesco, casamento e terra em um grupo rural de negros em Santa Catarina. In: Negros no sul do Brasil: territorialidade e invisibilidade. Ilka Boaventura Leite (org.). Florianópolis, Letras Contemporâneas, 1996. p. 109-130
- INRC - Inventário nacional de referências culturais: manual de aplicação. Apresentação de Célia Maria Corsino. Introdução de Antônio Augusto Arantes Neto. Brasília: IPHAN, 2000.
- LANGDON, Esther Jean. A Doença como Experiência: o papel da Narrativa na Construção Sociocultural da Doença. Etnográfica: Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social. vol. 2, p. 241-260, Lisboa, 2001
- _____. Representações de Doença e Itinerário Terapêutico entre os Siona da Amazônia Colombiana. In: Saúde e Povos Indígenas. Ricardo V. Santos e Carlos Coimbra (org.). Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994. pág. 11-142.
- LARAIA, Roque de Barros. 2004. Patrimônio imaterial: conceitos e implicações. In: Teixeira, João Gabriel L.C., *at al* (org.). Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização. Brasília: ICS-UnB, 2004. p. 12-18
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os (des)caminhos da Identidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Fevereiro 2000, vol. 15, nº 42. p. 07-21
- RABELO, Maria Cristina M. Religião, ritual e cura. In: Alves, P. C.; Minayo, M. C. S. (org). Saúde e Doença: um Olhar Antropológico. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994, pág. 46-55.
- TEIXEIRA, Vera Iten. "A religião como expressão de identidade: o Sertão de Valongo". In: Negros no sul do Brasil: territorialidade e invisibilidade. Ilka Boaventura Leite (org.). Florianópolis, Letras Contemporâneas, 1996. p. 177-189
- _____. De negros a adventistas, em busca da salvação: estudo de um grupo rural de Santa Catarina. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia da UFSC. Orientadora: Profª. Drª. Ilka Boaventura Leite. 1990.
- VELOSO, Mariza. 2004. Patrimônio imaterial, memória coletiva e espaço público. In: Teixeira, João Gabriel L.C., *at al* (org.). Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização. Brasília: ICS-UnB, 2004. p. 31-36