

CADERNOS *naui*

CADERNOS NAUI - Núcleo de Pesquisa Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural (NAUI), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).



Universidade Federal de Santa Catarina

Reitor(a): Irineu Manuel de Souza

Diretor(a) do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Prof. Dr. Alex Degan

Coordenador(a) do PPGAS: Prof. Dr. Rafael Victorino Devos

Editora Chefe: Alicia Norma González de Castells (NAUI-UFSC);

Editores: Caetano Sordi (NAUI/UFSC); Dagoberto Bordin (NAUI/UFSC); Diego Pontes (FAETEC-Rio); Paola Luciana Rodriguez Peciar (NAUI/UFSC); Simone Lira da Silva (UNILA); Vladimir Fernando Stello (IPHAN/UNISUL)

Editores do dossiê: Caetano Sordi (NAUI/UFSC); Luciano Félix Florit (FURB)

Comissão editorial: Ana Cristina Rodrigues Guimarães (NAUI/UFSC); Camila Sissa Antunes (UDESC); Dagoberto Bordin (NAUI/UFSC); Diego Pontes (FAETEC-Rio); Fabricio Rocha da Silva (IFSC); João Paulo Schwerz (NAUI/UFSC); Mariela Felisbino da Silveira (NAUI/UFSC); Nauíra Zanardo Zanin (UFFS); Paola Luciana Rodriguez Peciar (NAUI/UFSC); Patrícia Martins (IFPR); Rafael de Oliveira Rodrigues (UFAL); Simone Lira da Silva (UNILA); Vladimir Fernando Stello (IPHAN/UNISUL)

Diagramação e Formatação: Moema Cristina Parode (Ms. Pós Arq./UFSC); Nina Acacio (Doutoranda PPGAS/UFRGS); Artur Hugo da Rosa (Ms. Pós Arq./UFSC)

Imagem de capa: Leonardo Vilaça Dupin

Comissão de divulgação: Artur Hugo da Rosa (Ms. Pós Arq./UFSC); Nina Acacio (Doutoranda PPGAS/UFRGS); Juan Faggioni (UFSC); Dagoberto Bordin (NAUI/UFSC).

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

Publicação indexada em:

DOAJ - Directory of Open Access Journals

GOOGLE ACADÊMICO

SUMARIOS.ORG - Sumários de Revistas Brasileiras

Toda correspondência deve ser dirigida ao correio eletrônico do CADERNOS NAUI

e-mail: cadernosnau@gmail.com



Esta obra está licenciada
conforme Creative Commons
Atribuição 4.0 Internacional

Editorial

Prezados leitores,

Apresentamos o novo número da revista eletrônica Cadernos NAUI, editada pelo Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), publicação semestral que reúne artigos inéditos, resenhas, traduções, entrevistas, dossiês temáticos e ensaios fotográficos. Cadernos NAUI nasce do desejo de compartilhar pesquisas e reflexões sobre antropologia urbana, patrimônio cultural e memória, a partir de uma visão integrada das relações de diversos atores sociais.

Neste número, apresentamos o dossiê temático “Saberes tradicionais e paradigma biocientífico: alianças e fricções”, organizado por Caetano Sordi (UFSC) e Luciano Florit (FURB). Os artigos reunidos nesta coletânea problematizam as relações entre modos de vida tradicionais, práticas e conhecimentos biocientíficos em três eixos de análise: conservação ambiental, comunidades e práticas tradicionais; saberes agroalimentares e vigilância sanitária; e práticas tradicionais de cura e cuidado e saber biomédico.

Agradecemos aos organizadores do dossiê e a todos os autores e pareceristas que contribuíram com nossa revista. Esperamos que esta publicação estimule todos para a produção de novos materiais que possam tornar os Cadernos NAUI cada vez mais uma referência sobre patrimônio cultural e dinâmicas urbanas.

Desejamos boa leitura a todos!

Os editores.

Sumário

Dossiê: Saberes tradicionais e Paradigma biocientífico: alianças e fricções

Apresentação

Caetano Sordi; Luciano Félix Florit

“Se você é queijeiro tem que pegar todo o tipo de queijo”:
tradicionalidades e técnicas na comercialização de queijos
artesanais na Canastra, Minas Gerais 10
Leonardo Vilaça Dupin

Conflitos entre conhecimentos no ordenamento pesqueiro da pesca do
aviãozinho 35
Ana Paula Rainho

O direito a ter direitos em uma unidade de conservação 53
Ana Cristina Rodrigues Guimarães

O corpo ecológico a partir do Quilombo da Serra do Evaristo 81
Cauê Fraga Machado

Práticas de cura e vivências de jovens quilombolas: uma análise sob a
perspectiva da antropologia da saúde 106
Francisco Welder Silva de Lima; James Ferreira Moura Junior

Valores culturales y prácticas de salud: saberes tradicionales *mapuche* en el
Noroeste de Buenos Aires (Argentina) 131
Cristina Curia; María del Huerto Revaz; Melina Yuln;

Saberes tradicionais e Paradigma biocientífico: alianças e fricções

Caetano Sordi (UFSC)

Doutor em Antropologia Social

E-mail: caetanosordi@gmail.com

Luciano Félix Florit (FURB)

Doutor em Sociologia

E-mail: lucianoflorit@gmail.com

A relação entre conhecimentos tradicionais e científicos possui uma longa história de debates na antropologia, pode ser considerada uma de suas questões estruturadoras mais profundas (Evans-Pritchard, 2005; Lévi-Strauss, 1989; Carneiro da Cunha, 2017). Em tempos recentes, e paralelamente às diversas “viradas” teórico-metodológicas que têm reposicionado a questão enquanto problema teórico-conceitual (Ingold; Kurtilla, 2018), a institucionalização do reconhecimento cultural e do diálogo de saberes tem se expandido como dimensão da cidadania e fomentado iniciativas nos campos do patrimônio, da educação, da saúde, do direito e da gestão ambiental.

Ainda restam, todavia, muitas dúvidas quanto à eficácia das políticas públicas em coibir o que alguns autores têm chamado de “injustiça epistêmica” (Demétrio e Bensusan, 2019) para com as modalidades não-hegemônicas de conhecimento. Isto é, apesar dos notáveis avanços neste campo, ainda se observa a persistência de formas sistemáticas de desvalorização e desqualificação dos conhecimentos de grupos sociais minoritários e historicamente subalternizados. De modo geral, o que se observa é a persistente dificuldade do Estado e seus agentes adjacentes em reconhecer validade a práticas cujas bases não se assentam nas premissas ontológicas e cosmológicas do Estado Moderno, mesmo nos contextos em que estes grupos as sustentam histórica e ancestralmente.

No caso dos reconhecimentos patrimoniais e jurídicos, questiona-se até que ponto a gramática da cultura, quando aplicada a saberes e práticas tradicionais, tem logrado garantir os direitos epistêmicos de seus detentores, sobretudo quando há intersecções entre o exercício destes saberes e alguns campos da vida social em que o paradigma naturalista ocidental se manifesta de forma mais evidente, como a saúde pública, a vigilância sanitária e a gestão ambiental. Por outro lado, alianças e diálogos bem-sucedidos entre conhecimentos tradicionais e biocientíficos, conduzidos a partir ou à revelia das políticas oficiais, têm produzido inúmeros benefícios de mão dupla, assim como têm alargado o horizonte de possibilidades e respostas aos desafios socioambientais e civilizacionais em curso.

Neste dossiê, encontram-se reunidas contribuições que tematizam zonas de contato e fricção entre paradigma biocientífico, conhecimentos e modos de vida tradicionais em diferentes contextos e sob diferentes perspectivas teórico-metodológicas. Por fricção não entendemos necessariamente a vigência de conflitos e formas mais ou menos institucionalizadas de violência epistêmica, mas, também, sobreposições criativas que fazem

emergir resistências e colaborações inusuais entre diferentes maneiras de habitar o mundo (Tsing, 2019).

Inicialmente, três artigos exploram fricções nos campos da gestão ambiental e do controle sanitário. Abrindo a discussão, o artigo de Leonardo Dupin, intitulado “‘Se você é queijeiro, tem que pegar todo tipo de queijo’: tradicionalidades e tecnicidades na comercialização de queijos artesanais na Canastra, Minas Gerais”, tematiza como esta forma tradicional de produção de alimentos vem sendo progressivamente ilegalizada por instrumentos e mecanismos microbiopolíticos associados ao Estado Moderno, apesar dos inúmeros reconhecimentos patrimoniais e gastronômicos que tem obtido nas últimas décadas. O foco do artigo recai sobre os chamados “queijeiros”, os intermediários que recolhem os queijos na zona rural mineira e se encarregam de distribuí-los nos centros urbanos. A partir da etnografia, Dupin mostra como estes sujeitos têm operado papel importante para evitar a precarização das condições de vida nestes municípios, ainda que muitas vezes à margem do cipoal de normas e certificações oficiais.

Na sequência, no artigo “Conflitos entre conhecimentos no ordenamento pesqueiro da pesca do aviãozinho”, Ana Rainho discute as dinâmicas de aproximação e conflito entre comunidades costeiras e profissionais das biociências a partir de um estudo de caso envolvendo a elaboração de uma minuta de legislação voltada para a regulação da pesca do camarão no Complexo Lagunar Sul de Santa Catarina. Entre os diversos aspectos tratados pela autora, destacam-se os impasses engendrados pela questão no interior no Estado e as disputas inerentes à formulação de políticas públicas voltadas para o meio ambiente.

Ainda em Santa Catarina e desde uma perspectiva informada pela antropologia e o direito, Ana Cristina Guimarães explora, em “O direito a ter direitos numa unidade de conservação: uso e ocupação do solo na comunidade tradicional do Sertão do Ribeirão, Florianópolis/SC”, as maneiras pelas quais as reivindicações de tradicionalidade e reconhecimento cultural emergem em territórios pressionados pelo crescimento urbano desordenado, por um lado, e regramentos ambientais impostos verticalmente, de outro. A partir da noção de “população vivente”, a autora desenvolve uma contraposição etnográfica e antropologicamente inspirada na categoria legal de “população residente”, haja vista seus efeitos limitadores sobre as realidades socioambientais que visa contemplar.

Em seguida, três artigos tematizam práticas de cuidado e cura entre comunidades tradicionais, suas fricções e convergências com o paradigma biomédico ocidental. Em “O corpo

ecológico a partir do Quilombo da Serra do Evaristo”, Cauê Fraga Machado demonstra a imbricação mútua entre a corporeidade dos habitantes de uma comunidade quilombola no Ceará e os elementos da sua paisagem, pensando a emergência simultânea de territórios e corpos pessoas. Trata-se de uma perspectiva inspirada tanto pela antropologia ecológica quanto pela filosofia nagô e suas formas distintas de compreender as dualidades estruturantes do pensamento ocidental (corpo x mente, natureza x cultura etc.).

Já em “Práticas de cura e vivências de jovens quilombolas: uma análise sob a perspectiva da antropologia da saúde”, Silva e colegas analisam, através de oficinas realizadas com jovens quilombolas de uma mesma comunidade, suas formas de lidar com questões de saúde, bem-estar e espiritualidade em seu cotidiano, assim como o lugar das práticas tradicionais de cura e cuidado nessas estratégias. Por fim, em “Valores culturales y prácticas de salud: saberes tradicionales mapuche en el Noroeste de Buenos Aires (Argentina)”, Melina Yuln et al. discutem as relações entre saúde e territorialidade a partir da revalorização dos conhecimentos tradicionais mapuche e os valores culturais que os guiam em um contexto histórico de despojos e violências históricas.

A partir desses aportes, esperamos fomentar o diálogo sobre todos estes temas e desejamos às leitoras e aos leitores do dossiê inspiradoras indagações e reflexões.

Referências

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico”. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu, 2017, p. 293-303.

DEMÉTRIO, Fran, & BENSUSAN, Hilan N. “O conhecimento dos outros: a defesa dos direitos humanos epistêmicos”. **Revista Do CEAM**, v. 5, n. 1, p. 110-124.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

INGOLD, Tim; KURTILLA, Terhi. “Percebendo o ambiente na Lapônia finlandesa”. **Campos**, v. 19, n. 1, 2019, p. 169-182.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papyrus, 1989.



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Dossiê: Saberes tradicionais e Paradigma biocientífico: alianças e fricções

V 13 | n 25 | jul-dez 2024

“Se você é queijeiro tem que pegar todo o tipo de queijo”: tradiçõnalidades e tecnicidades na comercializaçãõ de queijos artesanais na Canastra, Minas Gerais

Leonardo Vilaça Dupin



Ediçãõ eletrônica

URL: [NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nauui.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

Organizaçãõ

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduaçãõ em Antropologia Social da UFSC

Referência Bibliográfica

DUPIN, Leonardo Vilaça. “Se você é queijeiro tem que pegar todo o tipo de queijo”: tradiçõnalidades e tecnicidades na comercializaçãõ de queijos artesanais na Canastra, Minas Gerais. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 13, n. 25, p. 10-33, jul-dez 2024. Semestral.

© NAUI

“Se vocẽ é queijeiro tem que pegar todo o tipo de queijo”: tradiçõnalidades e tecnicidades na comercializaçõ de queijos artesanais na Canastra, Minas Gerais

Leonardo Vilaça Dupin¹

Resumo

Este artigo aborda a comercializaçõ dos queijos artesanais produzidos na Canastra, uma regiõ situada no sudoeste de Minas Gerais, reconhecida nacionalmente pela notoriedade da produçõ. Ali, a fabricaçõ dos queijos “nas roças”, presente desde o perõdo colonial, estã profundamente inserida em modos de vida e na cultura alimentar da populaçõ, sendo que sua comercializaçõ tem enorme importãncia econõmica para um conjunto de municõpios de perfil bastante rural. A atividade, porẽm, vem sendo ilegalizada por instrumentos e mecanismos microbiopolõticos associados ao Estado moderno, alvo de fiscalizações, multas e apreensões que recaem em especial sobre os chamados “queijeiros”, intermediãrios especialistas que recolhem queijos nas zonas rurais e os distribuem nos centros urbanos. O foco deste artigo é analisar a atuaçõ desses atores sociais que estã atreladas ao universo camponẽs. As formas prõprias de governo desses atores e suas sofisticadas tecnicidades tẽm sido responsãveis pela distribuiçõ deste tipo de alimento em grande escala, mesmo à margem das legislações, e tẽm evitado a precarizaçõ das condições de vida nesses municõpios.

Palavras-chaves: campesinato; queijos artesanais; tecnodiversidade; microbiopolõtica

Abstract

This article examines the commercialization of artisanal cheeses produced in the Canastra region, located in the southwestern part of Minas Gerais, which is nationally recognized for its renowned cheese production. The cheesemaking practices, rooted in the colonial period and still prevalent in rural areas, are deeply embedded in the local way of life and food culture, and their commercialization holds significant economic importance for a number of predominantly rural municipalities. However, this activity has been increasingly subjected to illegalization through microbiopolitical instruments and mechanisms associated with the modern state, leading to frequent inspections, fines, and confiscations that primarily target the so-called “queijeiros,” specialized intermediaries who collect cheeses from rural zones and distribute them to urban centers. The focus of this article is to analyze the role of these social actors, who

¹ Pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduaçõ em Antropologia da USP. Email: leodupin@hotmail.com

are closely tied to the peasant universe. Their distinctive forms of governance and sophisticated technical practices have enabled the large-scale distribution of this food, often outside the bounds of formal legislation, thereby preventing the deterioration of living conditions in these municipalities.

Keywords: peasantry; artisanal cheeses; technodiversity; microbiopolitics

Resumen

Este artículo aborda la comercialización de los quesos artesanales producidos en la región de Canastra, situada en el suroeste de Minas Gerais, reconocida a nivel nacional por la notoriedad de su producción. Allí, la fabricación de quesos "en las roças", presente desde el período colonial, está profundamente integrada en los modos de vida y en la cultura alimentaria de la población, y su comercialización tiene una gran importancia económica para un conjunto de municipios de perfil marcadamente rural. Sin embargo, esta actividad ha sido progresivamente ilegalizada mediante instrumentos y mecanismos microbiopolíticos asociados al Estado moderno, siendo objeto de inspecciones, multas e incautaciones, que recaen recurrentemente sobre los llamados "queijeiros", intermediarios especializados que recogen quesos en zonas rurales y los distribuyen en centros urbanos. El objetivo de este artículo es analizar la actuación de estos actores sociales, quienes están estrechamente vinculados al universo campesino. Las formas propias de gobierno de estos actores y sus sofisticadas técnicas han sido responsables de la distribución de alimentos a gran escala, a menudo al margen de la legislación, evitando así la precarización de las condiciones de vida en estos municipios.

Palabras clave: campesinado; quesos artesanales; tecnodiversidad; microbiopolítica

Introdução

Este artigo privilegia a dimensão técnica de uma série de atores envolvidos na comercialização do queijo Canastra, considerado um dos maiores símbolos alimentares de Minas Gerais, e os mecanismos microbiopolíticos (Paxson, 2013) de legalização que recaem sobre eles. Seu universo empírico é a área não desapropriada do Parque Nacional da Serra da Canastra (PNSC)², no sudoeste de Minas Gerais. Ali, a fabricação e comercialização dos queijos se fazem presentes desde o período colonial, profundamente inseridas nos modos de vida locais, tendo enorme importância econômica para um conjunto de municípios de perfil marcadamente rural. A questão principal será entender de que modo opera e se atualiza um conjunto de técnicas dos atores locais para o funcionamento desse mercado que, mesmo corriqueiramente alvo de ações repressivas de fiscalização, abastece diferentes tipos de comércio e indústria nos grandes e médios centros urbanos e dá notoriedade nacional a este alimento.

² Uma Unidade de Conservação que abrange áreas dos municípios de Capitólio, Delfinópolis, Sacramento, São João Batista do Glória, São Roque de Minas e Vargem Bonita, onde residem centenas de famílias camponesas.

A Serra da Canastra é parte de uma região montanhosa mais ampla, com altitudes acima de 800 metros, chamada por Cintrão (2016) de “região queijeira a oeste das minas”, onde são produzidos também os queijos atualmente denominados como Araxá, Salitre, Alto Paranaíba e Canastra, todos com modos de fazer e dinâmicas sociais bastante similares. Nesta grande região habitam milhares de famílias camponesas³ que têm seus modos de vida associados à fabricação artesanal de queijos em fazendas⁴ localizadas em áreas acidentadas, com estradas precárias e acesso difícil, o que dificulta a coleta do leite pelos laticínios industriais e favorece a produção de queijos artesanais. Por causa das dificuldades de escoamento dessa produção, ali existem os “queijeiros”⁵. O termo não se refere nesta grande região aos produtores, mas a comerciantes que percorrem zonas rurais recolhendo os queijos e os distribuem em centros urbanos, dentro e fora das regiões produtoras, mesmo que à margem das legislações, sendo frequentemente alvo de ações fiscalizatórias (Dupin, 2019).

Geralmente oriundos de famílias produtoras e presentes às centenas nessa grande região, eles são ainda pouco debatidos no âmbito acadêmico⁶ e político, quando se fala em legislações e regulamentações para a comercialização do alimento. Porém, sua atuação, apoiada em redes de relações e em sofisticados saberes e técnicas, dentro de uma epistemologia local, é um dos elementos que possibilita a permanência da grande produção e comercialização de queijos artesanais no estado no âmbito da produção familiar, evitando o deslocamento da fabricação de queijos para a indústria, por isso os denomino aqui como “especialistas intermediários”⁷.

É sobre os saberes, técnicas e formas de organização desses “especialistas intermediários” que trata esse ensaio. Ele se serve primordialmente de referências metodológicas provenientes dos estudos de campesinato (Ploeg, 2008; E. Woortmann, 1983; K. Woortmann; 1988), da antropologia da técnica, de matriz maussiana (2003)⁸, e de estudos biopolíticos (Foucault, 2010; Paxson, 2013). A projeção adotada aqui sobre o funcionamento desse mercado consiste assim em abordar os “meios de ação”, que só podem ser considerados a partir de uma atenção minuciosa das interações em vigor numa dada

³ Para uma discussão sobre a presença da categoria “camponês” no âmbito da produção local de queijos e sobre o modo como estes atores constroem estratégias de fabricação e comercialização, a partir de seus modos de campesinidade, ver Dupin (2019; 2020).

⁴ Nesta região, o termo “fazenda” é utilizado para designar também os estabelecimentos rurais de menor extensão e com o uso de mão de obra familiar voltados para a criação de gado leiteiro, embora difiram em uso e extensão das grandes “fazendas” de propriedade de pecuaristas, também existentes.

⁵ O uso do termo “queijeiros” para os intermediários é específico dessa grande região, tendo diferentes acepções em outros locais, como no Serro (onde queijeiro é o trabalhador que produz o queijo) ou em Sergipe (que é a pessoa que comanda a produção em pequenos laticínios) (Cintrão, 2016).

⁶ Algumas exceções são os trabalhos de Cintrão (2016), Cruz (2012) e Dupin (2019).

⁷ Inspirado no conceito de Mintz (1956), utilizado para analisar intermediários pessoas que compravam e revendiam produtos agrícolas em pequena escala no caribe, transportando-os de áreas rurais para mercados nas cidades, denominei-os como “especialistas intermediários”. Seu artigo sublinha a importância desses sistemas de mercado, muitas vezes negligenciados pelos especialistas em estudos sobre desenvolvimento.

⁸ Refiro-me aqui a uma vertente derivada do célebre ensaio de Mauss (2003 [1934]) sobre as “técnicas do corpo”, tomado como fundador desta abordagem, que é absolutamente programática e metodológica, e reverberou em toda a antropologia posterior e deu origem à tradição de pensamento chamada de Antropologia da Técnica.

situaçõ. Sõ aspectos relacionais - e nõ o indivíduo ou a caracterizaçõ mais ampla a atividade (atravessadores, por exemplo), - é que ganham o primeiro plano no estudo etnográfico. A questõ principal será, nesse sentido, descrever as açõs dos queijeiros em suas tecnicidades e entender de que modo elas operam e se atualizam para o funcionamento deste mercado crescentemente reprimido por açõs fiscalizatórias que visam a sua regulaçõ em conformidade com normativas sanitárias internacionais adotadas pelo país (CINTRÃO; DUPIN, 2019). Empiricamente, ele se baseia em uma pesquisa de campo realizada, principalmente, nos municípios Sõ Roque de Minas e Medeiros, entre os anos 2014 e 2018, que perpassou a observaçõ participante, com o acompanhamento da atividade e a realizaçõ de entrevistas entre famílias produtoras e queijeiros.

Vale dizer que o queijo Canastra, além de ser uma importante fonte de renda para milhares de famílias que vivem no campo, ganhou a denominaçõ a partir criaçõ do PNSC, na década de 70, e notoriedade a partir do início dos anos 1990, e se tornando um símbolo alimentar do estado (Dupin; Cintrão, 2018). Porém, foi também nesse último período - marcado por forte liberalizaçõ econômica e uma sucessõ de crises sanitárias alimentares de repercussõ internacional (“vaca louca”, “gripe suína”, dentre outras) - que um conjunto de mudançãs nas legislaçõs desencadeou processos de ilegalizaçõ de alimentos beneficiados oriundos da produçõ familiar, atingindo em Minas Gerais mais fortemente a produçõ dos queijos artesanais em virtude de sua principal matéria-prima, o leite cru (*in natura*)⁹. Nessa década, com crescente a importânça da segurança sanitária dos alimentos vinculada ao medo dos microrganismos, ocorreu a implementaçõ em vários países de um conjunto de normas técnicas, procedimentos e práticas que estabelecem padrões de qualidade sanitária e de segurança para os alimentos comercializados internacionalmente, chamado de *Codex Alimentarius* (Ortega; Borges, 2012).

Uma das fortes recomendaçõs do *Codex Alimentarius*, que se tornou referênça para a arbitragem de controvérsias sanitárias no comércio mundial de alimentos, com os Estados Nacionais internalizando seus sistemas e ferramentas de controle, refere-se à exigênça de que o leite passe por tratamentos térmicos (como a pasteurizaçõ) antes da elaboraçõ do queijo, com o objetivo de eliminar microrganismos patogênicos. O *Codex* coloca fortes restriçõs aos queijos feitos com leite cru, performando uma realidade de “falta de segurança alimentar”¹⁰ e de condenaçõ da quase totalidade dos

⁹ Entende-se por leite cru aquele que nõ passou por tratamentos térmicos, que sã aquecimentos do leite a determinadas temperaturas e tempos que matem os microrganismos, seguidos de resfriamento, como a pasteurizaçõ, hoje exigidos pela maioria das legislaçõs.

¹⁰ Há uma disputa de sentidos e classificaçõs em torno da noçõ de “alimento seguro”, associada às noçõs de “risco” e “perigo”, assim como de “segurança do alimento”, às vezes confundida com “segurança alimentar”. Cruz e Schneider (2010) e Cintrão (2017) observam que a expressõ “segurança do alimento” (food safety, em inglês) se refere a normas sanitárias (Codex Alimentarius), que estabelecem padrões sanitários de qualidade com base em estudos científicos, considerados como neutros e universais. Essas normas sã construídas no âmbito do comércio internacional, voltadas para a produçõ industrial de grande escala e para as exportaçõs, levando a uma forte padronizaçõ de processos e produtos. Já o termo “segurança alimentar” (food security), que surge relacionado a questõs de pobreza e fome, também com definiçõs internacionais no âmbito das Naçõs Unidas, passou a

queijos artesanais comercializados, o que justifica as açõs fiscalizatórias cada vez mais agressivas, ainda que nesse contexto se revele uma forte incongruência entre a realidade performada pelo laboratório e as avaliaçõs dos consumidores, que, predominantemente, consideram os alimentos saborosos e inócuos. Multas e apreensões pelo não cumprimento da legislaçõ criam um espaço discursivo que suscita suspeitas de serem alimentos contaminados e reforçam o prognóstico de que os queijos artesanais feitos nas roças, como o Canastra, estariam fadados a desaparecer, suplantados pela superioridade da indústria de laticínios.

Como reaçaõ à intensificaçõ desse processo repressivo, sua importância cultural foi evocada em sua defesa, alcançando o reconhecimento legal de seu valor e apreciaçõ, com o registro do “modo de fazer os queijos minas artesanais” como bem cultural imaterial salvaguardado, em nível estadual e federal, em algumas regiões com concentraçõ dessa produçõ no estado¹¹ Houve, ainda, nesse sentido, a implementaçõ da certificaçõ de Indicaçõs Geográficas (IGs), que funciona como um selo de qualidade para produtos comerciais identificados com um território e com uma forma de produçõ, reconhecidos por sua notoriedade. Inspiradas no modelo francês de Denominaçõs de Origem, essa certificaçõ os identifica como detentores de uma parte da história e da identidade de um grupo social e, por isso, atribui a eles reputaçõ e autenticidade, ao distingui-los em relaçaõ aos similares disponíveis no mercado, propiciando “uma mudançã de *status*, passando de um produto *commodity* a um produto simbólico” (Dupin, 2023).

Porém, esses reconhecimentos que geram valorizaçõ e legalizaçõ, restringem-se de modo geral a produtores, vinculados a associações locais, que possuem condições financeiras de realizar adequações em suas queijarias (construções de alvenaria, com paredes azulejadas ou pintadas com tintas especiais, com forros sintéticos no teto, pisos cimentados e calçados, dentre outras), não pertencentes ao campesinato que ocupa essa regiõ¹². Estes atores organizados a essas associações passam a ser detentores desses registros, não resolvendo (e muitas vezes intensificando) a repressã colocada por legislações (Dupin, 2023).

incorporar na sua definiçõ a questõ das “práticas alimentares promotoras de saúde”, que abrange as dimensões cultural, social, econômica e ambiental (Cintrão, 2017; Cruz; Schneider, 2010). Neste artigo, quando falamos de “alimentos seguros”, estamos nos reportando principalmente às definições das normas sanitárias (food safety).

¹¹ Em 2006, o Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (Iepha) registrou modo de fazer o queijo artesanal da regiõ da serra da Canastra como patrimônio imaterial do estado. Em 2008, foi a vez do Iphan fazer o mesmo nas regiões da Canastra e Serra do Salitre/Alto do Paranaíba em âmbito nacional.

¹² Cintrão (2016) destaca a origem desse processo de valorizaçõ a atuaçõ de uma ONG francesa denominada FERTILE que, a partir de 1995, passa a financiar atividades de formaçõ e organizaçõ dos produtores de queijos artesanais, através da criaçõ de estruturas jurídicas (associações), de trabalhos de assistêcia técnica e de intercâmbios internacionais (envolvendo técnicos locais, representantes dos produtores e gestores públicos). Esta atuaçõ teria influêcia no perfil dos produtores identificados e mobilizados, sendo escolhidos aqueles com maior poder aquisitivo para realizar as adequações em suas queijarias. A ONG seria ainda responsável por realizar – junto com tais atores – a delimitaçõ das áreas abrangidas pelas IGs a serem implementadas e também a definiçõ dos procedimentos de produçõ (Cintrão, 2016, p. 130).

Apesar de, nas últimas décadas, terem emergido iniciativas de estabelecer normatizações sanitárias específicas para os queijos artesanais, a produção nestas regiões permanece na sua grande maioria como “não inspecionada”, ou seja, não cadastrada junto aos órgãos de inspeção sanitária, revelando uma dissociação entre as legislações e as formas de produção e comercialização, cada vez mais ilegalizadas na ordem de um fenômeno mundial que Paxson (2013) chama de “guerra dos queijos artesanais”¹³.

As inúmeras exigências legais, baseadas em conhecimentos científicos e sistemas de especialistas voltados para a produção industrial, desconsideram saberes e modos de fazer presentes nas produções de queijos artesanais, além de aumentarem custos e praticamente inviabilizarem economicamente as produções em pequena escala, favorecendo a concentração dos mercados e a produção em laticínios maiores¹⁴. Porém, uma série de conhecimentos e técnicas, vinculados a formas de campesinidade locais, não impedem a continuidade da comercialização desses queijos, indicando que a legitimidade das legislações sanitárias e seus sistemas peritos se defrontam com outras representações, tecnologias e formas de organização locais, eficientes na produção e distribuição do alimento e que, como veremos adiante, têm evitado a precarização das condições de vida nesses municípios produtores.

A cidade dos queijeiros

Exceto nos feriados e em alguns finais de semana, quando está abarrotada de enormes e imponentes caminhonetes de luxo conduzidas por turistas que visitam o PNSC, São Roque de Minas é uma pequena cidade de pouco movimento de veículos automotores. Nas madrugadas (antes do amanhecer) e finais de tarde, porém, as ruas ganham maior tráfego com a saída e chegada de caminhonetes antigas. Com suas caçambas abarrotadas de caixotes de plástico, elas saem pela manhã em direção à zona rural, no entorno da chapada da Serra da Canastra, em busca do alimento que, junto com o café, movimenta a economia local: o queijo Canastra.

Seus motoristas são chamados de “queijeiros”. Comerciantes, que pelo vínculo estreito com o alimento, ganharam a denominação vinculada a ele (Cintrão, 2016; Cruz, 2012). Nos finais de tarde, eles retornam da chamada “linha” ou “junta” do queijo, processo que consiste em passar o dia percorrendo a zona rural e comprando queijos nas fazendas da região. Nesse horário, o alimento segue em direção a depósitos ou galpões (figura 1) onde é selecionado, lavado, grosado¹⁵ e preparado de

¹³ Nos EUA, por exemplo, tal controvérsia tem feito os queijos de leite cru serem chamados de “a nova maconha”, com fiscais sanitários acompanhados de agentes policiais aparecendo de madrugada e sem aviso prévio nas fazendas e destruindo a produção (Paxson, 2013).

¹⁴ Na medida em que o atendimento às leis e normas sanitárias define quem pode ou não permanecer “legalmente” nos mercados, estas normas tornam-se um poderoso instrumento na diminuição da concorrência comercial.

¹⁵ Expressão local para designar o acabamento dado ao produto feito com algum objeto que permite “lixar” o queijo.

diferentes formas para a distribuição, algumas peças são raladas e embaladas, de acordo com o destino que será dado. Dali, serão transportados até um amplo comércio varejista ou de pequenas indústrias alimentícias em outras cidades e estados.

Figura 1 – Depósito de um queijeiro na cidade de São Roque, onde o queijo é selecionado, lavado, grosado e preparado de diferentes formas para a distribuição

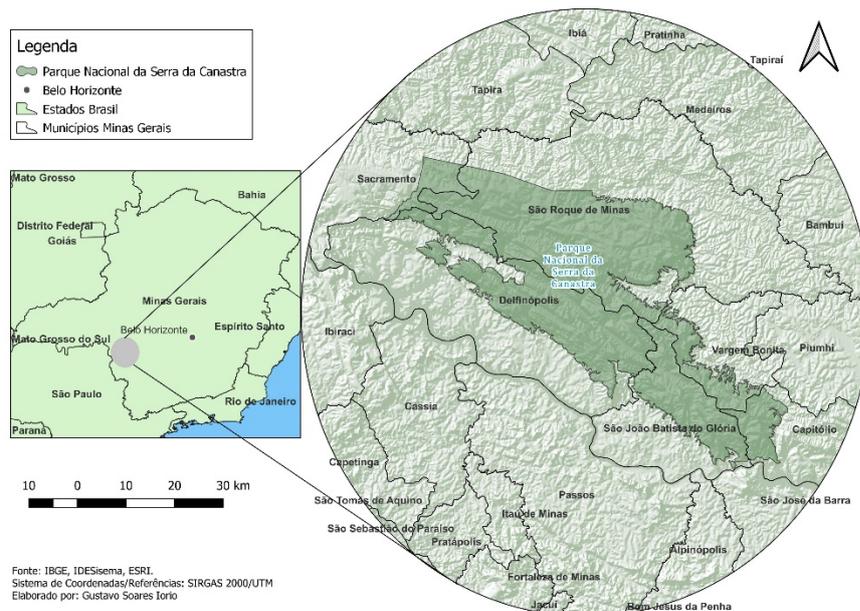


Fonte: Leonardo Dupin, 2013

Em termos espaciais, como observei, os queijeiros dessa região circulam por pelo menos 5 unidades da federação: São Paulo e Minas Gerais (em especial), mas também Rio de Janeiro, Goiás e Distrito Federal. São favorecidos pela localização privilegiada da região da Canastra (figura 2) e, ao mesmo tempo, pelo acesso relativamente difícil em função do relevo, mas próxima de áreas urbanizadas e densamente povoadas. Por exemplo, São Roque fica a 300 km da grande Belo Horizonte (4 a 5 horas de viagem), e cerca de 600 a 700 km (8 a 10 horas de viagem) das regiões metropolitanas de São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília. E próximo a um grande número de cidades de médio e grande porte no interior de Minas Gerais e São Paulo¹⁶.

Figura 2 - Localização da Serra da Canastra em relação a cidades maiores

¹⁶ Entre 200 e 500 km há vários municípios com mais de 300 mil habitantes, como Uberlândia e Uberaba (em Minas) e Franca, Ribeirão Preto e Campinas (em São Paulo), além de dezenas com mais de 100 mil habitantes.



Os queijeiros, apesar de serem um grupo muito heterogêneo na escala de comercializaçō, quase sempre sōo homens¹⁷. Eles ressaltam que a atividade exige “rodar muito”, “conhecer muitos lugares, dentro e fora da regiō”, ter habilidade para o “ser catireiro”, como chamam localmente as pessoas que tēm tino para negōcios, alēm de conhecer os produtores e os queijos produzidos.

“Então quem compra e vende queijo tem o nome de queijeiro, porque ele é o cara que vai lá no fundo do espigão pegar uma caixa de queijo de um produtor que fabrica três peças de queijo, que talvez seja a única fonte de renda dele. E ele vai lá levar o dinheiro do açúcar, como se diz, né?? O dinheiro do dia a dia. E a regiō da Canastra é isso, é queijo. O queijeiro conhece a Serra da Canastra de canto a canto. Se você pegar um cara que é queijeiro experiente aqui, ele te leva. Você pode dar um nome ou o apelido de um produtor que ele te leva lá. Ele conhece todo atalho, ele sabe se chover qual dia que pode ir lá ou se não pode. Isso o queijeiro sabe tudo”. Produtor rural, Geraldo de Piu, Medeiros, 2015¹⁸.

É comum que já tenham trocado de posiçō, tendo começado sua atividade como produtor de queijos, após juntar capital suficiente migrado para a profissō queijeiro e, mais raramente, se tornando

¹⁷ Não soube de nenhuma mulher nesse ramo de atividades. Exceto no trabalho de lavagem dos queijos nos depósitos, onde é comum encontrar mulheres, sōo sempre homens os empregados no transporte dos queijos. Pará alēm da força física para carregar e descarregar as caixas, o que pode ser explicado, levando em consideraçō a perspectiva de performatividade de gênero (Bulter, 2003), pelo estruturas de poder social que, historicamente, confinam as mulheres ao ambiente doméstico e pela a violēncia de gênero sofrida em ambientes considerados “masculinos” como rodovias, comércios, postos de gasolina, entre outros exigidos nas trajetórias de execuçō da atividade.

¹⁸ Esta fala foi feita para um vídeo institucional de divulgaçō da marca “Regiō da Canastra” na Indicaçō Geográfica, produzido pela associaçō de produtores locais (Aprocan). Estive com Geraldo de Piu, mas optei por utilizar essa fala pela sua riqueza e profundidade.

também varejista. Em campo, encontrei desde pessoas que carregam os queijos no porta-malas do próprio veículo de passeio e o levam para vender informalmente nas esquinas das grandes cidades - vendedores ambulantes os comercializando de casa em casa -, até aqueles com grandes depósitos estruturados, vários veículos (incluindo caminhões baú) e funcionários contratados (para o transporte e preparo dos queijos). Os volumes movimentados variam de 500 quilos a mais de 30 toneladas semanais.

É difícil saber exatamente quantos estão na atividade¹⁹, mas é certo que a quase totalidade dos queijos produzidos na região passa em algum momento por suas mãos. Esse circuito movimenta pessoas e queijos, criando identidades e fazendo girar a economia local, ainda que a comercialização ocorra quase sempre à margem das normativas tributárias e sanitárias. É comum, como veremos adiante, que o vínculo desses atores com o alimento seja de origem familiar²⁰, compartilhando com famílias produtoras e consumidores locais critérios locais de qualidade, construídos social e historicamente (Dupin, 2019).

Porém, fora das regiões produtoras, os queijeiros são recorrentemente percebidos de forma pejorativa. Eles costumam ser tomados por autoridades públicas, fiscais, agentes de desenvolvimento, técnicos especializados e até por uma parcela dos consumidores como agentes de uma atividade condenável, imoral e ilegal: um atravessador que encarece o alimento, paga preços baixos aos produtores, sonega impostos e que ameaça a saúde dos consumidores, uma vez que circula com alimentos “não inspecionados” por sistemas sanitários.

Carregando tal estigma, e dada a dificuldade dos fiscais de chegarem diretamente às pequenas unidades de produção de queijos, muito mais numerosas e dispersas em lugares pouco acessíveis, é principalmente sobre os queijeiros que recai o peso das ações punitivas do Estado. É difícil encontrar queijeiros que nunca tenham sido multados ou tido seus queijos apreendidos. Até a década de 1980 as ilegalidades desses atores estavam ligadas especialmente à questão tributária e fiscal, que continua presente, mas as ilegalidades microbiológicas se complexificaram com o aumento de importância da legislação sanitária e a consequente intensificação de ações de fiscalização, que levou a um agravamento das penalidades, com maior criminalização das suas atividades (Cintrão, 2017). Soma-se a isto o motivo da repressão ser trazido a público (às vezes nas páginas policiais dos jornais), como o transporte e venda de alimentos “impróprios ao consumo”, enquadramento legal de todos os produtos que não cumprem as normas sanitárias.

Para ser vendido em outros estados, o queijo canastra feito com leite cru, considerado patrimônio cultural e imaterial de Minas Gerais, precisa se submeter a uma complexa rede de contrabando que envolve atravessadores (chamados de queijeiros), desvio das rodovias principais por estradas de terra durante as madrugadas para fugir da

¹⁹ Na região, somente no município de São Roque de Minas, se fala entre 40 e 80 queijeiros.

²⁰ A maioria absoluta dos queijeiros com a qual conversei na região tem alguma ligação com a zona rural e com a produção de queijos, seja em fazendas próprias, através de parentes ou conhecidos próximos, de maneira que as conversas cotidianas com tais atores eram sempre muito ricas em informações sobre a dinâmica envolvendo a produção, comercialização e consumo dos queijos.

fiscalização (...)” (Jornal Estado de Minas. *Na rota do tráfico de queijo*. Publicado em 19 de junho de 2011)

Se fora das regiões produtoras as ações fiscalizatórias tornam os queijeiros a figura mais “malvista” da cadeia dos queijos artesanais, isso se difere de como eles são vistos nos seus municípios produtores do oeste mineiro. Um deles comentou que “somos conhecidos como traficantes do mais conhecido produto culinário de nosso Estado”. Outro se queixou que em São Roque é conhecido e respeitado, mas foi tratado como bandido quando foi parado pela fiscalização em São Paulo. E, ainda, vários temem ser assaltados por ter que viajar de noite e buscar caminhos alternativos: “fugimos da polícia, mas também de bandidos”. Um deles contou que por essa razão acabou deixando a atividade: “A gente fugia dos bandidos, mas éramos quase bandidos”. Na Canastra, eles são vistos pela população local como uma atividade tão importante quanto a produção dos queijos, embora possam ser considerados “bons” ou “maus”, em função das condições e preços pagos às famílias produtoras, das relações trabalhistas com seus empregados, da qualidade dos queijos comercializados. No município é comum que se diga: “todo mundo aqui é ou já foi queijeiro”.

Um exemplo das dissociações entre as criminalizações exercidas pelas normas legais e os critérios culturalmente compartilhados localmente se deu em 2015, quando fiscais sanitários federais, juntamente com agentes da Polícia Federal, chegaram à cidade com um mandado de busca e apreensão endereçado a depósitos dos maiores queijeiros do município. A polícia federal tinha como principal objetivo verificar a existência de “rótulos falsificados, mas não encontrou nada”²¹. Já os fiscais sanitários lacraram dois depósitos, com cerca de 13 toneladas de queijo, acusados de “manter em estoque e comercializar queijos em condições higiênicas sanitárias precárias, configurando risco à saúde pública, sem registro em órgão fiscalizador e sem identificação de origem” (Dupin; Cintrão, 2016).

Com ação fiscalizatória, São Roque entrou em clima de apreensão e medo, todos os depósitos de queijo ficaram em alerta. Houve várias tentativas de evitar que os queijos fossem destruídos, mas o órgão sanitário alegou que os queijos apresentavam “condições precárias de higiene” e que não se podia “colocar em risco a população com a doação dos produtos implicados”. Os preços pagos pelos queijos às famílias produtoras despencaram e várias delas ficaram sem conseguir vender. Prefeito e vereadores do município se deslocaram para Belo Horizonte para conversar com deputados, órgãos sanitários e Ministério Público, alegando que os queijos estavam em boas condições, as mesmas em que são comercializados os queijos no Mercado Central de Belo Horizonte (principal ponto de venda desses queijos na capital mineira). Segundo eles, caso os depósitos da cidade fossem fechados, a economia da

²¹ Uma estratégia comum dos queijeiros da região para escapar à fiscalização sanitária é utilizar “rótulos frios”, não registrados legalmente. Estes chamados rótulos falsificados são enquadrados como “crime contra a ordem tributária” e podem ser fiscalizados pela Polícia Federal como parte da “prevenção e repressão ao tráfico ilícito de drogas, o contrabando e o descaminho”. (Cintrão, 2016)

cidade pararia, pois somente esses dois depósitos comercializavam queijos de cerca de 250 famílias produtoras e empregavam de maneira direta cerca de 30 pessoas.

O fato de o mandado ter endereço certo levou a suspeitas da denúncia ter partido de alguém do próprio no município, o que gerou um clima geral de desconfiança, inclusive em relação à associação local de produtores que detém a marca de Indicação Geográfica e cujos produtores, em sua maioria, tem a produção legalizada junto aos órgãos de inspeção²². Além do medo e desconfiança, a cidade foi tomada por um clima de revolta. Os trabalhadores dos depósitos ficaram indignados com a forma desrespeitosa como foram tratados pelos fiscais sanitários. O episódio terminou com os queijos sendo enviados ao aterro sanitário local²³.

A construção da atividade queijeira na região da Canastra

Em São Roque de Minas e Medeiros, o vínculo com o queijo, como uma atividade familiar, é mais regra que exceção. Como me disse um queijeiro: “Aqui sempre o queijo foi muito forte. Aqui todo mundo faz queijo, é difícil você achar quem não faz queijo ou quem não está envolvido com queijo de alguma maneira, quem não faz queijo, é queijeiro ou trabalha com o queijeiro”. As histórias dos queijeiros na região, assim como aquelas das famílias produtoras de queijo, fazem parte da memória oral desse e outros municípios da região (Dupin, 2019).

Relatos de viajantes indicam que desde a época do império estabeleceram-se, através dos tropeiros, ligações comerciais desta região com São Paulo e Rio de Janeiro (capital do império), que envolvia alguma circulação de queijos, inclusive utilizados como uma das formas de contrabando de ouro e pedras preciosas (escondidas dentro deles). Porém, não há informações precisas sobre o surgimento dos “queijeiros”. Ao que parece, a chegada dos veículos motorizados introduziu novas configurações nesse comércio, dando origem aos “queijeiros” como são hoje conhecidos.

As décadas de 1970 e 1980 são um marco na expansão da atividade. A introdução de inovações tecnológicas, com a inserção de raças de vaca especializadas, rações e novos tipos de alimentação das vacas levou a aumento na produção e na produtividade do leite e queijos. Se antes eram raras famílias que produziam mais de três queijos por dia, passam a não ser totalmente incomuns famílias que produzem acima de 30 queijos, embora a média no período da pesquisa de campo se mantivesse entre 10 e 20 queijos por dia. Estes fatores, juntamente com a ampliação da malha rodoviária e das possibilidades de refrigeração, levaram a mudanças nas formas de comercialização. Houve maior pulverização dos depósitos onde os queijos são reunidos e ampliação das rotas de entrega para um maior

²² A marca comercial “Região da Canastra”, vinculada à IG, havia sido recentemente lançada e um dos problemas frequentemente denunciados pela Associação é a “falsificação de rótulos” pelos queijeiros.

²³ Para um relato completo sobre o caso ver Dupin e Cintrão (2016)

número de cidades. Ao que tudo indica, a partir daí os queijeiros ganharam sua configuração atual e se tornaram mais numerosos.

O fortalecimento do transporte rodoviário marca também a chegada dos alimentos e bebidas industrializados nas fazendas produtoras e o aumento nas trocas monetárias, com os queijeiros participando ativamente desse processo. As viagens “de volta” dos centros urbanos (com os caminhões sem queijos) trazem produtos que abastecem as famílias rurais, descontando do pagamento dos queijos. Os queijeiros facilitam assim o acesso a produtos de consumo cotidiano das famílias, novos ou anteriormente produzidos na própria fazenda, como arroz, fubá, farinha de mandioca, café, açúcar branco (substituindo a rapadura), óleo de soja e margarina (substituindo a banha de porco e a manteiga), macarrão, gás de cozinha (substituindo parcialmente a lenha)²⁴. Eles trazem ainda insumos industriais para as fazendas, como adubos, pesticidas e rações animais, assim como formas de plástico para os queijos, balanças, telas, sendo um dos atores na disseminação de novidades e inovações, tanto da cidade para o campo quanto entre as próprias famílias produtoras.

No entanto, as falas indicam que o abastecimento das famílias pelos queijeiros vai muito além desses itens: “Levava até um botão de camisa se eles precisassem. Era assim que eu conseguia o produtor”. Ou: “Eles encomendavam de tudo. E se eles te encomendassem uma agulha ou uma ramona para uma mulher pôr no cabelo e você chegasse lá sem aquilo era fácil de você perder o freguês” (Dupin, 2019). Tais dinâmicas dão uma ideia das relações entre queijeiros e famílias produtoras que, conforme veremos adiante, não se atêm apenas a relações comerciais, envolvendo uma racionalidade que incorpora cuidados e moralidades compartilhadas com o universo camponês.

Os queijeiros e as linhas de queijo

Assim como acontece com a produção de queijos na Canastra, em que um conjunto de tecnologias sociais de fabricação, desenvolvido historicamente na região em consonância com o cerrado - o que inclui o uso do fogo na renovação do pasto nativo -, facilita a entrada e permanência de novos atores na cadeia produtiva (Dupin, 2019), é comum ouvir que a incursão na atividade de queijeiro tem poucas barreiras econômicas, “qualquer pessoa que fica desempregada (aqui na região) pega uma mala e sai vendendo queijo”.

Porém, para iniciar (e exercer) a atividade é necessário possuir alguns tipos de capital (Bourdieu, 1989), como: econômico – relacionado à obtenção dos meios para financiar tais viagens –, somado a capital social - possuir (ou ter capacidade de construir) redes locais para captar o alimento e redes mais amplas para comercializá-lo – e mesmo capital cultural, uma vez que para ser um “bom queijeiro” é

²⁴ Os aumentos de produtividade passam a exigir duas ordenhas diárias (e duas jornadas de elaboração de queijos), com diminuição do tempo dedicado a outras atividades e tendência à especialização que acompanha os processos de modernização da agricultura.

necessário encontrar e estabelecer relações com famílias produtoras, mais ou menos “escondidas” nos morros e pés de serra, saber distinguir queijos “bons” e “ruins” com o uso de técnicas apuradas, possuir conhecimento para transportar e manter o alimento em bom estado. E, dada a “falta de padrão” dos queijos artesanais (vista como um defeito frente aos parâmetros uniformizantes da produção industrial), saber fazer chegar cada queijo ao destino certo. Por tudo isso, é muito frequente que a incursão na atividade se dê através do intermédio de parentes, compadres e amigos e por pessoas que têm algum vínculo anterior (incluindo o afetivo) com os queijos.

Cada queijeiro constrói para a atividade dois tipos circuitos: uma “linha de queijo”, que corresponde a um caminho percorrido nas zonas rurais, com uma sequência de fazendas e famílias produtoras onde os queijos são buscados e comprados (figura 3). E um circuito de entregas, que envolve uma ou várias cidades de destino e, dentro das cidades, um roteiro de estabelecimentos para os quais os queijos são vendidos. Entre esses dois circuitos, os queijos passam por um local – um galpão ou “depósito” (como são chamados na Canastra) – onde são reunidos, selecionados, lavados, preparados para a venda (embalados, se for o caso) e armazenados, até o momento de serem distribuídos, em parâmetros de classificação e tecnicidades muito próprios da região.

Figura 3 – Queijeiro fazendo sua “linha de queijo, uma sequência de fazendas e famílias produtoras onde os queijos são comprados.



Fonte: Leonardo Dupin, 2015

As “linhas de queijo” sã em si uma espécie de patrimônio e podem ser “vendidas” quando o “queijeiro” por alguma razã resolve ou precisa sair do negócio. Tais rotas nã respeitam limites administrativos municipais na busca do alimento nas zonas rurais e, em geral, nã se guiam por normas legais que definem as microrregiões produtoras²⁵. Se estabelecem por contatos e laços com produtores, pelos volumes de queijo disponíveis, pelas condições das estradas e identificaçã de caminhos que encurtem o tempo e as distâncias entre as fazendas. E sã desenhadas para serem percorridas num único dia de trabalho.

Já as rotas de entrega nas cidades levam em conta o desvio de possíveis postos de fiscalizaçã nas estradas, o trânsito nas cidades, os horários de entrega. Elas abastecem uma grande variedade de equipamentos de varejo, incluindo mercados e supermercados menores, sacolões, açougues, padarias, pastelarias, pequenas fábricas de pão de queijo, lanchonetes e mercearias, às vezes conjugando vários desses tipos numa única rota de entrega. Estas podem ter grande dinamicidade, relacionadas tanto com a necessidade de fugir das fiscalizações, quanto com um dinamismo próprio ao comércio, com lojas, mercados e neg cios, que iniciam e encerram a atividade de acordo com o funcionamento das rotinas locais. Nota-se uma grande criatividade e versatilidade dos queijeiros na busca de saídas, seja para “burlar” a fiscalizaçã (onde ela existe), seja para encontrar novas possibilidades de mercados nã alcançados por esta (muitos deles nas periferias das cidades).

A atividade envolve ainda grande conhecimento dos queijos e uma habilidade de direcioná-los a diferentes públicos. Enquanto na lógica da legislaçã a “rastreadibilidade” é dada por notas fiscais, registros e rótulos, os queijeiros têm suas pr prias formas de rastreadibilidade. Apesar de não haver nenhuma marcaçã nos queijos (e de serem todos muito parecidos aos olhos dos leigos), sabem diferenciar o queijo de cada produtor e dar um destino específico para ele: “Cada queijo é um queijo. Cada produtor faz de um jeito. Eu conheço o queijo de cada um”, me disse um deles.

Como as regiões produtoras sã também grandes consumidoras, há critérios de qualidade construídos e compartilhados culturalmente ao longo do tempo (entre produtores, queijeiros e consumidores). Os queijos considerados “bons” (“tapados”, de “massa fechada”, com poucos furinhos) sã destinados ainda frescos – geralmente produzidos no dia anterior – para a venda direta aos consumidores em estabelecimentos de varejo na própria regiã ou estado. Nesse caso, sã colocados em tubos de PVC adaptados a esta funã²⁶, para serem transportados sem que amassem ou quebrem. Os queijos “com furinhos” internos (em geral mais ácidos, considerados pelos mineiros como ruins ou de

²⁵ A legislaçã mineira para os queijos minas artesanais, seguindo as lógicas de valorizaçã das Indicações Geográficas de procedência, define legalmente os munic pios pertencentes a diferentes “microrregiões produtoras” que dão nomes aos queijos. Como na regiã “a oeste de Minas” há um *continuum* entre as microrregiões (Canastra, Araxá, Salitre, etc), com os mesmos modos de fazer o queijo (e diferenças entre os queijos que não são dadas pelo limite administrativo), não é incomum os queijeiros recolherem queijos de mais de uma microrregiã, reunindo-os sob um único “nome”.

²⁶ São usados tubos brancos do mesmo diâmetro dos queijos, cortados na altura exata das caixas e com um corte longitudinal que facilita a colocaçã dos queijos.

baixa qualidade), identificados por eles mesmo sem serem cortados, são destinados a alguns mercados consumidores de São Paulo: “paulista não entende de queijo”, podendo abastecer também pastelarias (“derretem melhor” dizem). Queijos “inchados” (que os sistemas de peritos identificam como tendo alto grau de contaminação microbiana) são submetidos a um novo processo de salga, ralados e destinados a pequenas fábricas, restaurantes ou padarias onde derretidos servem como ingredientes para pães de queijo, biscoitos, queijadinhas, bolos etc.²⁷. Embora fiscais, produtores e queijeiros não pensem nesses termos, a salga e as altas temperaturas dos fornos podem ser consideradas como medidas sanitárias que tem evitado possíveis casos contaminações, que raramente são noticiados. A venda do queijo ralado como ingrediente abarca também queijos com eventuais problemas na aparência ou consistência, queijos mais maturados (já amarelos, menos usados para o consumo direto e, em geral, desvalorizados nesses mercados). Os queijeiros afirmam que “cada tipo de queijo tem seu mercado” e que não há queijos “impróprios”: praticamente todos os queijos são aproveitados.

Mais recentemente, com os processos de valorização cultural dos queijos artesanais e com as Indicações Geográficas, surgiram o que alguns queijeiros chamam de “queijos de caixinha”, queijos de longa maturação, voltados mercados “de luxo” nos grandes centros urbanos, como boutiques, lanchonetes e restaurantes renomados. Porém, o mercado para estes queijos ainda é restrito e não interessa à maioria dos queijeiros, que lida com maiores volumes de produção. Eles afirmam que “o grande comércio é o de queijos frescos. Queijo não certificado, queijo comum”. Ou seja, para eles o “comum” (ou a norma local) são os queijos “não legalizados” (Dupin, 2019).

O uso de tecnologias locais diante das normas sanitárias

Devido a todo processo repressivo que recai sobre os queijeiros, não é fácil convencê-los a concederem entrevistas e abrir sua vida profissional, menos ainda carregar em seus veículos um curioso *outsider* e que lhes coloca sucessivas perguntas. Em 2015, após uma negociação que durou alguns dias, acompanhei um queijeiro no seu trabalho. Seu nome fictício é Antônio. Filho da quarta geração de produtores, ele começou há cerca de 30 anos a trabalhar como queijeiro, numa rota que envolve fazendas na zona rural de São Roque de Minas e o interior de São Paulo. Seus dois irmãos também são queijeiros, cada um deles fazendo a linha e a venda de queijos em distritos e municípios diferentes.

Em sua “linha”, Antônio traz na caçamba da caminhonete caixotes de plásticos adaptados para receber os queijos, além de múltiplas encomendas dos produtores (arroz, sal, fubá, ração, fertilizantes, botinas, rodo etc.). Ele viaja acompanhado de um funcionário, morador da região e pago pelo dia de trabalho. O auxiliar abre as porteiças e carrega nos ombros as caixas de plástico, que lotadas comportam até 24 queijos e pesam cada uma em torno de 30 kg (Figura 4). Em dois dias, a “linha de queijo” de Antônio recolheu 1,5 tonelada e envolveu cerca de dez famílias produtoras da região.

²⁷ Sobre essa e outras categorizações ver Dupin (2019) e Cintrão (2016).

Como a maioria dos queijeiros na Canastra, ele utiliza uma caminhonete modelo Chevrolet D-20 para a busca dos queijos, que são levados para um depósito em um município vizinho. Já para as entregas nas cidades, é obrigado a utilizar um caminhão baú refrigerado, uma das exigências da legislação sanitária para o transporte de queijos que, geralmente, é seguida tendo em vista evitar ser parado pelas fiscalizações nas rodovias e nas cidades do interior de São Paulo onde entrega os queijos. Ele explicaria que este caminhão não aguenta as estradas de terra da região, tem a manutenção mais cara e dá frequentes problemas com a refrigeração (Dupin, 2019).

Além de não permitir o transporte em carros ou carrocerias comuns (como as das D-20), a legislação sanitária induz uma especialização, interditando que se transporte outras mercadorias junto com o queijo, o que ilegaliza as práticas costumeiras na região, mencionadas anteriormente, que aproveitam as voltas das cidades para trazer mercadorias diversas, que são transportadas para as zonas rurais no momento de recolhimento dos queijos, otimizando o transporte. Porém, nas estradas de terra, onde a fiscalização é praticamente inexistente, essas normas passam longe de serem seguidas, prevalecendo os modos de governo locais e suas tecnicidades, com o uso das caminhonetes para o transporte de mercadorias diversas.

Apesar da Chevrolet D20 ser um modelo cuja fabricação foi interrompida no ano de 1997, é ainda hoje o veículo preferido dos produtores, quando têm condições financeiras para comprá-las, e dos queijeiros para realizar a “linha de queijos”. Como disse outro queijeiro: “A D20 é o veículo que aguenta o tranco e possui baixo custo de manutenção”. Porém, mais do que isso, segundo ele, esse é um modelo que possui várias utilidades, podendo também ser utilizada para passeio com a família e outros trabalhos vinculados à roça. Ele afirma que no veículo estão várias formas de produtividade: “não é um carrão, mas é um carro para tudo”. E faz comparação entre o cavalo e um burro, afirmando que o último, apesar de ser um animal mais lento e menos valorizado, leva vantagem para o trabalho geral da propriedade, pois aguenta mais tipos de serviço (Dupin, 2019).

A fala aponta uma representação que aproxima o queijeiro da racionalidade camponesa (conforme Ploeg, 2008 e K. Wortmann, 1988) que se relaciona com os mercados (e com a modernidade) com lógicas diferentes da empresarial. Ploeg (2008), por exemplo, aponta os camponeses como empreendedores, inventivos e perspicazes, mas dentro de uma racionalidade própria que incorpora bom rendimento e cuidado, mas garantindo maior grau de autonomia sobre a “base de recursos” e maior independência em relação às indústrias, o que os leva a terem preços 'competitivos' em relação à indústria alimentícia. Essa racionalidade se faz presente na Canastra, por exemplo, na escolha que as famílias produtoras fazem dos veículos, mas também dos animais. Na montagem de seus rebanhos, por exemplo, a grande maioria recusa a adoção de “raças puras” para produção de leite, conforme prescrito por políticas agrícolas e técnicos extensionistas, argumentando que vacas “especializadas” não são adaptadas às condições da região e ao relevo acidentado, são mais susceptíveis a problemas de saúde, demandam maiores cuidados e custos (remédios, rações, serviços veterinários). Adicionalmente,

possuem menos versatilidade que o gado local, produtor de leite, mas que também pode ser vendido para abate e utilizado para tração e transporte, dentre outros usos (Dupin, 2019).

Assim, as escolhas locais muitas vezes não coincidem com as exigências legais e com a racionalidade técnica (guiada pela ciência) dos agentes extensionistas e da fiscalização sanitária. Frequentemente, estes tendem a atribuir às famílias produtoras – especialmente as de origem camponesa – e aos queijeiros uma “falta de higiene” e uma certa ignorância, considerando-as presos ao passado e sem êxito para ultrapassar seu estágio tradicional, rumo à condição moderna (Escobar, 1995), que tem a (grande) indústria como modelo a ser seguido (Cintrão; Dupin, 2020). No entanto, estes atores têm suas próprias noções de “qualidade” e “segurança”, associadas a cuidados e técnicas socialmente construídas e culturalmente enraizadas e que, embora constantemente em atualização, seguem lógicas diferentes e reagem às intervenções. Tal racionalidade aparece, por exemplo, na afirmação de uma produtora, que disse não entender como certo produtor poderia estar legalizado “se as vacas eram magras e os animais da fazenda mal zelados”, e também em falas que indicam que não é preciso uma queijaria azulejada para produzir um bom queijo.

A opção dos queijeiros pela rusticidade da D-20, associada à diminuição de custos, segue a mesma lógica dos produtores diante de legislações, que envolve busca por melhores condições de trabalho, além de manter a autonomia sobre a atividade - seja diante da delicada relação com o poder público e suas normatizações, mas também diante do mercado consumidor com os quais estruturam uma série de negociações - reduzindo custos, reaproveitando utensílios e diversificando as formas de comercialização de acordo inúmeras situações vivenciadas. Há ali uma constante preocupação com o orçamento, cuidando para que, seja durante a fabricação ou comercialização do alimento, nada se perca e tudo seja maximizado²⁸. Aliás, uma coisa que pude perceber acompanhando o trabalho dos produtores e queijeiros na região é sua capacidade de adaptar ou criar tecnologias buscando essa autonomia.

Em fevereiro de 2016, em uma reunião em que participava no antigo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), onde se discutia a legislação de produtos lácteos para a agricultura familiar no país²⁹, ouvi uma fala emblemática de uma liderança local sobre o tema. Diante de um parágrafo da lei que dizia: “é proibido modificar as características dos equipamentos na queijaria”, ele se levantou e disse: “isso é um absurdo, a legislação tira a possibilidade do produtor criar”. Frente às imposições sanitárias, com sua ênfase nas exigências estruturais e nas análises laboratoriais, muitos afirmam que em muitos aspectos os modos de fabricação e transporte prescritos pioraram as condições do alimento, como as exigências para a adequação das queijeiras (antes de madeira e agora de tijolos e azulejadas) e uso de embalagem de plástico para o transporte, que abafam os queijos descaracterizando-os. Assim, em algumas propriedades, segundo relatos, começaram a aparecer na queijaria “coisas” que

28 Fenômeno que Woortmann (1982) apontou como característico da produção de alimentos nas sociedades camponesas.

29 Essa reunião aconteceu em Brasília, em fevereiro de 2016.

não apareciam antes das adaptações. O uso de refrigeração para o transporte, previsto em legislações para o alimento, atualmente é questionado pelos próprios cientistas sanitaristas, uma vez que inibe a maturação dos queijos, o que em tese torna os queijos mais seguros para o consumo.

Diante dessas exigências que consideram impróprias ou inexecutáveis pelo valor financeiro, tais atores usam estratégias de adaptar ou mesmo criar tecnologias para conseguir comercializar um queijo de qualidade. Assim como os camponeses da região, na sua lógica de reprodução social, eles se apropriam de elementos da ideologia modernizadora e industrial dominante e constroem, a partir de sua posição subordinada, um campo de manobra para escapar a esta subordinação, ainda que por vezes cometendo infrações e se arriscando a receber punições. Esses arranjos passam pela destinação dos queijos, escolha dos veículos, mas também por uma série de equipamentos que ganham outras funções para as quais não foram originalmente projetados³⁰, sendo em muitos casos condenados pela legislação sanitária. Eles seguem uma racionalidade que se apoia em conhecimento empírico e tecnicidades que se distinguem das formas de comercialização ditadas pela racionalidade técnica dita da indústria de alimentos, usada como referência para as normas sanitárias.

“Queijeiro tem que ter trato”: campesinidade e relações comerciais

Durante a realização da “linha de queijos”, Antônio me relatou que trinta anos atrás, quando se iniciou atividade, era o único queijeiro na sua rota, mas hoje concorre com outros, tendo perdido alguns fornecedores (produtores). Mas outros mantêm a “fidelidade” há décadas. Ele busca os queijos impreterivelmente todas as semanas. É comum que ele solicite às famílias produtoras adaptações na fabricação de queijos, de acordo com a preferência e demanda de seus clientes na cidade. Em geral, elas as fazem buscando atender as expectativas e receber um pouco mais por peça³¹. Essa proximidade permite uma espécie de retorno sobre a qualidade do queijo que vincula produtores e consumidores urbanos, com o alimento em constante avaliação. Como conhece com profundidade a qualidade dos queijos, pois além de comerciante é proveniente de família produtora, compartilha critérios culturais de qualidade construídos na região a partir dessas interações cotidianas. Esses critérios são fundamentais para a manutenção desse mercado, apesar das repressões que tentam aproximá-lo dos parâmetros industriais de produção e comercialização.

Porém, existe ainda um outro critério dessa relação que merece ser destacado a partir da observação de campo. A realização das “linhas de queijo” é permeada por uma “economia moral” (Woortmann, 1990: 36 e 30), que constitui de uma ética camponesa local. Tomando como base conceito

³⁰ As caixas de plástico e tubos de PVC (materiais baratos, muito encontrado em supermercados e lojas de construção), por exemplo, ao serem adaptadas para a função facilitaram muito o trabalho dos queijeiros, em todas as etapas, desde recolher o queijo das queijarias e levá-los até o caminhão, descarregá-los no depósito, armazená-los, retirá-los para a lavagem, armazená-los novamente e depois carregá-los e descarregá-los nas rotas de entrega no comércio. Elas permitem ainda um maior empilhamento e o transporte de maiores quantidades de cada vez.

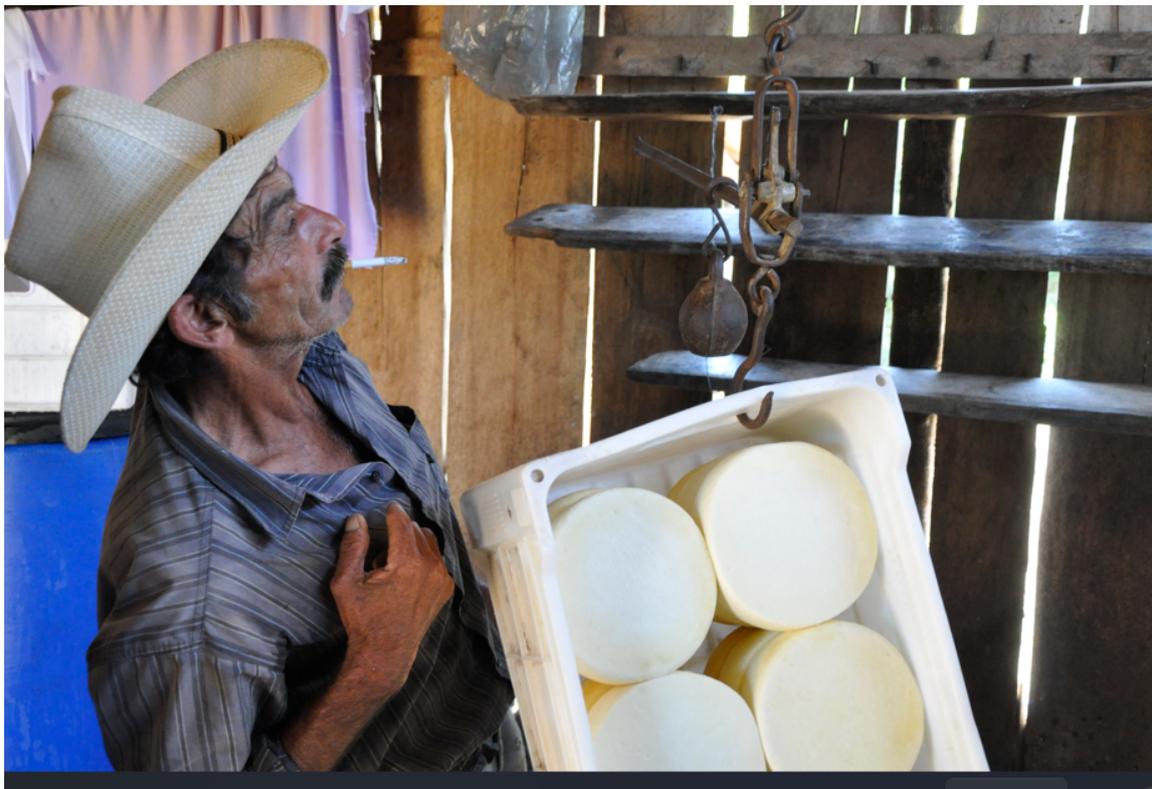
³¹ Em muitos casos os queijeiros chegam a pagar mais pelo queijo após as adaptações serem realizadas.

do historiador britânico E.P. Thompson, Klass Woortmann (1990) chama a atenção para a necessidade de uma “fenomenologia do dinheiro” em diferentes culturas desigualmente integradas no mercado. Assim, a questão não é o dinheiro em si, mas o modo como cada cultura o representa, a presença do dinheiro não torna a situação um nexu monetário, característico da economia de mercado. Ele pode ser ali elemento da linguagem de troca. Em sociedades camponesas locais, segundo o autor, as trocas econômicas não são baseadas exclusivamente em mercados impessoais, mas estão profundamente ligadas a relações de parentesco e solidariedade.

Durante a “junta de queijos” (figura 5), embora possam pagar menos se sentirem que o produto não está em boas condições, existe para muitos queijeiros uma obrigação de não deixar o produtor com a “mercadoria parada”. Antônio observou que em todos esses anos trabalhando como queijeiro só deixou de passar em alguma propriedade por causa de estradas alagadas por conta das chuvas³². “Se você é queijeiro tem que pegar todo o tipo de queijo. Não dá para pegar um pouco e deixar o resto para trás”. Mesmo que ele considere o queijo ruim – o que consegue perceber por sua experiência, que envolve uma sofisticada tecnicidade, avalizando a aparência, consistência, odor e até pelo som, ao dar algumas batidas com a palma-da-mão no corpo do produto –, ele não deixa de comprar o queijo. “Depois tenho que me virar para vender. Tem que fazer o que é certo, assim fico com o nome limpo”, me disse.

³² Na época das chuvas, os queijeiros carregam correntes adaptadas para serem colocadas nas rodas das caminhonetes, que ajudam a passar em estradas com muita lama.

Figura 4 – Produtor pesa os queijos que serõ vendidos durante a “junta de queijos” do queijeiro.



Fonte: Leonardo Dupin, 2015

Nesses casos, geralmente se estabelece uma relaçaõ que, para além do componente mercantil, exige uma contrapartida por parte do produtor, baseada em relações de lealdade. Assim, um ato de um produtor trocar o queijeiro por um novo comerciante que concorre na “mesma linha”, pagando mais pelo produto, pode ser visto como uma quebra da relaçaõ de confiança e pode significar o fim da relaçaõ entre as partes. Essa relaçaõ pode ser reestabelecida, uma vez que tal “mudança de queijeiro” pode ser uma estratégia comercial eficaz algumas vezes utilizadas, como observa um produtor:

“O rapaz (novo queijeiro) começou a me vender queijo, aí o queijeiro estava me atrasando com o preço, não tava querendo me pagar de R\$10,00 não. Aí o rapazinho veio cá e ofereceu a R\$ 10,00 e eu entreguei para ele. Aí o queijeiro ficou uma abelha. E agora eu fico sem jeito de eu largar o rapazinho, sabe? Mas tem que dar um pressõezinha no queijeiro que está caindo meu queijo muito”. Produtor de São Roque de Minas, novembro de 2016

Uma dessas situações aconteceu durante a “linha de queijo”. Um produtor rural havia deixado de reservar os queijos para Antônio e vendeu-os a um novo queijeiro que pagou um valor maior. Só que com a chegada das chuvas a produçaõ aumentou e o novo queijeiro “falhou na linha”, pela dificuldade de comercializar a maior quantidade de queijos do conjunto de seus clientes. Tendo deixado de passar na fazenda desse produtor, os queijos se acumulavam nas prateleiras. Antônio disse que só compraria se eles fechassem, através da palavra, um contrato verbal que é chamado no estado de acordo de “seca

e verde”, que se refere à sazonalidade dos queijos. O combinado naquele momento foi que na época da seca, quando a oferta de queijos é menor devido a escassez de pasto – o que numa relação estritamente comercial desfavorece o queijeiro – esse produtor garantiria a entrega dos queijos. Em contrapartida, no “período das águas” ou do “verde”, como vivenciavam naquele momento, Antônio garantiria a compra de todo o queijo acumulado. Receoso de ficar com a mercadoria parada, o produtor aceitou e disse que estava decepcionado com a atitude do novo queijeiro, fazendo o seguinte comentário:

“Agora eu falei para ele [novo queijeiro], eu quero saber se o trem é certo. Ele trata e não vem. Eu vou falar para ele, pra mim não serve não. Ele paga mais, mesmo. Todo mundo baixou o preço pago pelo queijo e ele não baixou. Só que você tem trato. Eu não vou vender para ele e vou dizer: ‘você não me serve. Queijeiro tem que ter trato.’” (Diálogo transcrito em outubro de 2016).

Observa-se que a relação estabelecida ali é bastante diferente daquela com os grandes laticínios que compram o leite das fazendas na região, que pagam com prazos maiores (a cada 30 ou 40 dias) e com quem há menos espaço de negociação, em especial para produtores menores.

Considerações finais

Analisei neste artigo a existência de uma produção de queijos artesanais “não inspecionados”, demonstrando que um dos elementos que explica sua persistência, e a dimensão que ela assume, é a existência de inúmeros intermediários, denominados localmente de “queijeiros”, que percorrem as zonas rurais recolhendo os queijos e os distribuem por diversas cidades, o que é favorecido pelas características especiais do queijo e pela localização privilegiada desta região. A atividade desses atores, como procurei descrever, favorece a continuidade da produção em larga escala na região ao fornecer canais de escoamento aos produtores na venda dos queijos, mesmo à margem das legislações e regulamentações sanitárias e dos processos de certificação de origem do alimento, apresentando um desafio para os processos de patrimonialização, que até o momento ignoram sua existência, optando por incorporar apenas os processos microbiopolíticos em suas ações de salvaguarda³³.

Ao contrário de visões bastante negativas sobre esses personagens, apontei-os como atores inventivos, perspicazes e detentores de uma tecnicidade sofisticada, compartilhando códigos sociais e culturais que se aproximam da racionalidade camponesa da região, presentes também na população urbana dos pequenos municípios de perfil marcadamente rural da Canastra. Observei que essa racionalidade busca maximizar os escassos recursos locais e manter autonomia sobre os meios locais de produção, os que são modos locais de campesinidade. Com argúcia e inventividade, os queijeiros interagem, por exemplo, de maneira positiva com a falta padronização dos queijos recolhidos – própria

³³ Em meu trabalho de campo acompanhei reuniões do processo de salvaguarda promovido pelo Iphan, com o Instituto Mineiro Agropecuário (IMA) participando ativamente das reuniões que acabavam tomando uma linha sanitarista.

à artesanidade e condenada pelas legislações – encontrando mercados para os diferentes queijos, inclusive aqueles “defeituosos”, numa lógica que escapa às tendências padronizadoras adotadas pela indústria.

A existência desses códigos culturais compartilhados e suas técnicas permite alguma contraposição aos processos de ilegalização em curso, questionando, por exemplo, as condenações de queijos como “impróprios” ao consumo, ou exigências que levam a modificações nas características sensoriais dos queijos, como a pasteurização ou a maturação dos queijos. A eficácia dessa técnica e governança tem evitado que aconteça com os queijos artesanais da região o mesmo que ocorreu no estado com outros produtos lácteos – como leite e manteiga –, afastados do âmbito de produção camponesa e absorvidos pela indústria de laticínios.

Referências

- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Coleção Memória e Sociedade. Lisboa, 1989.
- BUTLER, J.. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CINTRÃO, R. 2016. **Segurança, qualidade e riscos: a regulação sanitária e os processos de (i)legalização dos queijos artesanais de leite cru em Minas**. Tese de doutorado. CPDA, UFRRJ.
- CINTRÃO, R.; DUPIN, L. V. Microbiopolítica e regulação sanitária: desacordos entre ciência e saberes locais na produção dos queijos minas artesanais. **Horizontes Antropológicos**, 57, 2020.
- CRUZ, F.; SCHNEIDER, S.. Qualidade dos alimentos, escalas de produção e valorização de produtos tradicionais. **Revista Brasileira de Agroecologia**, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 1-18, 2010.
- CRUZ F. **Produtores, consumidores e valorização de produtos tradicionais: um estudo sobre qualidade de alimentos a partir do caso do queijo serrano dos Campos de Cima da Serra – RS**. Tese de doutorado. PGDR, UFRGS. 2012.
- DUPIN, L. V.; CINTRAO, R. Entre bactérias e lobos: o cerco biopolítico sobre a produção do queijo Canastra. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR**, V.18, 2018.
- DUPIN, L. V. **A vida dos queijos mineiros: uma etnografia multiespécie**. 2019a. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Unicamp, 2019.
- DUPIN, L. V. “Formo parte de una clase de productores que perdió la sabiduría del pasado y empezó a pisar dentro de las tecnologías”: trayectorias campesinas en la fabricación de quesos artesanales en Minas Gerais. **Antípoda. Revista De Antropología y Arqueología**, 153–173. 2020.
- DUPIN, L. V.. “Inconfidência queijeira”: evoluções institucionais e práticas multiespécie na construção de um mercado de excelência para os queijos artesanais de Minas Gerais. **Antropolítica - Revista Contemporânea De Antropologia**, 55(1). 2023. <https://doi.org/10.22409/antropolitica2023.i1.a56112>
- ESCOBAR, A. **Encountering Development: The making and unmaking of the Third World**. Princeton: Princeton University Press. 1995.
- ESCOTO, F.; GANTE, A. (coord). *La leche y los quesos artesanales em Mexico*. Texcoco: Miguel Ángel Porrúa, 2012.
- FOUCAULT, M.. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes. 2010.
- GARCIA-PARPET, MF. Patrimonialização de produtos alimentícios na França: construções simbólicas e reinvenção do passado. In: WOORTMANN, E.; CAVIGNAC, J. (Org.). *Ensaio sobre a Antropologia da alimentação: saberes, dinâmicas e patrimônios*. Natal: EDUFRN; Brasília: ABA.
- MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e antropologia**. SP: Cosac & Naify. (1934) 2003.
- MINTZ, Sidney. The role of de Middleman in the Internal Distribution System of a Caribbean Peasant Economy. **Human Organization**, XV, 2, Summer 1956. Pp 15-23.

ORTEGA, A; BORGES, M. 2012. *Codex Alimentarius: a segurança alimentar sob a ótica da qualidade*. Segurança Alimentar e Nutricional, Campinas, 19(1): 71-81.

PAXSON, H. **The life of cheese** – Crafting food and value in America. Berkeley/ Los Angeles / London: University of California Press, 2013. 303 pp.

PLOEG, J. D. **Camponeses e impérios alimentares**: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalizaçõ. Porto Alegre: Ed. UFRGS. 2008.

WEST, HG. Food fears and raw-milk cheese. **Food Studies Centre, School of Oriental and African Studies (SOAS)**, University of London, London, UK 2008.

WOORTMANN, E. F. O sítio camponês. **Anuário Antropológico**, 81, p.164-203. 1983.

WOORTMANN, K. 1988. "Com parente não se negueia": o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico**/87: 11-73.

Recebido em 14/08/2024| Aceito em 15/11/2024



Esta obra está licenciada
conforme Creative Commons
Atribuiçõ 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Dossiê: Saberes tradicionais e Paradigma biocientífico: alianças e fricções

V 13 | n 25 | jul-dez 2024

Conflitos entre conhecimentos no ordenamento pesqueiro da pesca do aviãozinho

Ana Paula Rainho



Edição eletrônica

URL: [NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nau.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

Organização

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

Referência Bibliográfica

RAINHO, Ana Paula. Conflitos entre conhecimentos no ordenamento pesqueiro da pesca do aviãozinho. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 13, n. 25, p. 35-51, jul-dez 2024. Semestral.

© NAUI

Conflitos entre conhecimentos no ordenamento pesqueiro da pesca do aviãozinho

Ana Paula Rainho¹

Resumo

No desenvolvimento de políticas públicas, há um embate constante entre o conhecimento científico e o tradicional, especialmente visível nas instituições estatais. No contexto das políticas de ordenamento pesqueiro, as divergências predominam sobre as convergências, historicamente marcadas por abordagens excludentes e autoritárias, que marginalizam os pescadores artesanais, justificadas em nome da conservação ambiental. Este artigo propõe analisar, por meio de um estudo de caso envolvendo uma minuta de legislação elaborada por comunidades pesqueiras do litoral sul de Santa Catarina e pelo Centro de Pesquisa e Gestão dos Recursos Pesqueiros, Lagunares e Estuarinos, as dinâmicas de aproximação e conflito entre ambos os saberes. O resultado desse embate foi a estagnação da minuta por mais de uma década, evidenciando o teor autoritário das instituições estatais, assim como as disputas internas em torno dos aparelhos do Estado.

Palavra-Chaves: Pesca; Política Pública; Comunidades Pesqueiras; Conhecimento Tradicional

Conflicts between knowledge systems in the fisheries management of "aviãozinho" fishing

Summary

In the development of public policies, there is a constant struggle between scientific and traditional knowledge, especially visible within state institutions. In the context of policies for fisheries management, divergences outweigh convergences, historically characterized by exclusionary and authoritarian approaches that marginalize artisanal fishermen, justified in the name of environmental conservation. This article proposes to analyze, through a case study involving a draft legislation developed by fishing communities from the southern coast of Santa Catarina and the Research and Management Center for Fisheries, Lagoons, and Estuaries, the dynamics of approximation and conflict between both forms of knowledge. The result of this conflict was the stagnation of the draft for over a decade, highlighting the authoritarian nature

¹ Doutora em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina.

of state institutions, as well as internal disputes surrounding state apparatus.

Keywords: Fisheries; Public Policy; Fishing Communities; Traditional Knowledge

Conflictos entre conocimientos en la ordenación pesquera de la pesca del "aviãozinho"

Resumen

En el desarrollo de políticas públicas, existe un constante conflicto entre el conocimiento científico y el tradicional, especialmente visible en las instituciones estatales. En el contexto de las políticas para el ordenamiento pesquero, predominan las divergencias sobre las convergencias, históricamente marcadas por enfoques excluyentes y autoritarios que marginan a los pescadores artesanales, justificados en nombre de la conservación ambiental. Este artículo propone analizar, a través de un estudio de caso que involucra un proyecto de ley elaborado por comunidades pesqueras de la costa sur de Santa Catarina y el Centro de Investigación y Gestión de los Recursos Pesqueros, Lagunares y Estuarinos, las dinámicas de aproximación y conflicto entre ambos saberes. El resultado de este conflicto fue la estancamiento del proyecto de ley por más de una década, evidenciando el carácter autoritario de las instituciones estatales, así como los conflictos internos en torno a los aparatos del Estado.

Palabras clave: Pesca; Política Pública; Comunidades Pesqueras; Conocimiento Tradicional

Introdução

Com a defesa e proteção da natureza se tornando uma característica da vida cotidiana, regras, regulamentações e políticas governamentais são continuamente criadas (Latour, 2007). Surgem entidades administrativas especializadas e, no âmbito da proteção e conservação das espécies marinhas, diversas instituições têm sido estabelecidas ao longo do tempo com o intuito de gerir os recursos pesqueiros e os ecossistemas correlatos. No Brasil, a criação da Superintendência do Desenvolvimento da Pesca (SUDEPE) ocorreu por meio da Lei Delegada nº 10, de 11 de outubro de 1962, sendo o resultado de um processo de institucionalização e regulamentação das atividades pesqueiras no país (Filho, 2017). Após o encerramento institucional da SUDEPE, a responsabilidade pela gestão dos recursos pesqueiros foi transferida para o “recém-criado” Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), por meio da Lei nº 7.735, de 22 de fevereiro de 1989.

As políticas de gestão dos recursos pesqueiros produzidas nessas instituições não apenas normatizam as atividades pesqueiras, mas também têm um impacto significativo nas comunidades de pescadores, modificando suas relações sociais e práticas culturais. No entanto, a gestão dos recursos pesqueiros é, em sua maioria, vista como uma questão biológica e não

socioeconômica; contudo, não se trata de questões puramente técnicas, mas também institucionais, políticas e até mesmo filosóficas (Chuenpagdee & Jentoft, 2009). O próprio termo gestão denota uma abordagem técnica, abrangendo um conjunto de ferramentas utilizáveis para resolver uma tarefa específica, cujo objetivo é definido e o resultado é quantificável (idem). Desse modo, esconde-se, através do próprio conceito, que a prática realizada pelos órgãos estatais expressa uma posição política nas relações de poder, conflito e justiça social (Jentoft, 2007).

Este artigo busca explorar os desafios enfrentados pelas comunidades pesqueiras de Laguna (SC) em realizar a pescaria de aviãozinho no Complexo Lagunar Sul de Santa Catarina (CLSSC), ambiente estuarino lagunar composto de diversas lagoas e com alta produtividade pesqueira. Introduzida em 1978 como uma adaptação da arte de pesca conhecida como saquinho, a pesca do aviãozinho utiliza uma rede com duas mangas e um saco no final, preso por estacas centrais, onde uma fonte de luz luminosa atrai os camarões para posterior captura (Gamba, 1994). O nome "aviãozinho" deriva-se do formato da rede, que se assemelha a uma aeronave (idem).

As comunidades pesqueiras abordadas neste ensaio são as comunidades Cigana e Canto da Lagoa, localizadas em uma região conhecida como Ilha, cujo acesso, a partir do município de Laguna, é exclusivamente feito por balsa. Para a elaboração deste estudo, foram conduzidas entrevistas com os seus residentes, com especial destaque para as lideranças locais, reconhecidas como interlocutoras privilegiadas. Os dados obtidos também foram adquiridos por meio de entrevistas realizadas com gestores pesqueiros que exerceram suas funções em diversas instituições governamentais, bem como da análise de documentos públicos estatais que abrangem todo o processo de desenvolvimento das políticas mencionadas nesta pesquisa. Este estudo de caso busca analisar os conflitos entre as entidades administrativas especializadas e as comunidades de pescadores artesanais, destacando as tensões entre o conhecimento biocientífico e o conhecimento tradicional, no contexto das políticas direcionadas à regulamentação da pesca do aviãozinho.

A pesca do aviãozinho em Laguna

Apesar da introdução da pesca denominada "aviãozinho" no Complexo Lagunar Sul de Santa Catarina (CLSSC) na década de 70, foi somente em 1984 que sua prática foi formalmente autorizada, através da Portaria SUDEPE nº 55/1984. A portaria estabeleceu um único local por

pescador para essa prática pesqueira (um ponto), permitindo o uso de no máximo seis redes. Entretanto, os pescadores do CLSSC realizam suas atividades em três pontos distintos, utilizando seis redes em cada local, totalizando 18 redes. Desde o início da formalização dessa prática de pesca, surgiu uma discrepância entre a legislação e a realidade local. Esta disparidade motivou os representantes do Conselho Pastoral da Pesca (CPP)² a buscarem uma parceria com o Centro de Pesquisa e Gestão dos Recursos Pesqueiros, Lagunares e Estuarinos (CEPERG), com o propósito de promover alterações na legislação em vigor.

Nesse período, a SUDEPE já havia sido dissolvida, e o IBAMA assumiu o papel de órgão responsável pela gestão dos recursos pesqueiros, contando com centros de pesquisa como o CEPERG, localizado no Rio Grande do Sul, e o CEPSUL³, sediado em Santa Catarina. Em Brasília, o IBAMA coordenava centralmente as questões relacionadas aos recursos pesqueiros através da COOPE (Coordenação de Ordenamento Pesqueiro). As três instituições faziam parte da estrutura organizacional do IBAMA. O CEPERG e o CEPSUL eram centros de pesquisa, vinculados ao IBAMA como órgãos descentralizados, enquanto a COOPE, sediada em Brasília, era um órgão centralizado responsável pela tomada de decisões e pela assistência direta e imediata ao presidente do IBAMA.

A parceria entre o CEPERG e as lideranças dos pescadores artesanais resultou em uma série de movimentações políticas, cujos desdobramentos e conflitos acontecem até os dias de hoje. Essa parceria começou em 2002 e incluía diversas colônias de pescadores. Ocorreram negociações de um projeto de gestão pesqueira compartilhada para todo o CLSSC, envolvendo lideranças de 54 comunidades de pescadores e um trabalho de campo com aproximadamente 800 famílias. Como resultado, foram criados dois grandes Conselhos de Representações das Comunidades Pesqueiras, sediados em dois municípios: Laguna (SC) e Imaruí (SC), e uma minuta de legislação que previa todo o ordenamento pesqueiro do CLSSC.

“Em 2002 começou o Centro de Pesquisa Estuarino do Rio Grande do Sul, eles queriam fazer uma instrução normativa. Começaram a conversar com os pescadores. E eu já estava fazendo isso. E me convidaram para ficar na coordenação como representante dos pescadores. Todo mundo achou que ia ser bom porque estava discutindo com os pescadores. Era um sonho. Eles tinham bom diálogo, boa conversa.”

Entrevista com Cida. liderança local, dia 15 de abril de 2018.

² O Conselho Pastoral dos Pescadores e Pescadoras (CPP) é um serviço pastoral da Igreja Católica, direcionado à categoria dos pescadores e pescadoras artesanais em todo Brasil.

³ Centro Nacional de Pesquisa e Conservação da Biodiversidade Marinha do Sudeste e Sul

O defeso do camarão

Uma das primeiras políticas dos Conselhos de Representação das Comunidades Pesqueiras foi o estabelecimento e definição de um defeso para o camarão-rosa (*Penaeus brasiliensis* e *Penaeus paulensis*) e o camarão-branco (*Litopenaeus schmitti*) no território que compõe o CLSSC. Os dois conselhos votaram e definiram o período de 15 de julho a 15 de novembro para o defeso do camarão. O CEPERG ficou responsável por repassar à COOPE a proposta de defeso. Esse processo gerou uma série de conflitos internos dentro do IBAMA, entre membros da COOPE e o CEPERG.

Membros da COOPE responderam à proposta do defeso, argumentando que ela não era embasada em conhecimento científico. Enquanto o CEPERG e o Conselho de Representação das Comunidades Pesqueiras argumentavam que a data do defeso proposta foi embasada tanto em conhecimento tradicional quanto em dados científicos acerca do processo de recrutamento das larvas de camarão.

Em se tratando de camarão rosa, somando-se conhecimento técnico existente para outras áreas com a riqueza do conhecimento tradicional, foi possível detectar que as épocas com maiores presenças de camarão de pequeno porte e larval são na primavera (igual a outros locais da região com a presença da espécie) e outono (menos expressivo). A proibição da pesca de julho a novembro permite a saída dos exemplares pré-adultos, que adentram ao complexo no outono, permanecem no inverno, e com o aumento da temperatura buscam a incorporação aos estoques adultos. Parecer do CEPERG em resposta a COOPE (IBAMA, 2005, p. 487).

A COOPE continuou a usar o argumento de que faltavam dados científicos e também afirmava que a proposta de defeso dos camarões do Conselho de Representação das Comunidades Pesqueiras possuía apenas intenções econômicas e não de proteção aos recursos pesqueiros. Para os representantes da COOPE, o defeso era apenas uma maneira de os pescadores receberem apoio financeiro do governo, especialmente em épocas de baixos rendimentos na pesca. Esses argumentos permearam todo o processo, com as propostas dos pescadores sendo constantemente encaradas com desconfiança pela COOPE.

Após a inexistência de defeso por um período de dois anos, foi realizado um estudo de cunho biológico, pela Fundação Universidade de Rio Grande em conjunto com o CEPESUL que demonstrou a similaridade de comportamento entre o camarão do complexo lagunar sul com o do camarão da Lagoa dos Patos/RS, resultando na recomendação de um mesmo período de defeso (outubro a janeiro) para as duas regiões. No entanto, segundo o relatório, o parecer técnico, referente ao período de defeso, foi preterido, prevalecendo a vontade das Colônias de Laguna, Imbituba e Imaruí, em detrimento da renovação dos estoques adultos desovantes. Por outro lado, os pescadores seriam beneficiados duplamente, pescariam no período em que as

espécies, cumprindo seu ciclo de vida migram em direção ao oceano, e suspenderiam a pesca no período de entressafra (maio a setembro) onde os rendimentos são baixíssimos aliado a possibilidade do recebimento do seguro-desemprego. Parecer da COOPE, questionando a data de defeso proposta (IBAMA, 2005, p. 495).

A COOPE enfatiza em seus relatórios que estabelecer uma data para o período de defeso sem embasamento científico não contribui para a conservação dos recursos pesqueiros. Em resposta, o CEPERG emite um parecer contrapondo essa, entre outras, questões:

O simples fato de a sociedade usuária querer parar de pescar e, realmente, acordar pela retirada das redes durante quatro meses, traz benefícios imensuráveis à recuperação ambiental e oportunidade de livre trânsito para todas as espécies que frequentam o Complexo Lagunar. As citações dos pescadores durante os três últimos anos relatando o aparecimento de espécies já desaparecidas no sistema, reacendendo pescarias já abandonadas, é o reflexo do defeso, mostrando o quanto é importante o aproveitamento das informações tradicionais na construção dos períodos de paradas na pesca. Resposta do CEPERG referente aos questionamentos da COOPE (IBAMA, 2005, p. 695).

A COOPE segue requisitando informações científicas para embasar não somente o período de defeso, mas todas as demais propostas de gestão dos recursos pesqueiros delineadas pelo Conselho de Representação das Comunidades Pesqueiras em colaboração com o CEPERG. Em resposta, o diretor do CEPERG declara que tais dados não estão disponíveis, uma vez que a responsabilidade por sua obtenção recai sobre a Superintendência do IBAMA em Santa Catarina. Acrescenta ainda que a escassez de dados não é um problema recente, sendo observada ao longo das últimas duas décadas, resultando em uma deterioração das informações relativas à atividade pesqueira e aos estoques.

No Complexo Lagunar de Santa Catarina não existe, pelo menos na última década, qualquer informação estatística de produção. Em síntese, se desconhece oficialmente o que está acontecendo e as causas que levaram ao estado de crise. Na mesma linha, estão as informações científicas, especificamente biológicas, sobre os acontecimentos, tal a inexistência de trabalhos na região neste período. No entanto, a diminuição de recursos e a pesca desenfreada existem, fato relatado e constatado em cada informação de base levantada junto à população tradicional, tanto é verdade que fomos solicitados a começar um trabalho na região, frente às dificuldades vivenciadas pela pesca e consequentemente pelos pescadores. Parecer CEPERG (IBAMA, 2005, p. 697).

O livro *A pesca marinha e estuarina no Brasil: estudos de casos multidisciplinares* (Haimovici et al., 2014, p. 184) apresenta uma série de casos referentes à gestão dos recursos pesqueiros e conclui que, poucas vezes, as medidas de gestão dos recursos pesqueiros “se embasaram em conhecimentos sólidos, tanto por falta de dados como por desconsiderar as

informações existentes”. Para Martins (2018, p. 151), “o Brasil não tem um arcabouço informacional adequado sobre a pesca e os estoques, tampouco corpo técnico suficiente, nem estímulo gerencial e infraestrutura que permitam aos técnicos elaborar planos de gestão pesqueira específicos”.

De acordo com o documento técnico nº 146/2012 – NGI/UMC/SC/ICMBio, elaborado pelo ICMBio da APA de Anhatomirim (SC), a qualidade e a quantidade das informações disponíveis sobre a pesca brasileira são insuficientes, “a ponto de comprometer seriamente os processos de ordenamento pesqueiro que, carentes do subsídio técnico necessário, acabam por ‘tatear no escuro’”.

Apesar das críticas à data do defeso proposta pelo Conselho de Representação das Comunidades Pesqueiras, o defeso se tornou uma norma, contemplando as espécies camarão-rosa e camarão-branco. No início, o defeso tinha validade anual, sendo necessário renová-lo a cada ano. Inicialmente, tal medida alinhava-se com os objetivos do Conselho de Representação, que almejava um período de defeso flexível, apto a ajustar-se ao ciclo reprodutivo do camarão, o qual varia conforme as condições climáticas anuais. A alteração das datas não representaria uma discrepância em relação à data inicialmente sugerida. À medida que ocorressem variações no ciclo do camarão, o início do período de defeso poderia ser antecipado ou postergado por alguns dias.

Contudo, a proposição de um defeso flexível não se materializou conforme os pescadores almejavam. A data permaneceu fixa, enquanto a norma mantinha validade anual. Assim, todo ano os pescadores ficavam inseguros quanto à efetivação da norma, sem ter a certeza de que a política pública estava de fato em vigor. Na insegurança, os pescadores precisavam cobrar os órgãos governamentais, tornando o processo ainda mais burocrático. O defeso foi transformado em uma instrução normativa (IN IBAMA nº 21, de 7 de julho de 2009) apenas no ano de 2009, apresentando a data fixa de 15 de julho a 15 de novembro.

Minuta de legislação e a Gestão Compartilhada

A parceria entre o Conselho de Representação das Comunidades Pesqueiras e o CEPERG resultou em uma minuta de legislação que regulamenta toda a pesca na região do Complexo Lagunar Sul de Santa Catarina (CLSSC), com medidas de ordenamento das espécies, estabelecendo lugares proibidos e permitidos para a pescaria, o tamanho adequado das malhas

de redes e a quantidade de redes permitidas para cada pescaria. O impasse principal com a COOPE referia-se ao aumento das redes de aviãozinho, que, segundo a proposta da minuta de legislação, passaria de um ponto (um local) para três pontos (três locais) por pescador. No entanto, agentes da COOPE almejavam que as redes de aviãozinho diminuíssem e não aumentassem ao longo do tempo, para que, no futuro, a prática deixasse de existir.

... a aprovação do uso da rede de aviãozinho na área é um grande crime ambiental, pois trata-se de um petrecho altamente danoso, e considera que a negociação feita pelo CEPERG deveria ter passado pelo acordo de redução gradual do número de redes a cada ano, até que se retornasse a situação de anos atrás, quando a pesca artesanal de camarões era praticada na região apenas com tarrafa, o que dispensaria a necessidade de estabelecimento de defeso. Relatoria da reunião entre COOPE, APA BF e CEPERG (IBAMA, 2005, p. 723).

Na implementação de políticas públicas, “os agentes planejam o espaço de acordo com o que eles deveriam ser e não propriamente sobre o que eles são” (Carvalho, 2012, p. 78). Os agentes da COOPE queriam que os pescadores do CLSSC pescassem apenas de tarrafa e abandonassem gradativamente a pesca do aviãozinho. Isso jamais ocorreu. A pesca do aviãozinho tornou-se a principal atividade pesqueira do CLSSC, envolvendo milhares de pescadores artesanais. De acordo com Lobão (2006, p. 253), “a avaliação normativa dos comportamentos é referida a um conceito de sustentabilidade cujos mecanismos e aferições estão fora do alcance dos grupos”. Parar com a principal pescaria está fora do alcance de qualquer grupo de pescadores que não pode seguir normas tão restritivas, que criminalizam sua principal prática pesqueira. As políticas públicas elaboradas longe do mar e da pesca, pautadas por regras gerais que abrangem territórios amplos, não levam em conta as especificidades das distintas formas de se viver da pesca (Gerber, 2013).

Outro ponto em que a minuta de legislação foi criticada estava relacionado a trechos no texto que continham o termo “em comum acordo”. Esses trechos mencionavam que determinadas decisões seriam feitas em comum acordo com a sociedade usuária organizada, no caso, o Conselho de Representação das Comunidades Pesqueiras. Entre as decisões conjuntas estava a determinação dos locais proibidos para a prática pesqueira (artigo 11º), a definição da quantidade de licenças de pesca, a introdução de novas artes de pesca, a balização, a realocação de pescadores e a redefinição de novos locais de pesca (artigo 12º). A COOPE decidiu suprimir todos os “em comum acordo” que constam na minuta, enquanto o CEPERG criticou a atitude da COOPE por excluir as comunidades do processo de gestão.

Art. 11º O IBAMA (*em comum acordo com a sociedade usuária organizada*) definirá locais em que a pesca sofrerá restrições, visando à preservação de criadouros e áreas que facilitem o livre trânsito das espécies. *A gestão compartilhada é uma política, mas a competência é sempre governamental. Devemos considerar que em muitas ocasiões o consenso pode não ser alcançado e o Governo tem que tomar uma decisão, portanto devemos suprimir “em comum acordo”, nesse e em outros artigos.* Comentários sobre a minuta de legislação e pedido de alteração do artigo 11º, parecer da COOPE (IBAMA, 2005, p. 463).

Muito embora a manutenção do texto praticamente igual à proposta encaminhada pelo CEPERG, quando trata especificamente das medidas de ordenamento, nos demais quesitos, que envolvem a sociedade usuária, não podemos entender e nem concordar com a COOPE, quando sugere a supressão na totalidade de todos os itens que envolvem a participação popular na construção e na execução da gestão. É exatamente a inclusão destes ingredientes que tem possibilitado sucesso com o manejo e a gestão em outras áreas e agora com os pescadores da região sul de SC... Com isto, consegue-se tornar uma proposta de manejo e gestão viável, praticável e exequível. Participar não é usar e descartar. Muito pelo contrário, é instrumentalizar os mecanismos consultivos, inserir os participantes no processo, dividir responsabilidades, compartilhar, acertar e errar juntos, sem ferir competências. Resposta do CEPERG aos pedidos de alteração da minuta (IBAMA, 2005, p. 619).

A direção da COOPE se mostra, nos relatórios, incomodada com o modelo de gestão compartilhada apresentado pelo CEPERG, criticando a metodologia e questionando se, de fato, o que o CEPERG estava fazendo era realmente gestão compartilhada. A direção da COOPE também desvalida os dois grandes Conselhos de Representação das Comunidades Pesqueiras, sediados em Laguna e Imaruí, não reconhecendo-os como lugares legítimos para a tomada de decisões na pesca e na produção de conhecimento. A proposta de gestão compartilhada do CEPERG e do Conselho de Representação previa um compartilhamento tanto das decisões quanto das responsabilidades. Com isso, seria estabelecida uma parceria com os pescadores para a produção de conhecimento, o que ajudaria a solucionar o problema da falta de dados e das limitações de recursos humanos e financeiros para gerir a pesca.

Questionamos se esse modelo realmente é a Gestão Compartilhada que promove a participação dos usuários, ou se devido à falta de informações o Estado deve tomar decisões de agrado dos usuários sem que se negociem tecnicamente as medidas. Troca de e-mails entre o chefe da COOPE para o chefe do CEPERG (IBAMA, 2005, p. 453).

Na minuta de legislação, a COOPE também questiona se, no processo, houve de fato conhecimento tradicional para a formulação das políticas pesqueiras propostas pelos conselhos, afirmando que:

Sr. “X”⁴ esclareceu que concordava com várias questões apresentadas, mas não com a possibilidade de a decisão ser tomada, exclusivamente, com base no conhecimento tradicional, pois, neste caso, normalmente prevalecem os interesses que depredam,

⁴ Os nomes dos agentes estatais foram retirados da citação.

via de regra, o recurso e o ecossistema. Neste caso, o fato de ser um acordo com a comunidade usuária não significa que seja uma expressão do conhecimento tradicional. Relatoria da reunião entre COOPE, APA BF e CEPERG (IBAMA, 2005, p. 723).

Autores que estudam o conhecimento de pescadores e pescadoras o mencionam como um saber-fazer, conceito que enfatiza que esse conhecimento não está separado da prática pesqueira (Maldonado, 1988; Pálsson, 1995; Diegues, 2004; Ramalho, 2007). De acordo com Ramalho (2007, p. 83), a pesca articula “saber e fazer; teoria e ação criadora; pensamento e execução; sendo, acima de tudo, uma forma específica de trabalho, na qual o processo educativo e o adiestramento da profissão têm no aprender fazendo seu cerne”. Para Pálsson (1995), o conhecimento dos pescadores e pescadoras “é o resultado da aprendizagem situada, do envolvimento direto com o ambiente aquático, estando necessariamente sintonizado com o fluxo e a dinâmica da pesca”.

O Conselho de Representação das Comunidades Pesqueiras, com lideranças de 54 comunidades, não estava realizando propostas de políticas públicas separadas de seus conhecimentos, pois os pescadores e pescadoras estão sempre carregando e utilizando seus conhecimentos, em cada fala, em cada pescaria. Esse conhecimento também não é estático, não é parado no tempo, como um acervo de uma biblioteca, mas é produzido por meio de observações constantes do e no território.

A liderança selecionada para representar sua comunidade já é escolhida com base no conhecimento que carrega. Aqueles que detêm um maior conhecimento são mais valorizados socialmente e ocupam melhores posições de poder dentro de suas respectivas comunidades. No entanto, é importante ressaltar que esse conhecimento não é individual, embora haja aqueles que o detêm em maior medida. Ele é coletivo, pois é construído em conjunto a partir de experiências empíricas compartilhadas em um território comum, tanto terrestre quanto aquático. O Conselho de Representação das Comunidades Pesqueiras estava representado por lideranças, que são os maiores detentores de um conhecimento produzido coletivamente em suas respectivas comunidades. Lideranças essas que debateram, refletiram, criaram hipóteses durante as reuniões dos conselhos, produzindo conhecimento a partir das perspectivas de diferentes comunidades. Devido ao formato dos conselhos, as propostas debatidas entre as lideranças agregavam ainda mais conhecimento nas formulações de políticas públicas.

Apesar de todas as críticas e dos conflitos internos entre COOPE e CEPERG, a minuta de legislação para o ordenamento do CLSSC estava sendo encaminhada lentamente. Houve, contudo, um momento de ruptura que mudou o caminhar do processo. Esse momento ocorreu

com a criação do Ministério da Pesca e Aquicultura (MPA) e com a promulgação do Decreto nº 6.981, de 13 de outubro de 2009, que define que a gestão pesqueira será conjunta entre o Ministério da Pesca e Aquicultura e o Ministério do Meio Ambiente (MMA), e não mais uma exclusividade do IBAMA. Com isso, o IBAMA perde o poder de responder pela pasta, cabendo ao MMA e ao MPA dividir a autoridade nas decisões de ordenamento pesqueiro.

Os dois ministérios passaram a reivindicar para si a prerrogativa do licenciamento e ordenamento da pesca. “O que deveria ter se transformado em um compartilhamento de poder entre instituições do Estado acabou se configurando como um cenário de disputas adicionais” (Vivacqua, 2012, p. 209). Enquanto isso, os agentes do IBAMA se recusaram a perder a pasta e passaram a disputá-la politicamente, empenhando-se em inviabilizar o processo de gestão dos recursos pesqueiros realizado por outras instituições. A nível local, tais controvérsias se concretizaram na disputa entre a APA da Baleia Franca, que se encontrava em uma fase inicial de estruturação interna rumo à sua consolidação como Área de Proteção Ambiental, e o CEPERG (Vivacqua, 2012).

A partir desse momento, quem passou a redigir a minuta foi o MPA, enquanto o CEPERG foi totalmente afastado do processo. As menções “em comum acordo” foram todas retiradas, porém a quantidade permitida de redes de aviãozinho foi mantida, como no texto original. Dado que a gestão era conjunta entre ambos os ministérios, era necessário que a minuta retornasse ao MMA para que este pudesse prosseguir com o processo. O MMA respondeu que a decisão final seria da APA da Baleia Franca, instituição do ICMBio⁵ presente no território e que disputava com o CEPERG o ordenamento do CLSSC.

A APA da Baleia Franca iria se posicionar por meio de um parecer da instituição. Esse parecer demorou dois anos para ser redigido e só ocorreu após pressão do Ministério Público. A resposta da APA da Baleia Franca foi que a unidade de conservação estava em processo de construção de seu plano de manejo e que iriam avaliar a inclusão da minuta no plano, já que ela ocorreria em alguns locais pertencentes à área protegida. Entretanto, a minuta foi engavetada e o plano de manejo da APA da Baleia Franca, que foi finalizado somente em 2018, não apresentou nenhuma das propostas contidas na minuta⁶.

⁵ Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade.

⁶ Atualmente, a minuta continua sendo discutida devido aos esforços das lideranças dos pescadores, que se aliaram a pesquisadores da UDESC e criaram, em 2017, o Fórum de Pesca do Complexo Lagunar Sul de Santa Catarina.

“Houve uma disputa (...) e voltou tudo para estaca zero. Não foi reconhecido em Brasília, mas eles reconheceram a data do defeso, mas não o ponto do aviãozinho”.
Entrevista com Cida, liderança local, dia 15 de abril de 2018.

A política da natureza

Ao longo de todo o processo envolvendo o defeso do camarão e a minuta de legislação, é possível observar que, nas falas dos técnicos voltadas à natureza e sua conservação, existe uma dimensão política. Visto que introduz um “valor moral supremo que pretende igualmente realizar o ideal político por excelência: o acordo de espíritos a despeito dos desacordos sobre as questões morais” (Latour, 2020, p. 45). Há um julgamento moral sobre os conhecimentos e intenções dos pescadores que almejam participar do processo de tomada de decisão. Há decisões políticas tomadas que inviabilizaram uma divisão de poder e que continuaram a reproduzir e centralizar o poder nas mãos dos técnicos, sob o argumento da conservação da natureza. A carga moral e política é evidente, mesmo que esses atores não confessem que têm uma política (Latour, 2020).

A ideia de uma unidade da natureza em uma proposta de conservação reafirma os pressupostos universais dos técnicos, pois o benefício político da natureza é sua unidade e não sua realidade (Latour, 2001). É a suposta unidade da natureza que permite fazer política sem parecer que estão fazendo política, pois seus interesses, ações e morais são “universais”, direcionados a um bem maior de salvar a “natureza”. De acordo com Stengers (2018, p. 459), “os seres humanos de boa vontade (os experts) decidem em nome do interesse geral as questões planetárias em detrimento daqueles que supostamente teriam apenas um ‘interesse egoísta’” (no caso estudado, os pescadores).

Sr. “X” concorda que o trabalho deve absorver o conhecimento tradicional, mas argumenta que existe um trabalho científico, que aponta para outro período de defeso, diferente do vigente. Tal pesquisa dispõe de dados amostrais significativos que não podem ser desprezados, mesmo porque parte da decisão se baseou não em conhecimento tradicional, mas apenas em interesses econômicos para dar acesso ao seguro defeso, num período em que a pesca não ocorre na região. Relatoria da reunião entre COOPE, APA BF e CEPERG (IBAMA, 2005, p. 723).

A demonstração de que estes técnicos estão a serviço do “universal”, do interesse coletivo, e não de um interesse particular, é um meio de usufruir o reconhecimento social associado a esta condição, isto é, de se beneficiar dos lucros simbólicos (Bezerra, 2015). Os técnicos são beneficiados duplamente: primeiro pela universalidade do discurso de conservação

da natureza, atrelado à ‘suposta’ unidade da natureza, assim como por serem agentes do Estado e deterem acesso à palavra oficial. Segundo Bourdieu (2014, p. 192), “a constituição do Estado é a constituição de um universo em que certos agentes monopolizam a palavra ‘universal’”. O autor segue mencionando que “a gênese do Estado é a gênese de um lugar de gestão do universal” (p. 199). E essa universalização é acompanhada por um processo de desapossamento, já que os demais saberes e competências associadas a essas medidas locais são desqualificados.

As questões da natureza não têm relação com a exterioridade, mas com uma extensão de intervenção humana sobre os não-humanos, intervenção explicitamente política (Latour, 2001). Não estamos diante da “natureza”, mas sim de propostas múltiplas relativas à intervenção sobre os não-humanos (idem). Nenhum conhecimento é mais ou menos lógico do que outro: todos são sociologicamente distintos e equivalentes, pois todas as culturas têm razão na sua desrazão (Latour, 1983). Portanto, ninguém tem o direito de rotular o conhecimento alheio como “falso”, “ilógico” ou “irracional” (idem). Se existem inúmeros conhecimentos sobre a natureza, por que apenas o conhecimento biocientífico é considerado legítimo para a gestão dos recursos pesqueiros no Complexo Lagunar Sul de Santa Catarina?

As frequentes declamações dos técnicos, censurando o saber tradicional e reiterando a imperatividade do conhecimento científico, mesmo quando esse conhecimento é inexistente, são uma maneira de responder à questão política por excelência: “quem pode falar de quê, fazer-se o porta-voz de quê, representar o quê?” (Stengers, 2018, p. 445). Uma forma de poder que dita o que pode ser dito e o que não pode, e que determina quem pode dizer e quem não pode (Bourdieu, 2014). Os discursos científicos, nesse caso, são assim usados para silenciar (Latour, 2001).

O resultado do processo de ordenamento estaria sendo monitorado apenas via conhecimento tradicional? Esse modelo é confiável? Troca de e-mails entre o chefe da COOPE e o chefe do CEPERG (IBAMA, 2005, p. 451).

Nesta perspectiva, apenas os técnicos inseridos nos órgãos administrativos especializados seriam capacitados para formular políticas relacionadas às questões que envolvem a natureza, resultando em políticas autoritárias e estritamente excludentes. Em 1998, Latour já nos alertava sobre um panorama tecnocrático, cuja característica principal seria a utilização da ecologia como justificativa para a exclusão de humanos não vinculados ao meio científico na produção de políticas.

The inverse solution consists of making ecology responsible for all of politics and all of the economy, on the basis of the argument that everything is interrelated, that humankind and nature are one and the same thing and that it is now necessary to manage a single system of nature and of society in order to avoid a moral, economic and ecological disaster. The only people who would be capable of defining these connections and revealing the infinitely complex architecture of this totality, would be specialists whose knowledge and breadth of view would remove them from the lot of common humanity (Lafaye and Thévenot 1993). In any case, these scientific demigods would not belong to the ordinary rank and file of county councils, administrative boards and local organisations. Accepting that ecology bears on every type of connection would be thus to lose sight of humanity twice: first to the advantage of a unity superior to humankind, and second to the advantage of a technocracy of brains that would be superior to poor, ordinary humans. (LATOURE, 1998, p. 222)

Segundo Faoro (1973), o resultado de uma tecnocracia hipotética seria afastar o político da cena, visto que as políticas se reduziriam a esquemas técnicos, inacessíveis a todos os cidadãos, compreensíveis apenas para uma minoria muito limitada. A técnica ocuparia, assim, o lugar da política (idem). Este aspecto pode ser observado nos discursos recorrentes dos técnicos, que reiteradamente desqualificam o saber tradicional. Por meio desse processo de desvalorização do conhecimento tradicional e da glorificação da ciência como a única fonte capaz de oferecer soluções às questões ambientais, os pescadores artesanais são excluídos do processo decisório. Políticas estipuladas em caráter tecnocrático revelam-se excludentes por natureza, uma vez que os grupos desprovidos do entendimento da terminologia científica ficam censurados de debater as proposições técnicas e, por conseguinte, de participar das deliberações, mesmo quando tais políticas incidem diretamente sobre eles.

Além disso, observa-se que os técnicos, no caso estudado, não relegam à margem apenas os indivíduos alheios ao domínio científico, mas também outros cientistas e agentes estatais, como os servidores da CEPERG, denotando a rigidez do Estado na distribuição de poder, tanto entre seus próprios órgãos quanto entre grupos em competição pelos recursos estatais. Este aspecto evidencia igualmente que a concepção de "universalidade" não se apresenta tão universal quanto se propaga. Não é suficiente ser um agente estatal inserido em um órgão especializado; antes, é necessário disputar o monopólio dos aparelhos do Estado para falar em nome do "universal".

O consenso, a totalidade e a universalidade não existem entre os técnicos, pois eles disputam conceitos e conhecimentos. Segundo Bourdieu (2011), as estratégias discursivas dos agentes dependem da força simbólica que lhes é garantida pela sua posição nos sistemas de relações invisíveis que se estabelecem entre os diferentes campos nos quais participam. Esses

profissionais não formam um grupo homogêneo, mas sim facções que rivalizam entre si pela hegemonia estatal e, por conseguinte, disputam também o prestígio simbólico associado ao poder da palavra "universal" (Bourdieu, 1999). Se o Estado, segundo Bourdieu (2014, p. 36), é “aquele que pode assumir um ponto de vista sobre todos os pontos de vista”, o Estado é também “o lugar de luta entre os pontos de vista”. É a luta pela palavra universal, a partir da qual se pode falar em nome de todos (Bourdieu, 2014).

Por outro lado, temos comunidades pesqueiras e suas lideranças se aliando a agentes estatais (no caso, funcionários da CEPERG) e apresentando propostas que não estão dentro de suas linguagens, mas que são adaptadas para produzir uma política pública dentro dos símbolos do Estado. Mesmo quando as comunidades pesqueiras aderem aos habitus específicos das instituições para formularem políticas, como no caso da minuta, ainda são excluídas dos processos. Assim, há uma violência simbólica ao incorporar a linguagem, o modo de ser e agir, entre outros aspectos dos habitus institucionais, para serem ouvidos pelos agentes estatais (Bourdieu, 2011). A violência continua quando, mesmo assim, suas políticas são ignoradas e a negação se justifica através de argumentos preconceituosos e pela mobilização política e estratégica da palavra 'universal'.

Assim, refletir sobre a fricção e aproximação entre saberes passa também por compreender a dinâmica do Estado e como esses discursos são movidos pelos agentes na disputa pelo monopólio dos aparelhos do Estado. Compreender que o saber técnico e sua utilização sistemática são características burocráticas intrínsecas às organizações do Estado (Abrucio e Loureiro, 2018). O próprio conceito de burocracia expressaria o necessário processo de racionalização e profissionalização de todas as organizações no mundo contemporâneo, sendo o padrão dos sistemas administrativos (idem). Compreender que é, antes de mais nada, uma política. Uma política de Estado.

Referências Bibliográficas

- ABRUCIO, Fernando Luiz. & LOUREIRO, Maria Rita. Burocracia e ordem democrática: Desafios contemporâneos e experiência brasileira. In: PIRES, R.; LOTTA, G.; OLIVEIRA, V. E. **Burocracia e políticas públicas no Brasil: interseções analíticas**. Brasília: Ipea: Enap, 2018
- BEZERRA, Marcos Otávio. **Bourdieu, Pierre**. Sobre o Estado. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. **Revista de História**, São Paulo, 173, 487-495, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 15ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. La dimensión del Estado. In: BOURDIEU, Pierre. (Org.). **La miseria del mundo**. Madrid: Akal, 1999.
- CARVALHIDO, Victor Von Rondon. **Do “direito à vez” à vez aos direitos: Conflitos e representações acerca do espaço e do trabalho no Canto de Itaipu**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.
- CHUENPAGDEE, Ratana, & JENTOFT, Svein. Governability assessment for fisheries and coastal systems: A reality check. **Human Ecology**, 37(1), 109-120, 2009
- DIEGUES, Antônio Carlos. **A pesca construindo sociedades**. São Paulo: Nupaub-USP, 2004
- GAMBA, Manoel da Rocha. **Guia prático de tecnologia de pesca**. Brasília: Cepsul/Ibama, 1994.
- GERBER, Rose. **Mulheres e o mar: Pescadoras embarcadas no litoral de Santa Catarina, sul do Brasil**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.
- HAIMOVICI, Manuel.; ANDRIGUETTO FILHO, José Milton.; SUNYE, Patrícia. **A pesca marinha e estuarina no Brasil: Estudos de caso multidisciplinares**. Porto Alegre: FURG, 2014
- INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. Documento técnico nº 146/2012 – NGI/UMC/SC/ICMBio. **Relatório Técnico**, 2012
- INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS. Instrução Normativa IBAMA Nº 21 de 07 de julho de 2009. Proíbe a pesca do camarão-rosa (*Farfantepenaeus brasiliensis* e *F. paulensis*) e do camarão branco (*Litopenaeus schimitti*), no período de 15 de julho a 15 de novembro. **Diário Oficial da União**: Brasília, 2009.
- INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS. **Processo 02033.000024/2005-00 IBAMA/MMA – CEPERG/RG**, 2005
- JENTOFT, Svein. In the power of power: The understated aspect of fisheries and coastal management. **Human Organization**, 426-437, 2007.
- LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno**. Ubu Editora, 2020.
- LATOUR, Bruno. A Ecologia Política sem a Natureza? **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 23, 2001.

- LATOURE, Bruno. Como redividir a Grande Divisão. **Mosaico**, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 169-199, 1999.
- LATOURE, Bruno. To modernize or to ecologize? That is the question. In: Castree and Willems-Braun (editors). **Remaking Reality: Nature at the Millenium**. London and New York: Routledge, p. 221-242, 1998.
- LOBÃO, Ronaldo Joaquim **Cosmologias políticas do neocolonialismo**. Como uma política pública pode se transforma. Niterói: Editora da UFF. 2010.
- MALDONADO, Simone. **Mestres & mares: espaço e indivisão na pesca marítima**. São Paulo: Annablume, 1993.
- MARTINS, Andreza. **O mar de todos: Relações entre Conservação Marinha e Gestão Pesqueira no Brasil**. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018
- PÁLSSON, Gísli. Learning by fishing: Practical science and scientific practice. In: **Property rights in a social and ecological context: Case studies and design applications**, p. 85-97, 1995
- POMEROY, Robert.; RIVERA-GUIEB, Rebeca. **Fishery Co-Management: A practical handbook**. International Development Research Centre, CABI, 2006.
- RAMALHO, Cristiano Noberto. **Embarcações do encantamento: Trabalho como arte, estética e liberdade na pesca artesanal de Suape**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.
- SAUTCHUK, Carlos Emanuel. **O arpão e o anzol: Técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2009
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, (69), 442-464, 2018.
- SUDEPE. Portaria SUDEPE nº 55, 20 de dezembro de 1984. **Diário Oficial da União**: Brasília, 1984.
- VIVACQUA, Melissa. **Dilemas da conservação e desenvolvimento na gestão compartilhada da pesca artesanal: conflitos e sinergias nos processos de criação de reservas extrativistas marinho-costeiras em Santa Catarina**. Tese (Doutorado em Sociologia Política) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

Recebido em 16/07/2024 | Aceito em 27/11/2024



Esta obra está licenciada
conforme Creative Commons
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Dossiê: Saberes tradicionais e Paradigma biocientífico: alianças e fricções

V 13 | n 25 | jul-dez 2024

O direito a ter direitos numa unidade de conservação: uso e ocupação do solo na comunidade tradicional do Sertão do Ribeirão, Florianópolis/SC

Ana Cristina Rodrigues Guimarães



Edição eletrônica

URL: [NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural (ufsc.br))

ISSN: 2558 - 2448

Organização

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

Referência Bibliográfica

GUIMARÃES, Ana Cristina Rodrigues. O direito a ter direitos numa unidade de conservação: uso e ocupação do solo na comunidade tradicional do Sertão do Ribeirão, Florianópolis/SC. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 13, n. 25, p. 53-79, jul-dez 2024. Semestral.

O direito a ter direitos numa unidade de conservação: uso e ocupação do solo na comunidade tradicional do Sertão do Ribeirão, Florianópolis/SC

Ana Cristina Rodrigues Guimarães¹

Resumo

O artigo tem por objetivo analisar o direito ao território da comunidade tradicional do Sertão do Ribeirão, localizada na cidade de Florianópolis/Santa Catarina, em uma unidade de conservação, o Monumento Natural Municipal (MONA) da Lagoa do Peri. A discussão passa por caracterizar o modo de vida tradicional da comunidade e os direitos emergentes neste contexto. Trabalha-se com a noção de *população vivente* para pensar este grupo em relação ao território que ocupa em contraposição à categoria legal de “população residente”. Nesse sentido, a dicotomia natureza e cultura não dá conta da realidade. São categorias que não podem ser entendidas em si mesmas, mas entrelaçadas. Nesse cenário, há uma *ebulição de direitos*, e não uma “colisão de direitos”, que caminha para a construção de um novo paradigma, no qual o homem constitui o meio ambiente ecologicamente equilibrado. Para efetivamente garantir os direitos à comunidade tradicional estudada em um contexto urbano, é importante assegurar que ela exista e tenha condições de seguir existindo como comunidade tradicional, o que significa garantir o seu modo de vida. Uma cidade inclusiva não deve perder de vista a autonomia dos diferentes grupos que a compõem.

Palavras-Chave: Sertão do Ribeirão; Comunidade Tradicional; Unidade de Conservação; Direito ao território; Monumento Natural Municipal da Lagoa do Peri.

¹ Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Buenos Aires (2015), possui graduação em Direito pela Universidade Federal Fluminense (1997) com especialização em Direito Tributário pela Fundação Getúlio Vargas (2004) e bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (2007). Procuradora da Fazenda Nacional em Santa Catarina. Pesquisadora do Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Social (NAUI) da UFSC e do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (IBP). Sócia efetiva da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Atuou como Professora Substituta da Universidade Federal de Santa Catarina nas disciplinas de Legislação Tributária e Antropologia Jurídica no período de 2011 a 2013. Tem experiência na área do Direito, com ênfase em Direito Público, especialmente Direito Tributário, e na área de Antropologia, atuando principalmente com Antropologia Urbana, Jurídica, Econômica, Visual (Fotografia) e Patrimônio Cultural.

The right to have rights in a conservation unit: Land use and occupation in the traditional community of Sertão do Ribeirão, Florianópolis, SC

Abstract

The article aims to analyze the territorial rights of the traditional community of Sertão do Ribeirão located in the city of Florianópolis/Santa Catarina in a municipal conservation unit, the MONA da Lagoa do Peri. The discussion comprises characterizing the community's traditional way of life and the rights emerging in the context. The notion of living population is employed to think about this group in relation to the territory it occupies as opposed to the legal category of resident population. In this sense, the nature and culture dichotomy does not explain reality. These categories cannot be understood in themselves but intertwined. In this scenario, there is a boiling of rights, not a collision of rights, which impels the construction of a new paradigm, in which man constitutes an ecologically balanced environment. To effectively guarantee the rights of the traditional community studied in an urban context, it is important to ensure that it exists and can continue to exist as a traditional community, which means guaranteeing its way of life. An inclusive city must not lose sight of the autonomy of the different groups that it comprises.

Keywords: Sertão do Ribeirão; Traditional Community; Conservation Unit; Territorial rights; Lagoa do Peri Municipal Natural Monument.

El derecho a tener derechos en una unidad de conservación: uso y ocupación de la tierra en la comunidad tradicional de Sertão do Ribeirão, Florianópolis/SC

Resumén

El artículo tiene como objetivo analizar el derecho al territorio de la comunidad tradicional de Sertão do Ribeirão, ubicada en la ciudad de Florianópolis/Santa Catarina, en una unidad de conservación, el Monumento Natural Municipal (MONA) de Lagoa do Peri. La discusión implica caracterizar el modo de vida tradicional de la comunidad y los derechos que emergen en este contexto. Trabajamos con la noción de población viva para pensar a este grupo en relación con el territorio que ocupa frente a la categoría legal de “población residente”. En este sentido, la dicotomía naturaleza y cultura no da cuenta de la realidad. Se trata de categorías que no pueden entenderse en sí mismas, sino que están entrelazadas. En este escenario, hay un desbordamiento de derechos, no una “colisión de derechos”, que avanza hacia la construcción de un nuevo paradigma, en el que el hombre constituye un medio ambiente ecológicamente equilibrado. Para garantizar efectivamente los derechos de la comunidad tradicional estudiada en un contexto urbano, es importante asegurar que ésta exista y sea capaz de seguir existiendo como comunidad tradicional, lo que significa garantizar su forma de vida. Una ciudad inclusiva no debe perder de vista la autonomía de los distintos grupos que la integran.

Palabras-claves: Sertão do Ribeirão; Comunidad Tradicional; Unidad de Conservación; Derecho al territorio; Monumento Natural Municipal de Lagoa do Peri

1. Introdução

Os múltiplos olhares sobre a cidade permitem múltiplos sentidos e percepções da realidade. Uma pessoa que vive no centro de Florianópolis sente a cidade de modo diferente daquela que vive na praia ou no sertão. É desafiador pensar onde se mora a partir da perspectiva do outro e entender o seu lugar no mundo. Pois assim se passou comigo.

A localidade de Barreiros do Ribeirão é mais conhecida como Sertão do Ribeirão. A palavra “sertão” é empregada para designar lugares interioranos, podendo ou não ser inóspitos ou despovoados. A origem da palavra é multivariada, mas há registros de uso do termo com este significado pelos colonizadores portugueses nos diários de viagens das grandes navegações (Antônio Filho, 2011). Provavelmente, o uso do termo para designar o lugar vem dos açorianos que povoaram a região.

Meu caminho se cruzou com o dos moradores do Sertão do Ribeirão quando da pesquisa de campo para o dossiê “Saberes e práticas tradicionais associadas aos engenhos de farinha de Santa Catarina”, que visa à instrução do processo de reconhecimento dos engenhos de farinha de Santa Catarina como Patrimônio Cultural do Brasil². A pesquisa é fruto de uma parceria entre o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), representada pelo Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural³ (NAUI), do qual sou pesquisadora.

A partir daí, ampliei o horizonte de minhas inquietações referentes ao meu projeto de pós-doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC), objeto da presente discussão. O campo me fez refletir sobre os anseios do grupo e a necessidade de direcionar a pesquisa e a análise para a compreensão das angústias da comunidade sobre o uso do solo e a manutenção de suas atividades tradicionais numa unidade de conservação de proteção integral.

Seguindo o método etnográfico, realizamos pesquisa de campo e entrevistas abertas formais e informais com alguns moradores e com agentes públicos responsáveis pela gestão da unidade, participamos da única farinhada que aconteceu na localidade, em 2023. Visitamos alambiques e participamos de festas locais. Além disso, realizamos levantamento bibliográfico

² No momento da escrita do artigo, a pesquisa dos Saberes e práticas tradicionais associadas aos engenhos de farinha de Santa Catarina estava em andamento e, conseqüentemente, o bem ainda não tinha sido objeto de registro pelo IPHAN.

³ O projeto é coordenado pela professora Alicia Norma Gonzalez de Castells, coordenadora do núcleo de pesquisa.

e de acervo. Há vários estudos de diferentes áreas do saber sobre o Sertão do Ribeirão, além dos citados neste artigo. Entretanto, devido ao objeto desta investigação, não cabe aqui referenciar.

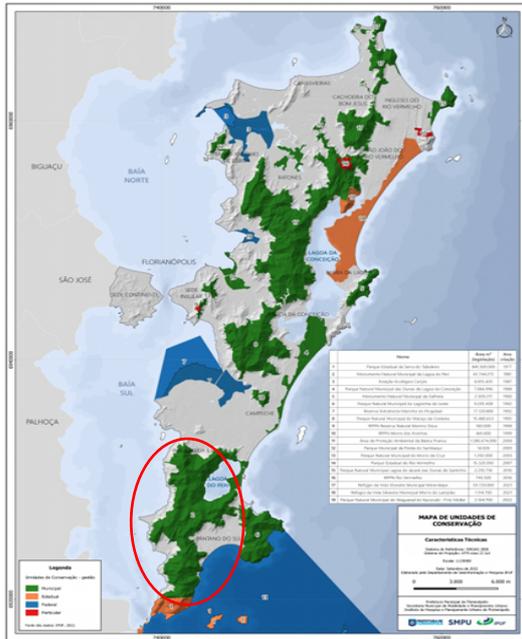
Foi muito prazerosa a realização desta pesquisa e espero poder compartilhar com os leitores um pouco da experiência. Nas seções 2 a 5 apresento a comunidade do Sertão do Ribeirão. Na seção 6, analiso a natureza de comunidade tradicional e encerro, na seção 7, agregando à análise a sobreposição territorial à unidade de conservação. Nas considerações finais, reapresento a problemática dos direitos e a supremacia dos direitos culturais.

2. Um lugar no mundo

A localidade de Sertão do Ribeirão está situada no município de Florianópolis, capital do Estado de Santa Catarina, mais especificamente no sul da parte insular, numa região de Mata Atlântica, cercada por morros e nascentes de água, dentro da unidade de conservação Monumento Natural Municipal da Lagoa do Peri (MONA da Lagoa do Peri). A lagoa, abastecida pelos rios da região, é hoje responsável pelo fornecimento de água para 100 mil pessoas do sul e leste da Ilha. A região abriga uma grande diversidade de animais e plantas nativas.

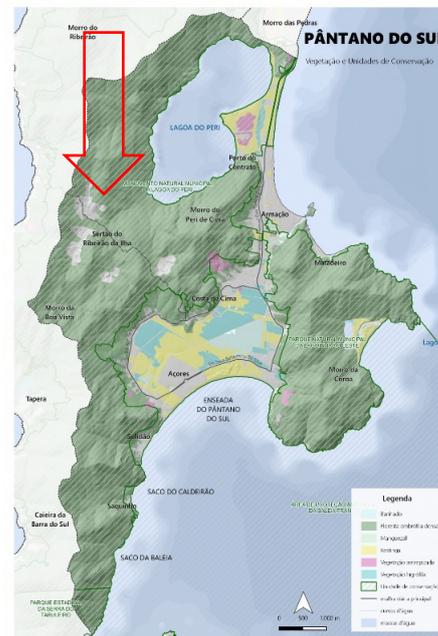
Os mapas a seguir localizam o Sertão do Ribeirão na cidade e no distrito a que pertence. Apesar de a maior parte do território da comunidade estar situada no distrito do Pântano do Sul, como se pode observar, os moradores se identificam como pertencentes ao distrito do Ribeirão da Ilha e apenas de forma subsidiária ao distrito do Pântano do Sul. A relação com o Ribeirão remete a um tempo passado em que o vínculo com essa região era maior. O próprio nome da localidade Barreiros do Ribeirão ou Sertão do Ribeirão faz referência expressa ao lugar. Também, segundo eles, os documentos de nascimento vinculam o Sertão ao Ribeirão.

Mapa 1: Florianópolis - Unidades de Conservação. Destaque da autora para a MONA da Lagoa do Peri (à esquerda) e Parque Natural Municipal da Lagoinha do Leste (à direita)



Fonte: Prefeitura Municipal de Florianópolis.

Mapa 2: Distrito Pântano do Sul - Vegetação e Unidades de Conservação. Destaque da autora para a localização da comunidade no interior da UC.



Fonte: Prefeitura Municipal de Florianópolis.

Segundo Batista (2006), os primeiros habitantes do Sertão datam de 1761, ano de fundação da Freguesia de Nossa Senhora da Lapa do Ribeirão da Ilha, já que teriam sido provenientes do Ribeirão e de outros municípios próximos, como Paulo Lopes e Santo Amaro da Imperatriz. Ou seja, a ocupação do território remonta ao período colonial brasileiro. Dentro da história dos movimentos migratórios na Ilha, o Ribeirão foi povoado num segundo momento pelas novas gerações dos primeiros imigrantes açorianos e madeirenses, que chegaram a Santa Catarina entre 1748 e 1754 (Mosimann, 2010).

Ao que tudo indica, os primeiros ocupantes permaneceram no lugar ao longo do tempo, durante a pesquisa de campo, localizamos um antepassado de quinto grau de uma entrevistada que nasceu no Sertão em 1848. Este grupo praticava a agricultura familiar de subsistência e outras atividades relacionadas como a produção de alimentos através dos engenhos de farinha, açúcar e cachaça. Para os residentes das áreas próximas da Lagoa do Peri, a pesca artesanal também era uma opção de atividade econômica.

A expansão urbana em Florianópolis inicia-se a partir da década de 1960, processo que afeta o Sertão do Ribeirão. Dentre as consequências da urbanização e fluxos migratórios para a capital catarinense, está a negação da cultura local. Esta questão é percebida, por exemplo, no

uso do termo “manezinho” para a identificação do nativo como categoria de acusação. O “mané” era o tolo, aquele que desconhece as coisas da cidade, da modernidade. A palavra de origem tupi – *ma'nema* – ganha um colorido especial, pois “tolo é aquele que gosta de mané, ou seja, um produtor ou comedor de farinha” (Rial, 1994, p. 1). “Durante muito tempo, ser mané era ofensa, hoje as pessoas querem ser manezinhas”, disse um dos meus entrevistados. Como se vê, há uma clara vinculação do modo de vida ilhéu à produção de farinha de mandioca, nos engenhos. O modo de vida campesino era considerado inferior ao modo de vida urbano.

O êxodo rural ocorreu em todo o Brasil e não foi diferente no Sertão. Muitas famílias deixaram a localidade para viver mais próximas da urbanização. Algumas foram embora definitivamente, outras mantiveram as terras para cultivo. Também os vínculos familiares permaneceram, já que em muitos casos nem todos os membros da família se mudavam. Além dos parentes colaterais, há exemplos em que os filhos mais velhos seguiram vivendo no Sertão enquanto os pais e os irmãos mais novos se mudaram para outras localidades.

Em 1981, com a criação do Parque Municipal da Lagoa do Peri, o êxodo se intensificou. Alguns moradores atribuem à medida um fator relevante de saída das famílias, pelas restrições impostas ao uso do solo e pelo temor de perder suas terras. Segundo uma entrevistada, em 1980 havia 105 pessoas habitando o Sertão. Em 2000, o número era de 83.

Se a migração açoriana constitui o mito de fundação da comunidade, a pandemia é vista como um ponto de inflexão da vida social. As últimas décadas do século XX representaram um esvaziamento e enfraquecimento do grupo social. Entretanto, o movimento se inverte no início do século XXI, com o ápice na pandemia de Covid-19. A busca pelo distanciamento e isolamento social fez com que as pessoas vissem o Sertão como um lugar seguro e interessante para viver. Este contrafluxo migratório representou um aumento populacional para 250 moradores, entre fixos e sazonais.

Em termos de infraestrutura, ainda hoje, a comunidade carece de saneamento básico. O abastecimento de água é feito diretamente das nascentes e cachoeiras da localidade.

3. O lugar e seus múltiplos

Dentre as práticas coletivas e individuais de um grupo social está a organização do espaço e a constituição de lugares. Lugar, no sentido antropológico, é:

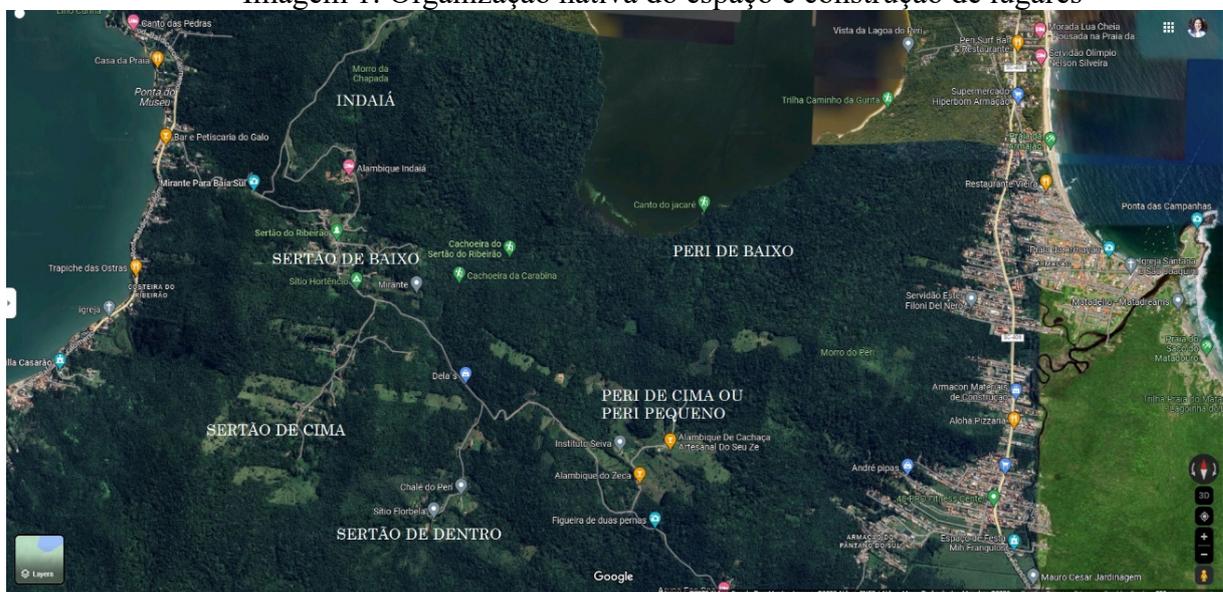
Aquela construção concreta e simbólica do espaço que não poderia dar conta, somente por ela, das vicissitudes e contradições da vida social, mas à qual se referem todos

aqueles a quem ela designa um lugar, por mais humilde e modesto que seja (Augé, 1994, p. 51).

O lugar antropológico atua como princípio de sentido para seus habitantes e princípio de inteligibilidade para seus observadores. Ele possui escala variável. Nesse sentido, o Sertão do Ribeirão é um lugar em si, mas se multiplica em outros lugares, que contêm o Sertão e estão contidos pelo Sertão, simultaneamente.

Para os nativos, o Sertão do Ribeirão é dividido em seis localidades: Sertão de Cima, Sertão de Baixo, Sertão de Dentro, Peri de Cima ou Peri Pequeno, Peri de Baixo e Indaiá.

Imagem 1: Organização nativa do espaço e construção de lugares



Fonte: Google Maps trabalhada pela autora com a sobreposição da classificação nativa.

O Sertão de Cima hoje não é habitado, mas há ruínas de construções antigas. O estudo de Silva (1996) aponta 28 sítios arqueológicos na região do Sertão do Ribeirão, mas não classifica a localização deles nos moldes da população nativa. Entretanto, relatos orais apontam a região do Sertão de Cima como detentora de várias ruínas de engenhos de farinha, de açúcar e de aguardente.

O Sertão de Baixo corresponde à área central da comunidade, onde se localizam os equipamentos urbanos como a igreja, o salão comunitário e a escola, hoje desativada. Uma das referências para a comunidade é a Santa Cruz, localizada em frente à igreja. A cruz completou 100 anos em 2023, é mais antiga que a própria igreja. Foi erguida para afastar as “parenças”, como chamavam as assombrações que rondavam a região, de acordo com as histórias contadas

pelos mais antigos. Anualmente, realizam a Festa da Santa Cruz, com novena, missa e almoço para a comunidade e visitantes. Também é a área de maior concentração populacional.

O Sertão de Dentro fica ao lado do Sertão de Cima. Há várias propriedades na localidade, em regra sítios. A região contempla plantações agroecológicas, embora esse tipo de plantio não se limite a esta área. Há também engenho de farinha ainda em funcionamento e promessas de remontagem de outros.

Já o Peri de Cima ou Peri Pequeno fica do lado oposto ao Sertão de Dentro. Começa na cachoeira, fazendo divisa com o Sertão de Baixo, e vai até o “travessão”. O “travessão” é uma linha imaginária que divide o território, é um marco de posse invisível. Há quatro travessões no Sertão. Eles servem de referência para pensar o espaço, tanto o Sertão como um todo e suas divisões quanto às propriedades particulares. Auxiliam nessa demarcação os limites naturais como o mar, os rios e as cachoeiras. Também há limites visíveis, como os “marcos de pedra” compostos por três pedras juntas, uma maior – “pedra mestre” – e duas menores dos lados – “pedras testemunhas”. Há necessidade de haver as três pedras para caracterizar o marco, senão pode ser simplesmente uma pedra sem significado demarcatório. Os marcos de pedra são colocados espaçadamente e compõem uma linha. As propriedades mais antigas são demarcadas pelos marcos de pedra.

A área próxima à Lagoa do Peri é conhecida como Peri de Baixo, bastante ocupada no passado em razão da fartura de água e do solo fértil. Antigamente, pela falta de canalização, era importante estar próximo a uma fonte de água. As pessoas que ocupavam a região atravessavam a lagoa de canoa para vender e comprar produtos na Armação – povoado de pescadores. A canoa utilizada era a de um pau só⁴ ou bordada, feita do tronco de guarapuvu⁵. Atualmente, é proibido o corte da árvore, o que impede a confecção de novas canoas dessa natureza. Também usavam a lagoa para a pesca com o covo, armadilha artesanal confeccionada com um trançado de cipó da região.

Por fim, Indaiá, área pouco ocupada atualmente, mas onde se localiza a antiga propriedade do Seu Chico, nativo do Sertão, assassinado em 1996. O crime repercutiu muito na

⁴ A canoa de um pau só, canoa bordada ou canoa de guarapuvu foi declarada patrimônio histórico, cultural e imaterial do Município de Florianópolis pela Lei Municipal nº 9.811/2025. Esse tipo de embarcação era comum no litoral do Rio de Janeiro para o sul, principalmente em Santa Catarina e São Paulo. Era feita de um só tronco escavado a machado, enxó ou a fogo. É uma herança indígena. Conhecidas como canoas bordadas “por serem dotadas, de popa a proa, de um bordo sobressalente que lhes aumenta a capacidade, pela forma de seus remos e pelo fato de estes se encaixarem em cavidades especiais, existentes nos bordos para este fim” (Mussolini, 1953, p. 85).

⁵ O guarapuvu é a árvore símbolo do município de Florianópolis (Lei Municipal nº 3.771/1992).

época, pois, além da violência e de não ter sido solucionado, a vítima era pessoa conhecida na cidade principalmente por sua produção artesanal de cachaça. O engenho de farinha e, principalmente, da cachaça do “Chico do Alambique”, atraía visitantes de diversas localidades para comprar seus produtos. Hoje, os engenhos encontram-se desativados e a propriedade, fechada. Entretanto, há outro alambique funcionando na região, com o mesmo nome do lugar, Indaiá.

Todas estas localidades compõem a memória dos entrevistados. Referem-se a um passado mais distante, acessado pelas histórias de família. A bisavó morava no Peri de Baixo, a avó tinha propriedade no Sertão de Dentro, mas vivia no Peri de Baixo, disse uma entrevistada. A mãe foi morar no Sertão, onde conheceu o pai, que morava no Sertão de Baixo. O engenho da avó ficou para o primo. As localidades também compõem o tempo presente, como nas trilhas não demarcadas publicamente, mas que servem para os nativos se locomoverem pelo interior da mata, destacado por outro entrevistado.

O lugar, uno e divisível, se decompõe e se multiplica. Em cada parte, há o todo, em diferentes escalas. Tim Ingold defende que mover, conhecer e descrever demanda mais que estar no mundo, demanda observação. Para tanto, “um ser que se move, conhece e descreve deve estar atento. Estar atento significa estar vivo *para* o mundo” (2015, p. 13). O Sertão está presente nas propriedades dos seus moradores. O Sertão é cada um daqueles que “vive” para ele.

4. “Aqui todos são parentes”

Uma frase recorrente. À medida que conhecemos os moradores do Sertão, constatamos as relações de parentesco do grupo. Irmãos, primos, tios e sobrinhos são as relações familiares mais presentes. Há, entretanto, certo hiato quanto aos filhos. Pelo menos no âmbito desta pesquisa, ocorre a ausência de uma geração: os jovens. Vemos adultos e crianças, mas os jovens parecem invisíveis. Em poucos momentos, pudemos presenciar jovens adultos participando da vida comunitária. Talvez porque “se cria filho para o mundo”, como disse um entrevistado. Talvez em razão do êxodo que perdurou até recentemente na comunidade, a geração nascida da década de 1990 não esteja tão presente.

Depois de algumas visitas à localidade e participando da vida comunitária, percebemos a noção de família. É a família que participa das festas, das farinhadas e de outros eventos sociais. A família extensa, não apenas a nuclear. Há membros da comunidade que não se

encontram na rede de parentela, são pessoas que foram morar na localidade provenientes de outras partes da cidade, do estado ou do País e que não ingressaram na rede por meio das relações de afinidade. Elas também participam da vida social, embora de forma seletiva, ou seja, em alguns eventos, aqueles promovidos pela Associação de Moradores, por exemplo. Há eventos “semipúblicos”, como a farinhada que consiste em produzir farinha artesanalmente e é um acontecimento social que ocorre no interior de um engenho, uma propriedade particular. As pessoas da localidade – “os parentes” – chegam e trabalham no processo, como num mutirão. Ali conversam, cantam, brincam, comem. É um momento de sociabilidade. Entretanto, a aparente liberdade de chegar e se juntar ao grupo pressupõe certo convite ou autorização, implícito ou explícito. É um evento social restrito.

A comunidade é formada por seis troncos familiares: Souza, Soares, Lopes, Martins, Santos e Vieira. Há casamentos entre os grupos. Dois entrevistados, irmãos, eram filhos de um Souza e de uma Soares. Outros casamentos se deram entre grupos exógamos, agregando sobrenomes que não foram citados quando perguntados sobre as famílias nativas que povoaram o Sertão. São parentes por afinidade.

5. Longe da aldeia, próximo da cidade

Estudar uma comunidade como a do Sertão do Ribeirão nos oportuniza ceder à “tentação da aldeia”, o que há mais de 20 anos Magnani vem nos alertando nos estudos antropológicos das sociedades complexas, ou seja, a tentativa de reprodução em contextos complexos, da situação de pesquisa em que os antropólogos clássicos aplicavam o método etnográfico – pequeno grupo, contato face a face etc. – o que implicaria deixar de lado aspectos mais amplos nos quais estas relações estão envolvidas (Magnani, 2013).

Nesse sentido, a totalidade defendida pelo autor, e que compartilhamos, é para os atores sociais, é “o contexto da experiência”, para o pesquisador, “chave de inteligibilidade e princípio explicativo” (Magnani, 2002, p. 20). Assim, é possível pensar o contexto mais amplo – como o da cidade – em relação com o contexto específico de cada prática cultural e analisar as influências do primeiro sobre o segundo e vice-versa. É certo que, na comunidade do Sertão do Ribeirão, o contexto da cidade influencia as relações interpessoais assim como essas relações influenciam na dinâmica da cidade. Diegues traz a ideia de “culturas tradicionais englobadas”, ou seja, “inseridas dentro de uma sociedade mais ampla, na qual as cidades exercem papel fundamental” (2008, p. 83).

Até 1976, havia uma barreira física separando a comunidade do Sertão do Ribeirão do resto da cidade: a mata. A estrada que interliga a localidade à Costeira do Ribeirão numa extremidade e ao Pântano do Sul, na outra extremidade – atualmente denominada Estrada Francisco Thomaz dos Santos (Seu Chico) – foi aberta na década de 1970. Antes, o acesso era por trilha considerada ruim, “picada”, em que se passava apenas a pé e a cavalo. Nem carro de boi passava. Era no lombo do cavalo que os produtos do Sertão eram levados para o Ribeirão e para o Pântano do Sul. Outra forma de mobilidade era pela Lagoa do Peri. Como dito antes, os moradores do Peri de Baixo usavam a lagoa como acesso principalmente à localidade da Armação para a prática do comércio.

Apesar da dificuldade, há relatos dos antigos de que trabalhavam fora do Sertão e a família vivia na localidade. Ou a existência de duas residências, uma fora – numa área mais urbanizada – e outra dentro – no Sertão. Durante o período letivo ou nos dias úteis, a família vivia na residência de fora e, nos finais de semana, feriados e férias, vivia no Sertão. Ainda hoje essa prática persiste. Há várias pessoas que trabalham fora do Sertão. Além disso, na comunidade não há posto de saúde, embora haja uma agente de saúde que presta o serviço. Também não há escola ativa, o que obriga o fluxo diário dos moradores.

A noção de “fluxo” para exprimir esse processo de mobilidade parece interessante para nos ajudar a pensar metaforicamente o movimento no espaço e no tempo. Hannerz (1997) enfatiza:

Não se trata apenas de que a ideia de fluxo se opõe ao pensamento estático; ela insinua, além do mais, a possibilidade de pensar tanto em rios caudalosos quanto em estreitos riachos, tanto em correntezas isoladas quanto em confluências, “redemoinhos” (como diz Barth), até mesmo vazamentos e viscosidades no fluxo de significados (Hannerz, 1997, p. 14).

É possível dizer que a intensidade desse fluxo pode variar no tempo, esse rio pode mudar seu curso e pode até mesmo sofrer reviravoltas (contrafluxos). Esses aspectos evitam que pensemos os eventos como perenes e permitem que os coloquemos em constante reflexão sobre quais fatores geram essa instabilidade.

O trânsito de pessoas envolve também comércio e serviços. Hoje, há necessidade de comprar parte da mandioca que vai servir de matéria-prima para a produção de farinha. Embora seja uma comunidade agrícola, diversos fatores como pragas e restrições relativas à legislação ambiental acarretaram a queda na produção. Também a manutenção dos engenhos exige mão de obra especializada que será encontrada em outras regiões da cidade ou em cidades próximas, como Santo Amaro da Imperatriz e Biguaçu. Atualmente, em razão de algumas dificuldades

encontradas no Sertão, está sendo cogitado que parte da roça seja transferida para fora da localidade, para o Parque Cultural do Campeche (PACUCA), um espaço que vem sendo utilizado para a plantação de mandioca crioula por outras comunidades.

Além do fluxo, que pode ser até diário, há outros fluxos que compõem a sociabilidade do grupo, como o calendário de festividades. A noção de circuito⁶ (Magnani, 2002) é adequada para pensar esse uso do espaço e equipamentos urbanos. É possível identificar a circulação de membros da comunidade pela cidade e em cidades vizinhas participando de eventos específicos. As farinhadas nos vários dos engenhos visitados contaram com a presença de moradores do Sertão. Há relatos de participações em carreatas de carro de boi organizadas por eles ou outros grupos em diferentes locais da cidade. Temos ainda as festividades religiosas como a do Divino Espírito Santo, nos bairros próximos, como Ribeirão da Ilha e Campeche. Festas não religiosas como mostras culturais ou almoços e jantares dançantes também são momentos de exercício da sociabilidade. Eventos políticos relacionados temas relacionados à cultura local envolvem os moradores do Sertão.

Estes espaços, apesar de não serem contíguos, têm significado. Não são qualquer espaço. São determinados pela relação com os códigos e valores do grupo. Em geral, ocorrem em engenhos de farinha, açúcar ou cachaça. As comunidades que sediam os eventos compartilham dos mesmos códigos. Nestes momentos, os diversos grupos se encontram e trocam experiências, partilham um modo de vida específico e uma visão de mundo. São momentos assim que ajustes são feitos e parcerias, firmadas.

A conexão com a cidade e a fluidez das fronteiras aparece, por exemplo, na fala de um dos entrevistados, que nos afirma que o Sertão está “a 15 minutos de tudo”. Pensar nessa proximidade nos faz refletir na distância que separa o Sertão desse “tudo”, mostrando a singularidade do lugar. Nesse fluxo contínuo e inconstante, não há um lugar que ganha e outro que perde, há, como nos lembra Hannerz, uma “reorganização da cultura no espaço” (1997, p. 12).

⁶ Segundo Magnani, a noção de circuito refere-se a “uma categoria que descreve o exercício de uma prática ou a oferta de determinado serviço por meio de estabelecimentos, equipamentos e espaços que não mantêm entre si uma relação de contiguidade espacial, sendo reconhecido em seu conjunto pelos usuários habituais” (2002:23)

6. “Nós somos o que sobrou do sertão”: a comunidade tradicional do Sertão do Ribeirão

O Estado brasileiro, através de sua Constituição, garante o pleno exercício dos direitos culturais. Em razão disso, apoia e incentiva a valorização e a difusão das manifestações culturais. Esta linha programática prevista no art. 215 do texto constitucional pressupõe, como valor da sociedade brasileira, a diversidade cultural. Com o objetivo de conceder executoriedade à norma, algumas leis e decretos foram promulgados, além de convenções internacionais assinadas pelo Brasil. Dentre essas normas, destaca-se o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). O objetivo geral da Política Nacional está previsto no art. 2º do anexo, que dispõe:

Art. 2º A PNPCT tem como principal objetivo **promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições.** (sem destaques no original)

O conceito legal de povos e comunidades tradicionais está disposto no inciso I do art. 3º do referido decreto, vejamos:

Art. 3º. Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:
I - **Povos e Comunidades Tradicionais**: grupos culturalmente diferenciados e *que se reconhecem como tais*, que possuem formas próprias de organização social, que *ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica*, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela *tradição*; (sem destaques no original).

O reconhecimento jurídico-formal de um povo ou comunidade como tradicional tem como critério fundamental a autodeterminação e a autoidentificação. Está relacionada, portanto, com a consciência de sua identidade de grupo. Atualmente, há 28 povos e comunidades reconhecidas no Brasil. Alguns exemplos são os povos originários, os descendentes de africanos escravizados, os ciganos, os pescadores artesanais, os povos de terreiro, os caiçaras, os apanhadores de sempre-vivas, os caatingueiros, os pomeranos e os pantaneiros⁷.

Apesar de termos um conceito legal para guiar a identificação de povos e comunidades tradicionais, duas ponderações devem ser feitas. A primeira é que a norma traduz um tipo ideal, tal como entendido por Weber (1999), ou seja, cria-se um conceito a partir de certas

⁷ Vide: <https://www.gov.br/participamaisbrasil/composicao85>. Acesso em: 3/1/2024.

características, ordenando a realidade, mas que não esgota as possibilidades reais. Trata-se de um recurso metodológico, heurístico, um ponto de partida. Há a seleção de características do que seria um povo ou comunidade tradicional, mas no mundo dos fatos há nuances que diferenciam os grupos. A segunda se refere à generalidade do conceito legal, que permite contemplar grupos bastante diversos. Esses pontos não são críticas propriamente, mas apontam para a necessidade de interpretar a norma à luz dos estudos sobre a matéria.

Culturas tradicionais são padrões de comportamento transmitidos socialmente, modelos mentais usados para perceber, relatar e interpretar o mundo, símbolos e significados socialmente compartilhados, além de seus produtos materiais, próprios do modo de produção mercantil (Diegues, 2008, p. 89).

A partir desse conceito, o autor caracteriza as culturas e sociedades tradicionais, elencando onze pontos como a dependência e conhecimento da natureza, a noção de território, a ocupação desse território por várias gerações, a importância das atividades de subsistência, a reduzida acumulação de capital, a importância da unidade familiar e das relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais, a importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, pesca e extrativismo, o uso de tecnologias simples com impacto limitado sobre o meio ambiente e a reduzida divisão técnica e social do trabalho, o fraco poder político e a autoidentificação ou a identificação pelos outros como uma cultura específica e diferenciada dos demais (Diegues, 2008). Nesse sentido, o delineamento realizado pelo autor nos ajuda a dimensionar o que seriam “grupos culturalmente diferenciados”, “formas próprias de organização social” ou uso dos “territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica”, definidos na legislação dos povos tradicionais. Ou seja, há, nesse caso, um diálogo necessário entre a antropologia e o direito.

Na mesma linha, a noção de território deve ser ampla, compreendendo não apenas o espaço para moradia, mas o espaço necessário para a manutenção do modo de vida, que não se limita ao aspecto da reprodução econômica, mas o espaço de vivências, inclusive os espaços de lazer.

Apesar de a comunidade do Sertão do Ribeirão não ser reconhecida oficialmente como uma comunidade tradicional, ela o é de fato, já que se enquadra na maioria ou em todas as características elencadas por Diegues, como apresentado anteriormente e como ainda será desenvolvido na sequência do artigo. No próprio discurso nativo, há a autoidentificação como comunidade tradicional, assim como no discurso de outros atores que convivem com eles, mas

não fazem parte daquela cultura. Até algumas legislações municipais reconhecem essa característica, como apresentaremos a seguir.

O reconhecimento da condição de comunidade tradicional torna esses coletivos sujeitos de direitos, principalmente o direito de ser e de viver nas terras que tradicionalmente ocupam. Ou seja, os direitos passam pelo campo da identidade e da dominialidade – referente ao direito territorial do grupo, pois se reconhece o direito de propriedade e posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. O direito à identidade abrange não só o reconhecimento do grupo como sociedade tradicional, mas o direito à manutenção de suas práticas culturais. O direito ao território está relacionado ao direito ao modo de vida tradicional, haja vista que o território é o espaço dessas práticas. Ambos os direitos – ao território e ao modo de vida tradicional – têm previsão constitucional (art. 215).

O direito ao território passa pela relação da comunidade com a natureza, já que pressupõe o uso sustentável⁸ dos recursos naturais. Essa relação do homem com a natureza deve ser pautada no respeito. Há ainda “uma relação de conhecimento e ação entre as populações e seu ambiente” (Diegues, 2008, p. 80). É interessante pensar essa relação com os seres não-humanos, em especial, o boi, no engenho. Há uma polêmica envolvendo os defensores dos direitos dos animais, afirmando maus-tratos. Entretanto, a perspectiva do nativo é outra. No contexto da prática tradicional de produção de farinha, o boi é a força motriz do engenho. Para o entrevistado, “eu trabalho, por que ele não pode trabalhar?” Essa pergunta não fala apenas de bois e homens, faz-nos refletir sobre a percepção sobre a natureza do boi e do trabalho. A relação posta entre o humano e o não-humano é de igualdade. O trabalho coloca o boi e o homem no mesmo patamar, numa relação de parceria. Se o boi não trabalhasse, ele seria hierarquicamente superior ao homem e vice-versa. O trabalho é a condição para a igualdade. E as condições de trabalho são parecidas, com pausas a cada duas horas. Uma relação harmoniosa é uma relação de mútua interdependência entre humanos e animais, como entre os Ojibwa trazidos por Ingold (1995). O respeito é um valor nessa relação.

Pensar num modo de vida sustentável nos faz refletir sobre o inverso, sobre um modo de vida que degrada o meio ambiente. Jansen (1973, *apud* Diegues, 2008) demonstra que, muito mais que o uso da tecnologia, uma forma de organização social e valores culturais voltados para a acumulação sem limite e baseados no imediatismo são responsáveis pela degradação do

⁸ Uso sustentável é aquele em que a exploração do ambiente se dê “de maneira a garantir a perenidade dos recursos ambientais renováveis e dos processos ecológicos, mantendo a biodiversidade e os demais atributos ecológicos, de forma socialmente justa e economicamente viável” (art. 2º, XI, da Lei nº 9.985/2000).

ambiente. “*Culturas tradicionais*, nessa perspectiva, são as que se desenvolvem dentro do modo de produção da pequena produção mercantil” (Diegues, 2008, p. 84). Os engenhos de farinha e os alambiques são os principais marcadores do modo de produção dos moradores do Sertão do Ribeirão. A agricultura de subsistência, com pouco excedente, sem uso de equipamentos modernos, baseada na mão de obra familiar, também conduz para um modelo de produção pré-capitalista. Um modo de produção pré-capitalista, não-intensiva e num território pouco povoado fornece um contexto favorável para a criação de unidades de conservação. Pode-se arriscar a dizer que há “afinidade eletiva” (Weber, 2003) entre as comunidades tradicionais e as unidades de conservação. Elementos convergentes e análogos, como os já citados, confluem para a interface entre comunidades tradicionais e unidades de conservação.

Além disso, o Decreto nº 6.040/2007 no mesmo art. 3º traz também a definição legal de território tradicional. Vejamos:

II - Territórios Tradicionais: **os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária**, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações. (sem destaques no original)

A noção de território tradicional não se resume a um espaço físico, mas um espaço essencialmente relacional, seja para a literatura especializada, seja para a legislação. No caso do Sertão do Ribeirão, por ser uma comunidade agrícola, o direito ao território que tradicionalmente ocupa é condição *sine qua non* para a sua reprodução enquanto grupo – reprodução cultural, social e econômica. Se pensarmos nos engenhos, por exemplo, podemos entendê-los como um lugar histórico – no sentido da prática ancestral –, um lugar identitário – uma vez que eles se reconhecem como grupo no seio da produção de farinha – e um lugar relacional – um espaço de sociabilidades, de constituição como grupo e como família. Mas, para isso, não basta o engenho – a construção. Há uma série de ações e relações antes e depois que fazem com que ele seja possível. Há o plantar a mandioca, há a venda ou divisão da farinha, por exemplo. As técnicas de plantio utilizadas pelo grupo também são tradicionais como a rotação de solo (agricultura de pousio) e de cultura. É o conjunto que forma o seu modo de vida, cria as memórias e o vínculo com o lugar. Um território tradicional é histórico, identitário e relacional. O território, portanto, é um componente decisivo para a vida em comunidade no Sertão do Ribeirão.

Além da agricultura, o extrativismo é uma forma de produção dessa comunidade. Um exemplo é o cipó. A coleta de cipó é uma prática comum. Há vários tipos e diferentes usos. Tem o cipó-milongo, que serve para remédio, o cipó-linhaça que faz vassoura, o cipó-imbé, que serve para amarrar, como corda, e o cipó-branco, para cestaria. O cipó é usado para artesanato com a confecção de utensílios domésticos e de trabalho como o balaio e o ceirão⁹. A técnica de confeccionar balaios, ceirões, peneiras, vassouras, covos e outros objetos é um saber passado de geração para geração que depende da coleta do cipó da mata e de uma série de conhecimentos que vão desde identificar os tipos de cipó até a arte de fazer o objeto.

O uso e o conhecimento de plantas medicinais pelos moradores do Sertão do Ribeirão são apontados em estudos de etnobotânica (Giraldi e Hanazaki, 2010 e Marques *et al.*, 2010). Os estudos indicam que o grupo é detentor do saber das plantas medicinais e efetivamente as usam para cuidar da saúde. A diversidade de plantas identificadas é considerada elevada, se comparado com outras comunidades do território brasileiro. Apontam ainda que o conhecimento é passado pelos ascendentes e vizinhos. O uso de plantas medicinais aparece relacionado com a benzedura – prática tradicional de cura pela reza e uso da medicina popular.

A comunidade tradicional do Sertão do Ribeirão é fundamentalmente agrícola. A partir desse viés rural, pautada num modo de produção pré-capitalista, em pequena escala, cujos objetivos não passam pela acumulação, mas pela transmissão do conhecimento adquirido, seus integrantes elaboram e transmitem o *ethos* – elementos valorativos – e a visão de mundo – aspectos cognitivos – do grupo para as gerações futuras. É possível observar a presença de crianças nas festas e nas farinhadas, onde participam na cantoria do terno de reis, por exemplo, ou ajudam a descascar mandioca com as faquinhas muitas vezes presenteadas para aprender o mister.

7. MONA da Lagoa do Peri

A comunidade Sertão do Ribeirão está encravada numa unidade de conservação, o Monumento Natural Municipal da Lagoa do Peri ou, como é mais conhecida, MONA da Lagoa do Peri.

A preocupação com a preservação do meio ambiente na localidade remonta ao ano de 1952, com a expedição por Getúlio Vargas do Decreto nº 30.443/1952, que declarou a floresta e vegetação existentes das margens da Lagoa do Peri até o extremo sul da Ilha de Santa Catarina

⁹ *Ceirão* é uma cestaria formada por dois cestos interligados usados no lombo do cavalo ou do boi para carregar desde a colheita até produtos manufaturados como a farinha.

como “remanescente de floresta nativa”. Esse diploma legal justificou a declaração no art. 5º, alíneas “a” e “b” do Código Florestal então em vigor (Decreto nº 23.793/1934). O dispositivo estabelecia a declaração como floresta remanescente nos casos de elas “formarem os parques nacionais, estaduais ou municipais” e “abundarem ou se cultivarem espécimes preciosos, cuja conservação se considera necessária por motivo de interesse biológico ou estético”. A importância desse marco legal é expressa na futura criação de duas unidades de conservação na região: o Parque Estadual da Serra do Tabuleiro, em 1975, e o Parque Municipal da Lagoa do Peri, em 1981.

Outro instrumento legislativo preservacionista importante, antecessor da atual regulamentação, foi o Decreto nº 1.408/1976, que tombou a bacia hidrográfica da Lagoa do Peri como patrimônio natural municipal. Essa mesma área se transformou em 1981 no Parque Municipal da Lagoa do Peri e passou a ser classificada como Área de Preservação Permanente (APP) – art. 4º da Lei nº 1.828/1981. A legislação referente ao Parque já contemplava a existência da comunidade do Sertão do Ribeirão quando dispunha dentre os seus objetivos: “propiciar o desenvolvimento social crescente da Comunidade Nativa” e “aproveitar as condições peculiares de sua paisagem natural e cultural para o adequado desenvolvimento de atividades educativas, de lazer e recreação” (art. 2º, III e IV). Também criava uma “área de paisagem cultural” na “porção do território do Parque onde se localizam os assentamentos e atividades humanas tradicionais” (art. 5º, II e § 2º). O reconhecimento da comunidade do Sertão do Ribeirão como tradicional assim como suas práticas é latente. Medidas de resguardo também foram estabelecidas como “o desenvolvimento social da população residente” (art. 8º) e a proibição expressa das “(...) alterações de uso, destruição e/ou remoção do todo ou parte das edificações de engenho, alambiques e similares, e respectivos equipamentos (...)” (art. 13). A lei também previa a instituição de um Conselho de Moradores do Parque, mas não se tem notícia da sua efetivação. Pelo contrário, a norma até hoje é vista pelos moradores como sinônimo de perda de autonomia sobre a propriedade da terra e de ingerência sobre os rumos da política pública. Segundo a declaração de uma moradora a um jornal local¹⁰: “o parque conservou a natureza, mas acabou com nosso modo de vida tradicional”.

A Constituição da República Federativa do Brasil elegeu o meio ambiente como um valor nacional e como um bem passível de proteção e destinou o art. 225 para a afirmação do

¹⁰ A vida no Sertão da Ilha: Como vivem os moradores do último reduto rural entre vales e encostas de Florianópolis. Por: Leonardo Thomé. Disponível em: <https://clichetes.com.br/a-vida-no-sert%C3%A3o-da-ilha-cea90ed8162a>. Acesso em: 3/1/2024.

direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado. Como uma das medidas para a efetivação desse dispositivo, foi instituído o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) através da Lei nº 9.985/2000. Nessa nova disciplina, há dois grupos de unidades de conservação: as de proteção integral e as de uso sustentável. As unidades de proteção integral têm como objetivo básico a preservação da natureza, sendo “admitido apenas o uso indireto dos seus recursos naturais, com exceção dos casos previstos em lei” (Art. 7º, § 1º). Já as unidades de uso sustentável têm como objetivo básico “compatibilizar a conservação da natureza com o uso sustentável de parcela de seus recursos naturais” (art. 7º, § 2º).

Os parques – classificados como unidades de proteção integral – ganharam outro regime jurídico e, dentre as novas características, ser posse e domínio público, o que significa a impossibilidade de áreas particulares no seu interior, sem diferenciar a qual tipo de áreas particulares se referiam. As existentes deveriam ser desapropriadas (art. 11, § 1º).

Os anseios da comunidade em relação à posse e à propriedade da terra tornavam-se realidade. Haveria incompatibilidade entre a propriedade privada e o regime jurídico de parque. Numa interpretação literal, sequer o fato de ser comunidade tradicional seria condição suficiente para a permanência no território tradicionalmente ocupado, já que o art. 42 da Lei nº 9.985/2000 expressamente prevê a indenização dessas populações e sua realocação. Obviamente, em decorrência da disciplina legal surgiram muitos conflitos entre o poder público e as comunidades tradicionais residentes em unidades de conservação de proteção integral.

De acordo com a análise realizada por Madeira *et al.* (2015), baseada em levantamento de 2014 do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), dentre as unidades federais de conservação de proteção integral que participaram da pesquisa, há 69,6% de interface territorial com grupos sociais, sendo a maior parte de comunidades tradicionais, agricultores familiares e assentamentos de reforma agrária (68,18% dos 69,6%). As comunidades indígenas correspondem a 20,45% e as quilombolas, a 11,36% dos 69,6%. Nas unidades de conservação de uso sustentável, o número se reduz consideravelmente (31%), já que o modelo compreende a presença de grupos humanos. O panorama apresentado nesta análise, apesar de circunscrito ao âmbito federal, nos dá um bom indicativo da dimensão da questão posta.

Diante dessa realidade, em 2014 alguns moradores do Sertão do Ribeirão fundaram a Associação de Moradores Barreiros do Ribeirão – AMOSertão. Os principais propósitos de se organizarem politicamente foram: a luta pela terra e o fomento da cultura local. Sem dúvida, a criação da associação é um marco na narrativa de refundação da localidade. A partir de então,

iniciou-se uma série de ações para a mudança da legislação do parque. Em 2019, obtiveram êxito com a Lei Municipal nº 10.530/2019, que recategorizou a unidade de conservação, passando de Parque para Monumento Natural. Apesar de ser uma unidade de proteção integral, o Monumento Natural admite áreas particulares no seu interior. Como medida compensatória, aumentou a área de conservação.

Apesar de um cenário mais promissor, a luta da comunidade não havia terminado. A permissão para a existência de propriedades particulares no seu interior está condicionada à compatibilidade entre os objetivos da unidade e a utilização da terra e dos recursos naturais, sob pena de desapropriação (art. 12, § 1º da Lei nº 9.986/2000). A sistemática de utilização da terra e dos recursos naturais de uma unidade de proteção integral é o uso indireto – *exceto os casos expressos em lei*. O uso indireto, de acordo com a definição legal, é “aquele que não envolve consumo, coleta, dano ou destruição dos recursos naturais”, ao passo que o uso direto “envolve coleta e uso, comercial ou não, dos recursos naturais” (art. 2º, IX e X da Lei nº 9.985/2000). O uso indireto dos recursos naturais é incompatível com a manutenção do modo de vida da comunidade tradicional do Sertão do Ribeirão. Como dito acima, são essencialmente agricultores e dependem do território – sobreposto a uma unidade de conservação – para a realização do direito de ser e existir enquanto grupo.

A lei criadora da unidade de conservação MONA da Lagoa do Peri – Lei nº 10.530/2019 – prevê alguns objetivos para a unidade no seu art. 4º. Dentre eles, destacam-se:

Art. 4º São objetivos do MONA da Lagoa do Peri:

(...)

VI - Preservar o **patrimônio cultural tradicional** representado pelas populações locais, **administrando de forma sustentável os recursos naturais necessários à sua subsistência, respeitando e valorizando seu conhecimento e práticas, e promovendo-as social e economicamente;**

VII - Promover e valorizar a paisagem cultural constituída pelos sítios, chácaras e arquitetura, harmonizando-a com a conservação da paisagem natural;

VIII - Estimular o uso e cultivo sustentável de espécies ornamentais e medicinais nativas da flora pelas populações locais;

IX - Promover a utilização dos princípios e práticas de conservação da natureza no processo de desenvolvimento sociocultural e econômico;

X - Preservar o patrimônio histórico e arqueológico de ocorrência na unidade de conservação;

(...)

XIV - Proporcionar espaços e condições adequados ao desenvolvimento de atividades culturais, educacionais, de lazer e recreação em contato com a natureza; e

XV - Promover a atuação de entidades e população local como agentes de preservação e conservação do patrimônio natural. (sem destaques no original)

A norma municipal tem preocupação com a cultura tradicional em vários dos incisos acima transcritos e afirma expressamente ser objetivo da unidade de conservação administrar os recursos naturais necessários à subsistência do grupo, promovendo as práticas sociais inclusive economicamente. Também afirma ser proibido o corte e a supressão de vegetação nativa, mas excepciona as em estágio inicial de regeneração, “vinculado à produção primária tradicional” (art. 7º, VIII). Ela cria a Zona Cultural do Sertão do Ribeirão (ZCSR) correspondente à área ocupada com “população tradicional residente”, que traz detalhadamente no mapa e memorial descritivo. Nas Zonas Culturais criadas, a lei reconheceu o *uso residencial exclusivo* para aqueles que já residiam no local e seus descendentes (arts. 11 e 12).

A lei reconhece, na mesma linha da sua antecessora (Lei nº 1.828/1981), a natureza tradicional da população que habita a localidade. Embora não seja enfática na proteção ao modo de vida tradicional, permite interpretar o “direito de residir” - que expressamente reconhece – como o *direito de viver* no território tradicional. Viver, como empregado aqui, significa não apenas residir, também não se trata de habitar (Ingold, 2015), expande-se para além da casa e inclui a vida em comunidade. “População residente”, como utilizado pela lei, é limitante e não corresponde à interpretação sistemática considerando a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Pensar essa realidade sob a noção de vivências nos permite ampliar a noção de território, incluindo locais de práticas laborais, religiosas, recreativas etc. Permite, ainda, garantir as próprias práticas.

A noção de “populações residentes” nos remete a uma racionalidade referente à moradia, à habitação, ao domicílio do sujeito. Traz uma perspectiva focada na casa. Entretanto, a relação das populações tradicionais com o território, com o espaço que ocupam, transborda a ideia de residência. O conceito de vivência parece dar conta da relação do homem com seu entorno, com o seu lugar no mundo. O “homem tradicional” vivencia o lugar que habita. Apoiado em Nietzsche, Viesenteiner (2013) apresenta o conceito com três significações: a imediatez, a significabilidade e a incomensurabilidade. A imediatez remete à necessidade da relação direta do homem com o mundo. Não é algo que possa ser transmitido ou contado, necessita *estar presente*. A significabilidade traz a ideia de que o vivido deve ser transformador, o que não quer dizer que necessite ser algo grandioso. E a incomensurabilidade leva a vivência para o plano do sentido, do experimentado. O incomensurável foge do âmbito da racionalidade, é anterior a ela. Acessa ao que sentimos. A vivência – fruto de uma relação direta do homem com o mundo – é algo tão significativo para aquele indivíduo que o transforma de uma forma

que escapa da explicação consciente. É o estar na roça, é perceber que o estar ali transforma o sujeito e remete a sentimentos que o unem com o grupo e aos seus antepassados.

A comunidade do Sertão do Ribeirão é uma *população vivente* e não meramente uma “população residente”. Como tal, deve ser considerada pelas políticas públicas relativas à unidade de conservação. Dentre os objetivos do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais está o de “solucionar e/ou minimizar os conflitos gerados pela implantação de Unidades de Conservação de Proteção Integral em territórios tradicionais e estimular a criação de Unidades de Conservação de Uso Sustentável” (art. 3º, II do anexo da Lei nº 6.049/2007). Apesar disso, o sentimento dos moradores é de abandono pelas autoridades públicas. Quando presentes, elas são vistas como obstáculos para suas práticas tradicionais.

Um elemento que pode servir como gerador de segurança para a permanência das práticas tradicionais, relativas ao plantio principalmente, é o plano de manejo. Este documento é um instrumento de gestão da unidade de conservação e deve ser construído de forma conjunta com a população tradicional envolvida. Ele estabelece o “zoneamento e as normas que devem presidir o uso da área e o manejo dos recursos naturais, inclusive a implantação das estruturas físicas necessárias à gestão da unidade” (art. 2º, XVII da Lei nº 9.985/2000).

A MONA da Lagoa do Peri ainda não tem um plano de manejo aprovado, entretanto foi elaborado um projeto pela entidade gestora com a participação da comunidade. Considerando que a lei criadora da unidade de conservação prevê a promoção social e econômica das práticas tradicionais como um dos seus objetivos e analisando essa lei de forma sistemática com as normas constitucionais, convencionais e infraconstitucionais relativamente às comunidades tradicionais, principalmente no permissivo legal de a legislação alterar a forma de uso dos recursos naturais em unidades de conservação de proteção integral, há espaço para que o zoneamento da unidade preveja setores que viabilizem os meios e as condições para que esse objetivo seja alcançado. Há necessidade de garantir à população tradicional o acesso efetivo à terra tradicionalmente ocupada, para que realizem as suas práticas agrícolas e, a partir delas, consigam existir enquanto comunidade.

Considerações finais: o direito a ter direitos

A cidade não é estática, é um lugar em construção. O Sertão do Ribeirão está inserido na cidade que necessita ser repensada para incluir novas bases, outras escalas. Essa cidade que, ao mesmo tempo, está constitucionalmente comprometida com a proteção do meio ambiente,

com a garantia dos direitos culturais e a proteção das comunidades tradicionais. Além disso, há um jogo político complexo que agrega outros atores e influencia sobremaneira na tomada de decisão. É nesse contexto que urge a necessidade de um modelo de cidade que contemple a diversidade de modos de vida. Como nos alerta Lefebvre, “impossível considerar a hipótese da reconstituição da cidade antiga; possível apenas encarar a construção de uma nova cidade, sobre novas bases, numa outra escala, em outras condições, numa outra sociedade” (2001, p. 106). Essas novas bases passam, segundo ele, por olhar para a vida social, para as *práxis* e, com base na criatividade, propor novas concepções, experiências, caminhos. Não se trata de garantir o direito à moradia (o direito de estar), mas de, efetivamente, garantir o direito de existir (o direito de ser) como comunidade tradicional, “o direito à terra para plantar”, como reivindicam.

Poderia se pensar num conflito entre direitos nos casos em que há sobreposição entre as unidades de conservação e o território das populações tradicionais. Supor uma colisão entre direitos: o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e o direito cultural e territorial das comunidades tradicionais. Entretanto, a colisão de direitos é uma visão binária calcada no pensamento dicotômico moderno que, nesse caso, separa o homem da natureza. No caso específico das comunidades tradicionais, a cultura e a natureza devem ser pensadas para além do dualismo, mas de forma interligadas, não exteriores e apartadas. Para os pesquisados, é a partir da natureza que a cultura é elaborada. É a partir da cultura que a natureza é inteligível. Há uma relação de retroalimentação entre as categorias. O homem, nesse contexto, deve ser pensado como integrante da ideia de “meio ambiente ecologicamente equilibrado”, ou seja, o equilíbrio ecológico do meio ambiente vem da ação do homem tradicional.

Forma-se um *caldo de cultura de direitos* em diferentes planos que se perpassam. No nível individual, vários moradores têm título de propriedade ou posse de suas terras, como foi relatado. Esse fato lhes garante o direito de propriedade ou posse, conforme o caso. Ocorre que a propriedade privada não é um valor absoluto, cedendo espaço a sua função social que pode se manifestar de diversas formas, inclusive com a submissão à preservação do meio ambiente. Há outros direitos individuais em jogo, como o da igualdade material – a igualdade no seu sentido substancial, ou seja, que permite tratamento jurídico diferenciado em condições de fato diferenciadas – que se justifica num Estado pautado pela justiça social.

No plano coletivo, aos membros da comunidade do Sertão do Ribeirão é garantido o pleno exercício dos direitos culturais. São titulares do direito à identidade cultural, à proteção de seu patrimônio cultural, de ser e existir enquanto grupo. Têm direito à manutenção de seu modo de vida tradicional e, em decorrência, direito ao território tradicionalmente ocupado. É

certo que nem todos os moradores do Sertão do Ribeirão são titulares desses direitos. Como exposto, outras pessoas buscaram nos últimos anos o Sertão como um cenário idílico e não se identificam com o grupo. Aqui, faz sentido a diferença estabelecida entre a “população residente” e a *população vivente*. Os membros da comunidade tradicional do Sertão são parte da *população vivente*. Os demais moradores o são da “população residente”.

No plano difuso, tem-se o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, cuja titularidade é de toda a sociedade – na qual eles estão incluídos. Nesse caso, o papel da comunidade do Sertão do Ribeirão ou de seus membros ganha contornos específicos. A perspectiva iluminista do sujeito como dotado de direitos não dá conta das diferentes nuances deste contexto. Há clara relação de poder entre o Estado e a comunidade, em que o coletivo é a parte vulnerável que se sujeita. Entretanto, desde Foucault (2009), sabe-se que nas relações de poder há espaço para reações, para resistências e é a partir delas que se dá a dinâmica dessas relações. Há interstícios entre as instituições e os saberes que permitem que o sujeito surpreenda e manipule as expectativas. Nesse processo de submissão e resistência, os sujeitos se constituem, formam uma narrativa sobre si mesmos. A pesquisa demonstrou a importância da política ambiental para a constituição do grupo como comunidade tradicional, a tomada de consciência de si e o reconhecimento pelo outro. É justamente a condição de comunidade tradicional que acessa outros recursos capazes de garantir a posse da terra e a manutenção do modo de vida tradicional.

Perpassando o conjunto de direitos, tem-se o princípio da dignidade da pessoa humana, fundamento do Estado brasileiro. Esse princípio permite pensar o direito ao território das comunidades tradicionais como um direito fundamental – ancorado na Constituição e em tratados internacionais – já que viabiliza o mínimo existencial para os envolvidos. O Supremo Tribunal Federal (STF) no julgamento da ADI nº 3239 reconheceu a aplicação da Convenção nº 169 da OIT para as comunidades quilombolas, o que permite incluir sob o mesmo fundamento as demais comunidades tradicionais no âmbito de abrangência da norma internacional. Também temos a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, da qual o Brasil é signatário (Decreto nº 6.177/2007). Assim, os direitos territoriais dos povos e comunidades tradicionais em sentido amplo têm fundamento constitucional (art. 215, 216 e 231 da CF/88) e convencional (Convenção nº 169 da OIT e Decreto nº 6.177/2007). A violação desse direito impõe ao Estado brasileiro responder perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos.

Há que se pensar em uma mudança de paradigma, no sentido de que todos esses direitos não estão em lados opostos. Novamente, uma visão binária restringe a compreensão e solução dos conflitos. Metaforicamente, há um solo fértil para o nascimento de uma nova compreensão do cenário jurídico. Há uma *ebulição de direitos* e não uma colisão. Há um conjunto de direitos que se colocam não em oposição, mas criam um cenário favorável para a materialização dos valores postos. A comunidade do Sertão do Ribeirão na condição de comunidade tradicional desempenha um papel importante na preservação ambiental. Ela é aliada, podendo desempenhar o protagonismo de uma política ambiental consciente e comprometida com os direitos dos povos e comunidades tradicionais.

O direito de viver na cidade será efetivo à medida que a cidade seja democrática e igualitária. Uma cidade que componha um mosaico de diferentes grupos e que esses grupos não apenas estejam na cidade, mas que sejam a cidade. Uma cidade inclusiva passa por uma política pública que permita a autonomia desses grupos. Uma cidade multifacetada constitui a própria ideia de cidade.

Referências

- ANTÔNIO FILHO, Fadel David. Sobre a palavra “sertão”: origens, significados e usos no Brasil (do ponto de vista da ciência geográfica). **Ciência Geográfica**. Bauru, XV - v. XV - (1): Janeiro/Dezembro – 2011.
- AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas/SP: Papyrus, 1994.
- BATISTA, Karina Romariz. Sertão do Peri: um olhar etnográfico. **PerCursos**, Florianópolis, v. 5, n. 2, 2006. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/view/1432>. Acesso em: 2 ago. 2023.
- BRASIL. **Decreto nº 23.793, de 23 de janeiro de 1934**. Aprova o Código Florestal que com este baixa. Brasília: Presidência da República, 1934; Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d23793.htm. Acesso em: 3/1/2024.
- BRASIL. **Decreto nº 30.443, de 25 de janeiro de 1952**. Declara remanescentes, de acordo com o art. 5º, letras “a” e “b”, do Decreto nº 23.793, de 23 de janeiro de 1934, as florestas que indica. Brasília: Presidência da República, 1952. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1950-1959/decreto-30443-25-janeiro-1952-343991-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 3/1/2024.
- BRASIL. **Decreto nº 6.020, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília: Presidência da República, 2007. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 3/1/2024.
- BRASIL. **Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000**. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2000. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19985.htm. Acesso em: 3/1/2024.
- DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. 6ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Editora Hucitec Nupaub, 2008.
- FLORIANÓPOLIS. **Decreto nº 1.408, de 4 de junho de 1976**. Tomba como patrimônio natural a bacia da Lagoa do Peri. Disponível em: <https://www.ibama.gov.br/component/legislacao/?view=legislacao&legislacao=92635>. Acesso em: 4/1/2024.
- FLORIANÓPOLIS. **Lei nº 1.828, de 3 de dezembro de 1981**. Cria o Parque Municipal da Lagoa do Peri e institui seu plano diretor de ocupação e uso do solo. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/sc/f/florianopolis/lei-ordinaria/1981/183/1828/lei-ordinaria-n-1828-1981-cria-o-parque-municipal-da-lagoa-do-peri-e-institui-seu-plano-diretor-de-ocupacao-e-uso-do-solo>. Acesso em: 4/1/2024.
- FLORIANÓPOLIS. Lei nº 10.530, de 2 de maio de 2019. Dispõe sobre a criação da unidade de conservação Monumento Natural Municipal da Lagoa do Peri (MONA da Lagoa do Peri). Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/sc/f/florianopolis/lei-ordinaria/2019/1053/10530/lei-ordinaria-n-10530-2019-dispoe-sobre-a-criacao-da-unidade-de-conservacao-monumento-natural-municipal-da-lagoa-do-peri-mona-da-lagoa-do-peri>. Acesso em: 4/1/2024.
- FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**: na idade clássica. Tradução José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- GIRALDI, Mariana; HANAZAKI, Natália. Uso e conhecimento tradicional de plantas medicinais no Sertão do Ribeirão, Florianópolis, SC, Brasil. **Acta bot. Bras.** 24(2): 395-406, 2010.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Trad.: Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. Humanidade e animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 28, 1995.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. Tradução: Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

MADEIRA, João Augusto *et al.* Interfaces e sobreposições entre unidades de conservação e territórios de povos e comunidades tradicionais: dimensionando o desafio. Disponível em:

https://www.academia.edu/28158282/INTERFACES_E_SOBREPOSI%C3%87%C3%95ES_ENTRE_UNIDADES_DE_CONSERVA%C3%87%C3%83O_E_TERRIT%C3%93RIOS_DE_POVOS_E_CO_MUNIDADES_TRADICIONAIS_DIMENSIONANDO_O_DESAFIO. Acesso em: 2/1/2024.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Da periferia ao centro, cá e lá: seguindo trajetos, construindo circuitos. **Anuário Antropológico** [Online], v. 38, n. 2 | 2013, posto online no dia 1 fevereiro 2014. URL: <http://journals.openedition.org/aa/526>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.526>. Acesso em: 22 dez 2023.

_____. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Rev. Bras. Ci. Soc.** 17 (49) • Jun 2002 • <https://doi.org/10.1590/S0102-69092002000200002>. Acesso em: 22 dez 2023.

MARQUES, Mel Simionato *et al.* Valorização do conhecimento etnobotânico dos moradores do Sertão do Ribeirão, Florianópolis/SC – Brasil. **Revista Eletrônica de Extensão**, Florianópolis, ano 7, n. 9, p. 47-58, 2010.

MOSIMANN, João Carlos. **Catarinenses: Gênese e História**. Florianópolis: Edição do autor, 2010.

MUSSOLINI, Gioconda. Aspectos da cultura e da vida social no litoral brasileiro. **Revista de Antropologia**, v. 1, n. 2, dez/1953. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/131254/127646>. Acesso em: 3/1/2024.

RIAL, Carmen. Manezinho: de ofensa a troféu. **Jornal da Fundação Franklin Cascaes**, junho de 1994. Disponível em: <https://navi.ufsc.br/files/2017/11/48Contatos-Fotogr%C3%A1ficos-e-manezinho.pdf>. Acesso em: 3/1/2024.

SILVA, Osvaldo Paulino da. **Arqueologia dos Engenhos da Ilha de Santa Catarina – Parte Sul**. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1996.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. O conceito de vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 127, Jun./2013, p. 141-155.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução: Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Tradução: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, DF: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

Recebido em 10/03/2024 | Aceito em 27/11/2024



Esta obra está licenciada
conforme Creative Commons
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Dossiê: Saberes tradicionais e Paradigma biocientífico: alianças e fricções

V 13 | n 25 | jul-dez 2024

O corpo ecológico a partir do Quilombo da Serra do Evaristo

Cauê Fraga Machado



Edição eletrônica

URL: [NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural (ufsc.br))

ISSN: 2558 - 2448

Organização

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

Referência Bibliográfica

MACHADO, Cauê Fraga. O corpo ecológico a partir do Quilombo da Serra do Evaristo. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 13, n. 25, p. 81-104, jul-dez 2024. Semestral.

© NAUI

O corpo ecológico a partir do Quilombo da Serra do Evaristo

Cauê Fraga Machado ¹

Resumo

Esse artigo trata dos corpos enquanto uma ecológica, no quilombo da Serra do Evaristo/CE. A descrição do relevo, manejo das águas, agricultura, paisagem, sistemas de cura em composição com algumas narrativas caracterizam o material empírico. Através do caso etnográfico particular, busco demonstrar, de modo mais geral, como o tratamento ecológico para compreensão do corpo pode propiciar uma descrição mais próxima dessa experiência na Serra do Evaristo e como proposição para pensar corpo em quilombos contemporâneos

Palavras-Chave: Corpo; ecológica; Quilombos; Serra do Evaristo.

Abstract

This article addresses bodies as an ecological entity in the quilombo of Serra do Evaristo/CE. The description of the relief, water management, agriculture, landscape, and healing systems, in conjunction with some narratives, characterizes the empirical material. Through this particular ethnographic case, I aim to demonstrate, in a broader sense, how the ecological approach to understanding the body can provide a more accurate description of the experience in Serra do Evaristo, as well as serve as a proposition for thinking about the body in contemporary quilombos.

Keywords: Body; ecology; Quilombos; Serra do Evaristo.

¹ Bolsista de pós-doutorado no PPGS/UFRGS e professor convidado no PPGAS/UFRGS e no PGDR/UFRGS. cauefm@gmail.com. O autor gostaria de agradecer os quilombolas da Serra do Evaristo, especialmente Dona Socorro e Professor Evandro, além disso, os comentários e correções de Marcos Carvalho.

Introdução

A Comunidade Quilombola da Serra do Evaristo, está localizada a 130 km da Capital cearense e compreende uma população de aproximadamente trezentas pessoas, contando aquelas que ali residem sazonalmente, foi certificada em 2010 pela Fundação Cultural Palmares e não é titulada. Formada por uma maioria de agricultores que são também católicos, a Comunidade tem no ambiente e na descrição ecológica² do mundo a expressão de suas “técnicas de autoconhecimento” (ver. Strathern 1987). Tendo em vista esse horizonte, o artigo trata dos corpos enquanto uma ecológica. A descrição do relevo, manejo das águas, agricultura, paisagem, sistemas de cura em composição com algumas narrativas caracterizam o material empírico. Através do caso etnográfico particular, busco demonstrar, de modo mais geral, como o tratamento ecológico para compreensão do corpo pode propiciar uma descrição mais próxima dessa experiência em quilombos contemporâneos.

A economia de subsistência e a monocultura da banana para venda são pares não opositivos de um modo de lidar com a terra e com a água, configurando um estilo de vida que caracteriza o ser agricultor do Evaristo, o agricultor-católico³. Esse modo de existência tem base no aprendizado das atividades ligadas às duas estações do ano, inverno (chuva) e verão (não-chuva), nas quais a importância da água fica evidente. Manejar o solo, realizar mutirões para o plantio e para construção de casas e cisternas está relacionado às estações também. A relação da comunidade com os fenômenos essenciais para o modo de vida da agricultura sertaneja (duração do inverno, secura do ar, aproximação de aragens) ocorre mediada pelo especialista ritual conhecido como Profeta da Chuva.

A Farmácia Viva, uma das Pastorais da Capela local, ‘participa’ no cuidado com o corpo-saúde entra em cena, com remédios caseiros: lambedores, infusões, garrafadas, tinturas, pomadas, argila e tônicos. Remédios aprendidos de mãe para filha, outros em cursos oferecidos pelo Governo Federal a comunidades tradicionais. Todo preparo é acompanhado de limpezas

² Ecológica deve nos remeter, aqui, ao sentido grego de “*Oikos*” (casa/lugar onde se vive) e de eco, também, porque ecoa quilombo em todas as suas relações do tipo organismo-ambiente, aqui, inspirado em Bateson (1979). O modo pelo qual os quilombolas se auto-conhecem e seu modo de existência, sua ontologia é expressa pelo tipo de vinculação ecológica, que faz do corpo-natureza ou organismo-ambiente índices da relacionalidade que os singulariza em relação aos não-quilombolas, ou modernos para quem a divisão natureza e cultura, corpo e mente, razão e emoção, individual e coletivo singulariza pessoas individuais. Corpos sem natureza. Corpos não-ecológicos. Ecologia é um modo lógico de corpo-pensar e isso deve ficar explicitado ao longo do artigo.

³ Modo como se autoidentificam quando falam sobre serem “tradicionais” (conceito de suma importância para a luta quilombola). Importante frisar que o agricultor se assemelha mais ao que a antropologia comumente chama de camponês ou campesinato negro. Já o católico tem a ver com as práticas locais, que apesar de terem contato com a teologia da libertação, agenciam outras formas, imagens e figuram que constituem o que chamei de “catolicismo local” em Machado (2018).

espirituais e orações com transmissão de dons curativos das mãos para o remédio, cujo principal ingrediente vem da fé, ou, melhor, é a fé.

Por fim, discorro sobre os debates que os habitantes travam em torno da monocultura da banana, a qual sustenta financeiramente, mas também consome água em demasia. Um debate político sobre escassez/abundância da água⁴ e monetarização da vida, no qual a própria banana pode transitar entre as noções de alimento, dádiva e commodity. Desse modo, podemos dizer que ecologia trata de um corpo político, também.

Na esteira das reflexões de Muniz Sodré (1998; 2018) sobre corpo e corporeidade como filosofias afro-brasileiras e de ecologia como modo de estar no mundo particular a população negra, penso o caso do Evaristo, de matriz religiosa católica (catolicismo local), como exemplar da continuidade epistêmica de filosofia da corporeidade negra a despeito dos efeitos do colonialismo. A força do argumento do sociólogo, permite fazer passar pelos corpos uma ecologia ela mesmo emanada de uma corporeidade específica. Ao livrarmos-nos de vez dos binarismos, apostando em um materialismo radical, afirma Sodré (2018), alcançamos a filosofia nagô, na qual o corpóreo produz incorpóreos. Minha intenção, é demonstrar etnograficamente como o contrário disso, o caso de teorias “carnistas”, “encarnadas” ou “tecnológicas” da cultura nos afastam da experiência concreta de corpo em prol de uma abstração que ainda produz descrições binaristas dessa entidade que é a corporeidade.

Para dar conta dessa proposta, divido o texto em quatro partes etnográficas, para ao final tecer algumas considerações mais gerais

Profeta da Chuva

O profeta da chuva, Seu Paulo, reconhece e interpreta os sinais, a partir de sensações, que lembram as ideias de ‘chave’ (*sensus* Ingold) ou ‘índice’⁵ (*sensus* Pierce) que comunicam ou dão ‘pistas’ que evidenciam: o tempo de estiagem, de chuva, de seca, de calor ou de umidade. Para isso, entram em ação o dom e o saber adquirido ao longo de uma vida dedicada à

⁴ Há, sem dúvidas, um saber e um milenarismo (ou escatologia, ou uma visão de fim do mundo por catástrofe climática) próprios relacionados à seca que remetem às profecias de Padre Cícero e Antonio Conselheiro. Essas, geralmente, divulgadas pela oralidade e pelos cordéis que fazem parte do repertório do camponês cearense sobre como lidar com a mudança climática e a possibilidade de seca total, quando toda a produção de alimentos está inviabilizada e o sistema regional se colapsa, forçando a migração massiva. Nesses casos, a ação política, assim como as ocupações e saques aos mercados locais, é a estratégia do povo do Evaristo, pois, diferentemente do que se passamos sertões sua terra é de natureza abençoada e por isso de “liberdade”. Ninguém precisa fugir da seca, nem depender da água do patrão, como comentam.

⁵ Como Velho (2001) nota, há uma estreita ligação entre Ingold e Pierce: as noções de pista e de índice, respectivamente, deixam a influência do segundo sobre o primeiro bastante evidente.

observação da natureza⁶ (plantas, animais e tempo). É isso que permite as profecias. Através de uma continuidade, ou uma não disjunção entre o que chamamos de natureza e sobrenatureza⁷ é que acontece o dom, a parte que não se aprende desse ofício. Exemplo disso é a comunicação com as borboletas. Elas contam sobre a chuva que virá ao tocar a pele do Profeta. Isso faz parte do que não se aprende, é um saber comunicativo inato.

Observar, por seu turno, proporciona um saber adquirido ao longo dos anos, como no caso das constelações que avisam sobre chuvas e estiagens – tema crucial n’As Mitológicas de Lévi-Strauss, na qual a observação dos astros e das constelações está relacionada às estações do ano, como constelações que, ao aparecerem, marcam determinadas épocas (Lévi-Strauss 2004)⁸. A paisagem oferece diferentes contornos ao observável e ao dom. A mudança de estação está relacionada ao mal em geral, e provoca uma miríade de males que adoecem pessoas e animais, como viroses, quentura, friagem e alergias, sendo que para cada estação, há um tipo. Dizem, inclusive, que as estações mudam os corpos. Isso acontece também com a natureza, que tem sua estética radicalmente modificada: no verão, a paisagem fica avermelhada, no inverno, o verde e o cinza da chuva predominam. Contudo, o Evaristo é sempre mais verde que seus arredores.

As mudanças climáticas das últimas décadas diminuiram o tempo do inverno de seis para três meses no máximo. Isso acaba por mudar constelações de lugar, extinguindo plantas e insetos necessários para as profecias. Contudo, a linguagem nativa aciona menos uma questão

⁶ É importante ressaltar que natureza é uma categoria nativa relativa à materialidade do ambiente. Não obstante, essa natureza age e possui intencionalidade, não é apenas passiva, mas entra em comunicação com algumas pessoas. Os animais, por seu turno, fazem parte de outra categoria que se divide em outras subcategorias ligadas ao trabalho e à comunicação. O jumento é um trabalhador; os pássaros são pura beleza que cantam e voam, mas se comunicam mais através dos ‘índices’ que deixam nos seus ‘rastros’. Outros animais que voam, exceto o morcego, também “conversam” ou “avisam” o Profeta da Chuva dando ‘pistas’. O sapinho do mato é outro que faz o mesmo tipo de comunicação ambiental (ver Bateson: 1972). O cachorro é o animal de estimação por excelência. Galinhas, galos, porcos e cabritos são alimentos, ou melhor, provém a comida em sendo e produzindo matéria-prima para cozinhar. Há, ainda, animais rastejantes, anfíbios e répteis que causam repulsa. Esses podem servir a quem pratica bruxaria, o avesso da benzedura. O gado bovino e os animais marinhos e de rio são menos animais do que produtos alimentícios, pois são sempre comprados.

⁷ Sobrenatureza é categoria ética (do pesquisador) para descrever o que não é natureza para os nativos, nem pessoa, nem divindade (Deus, Jesus Cristo, Maria e os Santos Católicos). Nessa categoria, coloco seres considerados do bem e do mal, bonitos e feios para os nativos. São seres invisíveis na maior parte do tempo, visíveis para especialistas rituais e para outras pessoas em momentos de ‘mundo invertido’, como nos sonhos e nas ‘assombrações’.

⁸ Como nos mitos de origem das chuvas entre os Bororo (: 72-74), do arco-íris em seu lado negativo como responsável pelas doenças e cataclismos naturais (: 283), no mito Xerente em que o astro sol não pode ser irritado para que as chuvas não cessem (: 225-228) e, especialmente, na parte dedicada ao ‘duplo cânon invertido’, em que, no mito Xerente, as estações se relacionam diretamente às constelações. Os próprios meses são contados em lunações, as estações e as chuvas são contadas, portanto, sob o ponto de vista astronômico (: 252). É o código astronômico que Lévi-Strauss aponta como organizador do tempo. Assim acontece também com os Tapirapé e com o Evaristo. Os meses são invenções mais recentes no tempo do que o saber ancestral do Profeta da Chuva.

climática escatológica do que uma ética-estética cristã descumprida ou desviada nos últimos anos, relacionada ao fim da prática de esconder São José e de realizar procissão para ele, bem como à escassez das Danças de São Gonçalo - importante prática do catolicismo local.

Na tarde de 20 de setembro, fui até a casa de Seu Paulo para ter com ele, o que já havia se tornado um hábito nos finais de tarde durante minha estadia no Evaristo. Paula Bento, como é conhecido o patriarca da família Bento (existem cinco famílias principais que orientam as relações de parentesco e de ocupação do território), trabalha pela manhã em seu roçado, após o almoço descansa, e no fim das tardes fica em seu alpendre, cujo posicionamento dá visão privilegiada de toda a movimentação no Evaristo. Quem entra e quem sai, de moto ou a pé, quem vai para o Bar da Dila (sua filha) jogar bilhar e beber, todo mundo pode ser visto das cadeiras e da mureta que fecha o pequeno alpendre, assim como todos podem avistar Seu Paulo junto a sua esposa, filhos, netos e genros. É ali que ele fica das 16 horas até por volta das 21 horas, quando se recolhe para dormir. Por vez ou outra, o patriarca arruma alguma tarefa para realizar em casa, como preparar veneno para peste na plantação a partir da mistura de folhas, ou dobrar capim-elefante para fazer o telhado do galinheiro. Era essa a atividade que exercia naquela tarde em que o sol tardava a se pôr e o calor fazia de todo trabalho um tanto mais árduo. Sinais de inverno ruim, disse-me.

Dos fundos de sua casa, em uma bifurcação em duas direções principais, uma para casa de seu filho Antônio e a outra para casa de sua filha Graça, um pedaço de chão coberto por cimento é lugar de trabalhos de Seu Paulo, mas também de festas familiares, já que, além das três casas, do lado esquerdo da casa dele, uma servidão é o que se entrepõe à casa de sua filha Gonha, e do lado direito, outra servidão separa sua casa da de sua outra filha, Rosa. Na última servidão, há duas cisternas, sendo que nos fundos da casa, encontra-se uma terceira. “Quanto mais cisternas, melhor pro cabra não sofrer no verão”, diz-me. Pois é em torno da água que a vida no Evaristo é feita, é pela escassez dela que se ora e que se consulta o Profeta das Chuvas, o especialista ritual que é Seu Paulo.

As profecias, dons dados por Deus, aliam-se a uma série de aprendizados, que, precisamente, aquele que possui o dom para profetizar, é o único sensível a aprender. Seria possível falar em ‘índices’ ou ‘pistas’ que passam batidas aos olhos de todos, mas um profeta das chuvas não deixa de ser por elas tocado – literalmente em alguns casos. O lugar privilegiado de residência, no sentido de ser lugar de passagem e de grande movimentação, também não é um dado à toa: é preciso morar e ficar disponível para os transeuntes interessados (e são quase todos) cotidianamente a perguntar sobre “quando da chuva”, ou sobre ela assuntarem. Desse

modo, Seu Paulo, sua casa, sua vida, seus saberes e dons são as como ‘emaranhados’ de um corpo ecológico. É no saber sobre a chuva, sobre a quantidade de água disponível para se viver que a paisagem é feita e refeita na labuta do dia-a-dia. A relação com Deus e a com a natureza atravessam o homem, que narra os agenciamentos próprios do que o torna exatamente quem é, um sábio divino-humano, pela dupla alimentação de seu saber-poder, “é parte do mundo, mas é parte de Deus também” (Seu Paulo falando sobre seu dom).

O especialista ritual nos fenômenos da natureza que tanto importam para o agricultor do Evaristo (duração do inverno, secura do ar, aproximação das aragens) é um patrimônio comunitário, por isso mesmo “descansar” no alpendre não é sinônimo de repouso, mas é ocasião de trabalhar respondendo às indagações sobre o tempo.

Voltando à conversa, busco deslindar essa ecológica da profetização⁹ das chuvas. Antigamente, nos tempos de juventude de Seu Paulo, não existiam as cisternas de placa hoje utilizadas no Evaristo, e a água era a de poço, de olhos d’água e de algumas vertentes que existiam no lugar, além de poucos serem os utensílios para o armazenamento. Sem considerar as cisternas, o principal desses objetos é ainda hoje o pote de barro. Toda água que se bebia era a água do pote. Mas também não era preciso guardar tanta água do inverno (leia-se, estação das chuvas) para o verão (estação sem chuvas), já que cada uma das estações durava seis meses. Tempo necessário para o plantio e a colheita de todo roçado (milho, fava branca, fava espírito santo, feijão de corda, verduras/leguminosas diversas), para se esbaldar na água dos invernos e alegrar-se com a chegada do primeiro sol de verão. Tempos que ficaram na memória, pois como diz o Sábio, “agora tá tudo desmantelado”.

Em pé, sempre apontando com a mão para cada planta sobre a qual falava, conta sobre o ciclo infeliz de alguns espécimes e da dificuldade em fazer profecias nos dias de hoje:

Fuloração¹⁰ do juazeiro... Foi tudo desmantelado, esse ano [2014] uma parte do juazeiro fuloro e caiu com o sol. Outra fuloro em outubro, não em setembro, porque caiu em fevereiro o que era de janeiro. Tudo se desmantela, a experiência da gente é assim... As mangueira não deu certo, o feijão bravo não deu certo. O vento tá atrapalhando, não tem experiência que dê certo não. Só quem tem muito estudo mesmo... Mesmo assim a gente ensina pros mais novo aprenderem. Mas não tem mais quem profetize...

⁹ Conceito nativo. O Profeta não advinha, como em Vieira (2015), ele recebe as profecias de Deus. Como me contou Seu Paulo: “receber de Deus é profetizar”.

¹⁰ No português local, fulorar é o mesmo que florir no português oficial. Assim como fuloração é florescer. Em outros estados do Nordeste, essa mesma variação é utilizada, como é possível observar na famosa “Xote das Meninas” de Dominginhos: “Mandacaru quando fulora na seca”...

A despeito da desorganização, do dismantelamento de todo ciclo anual dos frutos que as terras do Evaristo dão, Seu Paulo segue profetizando e ensinando. Paulo Sergio, um jovem da comunidade, é apontado pelo Profeta como aquele que dará seguimento ao seu dom, o qual recebeu de Deus e foi aprendendo a usar desde pequeno com seus avôs. Conta que tem que exercitar o dom, observar a natureza para ser um bom profeta, porque existem dois tipos de profeta: “o bom e desses que se enganam”.

A natureza é também a Comunidade: juazeiros, mangueiras, mata verde e cheirosa, pássaros, borboletas, o céu, os astros, as constelações, a fé e as pessoas de lá.

Aprendi dos meus avôs mesmo. Cruzeiro Grande [constelação] tá deitado indica chuva, quando tá deitado assim na época de inverno... Tem a Barquinha de Noé também. Fica pra cá, pra esse lado do norte... Tem o Sete Estrelas também. Quando ele tá bem choroso, as estrelinha tudo bem cinzentinha que você quase não conta. Aí tudo é sinal de chuva... Quando [o céu] tá bem limpinho, dá pra ver bem as estrelas, daí não é sinal, é sinal de que não vai chover. A Ingazeira quando ela sustenta uma carga, que ela fulora... Mas esse ano [2014] não fulorô, não segurô, tá toda seca... Pode ver esse tempo com bastante sol e quente...

Quando Seu Paulo olha para o céu, mira os astros, assim calcula a chuva, do mesmo modo que faz quando olha para outros habitantes (pessoas, plantas, animais) da/na ecologia local. É a mudança das constelações que vão indicando o tempo por vir. A precisão, como os milímetros de chuva, esses não podem ser calculados, é Deus quem dá. “Vem dado por Deus. Vem assim na cabeça da gente. Se não vem é porque Deus não consentiu da gente acertar nada. A gente tem experiência pelos pássaro, pelos sapinho do mato. A gente ainda nem sabe, mas eles sabem quando vai chover já. O João de Barro esse ano nem fez casa (o que indicaria chuva)”.

Mais tarde, já estávamos na sala de sua casa, uma borboleta entra e pousa em sua mão. Ele diz: “ela veio me avisar que amanhã vai chover”; peço-lhe para me contar mais... “A borboleta é o seguinte, essa experiência foi meu padrinho quem passou pra mim. A borboleta dentro da casa, quando a gente vê ela assim à noite, é sinal de chuva”. Todos podem receber esse sinal, mas com o profeta da chuva uma comunicação mais estreita e direta se realiza, a borboleta pousa em sua mão. O profeta não tem como não perceber os sinais da chuva. Uma borboleta poderia entrar na casa de qualquer um, parar em algum móvel e sair. Teria deixado sua mensagem, mas talvez não houvesse ninguém a que pudesse recebe-la...

Da chuva depende a lavoura, não só para crescer, mas para combater a peste que vem da escassez das chuvas nos verões dismantelados. Sem chuvas no verão, a ova da lagarta cresce, ela vinga e empesteia toda plantação. Mas os sinais são muitos e estão nos astros, nos animais,

nas árvores, no que é chamado de mato. “O mato, a gente faz uma experiencizinha muito besta dele. A guabiruba, se ela fulurá no mês de março e vingar, chove. Os pássaro come ela. A laranjinha, que é comida de pássaro tem que fulurá em janeiro para brotar em junho pros pássaro comer. É seis meses. Mas eu não vi a laranjinha fulorar. É um ano atrapalhado mesmo”. No mato, plantas e pássaros estão unidos como ‘pistas’ para o saber sobre a chuva. As mudanças, os atrapalhos e desmantelamentos do mundo, apesar de indicarem tempo ruim, demonstram o papel fundamental do profeta como receptor e transmissor das mensagens de Deus sobre as chuvas¹¹. Como comenta Seu Paulo: “antigamente era seis meses de inverno, de janeiro a junho. Agora é só três. Antigamente dizia, amanhã é 1º de julho... Era tão lindo! Amanhecia tudo ensolarado, bem vermelhinho. Com vento correndo já, que é sinal de verão. Vento é primavera-verão, diz né, que primavera é verão... Mas na verdade só o Pai do Céu pra adivinhar a chuva. Nós só faz o cálculo se ele consente”.

Quando Seu Paulo entra em relação com Deus para professar o tempo, pode afirmar quando os sinais, naturais ou sobrenaturais, indicam que não choverá, o que abre possibilidade para um tipo de mediação¹² semelhante àquela dos moradores com São José – através da prestação de novenas, procissões e promessas –, sem, contudo, que haja pagamento pelo dom da profecia. A mediação via Sãoi Joséjá não ocorre mais, explicação, mais do que certa, de acordo com o Profeta, para a redução do inverno. “Antigamente o povo rezava o mês de março todinho para São José, que o dia dele é 19 de março. Era animado viu! Mas hoje ninguém qué. Tem dinheiro para comprar tudo, até água! Menos a salvação...”.

Vale ressaltar a importância de São José no Ceará, estado em que é padroeiro. É São José destinatário dos pedidos por chuvas, como diz ladainha rezada para ele: “Glorioso São José, dai-nos chuva em abundância [...]”. Por todo o estado, é seu dia, 19 de março, marcador de um bom ou mal prognóstico de inverno. Para ser bom, é preciso que até seu dia chova.

¹¹ Aqui um emaranhado com as possibilidades interpretativas entre as ‘pistas’ de Ingold e os ‘índices’ de Pierce, que também aparecem em Kohn (2013), bastando-se lembrar da comunicação interespecífica na floresta. Todas essas possibilidades podem ser melhor resumidas a partir da noção de ‘comunicação’ em Bateson (1972): ‘o mundo da forma e da comunicação não invoca coisas, forças ou impactos, somente diferenças e ideias’ (: 271). Trata-se de um mundo estético, onde só podemos perceber, e é essa percepção dos códigos que comunica. Pistas e índices são códigos numa ecologia da mente onde só há diferenças e relações. Aqui, há um afastamento entre comunicação como língua e uma aproximação da experiência do organismo no mundo. Caso contrário, em um mundo de signos e significantes, todo sujeito seria duplo, um deles um erro.

¹² Os santos católicos, bem com Maria, são mediadores/intercessores entre homens e Deus. Não obstante, no catolicismo local, de cunho popular, os santos assumem formas próximas a do próprio Deus nas práticas, não no discurso oficial, tampouco nas novenas. Ainda que se ame e se cultue São José em casa, na hora de orar, pede-se: “São José, intercedei por nós”.

Noutros lugares do Brasil e do mundo, São Pedro é conhecido por mandar as chuvas, aquele que abre as portas do céu, fazendo derramar água.

São José é lembrado com saudosismo por outros moradores mais antigos do Evaristo. Numa época quando não chovia no período esperado, “se roubava São José”. Como Dona Socorro lembra: “antigamente se roubava São José [imagem] da casa de alguém para a chuva vir. Quando chovia a gente fazia uma procissão até a casa onde foi roubado. Pedia esmolas. Tinha muitos fogos. Tinha mais fé! Mas hoje o problema é escassez ambiental. Será que devíamos roubar São José de novo?”.

Contra a morte, a Farmácia Viva

Como já mencionado anteriormente, escassez é questão central para a ecologia local, especialmente da água, já que tudo que é “ambiental” a ela se relaciona. Por escassez ambiental, Dona Socorro, entende que natureza e pessoas estão interconectadas, por isso mesmo pode haver escassez de fé, tanto quanto de água. E fé e água participam uma da outra de modo crucial na ecológica local. É justamente dessa participação recíproca, que está desmantelada, como diz Seu Paulo, ou que sofre de carência ambiental, como fala Dona Socorro, que a saúde do território e de seus habitantes depende. Não à toa, a “Farmácia Viva” é uma iniciativa política e, ao mesmo tempo, uma das pastorais da Capela local. Farmácia Comunitária, como também é chamada, é comandada por Dona Socorro, com o auxílio de Natália e Dona Conceição – filhas de Seu Paulo e sobrinhas de Dona Socorro, já que a esposa daquele é a irmã mais velha dessa. Como se pode notar desde já, a socialidade se forma por uma ecologia política do parentesco.

Os produtos da Farmácia Viva são fabricados pelas três mulheres a partir, principalmente, de ingredientes encontrados no bioma local. Outros como parafina, cânfora, biotônico Fontoura e embalagens (garrafinhas, potinhos e saquinhos), são adquiridas com verba de projetos através da Associação de Moradores. Contudo, afirmam as três responsáveis pela preparação, armazenamento e venda dos remédios naturais, o mais importante é a fé. É preciso estar com corpo e mente limpa, diz Natália. Estar calma e fazer tudo pensando em Jesus Cristo e em coisas boas, fazendo passar das mãos para cada produto o sentimento de cura pensado na hora do preparo. Por isso, não é qualquer pessoa que pode fazer a mesma receita e obter o mesmo resultado, são poucas as mãos capazes de transmitir a eficácia curativa. Xaropes, tônicos, extratos, pomadas e argila para pele são os principais produtos.

Antes de passar aos remédios, seu modo de fabricação, localizações secretas e sagradas e a fé envolvida em todo processo da “Farmácia Viva”, passo às doenças ligadas às estações. Como diz Seu Paulo, “tem época que chega doença de olho, abril pra maio. Os olho vermelho, remelento véi”, e assim com outras aflições também. É sobre elas, principalmente, que os produtos da farmácia agem. Não obstante, a separação e sistematização em qualidades distintas de adoecimento devem ser relativizadas, pois sempre dependerão de multifatores que incluem desde a idade do paciente até seu histórico de doenças consideradas mais graves.

Assim, depois de alguns dias percorrendo longas distâncias para ir de uma casa a outra a fim de conversar com os habitantes do Evaristo, tive minha primeira insolação. Insolação leve, que apenas fez parar o sistema digestivo e me deixou um pouco tonto. O diagnóstico local para o que eu tinha era “quentura na barriga”, algo bastante comum para quem anda de moto principalmente. Além disso, como disse Dona Socorro, “para aguentar esse sol, só quem é preta como eu, tu é muito branquinho”. Dali uma série de cuidados sucederam, como a “proibição” de minhas saídas entre o meio-dia e 16 horas, pois, para mim, “não havia chapéu que desse conta”, diziam. Além desse tipo de cuidado, fui introduzido no sistema de cura local. Para minha “quentura na barriga”, dietas nada amenas, apenas o uso do leite de magnésia para expulsar a quentura e Imosec para segurar a diarreia à noite. A magnésia deveria ser tomada pela manhã, seguida de um banho bem gelado, pois a água quente, assim como o sol, faz adoecer não apenas do estômago (ou bucho), mas faz gripar. Consultar um médico por gripe ou quentura só em casos extremos. O povo do Evaristo deve ser forte e a evitação para com os hospitais, postos de saúde ou UPAs não está relacionada somente à escassez desses, mas também, e principalmente, com um ética-estética do agricultor-forte, que aguenta ao máximo toda dor. Isso serve, inclusive, para os casos de idas às benzedeiras e de consumo de remédios da Farmácia Viva. Mulheres e crianças, geralmente, são quem mais faz uso desses serviços.

Mas o efeito da insolação em meu estômago não foi fato isolado, logo fiquei sabendo que se tratava de um mal da estação, sempre no início do inverno. Depois de um ano comendo de tudo, pegando quentura, o mal vem para fazer uma limpeza nos intestinos. Quando não vem por dor de barriga, vem por gripe. Só não adoce quem tem “barriga dura¹³”, quem é “ruim”. Logo, quase todos estavam mal “do bucho” ou da gripe. Para o último, os remédios da

¹³ Barriga dura é uma doença, portanto considerada feia. É barriga inchada permanentemente por motivo ou outro, que já não balança mais. Lembra o que a biomedicina diagnostica como gordura visceral.

“Farmácia Viva” são logo procurados. É possível notar três princípios da ecologia¹⁴ dos corpos aqui: i) não faz mal adoecer, o ruim é ter uma doença incubada, ela precisa aparecer, como no caso das mudanças de estações; ii) a relação entre princípios/potências antipáticas para a cura, como curar o que está quente com o que está frio; e, por último, iii) a apresentação e medida da medicina local – que não é a biomedicina, mas pode incluí-la –, como a água que cura e é vida, mas também que adoce quando combinada ao calor do sol, ingerida ou nos banhos mornos que são “reimosos¹⁵”.

Os famosos xaropes são feitos por Dona Socorro no fogão à lenha localizado em seu alpendre. Em uma panela, ou caldeira, de 100 litros, folhas, mel de abelha, água e sementes são misturados com um pedaço de madeira sobre o fogo brando. O tempo de preparo é de aproximadamente seis horas e toma a tarde de Dona Socorro que, entre mexidas no panelão, lava roupas, louças, varre a casa e prepara o jantar. Tudo deve estar pronto por volta das 18 horas para que Dona Socorro tenha tempo de deixar o xarope esfriando enquanto se prepara para mais uma noite de atividades na igreja. No dia seguinte, o conteúdo da mistura que foi cozida é coado em um pano de prato branco, passando para outra panela. Desta panela é que as garrafinhas, com etiquetas feitas pelos “jovens” da Associação, serão preenchidas com o xarope e lacradas, trabalho esse feito por Dona Conceição ou Natália. As etiquetas são impressas no Evaristo mesmo, na Lan House comunitária, ao passo que as garrafinhas, assim como os potinhos para pomada e os saquinhos para a argila são comprados no centro de Fortaleza, sempre com dinheiro da própria “Farmácia Viva”. Lucro, como dizem, ela [a farmácia] não dá, mas consegue se manter e curar gente até de outros cantos do Estado e do País.

O extrato de maçã com rapadura, outro produto bastante procurado, é usado para problemas digestivos, não do tipo “quentura”, mais como um laxante leve. Também é famoso

¹⁴ Anjos (2004) fala de uma geografia dos corpos e do território que se implicam mutuamente para o equilíbrio da saúde, é sua noção de ‘territórios de cura’. Aqui a ecologia dos corpos, assim como a da mente, ultrapassa a noção de organismo com limites na pele, pois ele se espalha por todo o mundo habitado (ver Bateson 1972).

¹⁵ Conceito nativo relativo a tudo aquilo, desde alimentos até pessoas, passando por temperatura, que faz adoecer ou coloca a doença incubada para fora. Geralmente, alimentos e temperatura das coisas consideradas reimosas devem ser evitadas. A reima das pessoas está mais relacionada a algo do comportamento que incomoda, podendo, inclusive, causar alguma doença por causa da baixa “energia” que rouba a “alta” energia de quem está bem, fazendo enfraquecer. Poderíamos chamar de um ‘mal encontro’. Para a reima no Ceará, ver Peirano (1975). A autora comenta que: ‘em Icarai, quando indagadas sobre o que é a reima e por que faz mal, as pessoas nunca fornecem uma explicação geral. Limitam-se a dizer que é prejudicial para mulheres menstruadas, em resguardo pós-parto, pessoas feridas e purgadas, e que tal classificação só se aplica ao “comestível”. É possível ouvirem-se referências a alguns alimentos reimosos como “fortes” (: 41). A distinção entre alimentos quentes e frios que a autora encontra no litoral é diferente daquela feita no sertão, isso porque os peixes são sempre quentes quando cozidos e frios, quando não. A lógica do Evaristo está mais próxima da do sertão, no qual o alimento quente é aquele gorduroso, principalmente, o que inclui a carne de porco e algumas frutas, inclusive. Quente é reimoso, por isso o mal do sol, da água quente para banhos e de todo tipo de “quentura”.

por ser um excelente emagrecedor. O que muda sua função é a ‘dosagem’, a ‘forma’ e a ‘periodicidade’ com que se toma. Quem deseja emagrecer o toma morno, em doses maiores e sempre antes das refeições e em jejum. Para a digestão, toma-se o mesmo após as refeições, em temperatura ambiente e apenas uma vez ao dia.

A pomada para dores musculares, “pancadas”, varizes, hemorroidas, doenças de pele e outros males ainda não descobertos é feita por Dona Socorro a partir da aroeira, que é cozida até que possa ser misturada a uma massa de cânfora com parafina. Depois, coloca-se a mistura em pequenos potes que são lacrados e etiquetados por Dona Conceição ou Natália. Essa pomada é motivo de muito orgulho, pois é “muito milagrosa, já teve gente até de São Paulo que mandou buscar”, conta Dona Socorro.

A argila para doenças na pele é o único dos produtos fabricados por Natália, uma jovem solteira, que anda alguns quilômetros para chegar até a caverna onde se encontra, em estado bruto, a argila milagrosa. Ela conta que é preciso ter muita fé para ir ao lugar, que não pode compartilhar o local exato da onde extrai o material e que mesmo em casa, em meio à correria dos sobrinhos, deve peneirar e empacotar a argila sempre concentrada em transmitir bons pensamentos, deve pensar em Deus e em coisas boas¹⁶. A argila serve para espinhas, manchas e outras “curubas¹⁷” na pele, especialmente no rosto.

Dona Socorro também produz tônicos e tinturas para “doenças da mulher” (esses de modo menos sistemático), feitos em panelas mais velhas, mas também no fogão à lenha. Geralmente, contam com alguns ingredientes fornecidos pelo paciente e nunca são cobrados. São tônicos fortificantes feitos com semente de sucupira misturada ao biotônico Fontoura. Do mel com babosa, surge uma mistura para “doenças da mulher”, o que inclui todo o aparelho reprodutor feminino. Ambos os remédios são depositados em garrafas reutilizadas de vinho, cachaça ou whisky. E, não menos famosos que os remédios da “Farmácia Viva”, são procurados quase diariamente. Podemos notar a transformação e potencialização de uma farmacopeia tradicional-local em “Farmácia Viva”. Comentam, que se tratam de remédios “do tempo dos antigos”, da “tradição nossa”, mas “a gente fez mais cursos e se profissionalizou”.

¹⁶ Esses temas lembram a ‘Oleira Ciumenta’ de Lévi-Staruss (1985) – livro que aborda o ciúme da deusa em relação à oleira que aprendeu a moldar a argila. Os próprios deuses proveram a argila para a cerâmica, o povo celeste ou o povo do fundo, da água, do mundo subterrâneo. Entre os Jivaro, Lua e Sol ensinam, no céu, as mulheres a confeccionar a argila para a cerâmica (Lévi-Strauss 1985: 20-23). No Evaristo, é Deus quem guia alguma mulher e lhe ensina o segredo da argila, como a localização e como prepará-la, no caso aqui descrito é Natália que sozinha é guiada ao local da onde extrai a substância.

¹⁷ Termo local para doença de pele.

Até agora, busquei demonstrar que o Profeta das Chuvas e as ‘farmacêuticas da vida’ nos apresentam a ecologia local e seus agenciamentos de forma singular, conectando acontecimentos, água, estações, plantas, pessoas, doenças, curas, animais, Deus, fé, astros, objetos de cozinha e outros produtos comprados. A ideia é retratar a ecologia local, tal como narrado nas conversas com essas pessoas, a quem chamei de especialistas.

Para dar continuidade a essa descrição e finalizá-la, passo agora à agricultura local. O Evaristo que é terra de agricultores, por excelência, como sempre me disseram: “todo mundo já trabalhou na terra”. A água dá ritmo à vida, porque a terra onde se planta, se coleta e se habita, faz do lugar um território existencial vivido que é compassado pela água e seus usos.

Coisas da Terra

A viagem do centro de Baturité ao Quilombo é longa. São quase 9 km percorridos em 30 minutos. Além de íngreme, a estrada é irregular, cheia de buracos e acidentes naturais. Parte dela tem paralelepípedos, parte é apenas de terra vermelha. A vista é linda e, à medida que subimos a estrada, fica mais e mais bonita. Uma placa com os dizeres “Eco Museu Serra do Evaristo” indica o caminho quando chegamos numa bifurcação. Mas este ponto não é nem metade do caminho, que se torna ainda mais íngreme. Algumas vezes, parece que a moto não terá forças para aguentar a subida. A paisagem fica mais verde com o milharal, o bananal, os coqueiros, todos misturados, fundindo-se com o verde mais escuro dos rios, o vermelho da terra, os grandes rochedos e pedras menores. O céu é azul, limpo e claro, como é comum no Ceará, muito diferente da paisagem seca e avermelhada que o viajante vindo da Capital encontra ao longo do Maciço do Baturité.

Em todas as conversas que tive com os moradores com 30 anos ou mais, todos diziam-se agricultores que trabalhavam na roça junto com os pais desde os 6 ou 8 anos de idade. Desde criança, trabalhando na roça, aprende-se uma ecológica e ética-estética do trabalho que inclui o cuidado com o sol, com a água e com as visagens. A água é escassa no verão e abundante no inverno, o que propicia quadros para existências (ou ‘existentes’) que afetam os corpos, transformando-os estação após estação em parte do território que se estende da terra seca ou úmida para o corpo sadio ou doente, coberto ou descoberto, assim como o verde das plantas e o cinza do céu nos dias de chuva, ou o vermelho da terra e o azul do céu nos tempos de sol. O

corpo como parte fundamental do território faz da ecologia local mais do que espécimes de plantas, tipos de solo e animais, mas um ecossistema que une as vidas humanas ou não conforme o ritmo das estações. Essa força está relacionada a centralidade da água e da agricultura. Isso está próximo à ecologia de Bateson (1972), na qual as fronteiras entre organismo e ambiente se borram para darem lugar à (a uma) ‘relacionalidade’, o organismo-ambiente, que é a própria noção de ambiente e a ciência ecológica para o autor.

Acerola, graviola, manga, goiaba, cajá são frutas que nascem, não precisam ser plantadas, tampouco compradas. Consumidas especialmente na forma de sucos, provêm delas, na época em que nascem, as vitaminas e substâncias outras que o corpo de humanos, pássaros e outros animais, além do próprio solo – na forma de adubo – necessitam. É como numa simbiose quase que total, podada apenas pelo crescimento da monocultura da banana.

Tema polêmico pelo consumo de água que cada pé faz, por um lado, e pelo dinheiro que dele se “tira”, por outro. No plantio da banana, o solo deve ser úmido, por isso o Evaristo é local próprio. A banana pode ser plantada o ano todo, desde que o solo seja sempre irrigado, o que também acontece no Evaristo. Com a ajuda de parentes, amigos¹⁸ e jumentos, o plantio é feito nas encostas da serra, transformando a paisagem em quase 100% de bananais. O trabalho é feito sempre pela manhã, a tarde é tempo de lidar com outros afazeres de cada pequena chácara familiar. A colheita também conta com os mesmos ajudantes, o transporte é que contará com mais um participante, o motorista do “carro” (pau de arara), que levará até a CEASA (Central de Abastecimento) a “carrada” de banana.

Folhas e caules podem ser queimados ou utilizados na alimentação de jumentos e galinhas, representando um aproveitamento quase total da árvore. Mas a banana que substituiu a monocultura do café, do algodão e do urucum¹⁹ não mudou hábitos de consumo, apenas a forma de aquisição. Café agora é comprado na cidade. Urucum não se vende, mas se conserva ao menos um pé, já que não há comida sem se utilizar o coloral, tempero derivado do urucum. A banana sempre fora prato de grande valor, ingerida em quase todas as refeições, seja como bananada no meio da manhã, acompanhando o feijão no almoço e na janta, ou a qualquer hora do dia, quando dá vontade. Já o algodão, esse ficou para a história. De toda forma, o importante é que a ecologia é construída pelo trabalho agrícola, ao mesmo tempo em que a dita: o organismo-ambiente.

¹⁸ Amigo, geralmente, é alguém de fora da comunidade ou um parente que esteja ‘suficientemente distante’ para que não se chame por um termo de parentesco.

¹⁹ Essas eram as antigas culturas da Serra do Evaristo.

Dona Socorro contou que seu esposo, seu Aldemir, seus filhos e quase todos os parentes trabalham na fazenda Manos Kolping²⁰, tendo de ficar fora do Evaristo alguns dias. Alguns moram na fazenda, outros trabalham apenas no Evaristo. Ela e seus filhos, como a maioria dos habitantes, plantam um pouquinho de tudo, só para o consumo da família, e o milho para as galinhas. “Banana é o que mais tem!”, comenta. Todo mundo trabalha com a banana, é ela que é plantada para a venda. A colheita da banana é feita sempre em família, os homens se juntam para “tirar banana” e levar de jumento ou na cabeça até o “carro” que levará a “carrada de banana” para CEASA.

A banana produzida em larga escala é a do tipo prata. Em torno do seu cultivo, há um debate em relação aos demais, devido ao consumo da água. Já que água é central e vital, o plantio de banana vem sendo alvo de críticas por parte de alguns moradores que pertencem à Diretoria da Associação de Moradores. Seu Alfredo, antiga liderança, comenta que é uma questão muito complicada, “porque a banana dá o sustento, a água dá o sustento, mas a banana vai acabar com a água, a banana é pura água”. Assim como a falta de fé dismantela as estações (chuvas e seca), a banana, em sendo pura água²¹, significa um porvir mortífero em longo prazo, pois em curto prazo, significa lucro, que é vida nesse caso.

Pois é. E para a gente sobreviver aqui em cima dessa serra a água é essencial, é que nem o alimento. Porque daí a gente tem desenvolvido bastante esses projetos das cisternas, né? Porque a gente via que as famílias aumentavam e as fontes de água que tinham aqui não davam para atender todas as famílias. Tanto é que alguns anos aí, a gente passou aqui um desafio. As pessoas iam esperar de madrugada a água lá na fontezinha. Às vezes a gente chegava duas e três estavam lá tarde da noite esperando a água jorrar e eles iam pegando a água e levando para casa. Aí depois se criou esses projetos de cisternas que captam a água da chuva e hoje em dia já não tem mais ninguém esperando a água nessas poucas nascentes que têm. Aí eu acho que foi uma vitória muito grande, porque hoje cada família aqui tem uma. Logo no começo a gente conseguia uma cisterna dessas para duas ou três famílias. Aí depois de muito tempo... Todos os anos existiam esses projetos, que é um projeto dessas entidades que a gente faz parte, a comunidade kolping, aí a gente conseguiu esses projetos e já estão atendendo a comunidade do Evaristo quase toda. Aqui por ser uma região que não faz parte, não sei porquê, do semi-árido... Diz que a região de serra é uma região rica em água, né? Aí ela não recebe diretamente esses projetos de cisterna. Agora que a gente conseguiu umas para cá. Mas se fosse depender desses projetos, eu acho que o clamor seria muito grande por água. Então eu acho que a gente conseguiu sair na frente com esses recursos dessa entidade religiosa, da kolping, a gente conseguiu atender várias famílias com esse projeto de cisternas, e que aliviou muito esse problema da falta de água. Aí depois as próprias famílias, além da cisterna que receberam, constróem uma ou outra, conseguem projetos... Já apareceu projeto via banco, para construir uma

²⁰ Fazenda Adquirida em parceria com as Organizações Católicas Internacionais “Manos” e “Kolping”, lugar que não tive a oportunidade de conhecer durante meu trabalho de campo.

²¹ Como dito anteriormente, água não pode ser comoditizada, contudo, “a banana pode ser pensada como a comoditização da água”, como, Consolação Lucinda, a quem aproveito para agradecer, observou quando da defesa da tese (ver Machado 2018).

outra, né? Então eu acho que o caminho é esse. Se a gente quer viver aqui, tem que arranjar algum meio para a gente armazenar água. Porque a tendência daqui é essa pouca água que tem aqui em cima ir aos poucos desaparecendo. Eu tenho monitorado algumas nascentes e anos após anos a gente nota que todo ano desaparece uma ali e depois outra ali. E eu digo assim: “Minha gente, vamos nos proteger. Quem puder construir uma cisterna mais, vamos construir. Porque a tendência nossa é perder todo esse recurso de água nascente que a gente tem aqui”. Porque nós desmatamos, nós acabamos com a serra com o plantio da bananeira e hoje em dia a gente está sofrendo as consequências, né? E a gente vê que agora é um clamor não só aqui no Ceará, mas até lá em São Paulo, que é a terra da garoa, com riqueza de água, e o pessoal rezando para chover nas beiras do rio e aumentar o nível dos reservatórios, né? (Seu Alfredo).

Outra cultura que consome bastante água é a do arroz, mas que é feita em escala menor, apenas para consumo, já que muito do arroz precisa ser comprado na feira de Baturité. Desse modo, qualquer perda de lavoura significa menos perda de dinheiro do que perda de vida, sendo o mal que desvitaliza a terra.

O tema da banana é controverso entre os habitantes. Contudo, sobre a relação entre fé e a saúde da terra, não existem desacordos, pois com fé, a água nunca se esgota. Com fé, a lavoura vinga! Dona Socorro conta que antigamente se fazia novena para São Sebastião, protetor das matas e de tudo que é plantado. Davam-se muitos tiros, muita comida, muita festa e alegria para o santo salvar a lavoura de arroz da praga da barata. E assim com outras culturas.

Animais no Evaristo, apenas galinhas, jumentos, cães, gatos e capotes para enfeitar o pátio, e pássaros para enfeitar os alpendres. Animais de grande porte não são criados. Algumas famílias possuem cavalos para locomoção, o que já foi quase completamente substituído pelas motocicletas. A mudança da relação ecológica do caminhar para a motorização da locomoção é, sem dúvida, tema relevante. Não à toa, há comentários sobre os jovens que têm nas rodas das motos seus pés, por um lado, e das senhoras que têm medo de andar de carro, por outro. A motorização, que significa facilidade, significa perigo também, não só pelos acidentes, ou por um novo modo de lidar com o solo, mas pelo novo não previsível que assusta.

Dona Luzia lembra-se da dificuldade de “antigamente”, quando se trabalhava para o patrão, “tudo a pé”. O trabalho “alugado” (arrendado) quase não sustentava a família. Trabalhava-se muito, ao contrário dos tempos atuais. Também diz que os jovens de hoje são ricos, pois não precisam levar água na cabeça, nem tomar café de milho torrado. As mães já não precisam mais passar fome para que os filhos tenham arroz e feijão para comer. Entretanto, relata também que, antigamente, se era muito feliz, todo mundo se ajudava mais. Quando casou, ela e o esposo não tinham casa, mas o povo do Evaristo se reuniu e construiu uma para o casal. Desde então, a casa se transformou, “melhorou”, mas agora fruto do trabalho da família, não

da Comunidade. De qualquer forma, apesar das dificuldades, considera que, se comparar com outras comunidades, no Evaristo o povo se ajuda muito: “ninguém morre de fome aqui não. Tem sempre alguém pra ajudar. Quando me operei e não podia trabalhar, não faltou gente para ajudar”. Hoje a aposentadoria rural e o bolsa família de suas netas permitem uma vida tranquila, sendo preciso trabalhar somente na sua própria terra. Outra ocupação de Dona Luzia é a benzedura. “A vida, agora, é feliz”, alegre-se em contar.

Evaristo é terra da liberdade

Além do solo de textura argilosa propiciar culturas como a da banana e a do arroz, a Região do Maciço do Baturité onde está localizado o Evaristo possui clima tropical úmido e subtropical úmido ao contrário do ambiente do sertão dos municípios vizinhos. Isso faz do Evaristo lugar de orgulho para seus moradores que vivem com a temperatura média de 25°C e por isso consideram todo resto do Ceará extremamente quente, com exceção de Guarimiranga, ponto mais alto do Maciço. De acordo com o estudo arqueológico no cemitério indígena no território do Evaristo, Freitas et. all. (2015) afirmam:

Entre 600 e 1200 metros de altitude, o Evaristo possui clima tropical úmido e subtropical úmido, com temperaturas médias de 25° C e precipitação de 20-25000 milímetros por ano, em média. Encontra-se na de Convergência Intertropical, o que gera verões e outonos úmidos com ventos NE-E que provocam invernos e primaveras secas, isto na noção ética das estações. Na êmica, como já comentado, existe apenas inverno e verão. Os rios que abastecem a região pertencem a duas bacias: a ocidental, perto do Rio Curu e a oriental no rio Aracoiaba da sub-bacia do rio Choró. Os solos são uma associação do tipo podzólico PV1 (Vermelho-Amarelo e Vermelho-Amarelo Eutrófico A) com textura argilosa e bastante alterado o microclima regional. A vegetação do Nordeste Atlântico é subdividida em floresta semidecídua e floresta úmida montanhosas (Brejos de altitude) em associação com a Caatinga, típico da Depressão.

Essa riqueza de árvores e o céu sempre limpo fazem do Evaristo “terra de liberdade”, como fica claro em uma das conversas que tive Com Dona Socorro, Dona Toinha e Seu Nonato, quando me indagavam, “tem sol onde tu mora? Faz frio lá? Tem verão? O que vocês comem? É perigoso?”. Falavam sobre a beleza do céu, da lua e das estrelas, que não existiria igual em outro lugar. Seu Nonato acrescenta: “Rico veve infeliz, preso num escritório, carro ou apartamento. O cabra daqui é livre”. Dona Toinha acrescenta: “aqui se trabalha bastante, mas tem vento, faz frio, dá pra andar e olhar pro céu. Isso é liberdade!” É por isso, dizem, que os ricos querem ter sítios ou casas na Serra do Evaristo, “para ter ao menos dois dias de liberdade”

[os finais de semana]. Além disso, o melhor acesso à água permite liberdade em relação aos sertanejos que, com as secas, perdem tudo e têm de migrar.

Trabalhar muito não é sinônimo de cativo, mas de liberdade, pois trabalhar a céu aberto, com a temperatura do Evaristo, é o melhor dos mundos, diferente de quando trabalhavam em regime de arrendamento para Fazendeiros na Fazenda Jardins, vizinha ao local, mais no pé da serra. Um lugar quente e “feio”, por isso mesmo ruim, onde se trabalhava “como escravo”, como conta Dona Luzia. No Evaristo, a “frieza” se faz sinônimo de liberdade, não apenas porque é bom ter uma pausa do calor, mas a abundância de água e as atuais cisternas livram o trabalhador da mão de seu opressor, o grande fazendeiro, o coronel ou o doutor, como chamam. Sem o monopólio da água, vive-se livre, diferentemente do que se passa nos sertões, onde um só senhor vende a água em troca de trabalho ou dinheiro até os dias atuais.

A partir das colocações nativas, percebe-se que a questão fundiária no território cearense está ligada ao acesso à água. Esse acesso, por sua vez, vem dos céus, das chuvas, já que seus rios intermitentes as têm como única fonte de abastecimento e, por conseguinte, secam todos os anos devido ao regime de chuvas irregular que não permite a existência de rios nem de outras fontes de água perene próximas. Ainda, a seca representa um problema político pois, menos do que a falta das chuvas, é o monopólio do armazenamento e do acesso a água que está em jogo. No sertão, o coronel tem dinheiro para irrigar a plantação, “hoje até uva nasce no sertão”, como diz Seu Paulo; já o sertanejo, este padece. É o que políticas envolvendo transposições de rios e construções de cisternas visam sanar. Como comentavam sobre a transposição do Rio São Francisco: “na verdade ele já é transposto, só que não para o povo. É tudo pros fazendeiro”.

Porém, o calor e o tempo seco também chegam ao Quilombo. A paisagem se transforma do verde e vermelho escuro para o marrom das árvores secas e no laranja da terra empoeirada. Apesar de a vida ser mais fácil agora, com a sorte sendo trazida com a ajuda dos jumentos (já que antes era tudo “na mão e na cabeça”), as motos e o pau de arara também, tal secura não deixa de atrapalhar porque traz alergias, as rinites e dificulta o trabalho por causa do calor. Por isso, a construção das cisternas é outro modo de se driblar o problema da escassez. Esse projeto, contudo, não é do Governo, mas da Obra Internacional Kolping, católica, que subsidia a construção para os habitantes. Isso prova, como dizem, que até mesmo as cisternas foi Deus quem deu.

Água em abundância: coisa do passado e do futuro

A questão das chuvas está presente no repertório da fé e das preocupações do território do estado desde pelo menos 1618, como bem demonstra Carneiro da Cunha (2009) ao falar sobre as disputas em torno das relíquias (ossos) do Padre Francisco Pinto, com poderes de fazer chover, pelos antigos Tabajaras, da Serra de Ibiapaba, e os jesuítas. Os índios escondem o corpo do padre que, incorporado ao xamanismo, tem poder de fazer chover (:203-19). As profecias de Antonio Conselheiro e a fé em Padre Cícero também são cruciais no saber sobre o tempo. Dona Socorro emociona-se ao se lembrar da ladainha de Padre Cícero, fama que está musicada por Gilberto Gil na música ‘Testamento’ e que seu pai cantava para pedir chuva: “era coisa linda! E funcionava mesma mesmo”.. A ética do Padre, ou Padim Cíço, de humildade, pobreza e milagres ‘participa’ da estética-ecológica do Evaristo também.

A máxima de Antonio Conselheiro de que ‘o sertão vai virar mar, e o mar virar sertão’ também é lembrada. Especialmente nos episódios de crise de abastecimento em São Paulo no ano de 2015. Comentavam, que era grosseiro o que aprecia na televisão, que aquilo ali em São Paulo não era seca, seca é a do Nordeste. Contudo, lembravam-se de Conselheiro e se perguntavam sobre um futuro possível de abundância de água no Ceará. “Será, Cauê?”, certa vez me disse Seu Paulo enquanto assistíamos às notícias no Jornal Nacional. A fartura da água do passado poderia mesmo voltar? Alguns já comentam que o tempo de inverno diminuiu, mas as cisternas passaram a existir, agora seria tempo de fazer cisternas maiores para cobrir o verão sem que o abastecimento da natureza (chuva) se acabasse e para não haver necessidade de comprar água do carro-pipa, cujo valor é de 200 reais por mil litros – muito alto para o povo do Evaristo.

Fazer uma cisterna é trabalho que envolve cavar um buraco na terra, fazer as placas de cimento para depois montar a estrutura, o que requer tempo seco e sol, para que tudo fique perfeito, sem rachaduras. É preciso muita água para viver, especialmente por causa da banana, é preciso da estiagem para brotar a planta, construir mais casas e cisternas, para que novamente a chuva venha e alegre a vida. Numa dessas tentativas, Seu Tonho, esposo de Dona Socorro, iniciou um projeto da construção de uma cisterna com capacidade para 30 mil litros, o suficiente para a família enfrentar um verão inteiro sem passar necessidade.

O processo de construção, que levou cerca de dois meses, contou com ajuda dos filhos, Levy e Felipe, e com as muitas visitas dos curiosos parentes que passavam por ali quase diariamente para ver a construção. Foram muitos carros com areia e cimento para fazer a quantidade de placas necessárias. Dona Socorro comentava, enquanto ria de modo nervoso, que

tinha medo da cisterna. Eu perguntava o porquê do medo, ela dizia: “Não sei Cauê. É um inverno inteiro dentro dum pote! E se estourar, já imaginou?”. O certo é que a obra obteve sucesso e o inverno coube dentro da cisterna abastecendo a família por todo o verão de 2016 e de 2017. Essa segue sendo a maior cisterna de que já se ouviu falar e instiga outros habitantes a construir reservatórios cada vez maiores...

Talvez o futuro de abundância seja o da técnica do ‘bricoleur’, talvez seja o professado por Antonio Conselheiro; o certo é que, no Evaristo, ninguém mais quer passar sede, não importa o que seja preciso fazer. Se necessário, como dizem, “nos descemos a Serra e vamos pra Prefeitura. Na seca de 1995, a gente já fez isso, faltou água e os preços do litro estavam muito altos, daí a gente invadiu tudo, até os mercantil [mercado]” (Professor Evandro). Contam, também, que o povo de Baturité sofre mais calado com a seca, mas quando ouvem que alguém do Evaristo vai protestar ou rezar, eles botam fé. Como nos episódios de 1995, ano em que a população local não tinha água para beber, mas só foi à rua reclamar quando soube que o “pessoal da Serra” estava descendo. Assim, no Evaristo, a água não falta, seja por fé, por trabalho ou por política. E há quem diga que tudo isso é a mesma coisa.

Algumas Considerações

Nesse artigo, descrevi a ecologia local, seu relevo, manejo das águas, agricultura e criação dos animais, sua paisagem a partir das falas nativas. A economia de subsistência e a monocultura da banana para venda são pares não opostos de um modo de se lidar com a terra e com a água, modos que se constituem como *ethos* incorporado e como porvir/devir, ao mesmo tempo – pois se nasce com, ao mesmo tempo em que se deve tornar, sem nunca tornar-se completamente. Pois como deve ter ficado evidente, “antigamente” é o objetivo inatingível dessa ‘ética-estética’. Um estilo de vida que caracteriza o “ser agricultor do Evaristo”. Esse modo de existência tem base no aprendizado das atividades ligadas às duas estações do ano, inverno (chuva) e verão (não-chuva), nas quais a importância da água fica clara.

Manejar o solo, realizar mutirões para o plantio e para construção de casas e cisternas são ações relacionadas às estações também. A relação da comunidade com os fenômenos essenciais para o modo de vida da agricultura sertaneja (duração do inverno, secura do ar, aproximação de aragens) ocorre através do especialista ritual conhecido como Profeta da Chuva. O atual profeta da chuva, Seu Paulo, reconhece e interpreta os sinais que evidenciam o tempo de estiagem, de chuva, de seca, de calor ou de umidade. Para isso, entram em ação o dom e o saber adquirido ao longo de uma vida dedicada à observação da natureza (plantas,

animais e tempo), que guiam as profecias. Além disso, através de uma continuidade, ou uma não disjunção entre o que chamamos de natureza e sobrenatureza, acontece o dom, a parte que não se aprende desse ofício. Exemplo disso é a comunicação com as borboletas, aquelas que contam sobre a chuva que virá, ao tocarem a pele do Profeta. Isso faz parte do que não se aprende. Mas observar, por seu turno, proporciona um saber adquirido ao longo dos anos, como no caso das constelações que avisam sobre chuvas e estiagens.

A paisagem oferece diferentes contornos ao observável e ao dom. A mudança de estação está relacionada a uma miríade de males que adoecem, como viroses, quentura, friagem e alergias de cada estação. Dizem, que as estações mudam os corpos. Nesse sentido, a Farmácia Viva, uma das Pastorais da Capela local entra em cena com remédios caseiros: lambedores, infusões, garrafadas, tinturas, pomadas, argila e tônicos. Remédios aprendidos de mãe para filha, outros em cursos oferecidos pelo Governo Federal a comunidades tradicionais. Todo preparo é acompanhado de limpezas espirituais e orações com transmissão de dons curativos das mãos para o remédio, que tem na fé seu principal ingrediente.

Por fim, tratei dos debates que os habitantes travam em torno da monocultura da banana, que sustenta, mas consome água em demasia; além disso, as mudanças no tempodas últimas décadas diminuíram o tempo do inverno, mudando constelações de lugar, extinguindo plantas e insetos necessários para as profecias. Contudo, a linguagem nativa aciona menos uma questão climática escatológica do que uma ética-estética cristã descumprida ou desviada nos últimos anos, relacionada ao fim da prática de esconder São José e de realizar procissão para ele. Há um saber e um milenarismo próprio relacionado à seca que remete às profecias de Padre Cícero e Antonio Conselheiro, todas divulgadas em cordéis que fazem parte do repertório do camponês cearense sobre como lidar com as mudanças “climáticas” e a possibilidade de seca total, quando toda a produção de alimentos está inviabilizada e o sistema regional se colapsa forçando a migração massiva. O que como vimos não acontece aqui, haja vista sua ecologia privilegiada dentro do contexto cearense, onde a maioria do campesinato está nos sertões. Além disso, contribuí para a não existência da seca total a relação da fé católica no ambiente e as novas tecnologias de armazenamento d’água, que prolongam artificialmente o inverno no verão.

Todos os temas abordados apontam para um modo distinto de descrever e conhecer o mundo e a si mesmo, modo baseado no ambiente, na ecologia. Estendendo os modos pelos quais meus interlocutores falavam sobre saúde e sobre mudanças climáticas ao entendimento antropológico sobre corpo, podemos dar um salto das teorias do tipo “técnicas corporais” e/ou “encarnadas/carnistas” para um modelo, ao mesmo tempo, mais próximo da experiência e

próximo das articulações de Bateson (1972) sobre organismo-ambiente. No último, um distanciamento para com as teorias mais tecnológicas, bem como para com àquelas preocupadas com as descrições do *self* (p. ex. Csordas 2004; Mauss 2006), abre o corpo e a pessoa para o mundo, diluindo a própria noção de cultura na de ambiente, expresso em habilidades (*sensus* Ingold 2002). É sobre habilidades num ambiente que os corpos do Evaristo são compostos, sob um único plano de composição no qual a territorialidade se faz ecologia de práticas corporificadas.

Assim, num ambiente de intensa relação com o lugar onde se habita, não faz mais sentido falar no corpo como *locus* de uma cultura, mas sim de organismos que se compõem com ambientes, provendo outros modos de descrição do mundo vivido. Nesse sentido, semelhante e diferente do encontrado em Anjos (2004) e Machado (2009; 2016) para comunidades rurais negras ou quilombos rurais, estamos diante de geografias de corpos e de territórios-pessoas. Semelhante, porque a geografia compõe com corpo e ambiente, porque o modo de descrição de um território expressa uma noção de pessoa e vice-versa. Diferente, porque uma incursão mais próxima à ecológica local provê uma distinção para com um binarismo residual marcado pela hifenização de conceitos e categorias. A ideia é que se diga ecologia e se veja corpo, ou o contrário. Não organismo-ambiente, apenas corpo, expandindo assim a corporeidade da filosofia nagô para diferentes existências negras, como os quilombos no Brasil.

Referências

- ANJOS, José Carlos dos. Território de cura. In: ANJOS, José Carlos dos. SILVA, Sergio Baptista da. **São Miguel e Rincão dos Martimianos: Territorialidade e ancestralidade negra**. Porto Alegre: ed. da UFRGS/FCP, 2004.
- BATESON, Gregory. **Steps to an Ecology of Mind**. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology. Jason Aron Inc.: 1972.
- CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008
- INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill**. Londres: Routledge, 2002.
- KOHN, Eduardo. **How Forests Think: Toward an anthropology beyond the human**. University of California Press: 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A Oleira Ciumenta**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A Origem dos Modos à Mesa (Mitológicas v. 3)**. São Paulo: Cosac Naify. 2006 [1968].
- MACHADO, Cauê Fraga. **De partes e potências: a pessoa na Casca/RS**. (Trabalho de Conclusão de Curso). Porto Alegre: Departamento de Antropologia, UFRGS.
- MACHADO, Cauê Fraga. Agenciamentos da benzedura: o sistema de cura no Quilombo da Casca/RS. **ACENO**, v.3, n. 6., 2016.
- MACHADO, Cauê Fraga. **Ecos de um Quilombo: Estética da Re-existência na Serra do Evaristo/CE**. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 2018.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify. 2006.
- PEIRANO, Marisa. **Proibições Alimentares numa Comunidade de Pescadores**. (Dissertação de Mestrado). Brasília: PPGAS UnB, 1975.
- SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: A Forma Social Negro-Brasileira**. Salvador: Prosa e Poesia, 1998.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2018.
- STRATHERN, Marilyn. The limits of auto anthropology. In: JACKSON, Anthony. (ed.). **Anthropology at home**. Londres: Routledge, 1987.
- VELHO, Otávio. De Bateson a Ingold: Passos na Constituição de um Paradigma Ecológico. **Mana**, Rio de Janeiro, n, 7, v. 2, p. 133-140, 2001.
- VIEIRA, Suzane de Alencar. **Resistência e Pirraça na Malhada: cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité**. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 2015.

Recebido em 04/10/2024 | Aceito em 29/10/2024



Esta obra está licenciada
conforme Creative Commons
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Dossiê: Saberes tradicionais e Paradigma biocientífico: alianças e fricções

V 13 | n 25 | jul-dez 2024

Práticas de cura e vivências de jovens quilombolas: uma análise sob a perspectiva da antropologia da saúde

Francisco Welder Silva de Lima; James Ferreira Moura Junior



Edição eletrônica

URL: [NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nau.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

Organização

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

Referência Bibliográfica

LIMA, Francisco Welder Silva de; MOURA JUNIOR, James Ferreira. Práticas de cura e vivências de jovens quilombolas: uma análise sob a perspectiva da antropologia da saúde. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 13, n. 25, p. 106-129, jul-dez 2024. Semestral.

© NAUI

Práticas de cura e vivências de jovens quilombolas: uma análise sob a perspectiva da antropologia da saúde

Francisco Welder Silva de Lima¹
James Ferreira Moura Junior²

Resumo

Este estudo analisa as práticas de cura adotadas pelos jovens quilombolas da comunidade Serra do Evaristo, buscando compreender como esses jovens enfrentam questões relacionadas à saúde, bem-estar e espiritualidade em seu cotidiano. A abordagem qualitativa foi empregada, utilizando observação participante, entrevistas e questionários para investigar suas percepções e práticas. A análise dos desenhos produzidos durante a oficina revelou locais significativos na comunidade, como a capela, os campos de futebol e a natureza em geral. Os jovens expressaram profunda ligação com a história e cultura quilombola, reconhecendo a luta de seu povo por direitos básicos. Demonstraram conhecimento e uso de plantas medicinais, preferindo recursos naturais para cuidar da saúde. A religiosidade e a fé desempenham papel fundamental em suas vidas, sendo recorrentes em momentos de dificuldade. Conclui-se que esses saberes tradicionais e a conexão com a natureza são elementos essenciais para o bem-estar e a saúde desses jovens quilombolas, evidenciando a necessidade de políticas públicas sensíveis às suas comunidades.

Palavras-Chave: saberes tradicionais; cultura; território; espiritualidade.

Prácticas de curación y experiencias de jóvenes quilombolas: un análisis desde la perspectiva de la antropología de la salud

Resumen

Este estudio analiza las prácticas de curación adoptadas por los jóvenes quilombolas de la comunidad Serra do Evaristo, buscando comprender cómo estos jóvenes enfrentan cuestiones relacionadas con la salud, el bienestar y la espiritualidad en su vida diaria. Se empleó un enfoque cualitativo, utilizando observación participante, entrevistas y cuestionarios para investigar sus percepciones y prácticas. El análisis de los dibujos producidos durante el taller reveló lugares

¹ Fiocruz. Bacharel em Antropologia e Bacharel em Administração Pública pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Especialista em Gestão Empresarial, Gestão de Recursos Humanos e Gestão da Qualidade pela Faculdade Focus. Membro do grupo reaPODERE - Rede de Estudos e Afrontamentos das Pobrezas, Discriminações e Resistências - Unilab/CE.

² Doutor em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor Adjunto do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

significativos en la comunidad, como la capilla, los campos de fútbol y la naturaleza en general. Los jóvenes expresaron una profunda conexión con la historia y la cultura quilombola, reconociendo la lucha de su pueblo por derechos básicos. Demostraron conocimiento y uso de plantas medicinales, prefiriendo recursos naturales para el cuidado de la salud. La religiosidad y la fe desempeñan un papel fundamental en sus vidas, siendo recurrentes en momentos de dificultad. Se concluye que estos saberes tradicionales y la conexión con la naturaleza son elementos esenciales para el bienestar y la salud de estos jóvenes quilombolas, evidenciando la necesidad de políticas públicas sensibles a sus comunidades.

Palabras clave: saberes tradicionales; cultura; territorio; espiritualidad.

Healing practices and experiences of quilombola youth: an analysis from the perspective of health anthropology

Abstract

This study examines the healing practices adopted by young quilombolas individuals from the Serra do Evaristo community, aiming to understand how these youth deal with issues related to health, well-being, and spirituality in their daily lives. A qualitative approach was employed, using participant observation, interviews, and questionnaires to investigate their perceptions and practices. The analysis of drawings produced during the workshop revealed significant locations in the community, such as the chapel, soccer fields, and nature in general. The youth expressed a deep connection to quilombola history and culture, acknowledging their people's struggle for basic rights. They demonstrated knowledge and use of medicinal plants, preferring natural resources for health care. Religiosity and faith play a fundamental role in their lives, being recurrent in moments of difficulty. It is concluded that these traditional knowledge and connection with nature are essential elements for the well-being and health of these young quilombola individuals, highlighting the need for public policies sensitive to their communities.

Keywords: traditional knowledge; culture; territory; spirituality.

Introdução

O processo histórico de formação das comunidades quilombolas é caracterizada pela discriminação e exclusão, e geralmente enfrenta uma realidade socioeconômica de relativo isolamento em relação ao conjunto da população brasileira (Correia et al., 2021). Esses impasses afetam as comunidades em sua totalidade, incluindo as crianças e jovens, que estão nesse processo de crescimento e amadurecimento, sobretudo no campo identitário. De acordo com Santos (2015, p. 95) “o termo quilombo era associado à organização criminosa, mas que reaparece como uma organização de direito, reivindicada pelos próprios quilombolas”. Mas ainda para o mestre Nego Bispo (2023, p. 45) “no dia em que os quilombos perderem medo das

favelas, que as favelas confiem nos quilombos e se juntarem às aldeias, todos em confluências, o asfalto vai derreter!”.

Por meio de um estudo realizado com 181 crianças e jovens quilombolas, apresentando idades entre 4 e 18 anos, numa escola pública quilombola de Alagoas em 2018, é possível identificar fatores preocupantes no que tange a saúde mental, pois problemas de comportamentos, incluindo hiperatividade e pró-social, e problemas emocionais foram destaques nos resultados. De acordo com Correia *et al.* (2021) os dados revelam altas taxas de risco para transtornos mentais em crianças e adolescentes, atingindo até 82,3% em problemas de relacionamento. O ambiente escolar está associado ao mau desempenho acadêmico, comportamentos antissociais, e problemas emocionais que afetam diversos aspectos da vida.

Entretanto, é possível identificar a luta dos quilombolas no campo educacional, na busca por uma educação antirracista, decolonial e que valorize a sua cultura. Tendo como relatora Nilma Lino Gomes, foi criada a comissão de elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (2012) enfatizando que esta educação é realizada em escolas localizadas em territórios quilombolas, com uma abordagem pedagógica que respeita a singularidade étnico-cultural de cada comunidade, pois é fundamental reconhecer e valorizar a diversidade cultural na organização e funcionamento dessas instituições de ensino.

A Antropologia tornou-se um potencial aliado nesta luta. Segundo O’Dwyer (2010), a partir de 1994, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) iniciou uma compreensão mais abrangente dos quilombos e o seu processo de formação. O’Dwyer (2010) enfatiza que estes coletivos criaram práticas diárias de resistência para preservar e perpetuar seus estilos de vida distintos e na construção de um território singular. A identidade desses grupos não está ligada à quantidade ou dimensão de seus integrantes, mas sim à vivência e relatos compartilhados de sua história coletiva.

De acordo com o professor doutor Euler Siqueira (2007), a Antropologia é definida como “uma abordagem holística que considera aspectos culturais e biológicos do homem, destacando as interações entre o homem e seu ambiente, cultura e entre os indivíduos” (Siqueira, 2007, p. 17). Segundo o antropólogo Roberto DaMatta, em "Relativizando: uma introdução à Antropologia Social" (1987), “não se pode determinar um único marco para a origem da disciplina, pois ela vai além dos registros do que é considerado exótico para uma determinada sociedade” (DaMatta, 1987, p.86). Contudo, como um ramo das ciências sociais, a Antropologia abrange vários segmentos de estudo, destacando-se principalmente os biológicos, socioculturais e filosóficos.

Exemplos de cada uma dessas áreas são: a Antropologia Biológica, ligada aos estudos de fatores biológicos e físicos, como doença e saúde; a Antropologia Cultural, que reflete sobre fatores socioculturais, como costumes e tradições; e a Antropologia Filosófica, que questiona e reflete sobre a prática antropológica (Laplantine, 2003). De certa forma, os três segmentos se complementam e nunca estão totalmente isolados um do outro, procurando dar destaque a um determinado objeto em diferentes momentos.

Diante disso, o presente trabalho busca focar nos estudos que abrangem a Antropologia da Saúde, explorando seus aspectos físicos e mentais relacionados à Antropologia Cultural, quando se busca conhecer, compreender e registrar práticas de cura desenvolvidas por populações tradicionais presentes nos territórios que compõem o maciço de Baturité, no Ceará.

A realização deste trabalho se justifica pela necessidade premente de compreender e valorizar as práticas de cura adotadas por jovens quilombolas, considerando a riqueza cultural e a complexidade das relações entre saúde, cultura e bem-estar. A importância da pesquisa reside na escassez de estudos que abordem de maneira aprofundada as especificidades dessas comunidades, especialmente no que tange às estratégias de cuidado mental e físico.

Aliando-se a essa urgência de compreensão das práticas de cura, está a necessidade de dar voz aos jovens quilombolas, entendendo suas realidades de forma profunda e contextualizada. As comunidades quilombolas, marcadas por uma história de resistência, tradições culturais e relações de pertencimento à terra, frequentemente enfrentam desafios únicos no acesso à educação, saúde e desenvolvimento social.

Assim, a pesquisa busca contribuir para a ampliação do conhecimento sobre as dinâmicas que permeiam a vida desses jovens, permitindo uma análise sensível e aprofundada de suas vivências cotidianas, incluindo não apenas as questões de saúde, mas também as dimensões culturais que influenciam suas práticas de cura e bem-estar. Este estudo visa, portanto, não só entender as realidades desses jovens quilombolas, mas também valorizar suas práticas de cura como parte integral de suas vidas e comunidade, contribuindo para a promoção de políticas e programas mais eficazes e culturalmente sensíveis.

A presente pesquisa tem como objetivo geral investigar as práticas de cura utilizadas por jovens quilombolas que frequentam a educação básica na escola situada em seu território, por meio de um estudo etnográfico, visando compreender a relação entre essas práticas, a herança cultural e a saúde dessa comunidade. Com os objetivos específicos de compreender as práticas de cura adotadas pelos jovens quilombolas, explorando suas raízes culturais e sociais; analisar a interação entre cultura, saúde e bem-estar na vida cotidiana dos jovens; identificar as

estratégias de resistência e práticas de cura culturalmente enraizadas e ampliar o conhecimento sobre as realidades e necessidades dos jovens quilombolas.

Metodologia

Como destaca Gil (2008), a pesquisa tem como finalidade descobrir respostas aos problemas propostos com a utilização de procedimentos científicos. Neste viés, este estudo adota uma abordagem qualitativa, que, para Oliveira (2008, p. 41) trata-se de “uma análise minuciosa da realidade conduzida por meio de métodos e técnicas, buscando compreender o objeto de estudo em seu contexto histórico ou estrutural”. Este procedimento envolve revisão da literatura pertinente, observações, questionários, entrevistas e análise de dados, os quais devem ser apresentados de maneira descritiva.

Para Marconi e Lakatos (2010), esse método preocupa-se em analisar e interpretar aspectos mais profundos, descrevendo a complexidade do comportamento humano. Ainda para Rodrigues (2006), a pesquisa qualitativa tem como objetivo descrever a complexidade de determinada hipótese ou problema experimentado por grupos sociais. Buscando uma visão geral dos aspectos pertencentes à antropologia da saúde e as práticas de cura que as populações tradicionais externam, fez-se necessário realizar uma pesquisa exploratória com o objetivo de esclarecer conceitos e ideias.

Os diferentes segmentos da Antropologia, seja ela física, biológica ou cultural, são respaldados por métodos e técnicas, portanto, o método adotado neste estudo é o etnográfico, consistindo em descrições sobre uma determinada sociedade/etnia e suas práticas. De acordo com Peirano (2014, p. 385), "a etnografia abala nossos estilos de vida e nossas ideias de existência; abala nossa crença moderna na referencialidade dos sentidos e impõe uma reflexão sobre a multiplicidade de modos de vida".

Após reuniões de planejamento e alinhamento das atividades que seriam desenvolvidas com os estudantes, chegou o momento de ir ao território, de conhecer as realidades vivenciadas e externadas por esses jovens. Portanto, cheguei à comunidade no dia 05 de outubro pela manhã e retornei para casa no dia 06 de outubro de 2023 durante a noite, com isso dormindo na Serra, na casa de moradores. Salientamos que este não se trata de nosso primeiro contato com a comunidade, pois estivemos em momentos anteriores, precisamente no ano de 2022, desenvolvendo outras atividades no que tange a saúde mental da população quilombola em sua

totalidade. Portanto, este estudo é específico para tratar as práticas de cura vivenciadas pelos jovens quilombolas que estudam na escola local.

O Quilombo da Serra do Evaristo está situado no município de Baturité – Ceará, cerca de 90 km de distância da capital Fortaleza. A comunidade está numa região de difícil acesso, a 09 km da sede, na latitude 4.37579 e longitude 38.916504 e uma altitude de 535,83 m acima do nível do mar (Braga, 2021), como observado na figura 1.

Figura 1 – Visão espacial do território quilombola Serra do Evaristo, Baturité/CE



Fonte: google earth, 2024

Em fevereiro de 2010 a Fundação Palmares emite a certidão de autodefinição da comunidade remanescente de quilombo, com o cadastro geral nº 012, registro nº 1.264, fl. 79. Com aproximadamente 180 famílias, contabilizando 800 pessoas (Braga, 2021) ao adentrar no território e conviver pela comunidade observa-se que o principal meio de subsistência da população gira em torno do plantio, cultivo e comercialização da banana. Além disso, alguns equipamentos de uso coletivo são encontrados na comunidade, como a capela de Nossa Senhora da Conceição, o ponto de cultura, a palhoça, a sede da associação, uma unidade básica de saúde (UBS), o museu comunitário e a escola.

A instituição visitada foi a escola de ensino infantil e fundamental Osório Julião (figura 2) a única atuante na comunidade e que atende aos estudantes quilombolas. Para essa escola foi proposto e planejado algo diferente, o que tornou os processos e as convivências entre pesquisadores, alunos e moradores bem interessantes e proveitosos. A escola é de suma importância para a comunidade quilombola, pois apesar dos desafios das políticas públicas, investe em ensino, atividades e materiais que permitem às crianças explorar a história da comunidade quilombola da Serra do Evaristo e a historicidade da África. Esse enfoque contribui

significativamente para a construção da identidade das crianças a partir de suas raízes, com a comunidade desempenhando um papel fundamental nesse processo de formação da identidade social (Reis, 2018).

Figura 2 – Parte da escola onde as crianças brincam e uma das paisagens pela comunidade



Fonte: arquivo pessoal dos autores, 2023

Para melhor entendimento sobre o tema que se busca e com isso obter dados mais concretos e que refletem a realidade, os participantes da pesquisa seriam sempre as turmas de nível mais elevado presente na respectiva escola. Portanto, a escola EEIF Osório Julião da comunidade quilombola Serra do Evaristo atende somente o ensino fundamental, ou seja, trabalha com um público mais jovem. Dessa forma, as turmas trabalhadas foram: 6º, 7º, 8º e 9º ano, com idades entre 11 e 15 anos (figura 3). Responderam os questionários um total de 27 jovens, do qual 23 se declararam quilombolas e pretos/pardos. Entre esses jovens, onze disseram se identificar com a identidade mulher cisgênero, onze com a identidade homem cisgênero e uma como bigênero.

Figura 3 – Momento dinâmico e de descontração numa das turmas



Fonte: arquivo pessoal dos autores, 2023

Observa-se que a grande maioria é quilombola e se reconhece como tal, surgindo apenas alguns casos de alunos que passaram a morar na comunidade com suas famílias e, portanto, frequentam a escola ou ainda estudantes que moram em comunidades vizinhas, como Jordão e São Bento.

Por meio dos deslocamentos até ao território, e poder conviver e estar interagindo com os estudantes quilombolas, foi oportuno desenvolver a técnica de observação, esta que consiste no trabalho que o antropólogo possui de levar consigo toda sua bagagem de experiências pessoais e referencial teórico ao território para lidar em primeira pessoa com os objetivos da pesquisa. As condições de observação são o ambiente no qual um fenômeno social ocorre, seja ele natural ou artificial. Por outro lado, o sistema de conhecimento refere-se ao conjunto de conceitos, categorias e bases teóricas que sustentam a pesquisa (Reyna, 1997, *apud* Belei, 2008).

A técnica de observação é crucial pois revela ser uma abordagem rica e contextualizada para compreender experiências cotidianas, interações sociais e processos de aprendizado (Mónico, 2017). Ao adotar essa postura etnográfica, sucedeu-se uma imersão na comunidade quilombola, observando os jovens em suas atividades diárias, brincadeiras, rituais e relações. Através da observação participante, tornou-se possível capturar nuances significativas do modo de vida quilombola, contribuindo para uma apreciação mais holística e sensível das realidades enfrentadas por esses jovens.

Associada à observação, foi possível aplicar a técnica de entrevista junto aos estudantes da escola visitada. Esta técnica representa uma oportunidade prevista entre entrevistador e entrevistado, e com questões a serem debatidas. Ela pode ocorrer de forma estruturada – quando há um roteiro a ser seguido -, como também semiestruturada – quando há a liberdade de condição para a entrevista se desenvolver, sendo este último aplicado, trabalhando com rodas de conversas e debates (Batista; De Matos; Nascimento, 2017).

A aplicação da técnica de entrevista semiestruturada entre esses jovens quilombolas revelou-se como uma ferramenta valiosa para compreender suas percepções, experiências e narrativas dentro do seu contexto (Guazi, 2021). Esta abordagem metodológica propiciou que se conduzisse a conversa com perguntas abertas, possibilitando aos jovens expressarem suas visões de mundo, desafios enfrentados e aspirações para o futuro.

Além disso, como instrumento, optou-se pelo uso de gravadores de voz, precisamente smartphones e microfones lapelas, pois foi essencial para uma melhor análise e compreensão

dos dados, tendo em vista que “Patton (1990) e Rojas (1999) recomendam o uso do gravador para preservar o conteúdo original e melhorar a precisão dos dados coletados, registrando detalhes como palavras, silêncios e mudanças no tom de voz” (Patton, 1990, Rojas, 1999, *apud* Belei, 2008, p. 189).

Todavia, ainda para a obtenção de mais dados sobre as práticas de cura que os estudantes eventualmente utilizem, foi desenvolvido e aplicado um questionário. Esse consiste no preenchimento de questões pontuais dirigidas pelo pesquisador. De acordo com Gil (2008) o questionário é uma técnica de pesquisa que consiste em uma série de perguntas direcionadas às pessoas para obter informações sobre diversos aspectos como saberes, convicções, emoções, princípios, inclinações, previsões, objetivos, receios, conduta passada ou atual, entre outros. Geralmente, essas perguntas são apresentadas por escrito aos participantes, sendo então denominados questionários autoadministrados.

A aplicação da técnica de questionário entre jovens quilombolas ofereceu uma oportunidade valiosa para obter insights quantitativos sobre uma variedade de temas relevantes para suas vidas e comunidade. Este método estruturado de coleta de dados possibilitou a investigação de questões como acesso à educação, saúde, práticas culturais e perspectivas de futuro de uma forma abrangente e sistemática (Dos Santos, 2021).

Os questionários foram desenvolvidos para refletir as especificidades da vida quilombola, abordando questões de identidade étnica, experiências de discriminação, conexão com a terra ancestral, entre outros temas significativos. Através da análise dos dados coletados, é possível identificar padrões, lacunas e desafios enfrentados por esses jovens, fornecendo uma base sólida para o desenvolvimento de políticas e programas que atendam às suas necessidades e promovam o fortalecimento das comunidades quilombolas (Batista, 2021).

É importante destacar que a pesquisa foi submetida à análise e parecer do comitê de ética da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Além disso, ao iniciar o contato com as pessoas participantes, tendo em vista a faixa etária abarcar pessoas menores de 18 anos, foram disponibilizados: o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) para responsáveis e o Termo de Assentimento Livre e Esclarecido (TALE) para as/os participantes. Tais documentos orientam sobre os possíveis riscos presentes ao participar da pesquisa, como também evidenciam que, além de a participação ser voluntária, a qualquer momento o participante poderia se retirar da pesquisa sem prejuízo ou dano algum, observando as recomendações da Resolução nº 466/12 do Conselho Nacional de Saúde (Brasil, 2012).

Destarte, essas técnicas mencionadas então amparadas pelo diário de campo, que se revelou uma ferramenta essencial na pesquisa. Esta técnica permite o registro detalhado das observações, reflexões e interações, proporcionando uma visão aprofundada da vida cotidiana desses jovens e dos contextos em que estão inseridos (Da Silveira Kroef; Gavillon; Ramm, 2020). Ao adotar uma abordagem etnográfica, decorreu documentar não apenas eventos formais, como aulas e atividades escolares, mas também momentos informais, como brincadeiras, conversas entre os jovens e com membros da comunidade quilombola. Através do diário de campo, emerge um retrato multifacetado das relações sociais, práticas culturais, desafios e resiliências desses jovens, contribuindo para uma compreensão mais rica e contextualizada de suas realidades.

Resultados e discussão

Contextualização da antropologia da saúde

A Antropologia, inserida na grande área das ciências sociais, foi reconhecida como ciência durante o século XIX. Assim como outras ciências, a Antropologia investiga diversos aspectos da sociedade, tais como físicos, culturais, sociais, linguísticos, arqueológicos e etnológicos. Esta pesquisa, no entanto, concentrou-se no ramo da Antropologia da Saúde, uma área de estudo ainda pouco explorada no curso de bacharelado em Antropologia, apesar de já acumular considerável quantidade de estudos e materiais. Conforme observado por Marroni (2007), a Antropologia desenvolveu um importante conhecimento conceitual e metodológico para o estudo das maneiras culturais associadas à saúde.

Nos anos 50 do século XX, surgiu a Antropologia da Saúde como um ramo interdisciplinar entre Antropologia e saúde pública. Inicialmente mais voltada para a prática e os dados empíricos, essa área de estudo evoluiu consideravelmente ao longo das últimas décadas, expandindo tanto quantitativa quanto qualitativamente, resultando em um considerável avanço teórico e prático. Esse campo agora apresenta uma sofisticação substancial em suas abordagens e análises, refletindo um amplo escopo de estudos que exploram a relação entre cultura, sociedade e saúde. Ao longo desse desenvolvimento, a Antropologia Médica tem sido uma importante ferramenta para compreender não apenas as doenças físicas, mas também as questões sociais, culturais e políticas que afetam a saúde das populações ao redor do mundo (Iriart; Caprara, 2011).

Segundo Pereira (2015), a nomenclatura "Antropologia da Saúde" é relativamente recente, uma vez que anteriormente o termo mais comum era "Antropologia Médica". No entanto, os conceitos e estudos eram praticamente os mesmos, com a diferença de que este último enfatiza mais a doença. Pereira (2015, p. 24) ressalta que a "Antropologia Médica explora realidades individuais e sociais como processos sociais, destacando a importância de compreender as narrativas da doença em contextos locais".

É consenso na Antropologia buscar compreender os fenômenos estudados em sua totalidade, integrando cultura, meio social e modo de vida da população observada. Assim, a Antropologia da Saúde reconhece que a saúde e questões relacionadas, como o conhecimento de risco, ideias sobre prevenção, causalidade e tratamento adequado, são fenômenos culturalmente construídos e interpretados (Marroni, 2007). Portanto, essa nova nomenclatura surge devido à limitação das designações anteriores, "Antropologia Médica" e "Antropologia da Doença", que não priorizavam a saúde, deixando-a em segundo plano (Pereira, 2015).

Apesar da assimilação de outros conhecimentos formais ou informais na área da saúde, como medicina, enfermagem, etc., Pereira (2015) destaca que a Antropologia da Saúde é uma área antropológica, e, portanto, apenas a formação em Antropologia é relevante para a pesquisa nesta área. Para Canesqui (2003) a Antropologia da Saúde ganha visibilidade no Brasil, com esforços bem-sucedidos que indicam vitalidade para a nova especialidade. É esperado que, na saúde coletiva, as ciências sociais dialoguem continuamente entre si e com outras disciplinas, ultrapassando fronteiras especializadas.

Encontram-se diversos povos tradicionais no território brasileiro, com diversas etnias, idiomas, costumes, rituais e saberes. A cultura desses povos sempre foi muito forte, e mesmo diante das tentativas de genocídio, catequização e apagamento histórico, esses povos resistem na contemporaneidade. Talvez as formas de resistência tenham se modificado ou se adaptado às ameaças que enfrentam, pois hoje os encontramos em diversas esferas da sociedade, como advogados, pesquisadores universitários, professores e agentes políticos.

Para Langdon e Wiik (2010) cultura pode ser definida como os aspectos mediadores que influenciam e caracterizam toda e qualquer atividade cognitiva ou física, independente de determinações biológicas, que são compartilhados por diversos indivíduos dentro de um contexto social. A cultura engloba uma gama de elementos que vão desde valores e símbolos até normas e práticas, sendo essenciais para a compreensão da diversidade e complexidade das sociedades humanas. É por meio desses elementos culturais que os grupos sociais moldam suas identidades coletivas, estabelecem seus modos de vida e atribuem significados aos seus

comportamentos e relações. Assim, a cultura não apenas influencia, mas também dá forma e sentido às experiências humanas, moldando as formas de pensar, agir e perceber o mundo ao nosso redor.

Quando identificamos a presença de práticas no conceito de cultura, logo nos remetemos às práticas de cura que esta pesquisa se propôs a conhecer entre os estudantes. Embora muitos povos compartilhem dos mesmos saberes, costumes e práticas de cura, a individualidade também pode existir, já que vivem e cultivam em territórios distintos, com climas variados e múltiplas espécies de plantas, por exemplo. É nesse contexto que as sociedades, incluindo os quilombolas, apresentam conhecimentos e práticas particulares, podendo ser qualificados como sistemas de atenção à saúde. Estes sistemas abordam todos os “elementos sociais relacionados à saúde, como conhecimentos sobre doenças, tratamentos, profissionais, papéis sociais e instituições” (Langdon; Wiik, 2010, p. 178).

Entendendo por práticas de cura

Inicialmente é importante destacar que o ato e/ou a prática de cuidar não está somente designado a uma perspectiva biologizante ou médica, mas também como uma prática social, na qual o cuidado coletivo é o centro. Acentua-se que o termo cura, advindo do latim, significa “cuidar”. Muitos sentidos podem ser direcionados para o vocábulo, tornando-o polissêmico, ou seja, “a cura, então, pode ser entendida como cuidado e como resultado desse cuidado, a recuperação da saúde” (Paiva, 2007, p. 100).

Atallah *et al.* (2022) apresenta a prática coletiva como um amor descolonial, onde não somente se luta uns pelos outros contra as opressões coloniais como também uns com os outros. Para o autor, o amor vindo do humano é potencializador de criticidade, podendo transformar feridas e traumas coloniais em possíveis caminhos de cura dos sofrimentos gerados pelas violências. Ou seja, as práticas tradicionais de cura permanecem através das gerações e, embora a medicina moderna tenha construído uma outra lógica de conceber saúde-cura-doença, ambas compartilham princípios, “[...] tais como: o empirismo; rituais específicos; e a intermediação de forças e/ou energias conforme o tipo de prática e o contexto histórico, para a realização das curas” (Gewehr *et al.*, 2017, p. 33).

Compreender e legitimar os conhecimentos tradicionais, bem como a necessidade de questionar sua incorporação a um conhecimento colonizador, é importante para identificarmos processos e estruturas que causam adoecimento. É quando entendemos que marcamos e

tornamos visível a colonialidade, ao mesmo tempo em que honramos o poder de nossa corresponsabilidade (Atallah *et al.*, 2022).

Para melhor visualização dessas práticas de cura desenvolvidas por diversos povos tradicionais no território nacional, cito uma pesquisa realizada junto aos povos indígenas da etnia Yanomami, que estão situados na região do extremo norte do Brasil. Trata-se de uma etnia bastante isolada, pouco influenciada por questões do homem branco. Com base em dados coletados pela antropóloga Nádia Silveira (2004) a cultura Yanomami destaca-se por práticas xamânicas, com o hekura sendo o curador reconhecido. O uso de plantas medicinais é comum, embora não seja considerado conhecimento especializado, distribuindo-se de forma desigual entre os membros da comunidade. Este sistema xamânico informa a concepção de mundo, abrangendo diversos aspectos culturais como organização social, política, religião e medicina.

A importância e destreza da espiritualidade para o povo Yanomami fica evidente ao ler a obra "A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami" (2015), escrita pela colaboração entre o indígena Yanomami, xamã Davi Kopenawa, e o pesquisador Bruce Albert, etnólogo nascido em Marrocos. Com a leitura da obra, podemos mergulhar na cultura desse povo, conhecendo sua origem, terra, antepassados, histórias e seu xapiri. Como bem relata Eduardo Viveiros de Castro (2015) no prefácio, "A Queda do Céu" é um conhecimento científico incontestável, que provavelmente levará alguns anos para ser devidamente assimilado pela comunidade antropológica.

Quanto às comunidades quilombolas existentes e resistentes no Brasil, sabe-se que sua origem está intimamente ligada à época da escravidão (Jorge, 2015). O país foi um grande polo escravista, recebendo milhares de pessoas escravizadas vindas do continente africano, que em sua maioria trabalhavam em fazendas cultivando café, cana-de-açúcar ou algodão, por exemplo. Diante da extrema crueldade dos fazendeiros, com castigos inimagináveis, a fuga era uma das poucas opções viáveis na época. Com a fuga das fazendas, foi necessário desenvolver um sistema secreto de esconderijos, onde pudessem viver tranquilamente, trabalhar, cultivar, cantar, cultivar suas religiões, e assim surgiram os quilombos.

Neste contexto, a população negra que vivia e vive nos quilombos é conhecedora das mais diversas formas de cuidado com a saúde de seu povo, pois desde sempre precisou recorrer a métodos de cura para os males que lhes eram causados. Um dos métodos mais utilizados e usuais está relacionado às plantas medicinais, bastante utilizadas em seu cotidiano para fins terapêuticos. Por meio de um estudo realizado na comunidade quilombola Abacatal, localizada na cidade de Ananindeua, no estado do Pará, foi possível conhecer algumas plantas e ervas

medicinais utilizadas por esse povo quilombola. No estudo foram relatadas 85 plantas com nomes populares, dos quais os usos terapêuticos mais frequentes foram: “Anador (*Justicia pectoralis*), Limão (*Citrus limon*), Alho (*Allium sativum*), Verônica (*Veronica officinalis*) e Boldo (*Plectranthus barbatus*)” (Da Gama *et al.*, 2019, p. 229).

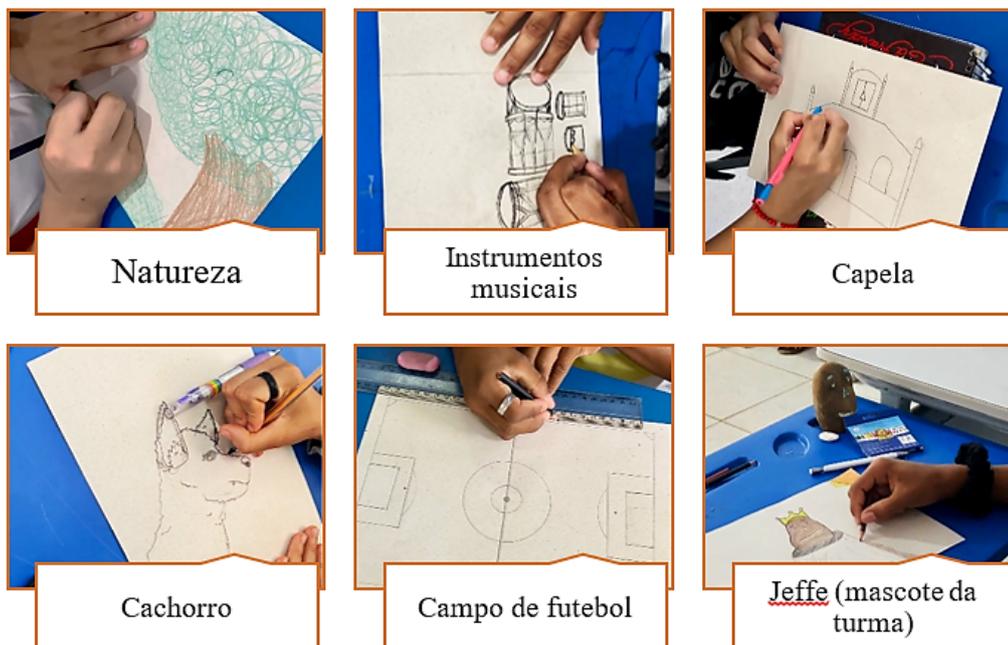
Além do uso dessas plantas em chás ingeridos, os autores destacam a utilização e importância da aplicação em rituais religiosos, comuns entre os povos tradicionais. A presença de práticas religiosas é notável no uso dessas plantas. Essas atividades são reconhecidas como benzimento, combinando elementos da religião e da natureza, criando uma união entre corpo, ambiente e espiritualidade. Essas práticas, consideradas manifestações tradicionais, são vistas como expressões de resistência cultural (Da Gama *et al.*, 2019).

Jovens quilombolas e seus relatos através das oficinas e questionários

Há diversas formas de expressar-se, sobre sentimentos alegres e até sobre temas sensíveis, por meio de músicas, danças, fotografias, poemas e desenhos. O intuito de aplicar uma oficina de desenhos e desenvolver uma roda de conversa em forma de entrevista semiestruturada em grupo, foi de conversar com os jovens sobre saúde e a convivência na comunidade. O propósito era que eles e elas expressassem no papel aquilo que lhes poderia faltar em palavras, ou até mesmo de demonstrar o quão era importante viver naquele território, com impacto direto em seu bem-estar (Silva, 2010).

Então a pergunta norteadora era: em sua comunidade existe um lugar que faz você sentir-se bem, ficar cem por cento, com as energias renovadas e que te faz esquecer certos problemas ou medos? E poderia ser qualquer coisa, entre objetos, lugares, eventos, pessoas ou animais. E assim muitos desenhos foram surgindo, coloridos ou pretos no branco, com linhas retas ou nem tanto assim, com familiares ou animais de estimação. A seguir apresentamos alguns desses desenhos.

Figura 4 – Desenhos desenvolvidos pelos estudantes nas oficinas



Fonte: arquivo pessoal dos autores, 2023

Explicando brevemente os desenhos da figura 4, vemos alguns elementos que estão presentes na comunidade e que são frequentados pelos estudantes, como a capela, os campos de futebol e a natureza como um todo. Esses são locais apontados como favoritos quando se trata de se divertir, acalmar-se e conversar. Outros elementos observados, como os instrumentos e animais de estimação também retratam esse meio de refúgio e diversão.

Ao mesmo tempo que os relatos foram se desenvolvendo, outros assuntos foram surgindo e novas perguntas desenrolando-se em meio às conversas. As questões identitárias e de pertencimento são essenciais para compreender o grau de envolvimento desses jovens com a sua causa, com a sua comunidade, com o seu povo quilombola. Dessa forma, quando se questiona sobre como é ser quilombola, e o que isso significa para eles e elas, surge a seguinte resposta:

Ser quilombola acho que é reconhecer a sua história, reconhecer o lugar onde você vive, a cultura. É saber que seu povo lutou para ter o que tem hoje, que é uma casa para morar, uma família, vida, para ter o que comer, e é isso. E é também luta né, para que seus direitos sejam melhores, não é? Já que não são todos os direitos que seguem para nós também (jovens quilombolas, 2023).

Além disso, por serem jovens e cheios de energia, em fase de sair para a rua e ficar com seus amigos, perguntou-se o que eles e elas gostavam de fazer em seu território, quais atividades eram desenvolvidas e praticadas. E as respostas foram:

Cara, jogar bola, pô; tocar o tambor; aqui tem várias coisas para fazer. Tipo, ao mesmo tempo você pode estar aqui estudando e fazer outra coisa. Vamos supor que você estuda de tarde, se você quiser ganhar um dinheiro, você pode trabalhar na banana; também tem os domingos que toda vez aqui tem grupo jovem, né? Os jovens se reúnem, faz brincadeira, conversa sobre temas importantes da vida, da sociedade, e é porque quer, porque é livre sim, você não é preso como na cidade. Aqui você pode fazer o que quiser... você pode sair, se divertir, andar, relaxar, se quiser ficar no canto, só sair para o meio do mato (compilado de respostas, jovens quilombolas, 2023).

Os relatos indicam que esses jovens experimentam uma relação singular com seu território, caracterizada por uma sensação de segurança e liberdade que contrasta com os contextos de violência frequentemente associados aos centros urbanos. Nesse sentido, destaca-se a relevância dos territórios quilombolas enquanto espaços de proteção e acolhimento, onde as interações coletivas e as brincadeiras desempenham um papel fundamental na construção dos vínculos entre os moradores e o território. Como destaca Perez (2020, p. 11) “apesar da pobreza e da escassez de políticas públicas nos territórios quilombolas, não há a violência presente nas favelas e periferias das áreas urbanas”, dessa forma tornando-se seguro. Ainda para Beatriz Nascimento (2018):

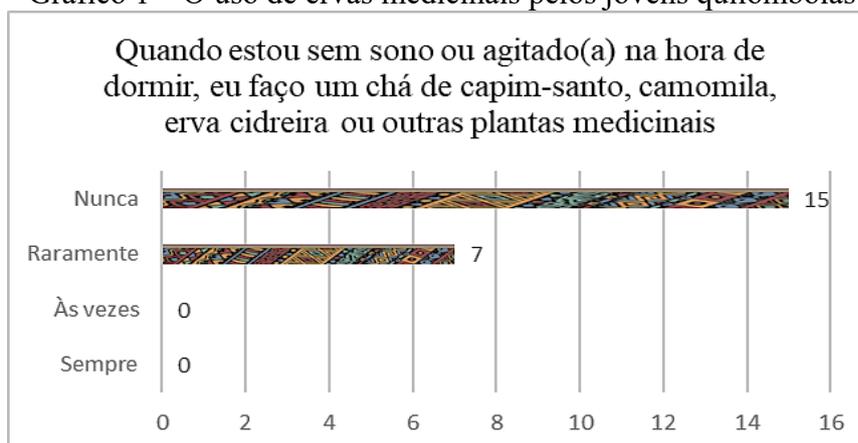
O quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias da destruição (Nascimento, p. 7, 2018).

Como já explorado, sabe-se que os povos tradicionais mantêm uma relação muito forte com a natureza, pois “conhecer o meio ambiente era fundamental para o sucesso das fugas, já que a natureza se tornava cúmplice natural” (Funes, 2009, p. 150). E para além disso, utilizam de maneira consciente os recursos que ela oferece, como as ervas medicinais, por exemplo. E este foi um ponto destacado, o consumo de chá feito a partir de plantas, como o capim-santo, a camomila, a erva-cidreira ou hortelã e outros.

Com isso, dentre os 27 questionários aplicados, 23 deles são de jovens que se autodeclararam quilombolas. É importante salientar que os jovens quilombolas são de fato bem jovens, que ainda frequentam o ensino fundamental. Além disso, nenhuma pergunta era obrigatória, embora fosse ressaltada a importância da resposta para a pesquisa.

Dito isto, quando questionados sobre o uso de ervas medicinais na forma de chás, percebe-se que a maioria diz nunca ter usado este recurso em momentos de agitação ou falta de sono, representando 68,17%, como destacado no Gráfico 1. Já os outros 31,81% disseram que raramente consomem chás nestes momentos.

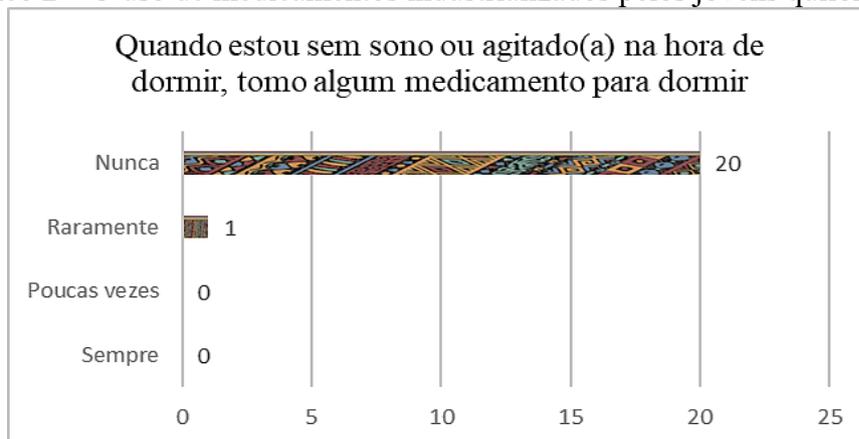
Gráfico 1 – O uso de ervas medicinais pelos jovens quilombolas



Fonte: elaboração própria, 2024

Como observado anteriormente, esses jovens não consomem muito chá para acalmar-se na hora de dormir, caso seja preciso. Mas e outros recursos, como remédios ansiolíticos ou hipnóticos, será que usam? De acordo com o Gráfico 2, a resposta é não para a maioria deles, tendo em vista que 95,24% afirmam nunca ter usado qualquer tipo de medicamento para esse fim. Este resultado é amparado por outros estudos, destacando Leite *et al.* (2022, p. 1708) afirmando que “as prevalências de uso de medicamentos prescritos e não prescritos, para adolescentes quilombolas, foram menores em comparação com outros estudos também realizados com adolescentes”.

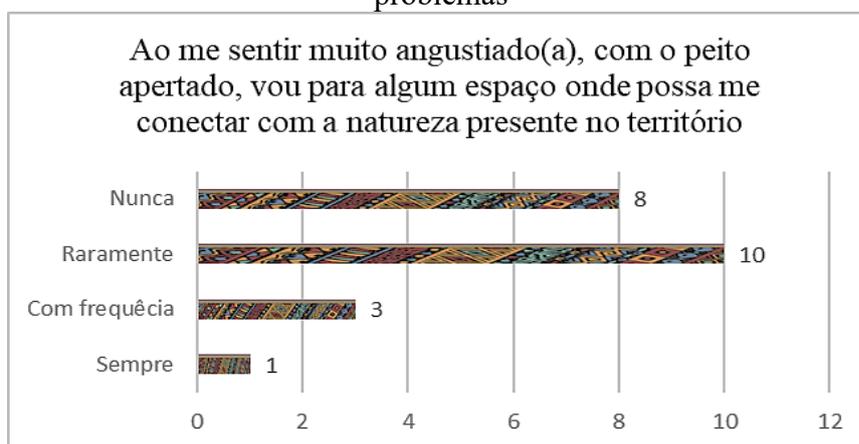
Gráfico 2 – O uso de medicamentos industrializados pelos jovens quilombolas



Fonte: elaboração própria, 2024

A natureza desempenha um papel significativo para as comunidades quilombolas. Na Serra do Evaristo, por exemplo, observa-se uma paisagem composta por árvores, plantas, animais e serras, elementos que contribuem para a identidade local. Portanto, a pertinência do tema no questionário, demonstrando que apenas 36,36% dos jovens afirmaram nunca ter procurado um espaço no território que os conecta à natureza em momentos de angústia, como demonstrado no Gráfico 3.

Gráfico 3 – Quando tudo parece estar dando errado ou quando estou enfrentando muitos problemas



Fonte: elaboração própria, 2024

A espiritualidade e a ancestralidade no que tange às práticas de cura desenvolvidas por curandeiros e rezadeiras também foi abordada entre os jovens quilombolas. Podemos observar no Gráfico 4 que 9,09% assinalaram que sempre que precisam buscam o auxílio dessas pessoas para curar seus enfermos ou resolver seus problemas. 27,27% afirmaram que raramente utilizam

dessa forma de cura, e o restante, cerca de 63,63%, relatam que nunca procuram mesmo em situações difíceis.

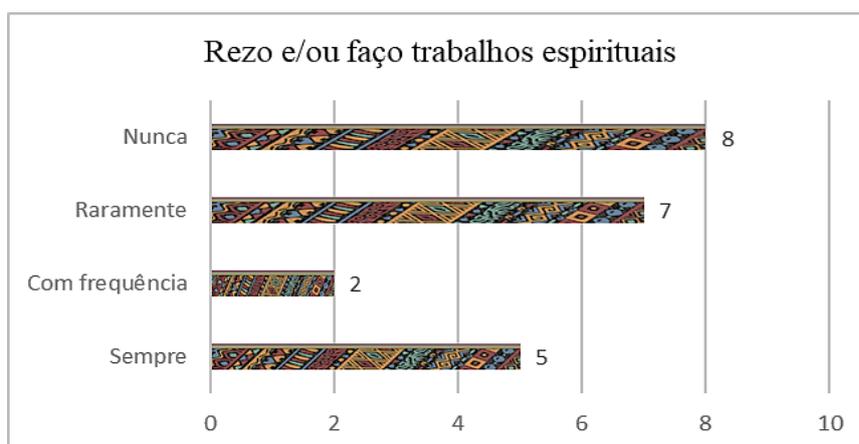
Gráfico 4 – Quando tudo parece estar dando errado ou quando estou enfrentando muitos problemas



Fonte: elaboração própria, 2024

A religião e a fé entre os jovens parecem estar bem fortalecidas, pois quando foi questionado se eles rezam ou fazem algum tipo de trabalho espiritual em momentos difíceis de sua vida, 22,73% disseram que sempre fazem, 9,09% fazem com uma certa frequência, 31,81% raramente o fazem e 36,36% nunca realizam tais rituais, como observado no Gráfico 5.

Gráfico 5. Quando tudo parece estar dando errado ou quando estou enfrentando muitos problemas



Fonte: elaboração própria, 2024

Considerações finais

O presente estudo sobre as práticas de cura adotadas pelos jovens quilombolas da comunidade Serra do Evaristo revelou uma realidade rica em saberes tradicionais, conexões com a ancestralidade e uma profunda relação com o território e a natureza ao seu redor. Através de uma abordagem qualitativa, pautada na observação participante, entrevistas semiestruturadas e aplicação de questionários, foi possível compreender de forma detalhada como esses jovens lidam com questões de saúde, bem-estar e espiritualidade em seu cotidiano.

Os desenhos produzidos durante a oficina revelaram lugares e elementos da comunidade que são significativos para os jovens, como a capela, os campos de futebol e a natureza em geral. Esses espaços são não apenas locais de diversão e relaxamento, mas também pontos de conexão com a história e a cultura quilombola. Através dessas expressões artísticas, foi possível perceber a importância desses espaços na vida dos jovens, como fontes de renovação de energias e alívio de preocupações.

Nas conversas e entrevistas realizadas, os jovens quilombolas expressaram um profundo senso de pertencimento à sua comunidade e à sua história. Ser quilombola para eles significa reconhecer a luta de seu povo por direitos básicos, como moradia, alimentação e educação. Além disso, eles destacaram as atividades que realizam em seu território, como jogar bola, tocar instrumentos musicais, participar de grupos jovens e trabalhar no cultivo de bananas. Essas atividades não apenas proporcionam diversão, mas também fortalecem os laços com a comunidade e a cultura quilombola.

Quanto ao uso de recursos medicinais, os jovens demonstraram um conhecimento e uma prática significativa do uso de chás feitos a partir de plantas medicinais, como o capim-santo, a camomila e a hortelã. No entanto, a busca por cura junto a curandeiros e rezadeiras foi menos comum, indicando uma preferência por recursos naturais e práticas espirituais mais íntimas.

É importante ressaltar que a religiosidade e a fé são frequentemente mencionadas pelos jovens como fontes de apoio em momentos de dificuldade, por meio de práticas como orações e rituais. Essas ações são descritas como formas de conforto emocional e de fortalecimento das conexões com suas crenças e tradições.

Em suma, este estudo proporcionou uma visão detalhada das práticas de cura e das estratégias de enfrentamento adotadas pelos jovens quilombolas da comunidade Serra do Evaristo. As evidências coletadas destacam a importância dos saberes tradicionais, da relação com a natureza e da espiritualidade como elementos fundamentais para o bem-estar e a saúde

desses jovens. Espera-se que os resultados deste estudo possam contribuir para o reconhecimento e valorização desses saberes ancestrais, assim como para o desenvolvimento de políticas públicas mais inclusivas e sensíveis às necessidades das comunidades quilombolas. Que a voz desses jovens continue a ser ouvida e respeitada, fortalecendo assim a rica diversidade cultural e histórica do povo quilombola brasileiro.

Agradecimentos

A Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Funcap, pelo financiamento através do edital BPI 04/2022, bolsa de produtividade em pesquisa, estímulo à interiorização e inovação tecnológica. A comunidade quilombola Serra do Evaristo, sobretudo a gestão da escola Osório Julião pelo acolhimento e parceria. A Rede de Estudos e Afrontamentos das Pobrezas, Discriminações e Resistências – ReaPODERE.

Referências

- Atallah, D. G., Dutta, U., Hana, M. R., Bernal, I., Robinson, R., Del Rio, M., Voyard, C., Al-Ajarma, Y., Antilef, I., Azad, A.K., Bivens, D., Darwish, A., Painemal, C.C., Hakim, C., Hussain, K.S., Jones, D., Marrero, W., Mervin, A., Mitchell, S. S., Mullah, M., Musleh, A., Lizama, E.P., Rosa, M., Tang Yan, C., & Jara, G. C. T. (2022). Transnational Research Collectives as “Constellations of Co-Resistance”: Counterstorytelling, Interweaving Struggles, and Decolonial Love. **Qualitative Inquiry**, 01-13.
- BATISTA, B. et al. Técnicas de recolha de dados em investigação: Inquirir por questionário e/ou inquirir por entrevista. **Reflexões em torno de Metodologias de Investigação: recolha de dados**, v. 2, p. 13-36, 2021.
- BATISTA, Eraldo Carlos; DE MATOS, Luís Alberto Lourenço; NASCIMENTO, Alessandra Bertasi. A entrevista como técnica de investigação na pesquisa qualitativa. **Revista Interdisciplinar Científica Aplicada**, v. 11, n. 3, p. 23-38, 2017.
- BELEI, Renata Aparecida et al. O uso de entrevista, observação e vídeo gravação em pesquisa qualitativa. **Cadernos de Educação**, n. 30, 2008.
- BRAGA, Elza Maria Franco (org.). Olhares sobre a comunidade quilombola Serra do Evaristo: trajetórias, descobertas e construções identitárias. Fortaleza: **Expressão Gráfica e Editora**, 2021. 128 p.
- BRASIL, M. S. Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde. **Sobre Diretrizes e Normas Regulamentadoras de Pesquisa envolvendo seres humanos**, 2012.
- CANESQUI, Ana Maria. Os estudos de antropologia da saúde/doença no Brasil na década de 1990. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 8, p. 109-124, 2003. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232003000100009>.
- CNE/CEB, Parecer. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola**. Brasília, 2012. Disponível em: https://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/diretrizes_curric_educ_quilombola.pdf
- CORREIA, Divanise Suruagy et al. Saúde Mental de Crianças e Adolescentes Quilombolas de Alagoas. **Revista Portal: Saúde e Sociedade**, v. 6, n. Fluxo contínuo, p. e02106043-e02106043, 2021. <https://doi.org/10.28998/rpss.e02106043>.
- DA GAMA, Paule Almeida et al. Práticas de cuidado e cura no quilombo Abacatal. **Mundo Amazônico**, v. 10, n. 1, p. 225-242, 2019. <https://doi.org/10.15446/ma.v10n1.66610>.
- DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: **Rocco**, 1987.
- DA SILVEIRA KROEF, Renata Fischer; GAVILLON, Póti Quartiero; RAMM, Laís Vargas. Diário de Campo e a Relação do (a) Pesquisador (a) com o Campo-Tema na Pesquisa-Intervenção. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 20, n. 2, p. 464-480, 2020. <https://doi.org/10.12957/epp.2020.52579>.
- DOS SANTOS, Luiz Carlos. **A TÉCNICA DO QUESTIONÁRIO: conceituação, características, vantagens e limitações**. 2021.

- FUNES, Eurípedes A. Mocambos: natureza, cultura e memória. **História Unisinos**, v. 13, n. 2, p. 146-153, 2009.
- GEWEHR, R. B., Baêta, J., Gomes, E., & Tavares, R. (2017). Sobre as práticas tradicionais de cura: subjetividade e objetivação nas propostas terapêuticas contemporâneas. **Psicologia USP**, 28, 33-43.
- GIL, Antonio Carlos. Métodos e técnicas de pesquisa social. 6. ed. **Editora Atlas SA**, 2008.
- GOOGLE EARTH. **Comunidade Quilombola Serra do Evaristo**. 2024. Disponível em: <https://encurtador.com.br/oBO58>. Acesso em: 29 fev. 2024.
- GUAZI, Taísa Scarpin. Diretrizes para o uso de entrevistas semiestruturadas em investigações científicas. **Revista Educação, Pesquisa e Inclusão**, v. 2, 2021. <https://doi.org/10.18227/2675-3294repi.v2i0.7131>.
- IRIART, Jorge Alberto Bernstein; CAPRARA, Andrea. Novos objetos e novos desafios para a antropologia da saúde na contemporaneidade. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 21, p. 1253-1268, 2011. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312011000400005>.
- JORGE, Amanda Lacerda. O movimento social quilombola: considerações sobre sua origem e trajetória. **Revista Vértices**, v. 17, n. 3, p. 139-151, 2015. <https://doi.org/10.19180/1809-2667.v17n315-08>.
- KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. **Companhia das Letras**, 2015.
- LANGDON, Esther Jean; WIIK, Flávio Braune. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. **Revista Latino-Americana de Enfermagem**, v. 18, p. 459-466, 2010.
- LAPLANTINE, François. Aprender antropologia. São Paulo: **Brasiliense**, 2003.
- LEITE, Beo Oliveira et al. Uso de medicamentos entre adolescentes rurais quilombolas e não quilombolas no interior da Bahia, Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 27, p. 1073-1086, 2022.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. Metodologia Científica. 5. ed. São Paulo: **Atlas**, 2010. 312 p.
- MARRONI, Denize. A importância da antropologia na saúde. **Saúde Coletiva**, v. 1, n. 1, p. 103, 2007.
- MÓNICO, Lisete et al. A Observação Participante enquanto metodologia de investigação qualitativa. **CIAIQ 2017**, v. 3, 2017.
- NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual**: possibilidade nos dias da destruição. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.
- ODWYER, Eliane Cantarino. Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção. **Territórios quilombolas e conflitos**, v. 69, p. 42, 2010.
- OLIVEIRA, Maria Marly de. Como fazer Pesquisa Qualitativa. 3. ed. Petrópolis: **Vozes**, 2008.
- PAIVA, G. J. D. (2007). Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. **Estudos de Psicologia (Campinas)**, 24, 99-104.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, v. 20, p. 377-391, 2014. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>.

PEREIRA, Pedro. **Antropologia da Saúde**: um lugar para as abordagens antropológicas à doença e à saúde. 2015. <https://doi.org/10.17561/rae.v0i15.2294>.

PEREZ, Beatriz Corsino. Entre cercas, brincadeiras e feitiços: Os conflitos e as apropriações do território por crianças e jovens quilombolas. **Childhood & philosophy**, <https://doi.org/10.12957/childphilo.2020.48351>.

REIS, Alice Martins dos. Impacto da educação quilombola da comunidade do Evaristo na comunidade do Jordão: **As relações étnico-raciais, estigmas e preconceito**. 2018.

RODRIGUES, Auro de Jesus. Metodologia Científica. São Paulo: **Avercamp**, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo dos; PEREIRA, Santídio. **A terra dá, a terra quer**. Ubu Editora, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Colonização, Quilombos, Modos e Significados. **INCT/UNB**, Brasília, 2015.

SILVA, Josianne Maria Mattos da. O desenho na expressão de sentimentos em crianças hospitalizadas. **Fractal: revista de psicologia**, v. 22, p. 447-456, 2010.

SILVEIRA, Nádia Heusi. **O conceito de atenção diferenciada e sua aplicação entre os Yanomami**. P. 88-102, 2004.

SIQUEIRA, Euler David. Antropologia: uma introdução. **Ministério da Educação**. Secretaria de Educação à Distância. Departamento de Políticas em Educação a Distância–DPEAD. Sistema Universidade Aberta do Brasil, 2007.

Recebido em 25/04/2024 | Aceito em 29/11/2024



Esta obra está licenciada
conforme Creative Commons
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Dossiê: Saberes tradicionais e Paradigma biocientífico: alianças e fricções

V 13 | n 25 | jul-dez 2024

Valores culturales y prácticas de salud: saberes tradicionales mapuche en el Noroeste de Buenos Aires (Argentina)

Cristina Curia; María del Huerto Revaz; Melina Yuln



Edição eletrônica

URL: [NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nauu.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

Organização

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

Referência Bibliográfica

CURIA, Cristina; REVAZ, María del Huerto; YULN, Melina. Valores culturales y prácticas de salud: saberes tradicionales mapuche en el Noroeste de Buenos Aires (Argentina). Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 13, n. 25, p. 131-155, jul-dez 2024. Semestral.

© NAUI

Valores culturales y prácticas de salud: saberes tradicionales *mapuche* en el Noroeste de Buenos Aires (Argentina)

Cristina Curia¹

María del Huerto Revaz²

Melina Yuln³

Resumo

Durante os últimos dois séculos, as comunidades indígenas têm enfrentado processos de desvalorização e desapropriação que impactaram negativamente na preservação de sua cultura, mas a transição do século XX para o século XXI marcou um ponto de virada. Este trabalho foca na revalorização dos conhecimentos tradicionais *mapuche* no Noroeste de Buenos Aires, com ênfase em suas práticas relacionadas à saúde. Usando uma abordagem qualitativa baseada no estudo de casos, o modelo de valores culturais de Stephenson (2008) é empregado como uma ferramenta para compreender e analisar esses saberes, destacando considerações específicas para abordar o estudo de comunidades indígenas.

Palavras-Chave: comunidades indígenas; saberes tradicionais; saúde; valores culturais

Abstract

Over the past two centuries, indigenous communities have faced processes of devaluation and dispossession that have negatively impacted the preservation of their culture, but the turn of the twentieth to twenty-first century has marked a turning point. This work focuses on the revalorization of traditional *mapuche* knowledge in the Northwest of Buenos Aires, focusing on their health-related practices. Using a qualitative approach based on case studies, Stephenson's (2008) cultural values model is employed as a tool to understand and analyze these knowledge systems, highlighting specific considerations for addressing the study of indigenous communities.

Keywords: indigenous communities; traditional knowledge; health; cultural values

¹ Investigadora Adjunta (CONICET); Profesora, Escuela de Tecnología (UNNOBA). Doctora en Arquitectura y Urbanismo (Universidad Nacional de La Plata); Magister en Historia y Cultura de la Arquitectura y la Ciudad (Universidad Torcuato Di Tella); Arquitecta (Universidad Nacional de La Plata).

² Profesora, Departamento de Humanidades (UNNOBA). Licenciada en Enfermería Universitaria (Universidad Nacional de Lanús); Magister en Salud Mental (Universidad Nacional de Entre Ríos); Especialista en Docencia Universitaria (UNNOBA).

³ Profesora, Departamento de Humanidades (UNNOBA). Profesora de Filosofía (Universidad de Buenos Aires, UBA); Licenciada en Filosofía (Universidad de Buenos Aires, UBA); Maestranda en Epistemología e Historia de las Ciencias (Universidad Nacional de Tres de Febrero).

Introducción

En la región Noroeste de Buenos Aires (NOBA) la histórica presencia de comunidades *mapuche* es significativa en numerosas localidades. A lo largo de los últimos dos siglos, estas comunidades indígenas han enfrentado procesos de desvalorización y despojo, con un consecuente impacto negativo en la preservación y difusión de su cultura, pero el paso del siglo XX al XXI ha marcado un punto de inflexión.

Las comunidades indígenas experimentaron cambios y transformaciones territoriales a lo largo del tiempo. Desde la segunda mitad del siglo XIX, el avance de los asentamientos urbanos y las actividades productivas fueron desplazando a estas comunidades más allá de los límites provinciales, hasta ser reducidas y posteriormente integradas en nuevos territorios. A pesar de ello, algunos grupos permanecieron en tierras bonaerenses y pervivieron con distinto grado de visibilidad (DE JONG, 2004; PEDROTTA, 2005; YULN, 2013). Hacia finales del siglo XX, el reconocimiento oficial -en materia de derechos humanos- por parte de instituciones y organismos estatales permitió que estas comunidades fueran nuevamente visibles, destacando sus valores étnicos y culturales. En este contexto, las comunidades indígenas, como representantes de valores culturales ligados a la tierra, revitalizan el patrimonio rural y contribuyen a reinterpretar la identidad de las comunidades locales (YULN, 2022, p. 242).

A pesar de haber experimentado despojos y desvalorización históricos, en los últimos años se han llevado a cabo acciones para visibilizar estas comunidades y promover una gestión sostenible y respetuosa de la diversidad cultural. Esto ha contribuido al reconocimiento y revalorización de sus saberes ancestrales (ANTONINI; ORTÍN; CRESPI, 2021; DI SANTI, 2023). Desde el ámbito académico de la Universidad Nacional del Noroeste de Buenos Aires (UNNOBA), se ha reconocido la necesidad de abordar cuestiones de salud desde una perspectiva intercultural (NAPIER et al, 2014; HORTON, 2023), ya que los conocimientos y prácticas tradicionales de las comunidades indígenas pueden ofrecer valiosa información sobre la prevención y tratamiento de enfermedades (BREILH, 2021; FOOD AND AGRICULTURAL ORGANIZATION, 2022; REID, 2023).

Este estudio se centra en la revalorización de los conocimientos tradicionales, prácticas, usos y costumbres mapuche y su relación con la salud. El trabajo se basa en investigaciones sobre patrimonio cultural de la región NOBA, llevadas a cabo durante más de una década en la UNNOBA. Estas investigaciones abordan una amplia gama de aspectos, que van desde las construcciones materiales hasta las memorias colectivas, incluyendo lugares, conceptos y

espacios de identidad. Con una mirada crítica hacia la gestión del patrimonio, estas investigaciones han impulsado actividades de divulgación regional, centrándose especialmente en las transformaciones territoriales asociadas a procesos de patrimonialización, dentro del marco de proyectos de investigación y extensión desarrollados en UNNOBA⁴. A medida que avanzaba la investigación, surgió la necesidad de adoptar una perspectiva más amplia que abarcara tanto los aspectos tangibles como los intangibles del patrimonio, superando las categorías de análisis convencionales (material o inmaterial).

Este trabajo es fruto de la colaboración entre investigadores y docentes de distintas disciplinas en humanidades (enfermería, filosofía, bioética) y ciencias sociales aplicadas (arquitectura y urbanismo). Se destaca la importancia de este enfoque multidisciplinario y holístico en la generación y difusión de evidencia que contribuya al reconocimiento de los saberes ancestrales indígenas en el ámbito de la salud. El objetivo principal de este estudio es contribuir al reconocimiento, revalorización y difusión de los saberes y prácticas tradicionales de las comunidades *mapuche* en relación con la salud, a través de un enfoque multidisciplinario y holístico.

La estructura del presente trabajo consta de cuatro partes: una primera sección que proporciona un marco de referencia y describe los principales aspectos metodológicos; una segunda sección más extensa, donde se presentan los casos de estudio en diversas localidades del Noroeste bonaerense, además de una experiencia desde el ámbito universitario. Una tercera sección aborda los resultados obtenidos; y finalmente, una sección dedicada a la discusión y conclusiones, basada en los avances logrados hasta el momento.

Breve marco de referencia

Los valores culturales son productos de la interacción entre las personas y su entorno, y reflejan las percepciones, significados y apreciaciones de un grupo o comunidad en particular en relación con aspectos del paisaje o el ambiente natural (STEPHENSON, 2008). En este contexto, el término "cultura" se refiere al proceso dinámico mediante el cual las personas participan activamente en la construcción de la vida en grupo y sus productos (JOHNSTON *et al.*, 2000). Se entiende la cultura como algo fluido y en constante cambio, más que como una entidad estática o fija (THRIFT; WHATMORE, 2004). Este enfoque reconoce que las personas

⁴ Proyectos de Investigación Acreditados por UNNOBA: SIB 2430/2012; 3036/2014; 0164/2017; 0516/2019; 1860/2022.

viven culturalmente en lugar de en culturas específicas, y que la cultura surge de las prácticas humanas y las interacciones sociales (INGOLD, 1994). Por otro lado, el concepto de "valor" se considera una construcción social que surge de los contextos culturales en un tiempo y lugar específicos. Las personas expresan valor por ciertos objetos o aspectos del paisaje, y este valor está determinado por la naturaleza del objeto valorado y la naturaleza del valor expresado para ese objeto (AVRAMI *et al.*, 2000; BROWN *et al.*, 2002). Así, los "valores culturales" son aquellos valores compartidos por un grupo o comunidad, o que obtienen legitimidad a través de una forma socialmente aceptada de asignar valor.

En línea con estos conceptos, Stephenson (2008) desarrolla un “modelo de valores culturales”, que ofrece una estructura para comprender las múltiples maneras en que los paisajes son valorados. Este modelo reconoce que los valores culturales abarcan tanto atributos tradicionalmente considerados como culturales (historias, mitos) como atributos naturales valorados culturalmente, como los cambios estacionales o procesos geológicos. A partir de los estudios de caso y las percepciones tanto de disciplinas académicas como de miembros de las comunidades, el modelo identifica tres componentes principales del paisaje valorado: prácticas, relaciones y formas.

- **Prácticas:** Este componente incluye tanto prácticas humanas como procesos naturales, reconociendo que la distinción entre ambos es a menudo artificial. Abarca acciones pasadas y presentes, tradiciones, eventos, procesos ecológicos y prácticas que incorporan elementos humanos y naturales.
- **Relaciones:** Las relaciones representan las interacciones humanas con el paisaje y dentro de él, generando significados a través de espiritualidad local, mitos, sentido del lugar, denominaciones, historias y expresiones artísticas. También abarca relaciones ecológicas y funcionales dentro de sistemas humano-naturales.
- **Formas:** Este componente abarca los aspectos físicos, tangibles y medibles del paisaje, tanto naturales (formas del terreno, vegetación) como aquellos creados por la intervención humana (estructuras, jardines).

El modelo reconoce que estos tres componentes interactúan de manera dinámica, dando forma tanto al entorno físico como a las percepciones humanas del paisaje. Asimismo, reconoce la dimensión temporal del paisaje, que incorpora elementos del pasado y del presente en una continua evolución (STEPHENSON, 2008).

Aquí vale señalar que las nociones de "lugar", "localidad" y "lugar-patrimonio" pueden enriquecer esta comprensión al resaltar su vínculo con la identidad cultural, la memoria colectiva y la conexión con el entorno. La noción de "lugar" se relaciona con percepciones cambiantes y entornos sujetos a variaciones constantes y contribuye a la construcción de la identidad humana, la cultura y la autoafirmación. La noción de "localidad" puede proporcionar un sentido de pertenencia, identidad y seguridad, evitando la alienación y el descuido del medio ambiente. La localidad, al igual que la ciudad y el territorio, es dinámica y está en constante evolución, requiriendo enfoques multidisciplinarios para una comprensión integral (WANG; PROMINSKI, 2020). En este sentido, es válido explorar los "lugares-patrimonio" desde una perspectiva sociocultural y con una metodología centrada en los usos sociales de los lugares históricos. Estos lugares se configuran socialmente a través de una carga valorativa compuesta por significados, representaciones, vivencias y experiencias individuales en relación con su entorno cotidiano (PINASSI, 2020). La interrelación entre el concepto de "lugar-patrimonio", identidad, memoria y comunidad permite investigar las construcciones patrimoniales comunitarias desde una perspectiva territorial (PINASSI; BERTONCELLO, 2023).

Al aplicar el modelo de valores culturales a las prácticas de salud de las comunidades *mapuche* en la región NOBA y al relacionarlo con las nociones de "lugar", "localidad" y "lugar-patrimonio", podemos obtener una comprensión más profunda de la interconexión entre la cultura, la identidad y el entorno, para la salud y el bienestar de estas comunidades.

Aspectos metodológicos

El presente estudio se enmarca en el contexto de los estudios del patrimonio, adoptando un enfoque geo-histórico. Este enfoque representa una propuesta teórico-metodológica para analizar el espacio geográfico desde una perspectiva interdisciplinaria. De manera que, el espacio se concibe como un producto social, resultado de la acción de grupos humanos y una manifestación de su realidad histórica (TOVAR, 1986). Además, este trabajo se respalda en investigaciones previas sobre salud e interculturalidad en la región NOBA (YULN; CURIA; REVAZ, 2023; TOLOSA, 2018).

Para llevar a cabo esta investigación, se ha adoptado una metodología mixta con un enfoque cualitativo. Este diseño metodológico permite explorar y comprender en profundidad las perspectivas, experiencias y opiniones de los diversos actores sociales involucrados en el estudio. En este caso, nuestro objetivo principal es analizar los saberes, prácticas, usos y

costumbres ancestrales de las comunidades indígenas *mapuche* en la región NOBA, relacionadas con la salud, los conocimientos tradicionales y la interculturalidad.

Las herramientas de análisis documental y la revisión bibliográfica nos permiten profundizar en los antecedentes históricos, culturales y sociales de la región, así como en la historia y contexto de las comunidades indígenas en particular. Además, se llevan a cabo entrevistas a informantes clave, como líderes comunitarios, referentes culturales y profesionales de la salud indígenas. Las mismas se abordan con la metodología del análisis de contenido y se incluyen transcripciones de fragmentos. El propósito de estas entrevistas es obtener información detallada sobre sus percepciones, conocimientos y experiencias en relación con los temas investigados.

La selección de casos de estudio intenta reflejar los diversos ámbitos para la valoración cultural de tradiciones y prácticas en temas de salud. De este modo, se identifican ámbitos urbanos, periurbanos y rurales, e incluso, el ámbito académico universitario como arena para la discusión de estas problemáticas. El modelo de valores culturales de Stephenson (2008) proporciona una estructura útil para comprender la relación entre las prácticas de salud de comunidades *mapuche* y sus valores culturales, a partir de tres ejes de análisis:

- *Interacciones socioambientales (prácticas)*: Las prácticas de salud de las comunidades *mapuche* abarcan tanto aspectos naturales como culturales. Esto incluye el uso de hierbas medicinales, rituales de purificación, o la integración de la medicina tradicional con la atención médica moderna.
- *Dinámica relacional del espacio (relaciones)*: Las prácticas de salud están arraigadas en las relaciones sociales y memorias de la comunidad. Esto incluye el papel de los chamanes o machis, así como la transmisión intergeneracional de conocimientos sobre medicina tradicional y rituales de curación.
- *Formas*: los saberes tradicionales y prácticas de salud *mapuche* se vinculan con las formas físicas del entorno, como los espacios naturales sagrados o las plantas medicinales locales. Estos elementos forman parte de su hábitat y son valorados por su importancia cultural y medicinal.

Casos de estudio

En la región se encuentran varios asentamientos históricos de comunidades *mapuche*. Durante el siglo XIX, estas comunidades eran conocidas como "indios amigos", dado que, a pesar de haber sido despojadas de sus tierras, lograron acordar con los gobiernos de la época para permanecer en asentamientos estables. Además, desempeñaron un papel importante en las milicias que protegían las fronteras internas (DE JONG, 2014; 2017). Esta relación también implicaba intercambios comerciales y la prestación de mano de obra rural, ya que muchos indígenas trabajaban en las estancias y campos. Estas parcialidades vivían de manera comunitaria en tierras formalmente otorgadas por el Estado provincial, organizándose según sus propias normas y jerarquías, sin estar sujetas al ordenamiento territorial estatal. Por el contrario, la disposición interna de sus pueblos se regía por costumbres y modos de jerarquización propios de la vida indígena (YULN, 2013; YULN; SILVESTRI, 2015).

La comunidad de Olascoaga (Bragado)

La comunidad *mapuche* de Olascoaga se encuentra en el municipio de Bragado, y está integrada por los descendientes del cacique Melinao. A mediados del siglo XIX se instalaron en la región, donde posteriormente se estableció una estación del Ferrocarril Oeste, en 1883 (YULN, 2017; LITERAS, 2020). Actualmente la localidad cuenta con una escuela primaria, una unidad sanitaria y una pequeña capilla. El último *lonko* (cacique), Máximo Coñequir, residió en Olascoaga y lideró el Centro de Salud Intercultural, ubicado en las instalaciones de la estación ferroviaria. Coñequir, quien falleció a principios de 2019, era reconocido por sus habilidades en sanación y curación, y su popularidad atraía a pacientes de todo el país.

En una entrevista publicada en un periódico local, el cacique compartió sus conocimientos sobre las prácticas realizadas por las curanderas de la comunidad, incluyendo la preparación de hierbas con propiedades medicinales. Destacó la importancia de usar estas hierbas con precaución, ya que el exceso podía tener efectos adversos y se refirió a la creencia de que "el cuerpo humano se cura con fracciones muy pequeñas", lo cual se relaciona con la filosofía de los medicamentos homeopáticos. Esta modalidad de curación se basa en la idea de que se debe ser extremadamente cuidadoso al trabajar con la salud de las personas.

“Muchas de las hierbas medicinales son eficaces, pero aconsejo ser cuidadosos porque hay que tomarlas en su medida. Mucha hierba se convierte en tóxica y puede tener un efecto contrario. Por eso debemos

utilizar sólo 2 gramos, como viene actualmente en saquito, calculando una cucharada sopera llena en una taza, después le echas el agua y debes tomarlo todo”⁵.

El Centro de Salud -reconocido por la Organización Mundial de la Salud y la Unión Panamericana de la Salud- nació como respuesta al reconocimiento de los saberes vinculados con las prácticas empíricas del curar y su eficacia. Esto condujo a una sinergia efectiva entre ciencia y creencia, también valorada por el Ministerio de Salud de la Provincia de Buenos Aires⁶. Entre 1999-2000 el gobierno provincial de Buenos Aires creó, al interior del Ministerio de Salud, el “Programa de Agente Sanitario Indígena” en cuyo marco se constituye el primer Centro de Salud Intercultural avalado por una política de Estado. La iniciativa de combinar el enfoque médico tradicional y el enfoque científico surgió tras los hallazgos de una encuesta realizada entre 2000 y 2006, que entrevistó a 20.000 indígenas⁷. Los resultados revelaron que la mayoría de los aborígenes evitan acudir a consultas médicas porque les resulta incómodo quitarse la ropa o ponerse en posición horizontal. Aquellos que asisten, por lo general, lo hacen cuando la enfermedad ya está avanzada. El objetivo de los centros de salud intercultural fue integrar a la población indígena local a la medicina científica para poder brindarles tratamiento utilizando las herramientas tecnológicas disponibles, en un esfuerzo para supervisar y controlar científicamente las patologías de los habitantes locales. Pero la experiencia de Olascoaga también tuvo un efecto inverso: muchas personas, sin ascendencia aborigen, buscaron en el centro de salud intercultural las soluciones que la medicina tradicional no les pudo brindar. El cacique Coñequir había proporcionado curas efectivas durante muchos años, basadas en creencias tradicionales. Sus técnicas de curación incluían imposición de manos, invocación a espíritus e ingesta de preparados naturales a base de limón, ajo, cebolla, ajeno, melisa y uña de gato⁸.

Más recientemente, en 2021, Trenes Argentinos Infraestructura (TAI) y la Antigua Comunidad Mapuche Melinao (ACMM) llegaron a un acuerdo para fortalecer el desarrollo del pueblo originario en el Noroeste de la provincia de Buenos Aires. Con el convenio, la comunidad *mapuche* se establece en un predio de más de 4.600 metros cuadrados en la Estación

⁵ <https://www.bragadosocial.com.ar/2016/05/maximo-conequir-referente-mapuche-y.html>

⁶ En la provincia de Buenos Aires hay cuatro centros interculturales de salud, autorizados por el ministerio de salud provincial: en Bragado, San Pedro, Junín y en Vicente López.

⁷ Según el Censo Nacional Argentino (2022), el 2.9% del total de la población, es decir, 1.306.730 personas se reconocen indígenas o descendientes de pueblos indígenas (INDEC, 2024).

⁸ https://www.clarin.com/ediciones-antiores/creer-respetar_0_BJMe6iykAtl.html

Olascoaga, y desarrolla actividades socioculturales para apostar al fortalecimiento identitario y a la medicina originaria. El convenio establece que la comunidad conservará los terrenos para garantizar que no sufran modificaciones que alteren su espíritu. El acuerdo es visto como una reparación histórica y un reconocimiento de los derechos humanos de pueblos originarios por parte del Estado⁹. Actualmente el *lonko* O. Farías, sucesor de Coñequir, asiste cada quince días al consultorio del Centro de Salud Intercultural.

La comunidad de Los Toldos (Gral. Viamonte)

La comunidad *mapuche* de Los Toldos, en el municipio de General Viamonte, nuclea a los descendientes del cacique Coliqueo. Esta comunidad se estableció en la región a mediados del siglo XIX y hoy constituyen una parte integral de la cultura local y regional. Allí se encuentran diversas Organizaciones No Gubernamentales dedicadas a promover la cultura *mapuche*¹⁰. El epicentro de estas actividades es la Casa Cultural Mapuche, que opera como sede regional y congrega a comunidades de Junín, Trenque Lauquen, Bragado, Carmen de Patagones, Olavarría, así como otros municipios de la provincia. En este espacio, que cuenta con el respaldo del municipio de Los Toldos, se imparten talleres que abarcan diversas disciplinas, como hilado, platería *mapuche* y criolla, tallado en madera, pintura, tejidos, cultura e idioma mapuche, y que están abiertas a toda la comunidad.

Además de las actividades en la Casa Cultural Mapuche, el gobierno local promueve anualmente el Festival Mapuche, un evento que ofrece una inmersión en la cultura indígena a través de la música, la gastronomía, el idioma, la medicina y las artesanías en hilado y tejido. Asimismo, durante todo el año, los visitantes pueden recorrer el "circuito de la tribu", un itinerario autoguiado que permite explorar las tierras donde habitaba la comunidad del Cacique Coliqueo. Entre los lugares de mayor interés en este recorrido se encuentran el Centro Cultural, la Pulpería La Colorada, la Laguna La Azotea, que alberga el antiguo cementerio de la tribu, y La Olla, un lugar de meditación y reuniones al que se atribuyen propiedades energéticas. También se pueden visitar las Escuelas Rurales de la zona¹¹.

⁹ <https://www.argentina.gob.ar/noticias/guerrera-firmo-acuerdos-para-la-proteccion-de-pueblos-originarios>

¹⁰ Comunidad Mapuche Tribu Ignacio Coliqueo (CPAI), Comunidad Hermanos Mapuche de Los Toldos (CPAI), Comunidad Kintu Kimun (CPAI); Comunidad Pikun Lelfun (en trámite CPAI); y las Asociaciones civiles Comunidad Mapuche Barrio Los Eucaliptos y Comisión Laguna La Azotea.

¹¹ www.generolviamonte.gob.ar

En cuanto a los logros y reconocimientos en temas de salud, la politóloga *mapuche* Verónica Azpiroz Cleñan, miembro de la organización *Epu Bafkeh* de Los Toldos, reflexiona sobre el sistema intercultural de salud promovido por el Estado argentino y destaca el papel fundamental de *machi* en estas comunidades. Su análisis, además de contextualizar la situación de la cultura mapuche, tiene como objetivo visibilizar el rol del *machi* y la experiencia en desarrollo en términos de la articulación entre las prácticas de salud y la cosmovisión *mapuche*.

La figura de *machi* puede ser de diverso género: masculino y femenino. La *machi* es la médico tradicional *mapuche*. Es también guía espiritual. Se diferencia de otros especialistas de la medicina mapuche, porque puede visualizar la enfermedad, puede extirparla, sanar al enfermo, guiar a la familia en el proceso de reequilibrio de la salud, las energías de la casa donde vive el enfermo y a la comunidad a la que pertenece. Es el canal de diálogo entre lo espiritual y lo humano (Azpiroz Cleñan et al, 2016:83).

La figura y el rol de *machi* merecen una atención especial, ya que su función en el seno de la cultura *mapuche* es relevante: estas personas son fundamentales para mantener la cohesión comunitaria y la fortaleza espiritual. Su función trasciende la cuestión de las prácticas de curación, dado que representan el vínculo con la tierra y la diversidad que ella alberga.

Como algunos sabrán, *Mapuche* significa gente de la tierra en un sentido literal, pero es mucho más profundo que eso, porque tiene el sentido de gente que vive enraizada en el universo. Eso nos dicen los abuelos/as. Por lo tanto, cuando decimos tierra, estamos hablando de un todo, donde la diversidad de fuerzas naturales constituye las leyes sobre las cuales se sostiene la vida, todas las vidas, a cuya semejanza se reproduce la sociedad *Mapuche* y la vida cotidiana profundamente espiritual. La persona encargada de mantener el vínculo con este orden natural es el o la *machi*¹².

En el contexto de las acciones de interculturalidad en Los Toldos, consideramos oportuno presentar los aportes del sacerdote Meinrado Hux. Nacido en Suiza en 1921, llegó a Los Toldos en 1948 y dedicó 45 años a su labor pastoral en la Escuela Agrícola Benedictina, donde ejerció como maestro y director. Desde su llegada, se embarcó en una investigación sobre la historia del asentamiento *mapuche* que existía en los campos adyacentes a la abadía benedictina. Este proceso implicó la recopilación de narraciones orales, objetos y datos de archivos, que culminó en su obra "Coliqueo, el indio amigo de Los Toldos". En el transcurso de más de seis décadas, Hux realizó una contribución significativa al conocimiento de la historia indígena de las regiones pampeana y patagónica. Su trabajo se basó en una extensa investigación en archivos nacionales y provinciales, permitiendo la minuciosa reconstrucción de las trayectorias de líderes indígenas, militares, soldados y cautivos.

¹² <https://www.bragadosocial.com.ar/2016/05/maximo-conequir-referente-mapuche-y.html>

En 1962, Meinrado Hux fundó el Museo Histórico Regional "Museo del Indio" en el Monasterio Benedictino de Los Toldos. La creación de este museo permitió poner de manifiesto aspectos significativos de estos entornos sociales de frontera y dotó de profundidad histórica a una comunidad que, en gran medida desconocía, su herencia indígena.

Por un lado, nos permite tener una serie de documentos y una trama histórica o una línea temporal y, al mismo tiempo, presentar esa obra como necesariamente problematizada. La verdad es que sin esta obra la comunidad de los Toldos se hubiera perdido de un montón de datos, de nombres propios, de elementos. Al mismo tiempo, Meinrado ha sido un hombre que ha consolidado sus relatos, en un museo como espacio, como institución; ha legitimado allí sus propias investigaciones. Estamos hablando de un hombre que llegó a Los Toldos en calidad de monje, con el objetivo de fundar una abadía. Ese proceso de espiritualidad, esa vocación espiritual lo acercó a muchas actividades, entre ellas, la actividad docente. Siendo docente, y estando en contacto directo con la comunidad, según sus propios relatos y testimonios, le fue posible conocer una problemática que tenía que ver con una ausencia historiográfica dentro de la propia comunidad acerca del pasado histórico regional. Entonces, de alguna manera, esa falta que él nota lo impulsa a ir elaborando un trabajo que no se agota en la historia, son dos trabajos: uno es la religión; y el otro la historia de los indios amigos¹³.

Además de su labor como historiador, Hux se dedicó a la traducción, recopilación y publicación de fuentes esenciales para la investigación de la historia de las poblaciones indígenas en las Pampas y la Patagonia. Asimismo, contribuyó a la reconstrucción de la historia social y cultural de Los Toldos, así como de las localidades del oeste bonaerense, resaltando la participación de los "indios amigos" en su formación. A pesar de que gran parte de su investigación ha sido publicada, aún se conservan conferencias, manuscritos inéditos y otros materiales en su archivo personal. Hace algunos años, un equipo de investigadores liderado por Ingrid de Jong emprendió la tarea de acondicionar, clasificar, ordenar y describir los documentos y materiales de su investigación (DE JONG *et al.*, 2017).

En 2021, en conmemoración del centenario del nacimiento de Meinrado Hux, se llevó a cabo la reinauguración de las salas de exhibición del museo. Desde entonces, el espacio ofrece a sus visitantes una experiencia renovada al explorar el pasado histórico a través de nuevas perspectivas sobre sus colecciones, el acceso al archivo, la realización y publicación de proyectos de investigación, presentaciones y programas educativos, entre otras actividades.

¹³ Entrevista realizada al ex director del Museo monástico de Los Toldos, Licenciado en Antropología Fernando Cochi.

La comunidad de Campo La Cruz (Junín)

La comunidad de “Campo La Cruz” fue parte de la tribu del cacique Nahuel Payún, segundo del cacique Pincén. Luego de las campañas encabezadas por Roca en 1880, la comunidad fue forzada a dispersarse y se instaló en la periferia de Junín (Buenos Aires). En 1881 el gobierno nacional donó las tierras –con la prohibición de enajenarlas- al cacique Payún y los capitanejos Chenquelén, Farías, Neculpán y Juan Negrete (LAIUS, 2017).

Esta comunidad *mapuche* se localiza en un predio de 106 hectáreas, a 8 km del centro de la ciudad de Junín. En ella residen unas cuarenta familias de manera permanente, aunque su número fluctúa por el ingreso de parientes o amigos que se instalan en el lugar. Si bien se ubica distante del centro de la ciudad, sus habitantes mantienen lazos fluidos con el área urbana. El “Campo”, como se lo conoce entre sus habitantes, constituye un espacio de transición, donde se realizan actividades tanto del mundo rural como del urbano, -un enclave-¹⁴, que se apropia de la mixtura de usos del suelo (YULN *et al*, 2022).

Al momento de interrogar a uno de los *lonkos* de la comunidad, respecto de la concepción y los procesos de atención a la salud propios de esta comunidad, nos dice¹⁵:

“No tenemos un concepto definido de enfermedad, nosotros lo llamamos *kutran*. Hay diferentes formas de contraer *kutran*: a través de una persona que ejerce una energía negativa a otra persona; puede ser heredada; y la otra posibilidad es la entrada de un mal espíritu, que se da cuando la persona altera el orden de la naturaleza, o cuando no tiene armonía con el entorno natural, con su familia. Esta última es la esencial, genera un desequilibrio emocional, genera lo que se conoce como una enfermedad”.

Con relación a las prácticas de sanación, el *lonko* señala:

“El sanador también puede detectar o diagnosticar *Perimontun* o lectura. Mi abuela pasaba un sapo o *Kutrun pacham* por la persona y después lo abría y veía a través de él qué órgano estaba afectado. La última sanadora que tuvimos en el pueblo Mapuche utilizaba una gallina negra: la pasaba por el cuerpo de una persona y luego veía en la gallina qué órgano estaba afectado. Mi tía *machi*, de Campo La Cruz, leía la orina. Es fundamental para nosotros que pregonamos el *kumenmongei* o el buen vivir, la mejor prevención es la alimentación, ella es nuestra medicina preventiva y, dentro de eso, el contacto con la naturaleza: Llueva o truene, se saluda a la naturaleza, con un paraguas mirando a la salida del sol, se hacen rogativas pidiendo tener un buen día, una buena compañía, un buen pensamiento, un buen andar que vayamos y volvamos bien, que todos nuestro seres queridos estén bien, pero fundamentalmente se saluda y agradece a la naturaleza. Si hay neblina se saluda, se saluda a los elementos; si pasa un pájaro, se lo saluda, si torea un perro, al perro; si floreció una flor, se saluda a la flor. Por ejemplo, en Junín, en el parque Borchex, se pide permiso al entrar a un

¹⁴ También asociado al concepto de “enclave de pobreza”: un lugar de relegación social, ubicado en los márgenes del espacio urbano, caracterizado por la precarización y segregado social y económicamente de las dinámicas de la ciudad (SERRANO SANTOS, 2019: 160).

¹⁵ Fragmentos de transcripción de la entrevista realizada al *lonko* O. Farías.

bosque o monte; se le pide permiso a los espíritus para atravesarlo, cuando paso entre los árboles. También al río Salado, porque son vida, son seres vivos; y si uno transgrede esa norma, se puede llevar un efecto negativo de ese espacio. Porque es como si uno no pidiera permiso para atravesar el patio de un vecino, la persona lo hace inconscientemente porque no sabe que tiene que pedir ese permiso y luego le puede entrar un mal espíritu y enfermarse. Hay que creer mucho en lo intangible”.

Un trabajo de tesina de licenciatura en enfermería (UNNOBA) ejemplifica las prácticas de salud durante el embarazo, parto y puerperio en la comunidad de Campo la Cruz. A partir de un estudio etnográfico y mixto aplicado a tres informantes clave de la comunidad, se destaca el valor de la *Puñeñelchefe* (partera) para las prácticas de salud materna. Como figura ancestral, la *Puñeñelchefe*, posee la autoridad y conocimiento necesario para el momento del parto y nacimiento de un niño/a. El trabajo menciona algunas de las técnicas empleadas para contribuir con el desarrollo adecuado del embarazo. Por ejemplo, el *manteo*, consiste en una serie de maniobras utilizando una manta para rotar al bebé cuando su presentación en el útero es anormal. Además, se refiere a la postura adoptada para el parto por elección de las entrevistadas. Se elige la postura en cuclillas, debido a que representa beneficios materno-neonatales significativos como la disminución del dolor, optimización de las contracciones, reducción del tiempo en el trabajo de parto y menor probabilidad de sufrimiento fetal (TOLOSA, 2018).

Es importante señalar que este trabajo deja ver las tensiones que trae consigo la perspectiva intercultural. En este caso, referidas al sentido y valor de la placenta para la medicina tradicional y para la cosmovisión *mapuche*.

“Cuando nacemos pedimos la placenta. Las abuelas hacían lectura de la placenta, por eso nosotros acordamos con el gobierno que nos la entreguen. Teníamos la mesa técnica de salud, existe esa mesa, pero este gobierno no la puso en práctica, estamos luchando en la provincia de Buenos Aires, habíamos construido en esa mesa una resolución para que los nosocomios tengan un protocolo de entrega de placenta, como se hace en otros países, como en Chile, pero no pudimos. Hoy lo tenemos que consensuar con la partera, ginecólogo u obstetra y te la dan en un balde o en una bolsa de residuos. Nos dan la placenta, la abuela lee la placenta y allí habla del destino de esa persona. En nuestra comunidad los mayores ven entre los 12 y 14 años: qué será esa persona, a qué se va a dedicar, este va a ser político, aquél va a ser baqueano”.

En ese contexto cultural, la placenta posee un elemento espiritual para la comunidad, e incluso practican ceremonias de entierro en la *Ñuke Mapu* o madre tierra, como agradecimiento por dar vida, proteger y guiar al recién nacido.

La salud intercultural

La perspectiva intercultural pone en diálogo saberes, creencias y conocimientos al tiempo que pretende resguardar los derechos de quienes habitan determinado territorio. En esta línea, inició actividades, en 2010, la “Cátedra Libre de los Pueblos Originarios” en UNNOBA. El motivo que animó a la comunidad académica a generar esta Cátedra apunta a “la observación y práctica ancestral milenaria de los pueblos indígenas, transmitida por tradición oral de generación en generación, por los pueblos del actual territorio de Argentina, y por los saberes ancestrales de pueblos originarios de los Andes y de la selva, como Bolivia, Colombia y Ecuador”¹⁶.

El director de la Cátedra, Oscar Farías, al ser consultado durante la entrevista, se refiere a este espacio diciendo:

“En el 2010, siendo yo director de Derechos Humanos y Asuntos Indígenas del Municipio de Junín, sale este tema de construir la Cátedra Libre de Pueblos Originarios y de presentársela al rector de UNNOBA. Rápidamente se presenta en el Consejo Superior y se aprueba. Ya hablábamos no solamente de educación, sino también de promoción de nuestros derechos, difusión de nuestra cultura de nuestra cosmovisión. También de hablar de medicina en interculturalidad, de nuestra medicina ancestral y tradicional. Es ahí que nosotros ingresamos a la Universidad, con la particularidad de que ese año fue la segunda universidad en el país que puso a un descendiente de un pueblo originario a cargo de la cátedra. En otras universidades de Argentina es un antropólogo o un sociólogo o una periodista y después nos meten a los indios para que vayamos a darle contenido. En este caso nos dieron a nosotros la conducción y eso nos dio una absoluta libertad de trabajo. Esto nos abrió un panorama muy bueno ya que es el quinto año consecutivo del curso de medicina tradicional en interculturalidad. En épocas de pandemia llegamos a tener alrededor de 200 alumnos, incluso de Francia y de Filipinas”.

Uno de los aportes específicos de esta cátedra es el Curso de medicina indígena en interculturalidad, organizado en conjunto entre las comunidades *kolla*, *guaraní* y *qom*. Allí se abordan conceptos de salud, enfermedad y formas de prevención, y se aspira a una medicina complementaria. De los intercambios surgidos entre quienes participan de la cátedra, se infiere la importancia de articular la medicina universitaria con la medicina indígena nativa: “En la práctica intercultural, la medicina universitaria puede complementarse con la farmacología y la medicina indígena nativa, a fin de brindar un servicio de salud pluricultural e integrativo más eficiente”¹⁷.

¹⁶ www.unnoba.edu.ar

¹⁷ <https://sitio.unnoba.edu.ar/curso-de-medicina-indigena-en-interculturalidad/>

“Nosotros hablamos de medicina en interculturalidad, que es muy difícil porque nuestros mayores son muy cerrados y recién ahora nos autorizan a compartir nuestra cultura, a hacer este tipo de cosas que en otros tiempos no se hacía. Eso fue por los procesos de discriminación, aniquilamiento, muchas cosas que nos hicieron, entonces por eso los nuestros se cierran. Pero cuando uno construye ese camino de interculturalidad, nosotros decimos que no necesitamos que vos creas en nosotros porque esto no es una religión, esto es espiritualidad, esto es una disciplina de vida, es como el que va a yoga o va al gimnasio o sale a caminar es una filosofía de vida. Por donde camino yo, caminas vos, camina alguien que no conocemos. Si vamos a pasar por el mismo lugar, vamos a tener diferentes miradas del lugar: a algunos le va a gustar el pasto, a otros le va a gustar el cielo. Ahora podemos compartir ese conocimiento para que yo mire lo que a vos te gusta y vos mires lo que a mi gusta y nosotros dos miremos lo que al tercero le gusta. Yo creo que tiene que ver con eso”.

Al momento de interrogar respecto de los procesos de institucionalización de la perspectiva intercultural de la salud, el *lonko* sostiene que:

“Hay una falta de conocimiento, o de interés por parte de la clase dirigente. Nosotros siempre recurrimos a ellos porque las grandes transformaciones se hacen desde el estado y a través de las políticas públicas. Cuando no podemos avanzar ahí, quedamos medio en el limbo. Han sido las casas de altos estudio, las universidades las que nos han abierto las puertas en diferentes puntos de América y de nuestro país”.

Otras de las actividades llevadas a cabo por la cátedra son las Jornadas de Salud donde participan miembros de las distintas comunidades originarias de la zona junto a funcionarios del Ministerio de Salud, la Zona Sanitaria III y directores de Salud de los municipios vecinos. El objetivo de estos encuentros es desarrollar un trabajo conjunto que contemple, focalice y brinde respuestas a las problemáticas particulares de los pueblos originarios, respetando sus costumbres, prácticas culturales y formas de ejercer la salud ancestral (MINISTERIO DE SALUD, 2012). La actividad cuenta con el apoyo de la Mesa Técnica de Salud Indígena, que articula con el Programa Provincial de Salud y Pueblos Originarios, del Ministerio de Salud Provincial¹⁸.

Resultados

En cada uno de los casos de estudio (Olascoaga, Los Toldos, Campo La Cruz) se identifican características particulares para los componentes analizados bajo el modelo de valores culturales (Tablas 1, 2, 3). Las *interacciones socioambientales*, es decir, aquellas que abarcan tanto aspectos naturales como culturales, incluyen prácticas tradicionales, eventos y procesos históricos y/o ecológicos, y actividades contemporáneas. La *dinámica relacional del*

¹⁸ Resolución Ministerial 1987

espacio, es decir, las relaciones sociales y memorias de la comunidad con el lugar, abarcan historias y memorias, sentidos de pertenencia, vínculos genealógicos, hasta significados de los lugares o espacios. Las *formas*, es decir, los aspectos tangibles del entorno, tanto naturales como aquellos creados por las intervenciones humanas, incluyen características topográficas, aspectos históricos y contemporáneos, formas naturales o construidas.

La comunidad de Olascoaga (Tabla 1) se destaca como un espacio cargado de significados históricos, sociales y ecológicos, en el que las prácticas tradicionales, como curaciones, rituales y ceremonias, preservan saberes ancestrales y fortalecen la resistencia cultural frente a los procesos de aculturación. El asentamiento del cacique Melinao y su tribu en 1869 marcó un punto clave en su historia, aunque el desmembramiento de la tribu original y la pérdida de tierras ancestrales evidencian los impactos negativos de la colonización y la expansión agrícola, transformando el paisaje y la relación de la comunidad con su entorno.

Hoy, Olascoaga mantiene un equilibrio entre la tradición y la integración contemporánea, con iniciativas como el Centro de Salud Intercultural, que combina prácticas médicas indígenas y occidentales, y la antigua estación de ferrocarril, que preserva su memoria histórica. La dinámica del espacio se refleja en las historias locales, los festivales, y los vínculos genealógicos, reforzando el sentido de pertenencia de la comunidad. El paisaje, marcado por lagunas y pasturas naturales, junto con su historia como territorio de frontera en el siglo XIX, posiciona a Olascoaga como un modelo de sostenibilidad cultural e integración intercultural que conserva la identidad mapuche mientras se adapta a las transformaciones contemporáneas.

Tabla 1- Valores culturales (caso Olascoaga)

	INTERACCIONES SOCIOAMBIENTALES	Olascoaga
Prácticas tradicionales:	Curaciones- Medicina indígena- rituales y ceremonias	
Eventos históricos:	Asentamiento del cacique Melinao y su tribu (1869)	
Procesos históricos	Desmembramiento de la tribu original- pérdida de las tierras originales	
Procesos ecológicos:	Expansión agrícola durante los siglos XIX-XX	
Actividad contemporánea:	Centro de salud Intercultural- estación de ferrocarril	
	DINAMICA RELACIONAL DEL ESPACIO	
Historias:	Tierras del Cacique Melinao- Lagunas- FFCC	
Sentido de comunidad/pertenencia:	Festivales- tradiciones	
Memorias:	Referencia identitaria con la comunidad indígena	
Significado del nombre de lugares:	Nombres de lagunas, sitios y parajes	
Vínculos genealógicos:	Descendientes del cacique Melinao y otros	
	FORMAS	
Características naturales/vegetación:	Lagunas/ arroyos/pasturas naturales	
Características históricas:	Durante el siglo XIX fue un territorio de frontera	
Características contemporáneas:	Zona productiva	
Formas naturales:	Lagunas/lomas	
Formas construidas:	Antigua estación de ferrocarril	

Fuente: autores

La comunidad de Los Toldos (Tabla 2) está marcada por la historia del asentamiento del cacique Coliqueo en 1863. Entre sus prácticas tradicionales destacan la medicina indígena, los rituales, y las técnicas de tejido e hilado, que fortalecen la identidad cultural y conectan a los habitantes con su pasado. No obstante, procesos históricos como el desmembramiento de la tribu original y la pérdida de tierras ancestrales, junto con la expansión agrícola de los siglos XIX y XX, han transformado el territorio y modificado la relación de la comunidad con su entorno, aunque persiste una percepción de belleza natural asociada a sus parajes.

Actualmente, Los Toldos revaloriza su legado cultural mediante iniciativas como el Centro Cultural Mapuche y circuitos turísticos, que promueven la difusión de su identidad. Las memorias, las historias locales y los vínculos genealógicos refuerzan el sentido de pertenencia, mientras que espacios como el Museo del Indio y el Museo Hux contribuyen a preservar y transmitir su memoria colectiva. El paisaje natural, con lagunas y pasturas, y las edificaciones antiguas, como pulperías y taperas, reflejan una coexistencia entre historia, cultura y producción, consolidando a Los Toldos como un ejemplo de resiliencia frente a los desafíos históricos y contemporáneos.

Tabla 2- Valores culturales (caso Los Toldos)

	INTERACCIONES SOCIOAMBIENTALES	Los Toldos
Prácticas tradicionales:	Medicina indígena- rituales y ceremonias Artesanías-técnicas de tejido/hilado	
Eventos históricos:	Asentamiento del cacique Coliqueo y su tribu (1863)	
Procesos históricos	Desmembramiento de la tribu original- pérdida de las tierras originales	
Procesos ecológicos:	Expansión agrícola durante los siglos XIX-XX	
Belleza natural:	"los indios elegían lugares hermosos para sus parajes"	
Actividad contemporánea:	Centro Cultural Mapuche- circuito turístico	
	DINAMICA RELACIONAL DEL ESPACIO	
Historias:	Historias de cautivos y fronteras- Juan Moreira	
Sentido de comunidad/pertenencia:	Conformación de Asociaciones civiles indígenas	
Memorias:	Referencia identitaria con la comunidad indígena Museo del Indio/Museo Hux	
Significado del nombre de lugares:	Nombres de lagunas, sitios y parajes	
Vínculos genealógicos:	Cementerio-Descendientes del cacique Coliqueo y otros	
	FORMAS	
Características naturales/vegetación:	Lagunas/ arroyos/pasturas naturales	
Características históricas:	Durante el siglo XIX fue un territorio de frontera	
Características contemporáneas:	Zona productiva	
Formas naturales:	Lagunas/lomas/La Olla	
Formas construidas:	Pulperías- taperas	

Fuente: autores

La comunidad de Campo La Cruz (Tabla 3), situada en un entorno rural/periurbano, se distingue por la persistencia de sus prácticas tradicionales, como la medicina ancestral, los rituales asociados al manejo de la placenta y la fabricación de ladrillos, que combinan saberes ancestrales con las necesidades productivas actuales. El asentamiento del cacique Payún y otros líderes mapuche en 1881 marcó el inicio de un proceso comunitario cuya continuidad enfrenta el desafío de la falta de reconocimiento oficial de sus tierras, reflejo de una vulnerabilidad histórica que aún afecta a la comunidad. En la actualidad, festivales y actividades organizadas por ONG fortalecen su identidad y visibilizan sus derechos, ofreciendo espacios para la cohesión social.

En cuanto a su dinámica espacial, las tierras de la comunidad son parte esencial de su identidad, reforzada por las memorias de los adultos mayores y los vínculos genealógicos que

estructuran su organización interna, aunque también generan divisiones familiares. El paisaje del campo pampeano proporciona recursos vitales para sus actividades, pero las carencias en infraestructura, como los déficits habitacionales, ponen en evidencia limitaciones en la calidad de vida. No obstante, infraestructuras como la escuela, la sociedad de fomento y la sala de salud han emergido como espacios clave de organización comunitaria. Campo La Cruz representa un esfuerzo constante por preservar su herencia cultural y mejorar sus condiciones de vida, aunque persisten desafíos relacionados con la justicia social y el reconocimiento territorial.

Tabla 3- Valores culturales (caso Campo La Cruz)

INTERACCIONES SOCIOAMBIENTALES		Campo La Cruz
Prácticas tradicionales:	Medicina tradicional- Placenta- Fabricación de ladrillos	
Eventos históricos:	Asentamiento del cacique Payún y los capitanejos Chenquelén, Negrete, Neculpán y Farías (1881)	
Procesos históricos	tierras comunitarias (sin reconocimiento oficial)	
Actividad contemporánea:	Festivales- Actividades de ONG	
DINAMICA RELACIONAL DEL ESPACIO		
Historias:	Tierras del Cacique Melinao- Lagunas- FFCC	
Sentido de comunidad/pertenencia:	Conformación de Asociaciones civiles indígenas	
Memorias:	De los adultos mayores	
Vínculos genealógicos:	Descendientes de la comunidad – división interna que responde a los vínculos familiares	
FORMAS		
Características naturales/vegetación:	Campo pampeano	
Características históricas:	Ubicación rural/periurbana	
Características contemporáneas:	Asentamiento con déficits habitacionales	
Formas construidas:	Escuela- Sociedad de Fomento- Sala de Salud	

Fuente: autores

Para el caso de estudio referido al ámbito universitario -la experiencia de la Cátedra Libre de Pueblos Originarios-, no se recurre al modelo de valores culturales por tratarse de un espacio académico. Aquí lo destacamos como un caso en el cual se condensan los valores culturales referidos a las prácticas y saberes tradicionales *mapuche*, y que adquiere la categoría de espacio de divulgación y de continuidad de esos saberes tradicionales, no solo en la región Noroeste de Buenos Aires sino como puente hacia un auditorio global.

Discusión y conclusiones

La diversidad de casos y de ámbitos para el desarrollo de prácticas y tradiciones en salud pone de manifiesto el complejo entramado de relaciones, de actores y de espacios. En Olascoaga, nos encontramos con un centro de salud que cuenta con reconocimiento oficial y con una trayectoria de prácticas de sanación referenciadas en el cacique Coñequir, aunque sostenida desde la llegada de sus antepasados a la región, en la década de 1860, y continuada hasta la actualidad. En Los Toldos, en un contexto urbano, se hallan diversas organizaciones *mapuches* y se cuenta con el apoyo municipal para el sostenimiento de un centro cultural para la divulgación de las tradiciones indígenas. Además, Los Toldos es referencia histórica de los descendientes del cacique Coliqueo y constituyen un testimonio cultural, no solo a nivel local sino también regional. El caso de Campo la Cruz representa un espacio periurbano/rural de la comunidad *mapuche* de Junín, a la vez que una comunidad caracterizada por carencias y déficits socioeconómicos y habitacionales; donde el sostenimiento de las tradiciones se canaliza mayormente de forma intracomunitaria. Si bien no cuentan con espacios específicos de divulgación cultural, las costumbres se transmiten a todos aquellos que se acerquen respetuosamente a aprender, como el caso mencionado de una estudiante de enfermería. Finalmente, la Cátedra Libre, en el ámbito académico universitario, congrega a representantes *mapuche* de la región, incluso delegados de las comunidades de Los Toldos, Olascoaga y Campo la Cruz. Constituye un espacio de divulgación y de continuidad de los saberes tradicionales, que a la vez articula con espacios de salud intercultural y centros de atención médica de la región. Los hallazgos, entonces, muestran la presencia histórica y actual de las comunidades *mapuche* en el NOBA, quienes han logrado preservar su cultura a pesar de los despojos y exclusión sufridos en el pasado. La existencia de centros de salud intercultural y la realización de festividades y actividades culturales son indicadores del creciente reconocimiento y valoración de su cultura en la región.

Consideramos que, al aplicar el modelo de valores culturales a los casos de estudio, y al relacionarlos con las nociones de lugar, localidad y lugares-patrimonio, esta investigación contribuye al conocimiento y a una comprensión más profunda de la interconexión entre la cultura, la identidad y el entorno, en el contexto de saberes y prácticas de salud. Los casos fueron identificados a partir de lugares, de localidades específicas, que congregan a comunidades *mapuche* en la región, es decir, de espacios que proporcionan sentido de pertenencia e identidad, que propician la vivencia cultural, en donde se preserva la memoria

colectiva y donde la conexión con el entorno se configura a través de significados, vivencias y experiencias cotidianas.

La relación entre los valores culturales y las nociones de lugar, localidad o lugares-patrimonio se establece a través de la forma en que las comunidades asignan significado y valor a los lugares o espacios que consideran importantes dentro de su contexto cultural. Esta relación se puede abordar desde varias perspectivas:

- Interpretación sociocultural: Los valores culturales influyen en la forma en que las comunidades interpretan y dan significado a los lugares-patrimonio. Por ejemplo, un sitio determinado puede ser visto como un lugar sagrado por una comunidad indígena debido a sus conexiones con sus antepasados y sus creencias espirituales. Esta interpretación y asignación de significado están arraigadas en los valores culturales de esa comunidad en particular.

- Identidad y pertenencia: Los valores culturales influyen en cómo una comunidad se identifica con ciertas costumbres y cómo estas contribuyen a su sentido de pertenencia. Por ejemplo, un pueblo puede considerar una práctica tradicional como un símbolo de su identidad cultural y una manifestación intangible de sus valores y tradiciones compartidas.

- Memoria colectiva y experiencia compartida: en los valores culturales la memoria colectiva de una comunidad se manifiesta y se transmite a través de generaciones. Por lo tanto, los lugares-patrimonio actúan como puntos de encuentro donde las experiencias compartidas y los valores culturales se entrelazan, ayudando a mantener viva la identidad cultural de una comunidad.

- Gestión y conservación: Las políticas y prácticas de conservación deben tener en cuenta el valor cultural para garantizar una gestión sostenible y respetuosa del patrimonio. Por ejemplo, los métodos de conservación de un área natural protegida deben considerar las creencias y prácticas tradicionales de la comunidad que la reconoce sagrada.

El modelo de Stephenson (2008) proporciona una estructura útil para comprender y analizar los valores culturales en diferentes contextos. Sin embargo, al aplicarlo al análisis de comunidades indígenas, se deben considerar cuidadosamente ciertos aspectos específicos. Señalamos algunos que pueden servir de guía para futuras indagaciones, por ejemplo, a) la simplificación cultural, que puede llevar a una representación superficial de la riqueza y variedad de la cultura *mapuche*, dejando de lado aspectos que no encajen fácilmente en las categorías de análisis; b) la falta de una correcta contextualización histórica y política, algo que es especialmente relevante dado el pasado de opresión y desplazamiento que ha enfrentado el pueblo *mapuche*, así como las tensiones actuales en torno a la tierra y los derechos indígenas;

c) la utilización de una perspectiva externa que limite la capacidad de captar la complejidad y profundidad de la cosmovisión y la experiencia cultural desde dentro de la comunidad; d) las limitaciones lingüísticas y conceptuales, ya que algunos conceptos y valores pueden perderse en la traducción o no tener equivalentes directos en el idioma y la cosmovisión *mapuche*; e) la falta de enfoque en la resistencia y la adaptación cultural de estas comunidades frente a la influencia externa y los desafíos contemporáneos.

Hasta aquí hemos destacado la diversidad de casos y contextos donde se desarrollan las prácticas y tradiciones en salud de las comunidades *mapuche* en la región NOBA. Además, hemos subrayado los aportes de esta investigación y hemos señalado las salvedades metodológicas que, en última instancia, orientarán futuras investigaciones. Consideramos que este estudio, con la propuesta de un enfoque multidisciplinario y holístico, contribuye a fomentar una comprensión más profunda de los valores culturales *mapuche*, asociados con la salud.

Referências

ANTONINI, F. E.; ORTÍN, M. M.; CRESPI, G. Mapuches del NoBA, transferencia y fortalecimiento de la producción regional. **Actas de Diseño**, v. 41, p.113-115, 2021. <https://dspace.palermo.edu/ojs/index.php/actas/article/download/8742/14542>

AVRAMI, E., MASON, R., DE LA TORRE, M. **Values and Heritage Conservation—Research Report**. The Getty Conservation Institute, Los Angeles, 2000. https://www.getty.edu/conservation/publications_resources/pdf_publications/pdf/valuesrpt.pdf

AZPIROZ CLEÑAN, V., SLAVSKY, L., COLLIPA, C. Reconstrucción del Machil en el Pwelmapu: saber y poder. **Ciencia e Interculturalidad: revista para el diálogo intercientífico e intercultural**, v.19, n. 2, p. 81-102, 2016.

BREILH, J. **Critical epidemiology and the people's health**. Oxford: Oxford University Press, USA, 2021.

BROWN, G., REED, P., HARRIS, C. Testing a place-based theory for environmental evaluation: an Alaska case study. **Appl. Geogr.**, v.22, p. 49–76, 2002.

DE JONG, I. El acceso a la tierra entre los indios amigos de la frontera bonaerense, 1850-1880. **Revista de Ciencias Sociales**, v. 27, p. 87-117, 2014. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/102713>

DE JONG, I. **Historia, Etnicidad y Memoria: el proceso de conformación de la identidad indígena en la tribu amiga de Los Toldos (provincia de Buenos Aires)**. Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, 2004. <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/792?file=1>

DE JONG, I; HERCE, J.; LITERAS, L.; BARBUTO, L. Archivo Padre Meinrado Hux. Cuadro de clasificación e Inventario analítico. **Fondo, Colección y Hemeroteca**, 2017. http://publicaciones.filo.uba.ar/sites/publicaciones.filo.uba.ar/files/Archivo%20Padre%20Meinrado%20Hux_interactivo_0.pdf

DE JONG, Ingrid. Prácticas de la diplomacia fronteriza pampeana, siglo XIX. **Habitus**. Pontificia Universidade Católica de Goiás, v. 14, n. 2; p. 175-197, 2017. <http://dx.doi.org/10.18224/hab.v14.2.2016.175-197>

DI SANTI, A. **Resistencias silenciadas**. Ceremonias mapuches en las tolderías de Coliqueo a principios del siglo XX. Museo Histórico Regional P. Meinrado Hux, Los Toldos, Gral Viamonte, 2023.

FOOD AND AGRICULTURAL ORGANIZATION, FAO. **Iniciativa Regional 2, IR2: Sociedades rurales más prósperas e inclusivas. El valor del conocimiento tradicional en el mundo rural**, LARC/22/INF/12, p. 5. 2022. <https://www.fao.org/3/ni690es/ni690es.pdf>

HORTON, R. Offline: Health's intercultural turn. **The Lancet**, v. 401, n.10370, p. 12, 2023. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(22\)02594-6](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(22)02594-6)

INGOLD, T. (Ed.). **Companion Encyclopedia of Anthropology**. Routledge, London, New York, 1994.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS -INDEC. **Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022: resultados definitivos: población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2024. https://www.indec.gob.ar/ftp/cuadros/poblacion/censo2022_poblacion_indigena.pdf

JOHNSTON, R., GREGORY, D., PRATT, G., WATTS, M. (Eds.). **The Dictionary of Human Geography**. Blackwell, Oxford, MA, 2000.

LAIUS, M. E. J. Del espacio étnico al espacio estatal, recorrido socio histórico de una comunidad mapuche: El caso " Campo la Cruz"(1873-2017). **Trama, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**, v. 6, n. 2, p. 58-71, 2017.

LITERAS, L. Estado, mercado y usos indígenas de la tierra: La Barrancosa (Buenos Aires, 1863-1908). **Revista de Indias**, v. 80, n. 280, p. 781-814, 2020.

MINISTERIO DE SALUD DE LA NACIÓN ARGENTINA. **Interculturalidad y Salud**. Equipos de Salud del Primer Nivel de Atención, 2012. <https://iah.salud.gov.ar/doc/Documento179.pdf>

NAPIER, A. D., ANCARNO, C., BUTLER, B., CALABRESE, J., CHATER, A., CHATTERJEE, H., GUESNET, F., HORNE, R., JACYNA, S., JADHAV, S., MACDONALD, A., NEUENDORF, U., PARKHURST, A., REYNOLDS, R., SCAMBLER, G., SHAMDASANI, S., SMITH, S. Z., STOUGAARD-NIELSEN, J., THOMSON, L., TYLER, N., ... WOOLF, K. (2014). **Culture and health**. *Lancet* (London, England), v. 384, n. 9954, p. 1607–1639, 2014. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(14\)61603-2](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(14)61603-2)

PEDROTTA, V. **Las sociedades indígenas del centro de la provincia de Buenos Aires entre los siglos XVI y XIX**, Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, 2005. https://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/4516/Documento_completo.pdf?sequence=1

PINASSI, A. (Re) pensando los lugares-patrimonio a partir de un caso en la llanura pampeana argentina. **Estudios Geográficos**, v. 81, n. 288, e037-e037, 2020. <https://doi.org/10.3989/estgeogr.202052.032>

PINASSI, A.; BERTONCELLO, R. Aportes a la conceptualización del patrimonio comunitario y las comunidades patrimoniales desde una perspectiva territorial. **PatryTer – Revista Latinoamericana e Caribenha de Geografía e Humanidades**, v. 6, n.11, e47575, 2023. <https://doi.org/10.26512/patryter.v6i11.47575>

REID, P. **Valuing indigenous wisdom: invited comment**. *Tobacco Control*. Published Online First: 13 February 2023. <http://dx.doi.org/10.1136/tc-2022-057919>

SERRANO SANTOS, M. L. **Bloques de la pared: procesos de socialización de jóvenes que habitan enclaves de pobreza urbana**. Tesis de doctorado, Centro de investigaciones y estudios superiores en Antropología Social, México, 2019. <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1015/1005/1/TE%20S.S.%202019%20Maria%20Laura%20Serrano%20Santos.pdf>

STEPHENSON, J. The Cultural Values Model: An integrated approach to values in landscapes. **Landscape and urban planning**, v. 84, n.2, p.127-139, 2008.

THRIFT, N., WHATMORE, S. (Eds.). **Cultural Geography: Critical Concepts in the Social Sciences**. Routledge, London, New York, 2004

TOLOSA M. **Cosmovisión Mapuche acerca del cuidado de la salud en embarazo, parto y puerperio, ciudad de Junín**. Tesis de grado Lic. en Enfermería, UNNOBA, Junín, 2018.

TOVAR, R. A. **El enfoque geohistórico** (Vol. 77). Academia Nacional de la Historia, 1986.

WANG, F.; PROMINSKI, M. Landscapes with locality in urban or rural areas. **Indoor and Built Environment**, v. 29, n. 8, p.1047-1052, 2020. <https://doi.org/10.1177/1420326X20938321>

YULN, M. **Formas territoriales alternativas: tierras, indígenas y Estado en la frontera pampeana del siglo XIX**. Tesis de Maestría, Universidad Torcuato Di Tella, 2013. <https://repositorio.utdt.edu/handle/20.500.13098/1622>

YULN, M. Pueblos indígenas en la frontera bonaerense: los asentamientos de “indios amigos” durante el siglo XIX. **Scripta Nova**, v. XXI, n. 554, 2017 <https://doi.org/10.1344/sn2017.21.17384>

YULN, M. Revalorización de recursos territoriales en el Noroeste de la provincia de Buenos Aires (Argentina). **Patrimônio e Memória**, v. 18, n.1, p. 232-250, 2022. <http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/viewFile/1329/1295>

YULN, M., LAIUS, M. E. J., CUESTA, C., KOHN, M. Periferia y sostenibilidad: “Campo La Cruz” entre la tradición indígena y la urbanización. **Urbe. Revista Brasileira de Gestão Urbana**, v. 14, 2022. <https://doi.org/10.1590/2175-3369.014.e20210412>

YULN, M.; CURIA, C.; REVAZ, M.E. **El valor del conocimiento tradicional mapuche en las comunidades indígenas del Noroeste bonaerense. Saberes y prácticas de salud entre el mundo urbano y el rural**. En XII Jornadas de Historia Moderna y Contemporánea “Incertidumbre, crisis y conflictos desde la modernidad hasta nuestros días”, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes, 26 al 28 de julio de 2023.

YULN, M.; SILVESTRI, G. Una forma territorial alternativa: la tribu de Coliqueo en la pampa bonaerense. **Antíteses**, v. 8, n. 15, p. 313-344, 2015.

Recebido em 07/5/2024 | Aceito em 27/11/2024



Esta obra está licenciada conforme Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional