

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL**

**GABRIELA PÔRTO MARQUES**

**O CUIDAR FEMININO: SABERES E FAZERES TRADICIONAIS DE  
BENZEDEIRAS QUILOMBOLAS DE MOSTARDAS-RS**

**Porto Alegre**

**2019**

**GABRIELA PÔRTO MARQUES**

**O CUIDAR FEMININO: SABERES E FAZERES TRADICIONAIS DE  
BENZEDEIRAS QUILOMBOLAS DE MOSTARDAS-RS**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

Orientadora: Profa. Dra. Deise Lisboa Riquinho

**Porto Alegre**

**2019**

CIP - Catalogação na Publicação

Marques, Gabriela Pôrto  
O cuidar feminino: saberes e fazeres tradicionais  
de benzedeiras quilombolas de Mostardas-RS / Gabriela  
Pôrto Marques. -- 2018.  
130 f.  
Orientador: Deise Lisboa Riquinho.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, , Porto Alegre, BR-RS, 2018.

1. Cuidado. 2. Saberes. 3. Fazeres. 4. Mulheres  
Quilombolas. 5. Benzedura. I. Lisboa Riquinho, Deise,  
orient. II. Título.

**GABRIELA PÔRTO MARQUES**

**O CUIDAR FEMININO: SABERES E FAZERES TRADICIONAIS DE  
BENZEDEIRAS QUILOMBOLAS DE MOSTARDAS-RS**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

Aprovada em: Porto Alegre, 9 de julho de 2018.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dra. Deise Lisboa Riquinho – Orientadora  
UFRGS

---

Prof. Dra. Rumi Regina Kubo  
UFRGS

---

Prof. Dra. Eliziane Nicolodi Francescato Ruiz  
UFRGS

---

Prof. Dr. João Daniel Dorneles Ramos  
UFRGS

À todas as mulheres, que cuidam, curam,  
criam e transformam. “Somos aquelas que  
estávamos esperando.”

Para e por elas.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho é resultado de esforços e de fazeres coletivos e se construiu a partir da sinergia de diversos encontros e múltiplos afetos. É sem dúvida um trabalho feito por muitos, e que expressa sentires que não são só meus. Deve-se, portanto, à memória de cada um dos encontros, das atenções dispensadas, do tempo cedido, das trocas e partilhas, dos cuidados.

Quero aqui expressar a minha imensa e profunda gratidão:

As grandes mulheres que são parte desse aqui e agora - avós, mães, irmãs, filhas, netas e amigas.

As mulheres quilombolas de Mostardas que são o baluarte deste trabalho: Dona Irma, Dona Maria, Dona Maria Fortuna, Dona Orlanda, Dona Osvaldina, Dona Terezinha, Dona Vera, Dona Vera Marta, Dona Zilda, Sara, Janete, Lúcia, Julieta, Flávia e Dona Miguelina (*in memorian*).

Aos meus avós Noemy e Milton (*in memorian*), que foram a minha base e estão sempre comigo se manifestando de diversas formas. Os levo em mim.

A minha mãe, Magali, a estrutura que me mantém e a fortaleza que me dá essa segurança que sinto, por sempre estar.

A minha irmã Roberta, por ser inspiração, espelho e reflexo e por me resgatar cada vez mais para nos cultivarmos e nos curarmos.

A minha irmã Flávia, pelos bonitos e fortes estímulos.

A minha avó Aurora, pelo nosso lindo processo de resgate e despertar de nós mesmas, sempre em tempo.

Aos meus tios, Eduardo e Ivo, pelas diversas manifestações de apoio, sempre.

A minha família de Mostardas, Flávia, Paulinho e Ígor, pela confiança, receptividade, acolhimento, disponibilidade, cuidados e carinho.

As “amigas-terapia” Juliane, Helena e Patrine, importantes parceiras dessa caminhada. A Ju pelas profundas entregas e aberturas, pelos cafés, almoços, lanches e jantas, pelos pousos, pela companhia e parceria genuínas, pelas incontáveis horas de estudos e diálogos, pelos olhares, choros e risos, por se importar e fazer ser, sempre. A Helenita pela poderosa força que emana, pelo jeito poético de guiar a vida, pela sensibilidade, luz e energia únicas. A pequena Patri, por ser gigantesca na sua essência, pela ternura e pelos surpreendentes encontros onde nos permitimos estar e ser juntas.

A linda Mégui, por partilhar e entender muito do que sinto e sou, por ser sensível, encantada e encantadora.

A querida Paula, pela abertura, os ensinamentos, as *muy* ricas trocas que podemos fazer e os calorosos e saborosos momentos; *la quiero!*

A Raquel e a Rosa, pela leveza e valor que trazem à minha vida e por terem se permitido ser cuidadas.

A Andressa, pela reciprocidade e companheirismo, por ser presença sempre, por ser tanto.

A Fernanda, pelas escutas pacientes, pelas falas, pelos silêncios e pela nossa linda família porto-alegrense.

A Cândice, meu anjinho da guarda, pela importante acolhida e pelos perfumados cafés de sempre.

A Pri, por me perceber e me enxergar para além, como poucos.

As amigas Cristiane, Juliana, Calane, Aline, Louise por serem presentes, cada uma à sua maneira, por compreenderem meus necessários afastamentos e por serem sensíveis aos meus processos.

A Raquel, pela sua leitura, seus apontamentos e seu importante olhar.

A Rubia, pelo acolhimento, pela amorosidade, pelas palavras carinhosas e de força, sempre.

A Russel, pela amizade, pela gentileza, pelos encontros reconfortantes de leitura e escrita e seus importantes alinhavos.

A Deise, pela cuidadosa e afetuosa orientação e pela confiança no nosso trabalho de formiga e cigarra.

A Rumi, por ser escuta e estar sempre de portas abertas.

A Ieda Ramos, pelo tempo despendido, pela preocupação e pelo material compartilhado.

A Dani Finamor, Macarena, Dionéia e Dona Marlene, grandiosas mulheres do PGDR, pelo suporte, conselhos e fundamentais amparos.

Aos colegas de PGDR Ceci, Dirce, Fernanda, Daiane, João, Jeferson, Tobias, Lucas, Dudu, Kadi, Vini, Denis, Diana, Cris, Cledisson, Pati, Carol, Andressa, Adriane, Camila, Elena e Josué pelas conversas de sala de aula, de corredor, de RU's, de laboratório de informática, de sala multieventos e pelos "rolês" afora.

Aos professores e demais colegas do PGDR pelo compartilhamento de saberes, pelos aprendizados e pelas possibilidades de construções, desconstruções e reconstruções.

Ao Marcos, por ser âncora e foguete, e pelo delicado amor.

Ao Diogo, por ser pura amizade, sensibilidade e parceria.

Ao Daniel e ao Maurício, amigos e orientadores de outras caminhadas.

Ao Pedro, pela terna amizade e pelo auxílio com o NVivo acompanhado de boas conversas e deliciosos chocolates.

Ao Gustavo, pelos belos incentivos, grandes estímulos e ensinamentos e também pelas trocas que me despertaram encantos e inspiram novos olhares.

Ao meu pai, Jorge, por todo apoio que lhe foi possível me dar.

A Elisângela da EMATER de Porto Alegre, pelos indispensáveis encaminhamentos.

A Mônica Arnt e ao Gustavo Alves da EMATER de Mostardas, pela valorosa e comprometida assistência, pelo esforço conjunto, pela disponibilidade e pelos acompanhamentos.

A Magda, por me permitir acompanhá-la nas oficinas de artesanato com as mulheres quilombolas de Mostardas e pelas caronas de idas e vindas das comunidades.

A Márcia Guerreiro e aos vigilantes do alojamento do ICMBio, em especial ao Dagoberto, pela atenção.

A Alexandra e demais integrantes das comunidades quilombolas, pelo acolhimento, direcionamentos e carinhos manifestos.

Ao Jorge Amaro, Roger e Tadeu pelo trabalho com as comunidades quilombolas de Mostardas.

Aos moradores de Mostardas que me acompanharam e participaram de tantas formas dos meus caminhos, em especial à Dona Luizinha da Casa de Cultura, por seu carisma, simplicidade e pela sua amizade.

A Elma Sant`Ana, pelas possibilidades de encontros e pelo seu precioso trabalho com as benzedeadas do Rio Grande do Sul.

Aos outros muitos que fizeram e fazem parte desta jornada, deste tecer.

A todos, pelos cuidados manifestos de forma material ou imaterial, gratidão!

## *Oração de uma antiga benzedeira*

*“Que eu seja como a que tece o pano na floresta, profundamente escondida.  
Que eu possa fazer o meu trabalho sem interrupção.  
Que eu seja uma exilada, se este é o sacrifício.  
Que eu possa olhar a Lua Cheia, entre as árvores.  
Que eu conheça a procissão sazoadada do meu espírito e do meu corpo, e possa celebrar os  
quartos em cruz, solstícios e equinócios.  
Que cada Lua Cheia me encontre a olhar para cima, nas árvores desenhadas no céu  
luminoso.  
Que meus amigos sejam da espécie que ama o silêncio.  
Que sejamos inocentes e despretensiosos.  
Que eu possa acariciar flores selvagens, cobri-las com as mãos.  
Que eu possa libertá-las, sem apanhar nenhuma, para viver em abundância.  
Que eu seja capaz de gratidão.  
Que eu saiba ter recebido a alegria, como o leite materno.  
Que eu saiba isso como o meu gato, no sangue e nos ossos.  
Que eu fale a verdade sobre a alegria e a dor, em canções que soem como o aroma do  
alecrim, como todo o dia e na antiguidade, da erva forte da cozinha.  
Que eu reconheça o poder das ervas.  
Que eu não me incline à auto-integridade e à auto-piedade.  
Que eu possa me aproximar dos altos trabalhos da terra e dos círculos de pedra, como  
raposa ou mariposa, e não perturbar o lugar mais que isso.  
Que meu olhar seja direto e minha mão firme.  
Que minha porta se abra àqueles que habitam fora da riqueza, da fama e do privilégio.  
Que eu saiba valorizar o andar descalço.  
Que os que jamais andaram descalços não encontrem o caminho que chega a minha porta,  
que se percam na jornada labiríntica.  
Que eles voltem... E encontrem o seu próprio caminho.  
Que eu me sente ao lado do fogo no inverno e veja as chamas brilhando para o que vier, e  
nunca tenha necessidade de advertir ou aconselhar, sem que me peçam.  
Que eu possa ter um simples banco de madeira, com verdadeiro regozijo.  
Que o lugar onde habito seja como uma floresta.  
Que eu more cercada de flores, que haja caminhos e veredas para as cavernas com poços,  
árvores, animais e pássaros, todos conhecidos e por mim reverenciados com amor.  
Que minha existência mude o mundo não mais nem menos do que o soprar do vento ou o  
orgulhoso crescer das árvores.  
Por isso, eu jogo fora a minha roupa.  
Que eu possa conservar a Fé, sempre!  
Que jamais encontre desculpas para o oportunismo.  
Que eu saiba que não tenho opção, e assim mesmo escolha como a cantiga é feita, em alegria  
e com amor.  
Que eu faça a mesma escolha todos os dias e de novo.*

*Quando falhar, que eu me conceda o perdão.  
Que eu dance nua, sem medo de enfrentar meu próprio reflexo.  
Que eu não tema meu próprio reflexo!”*

*[Esse texto é muito antigo, a autoria se perdeu no tempo]*

*“Sou feita de retalhos. Pedacinhos coloridos de cada vida que passa pela minha e que vou costurando na alma. Nem sempre bonitos, nem sempre felizes, mas me acrescentam e me fazem ser quem eu sou. Em cada encontro, em cada contato, vou ficando maior. Em cada retalho, uma vida, uma lição, um carinho, uma saudade... que me tornam mais pessoa, mais humano, mais completo. E penso que é assim mesmo que a vida se faz: de pedaços de outras gentes que vão se tornando parte da gente também. E a melhor parte é que nunca estaremos prontos, finalizados... haverá sempre um retalho novo para adicionar à alma. Portanto, obrigada a cada um de vocês, que fazem parte da minha vida e que me permitem engrandecer minha história com os retalhos deixados em mim. Que eu também possa deixar pedacinhos de mim pelos caminhos e que eles possam ser parte das suas histórias. E que assim, de retalho em retalho, possamos nos tornar, um dia, um imenso bordado de nós.”*

*Cora Coralina*

*“Nenhuma palavra  
alcança o mundo,  
eu sei. Ainda assim,  
escrevo.”*

*Mia Couto*

## RESUMO

Esta dissertação versa sobre o cuidado, os saberes e os fazeres tradicionais de mulheres quilombolas. O objetivo geral foi compreender a manifestação do cuidado e os significados atribuídos nos saberes e fazeres de um grupo de mulheres de duas comunidades rurais quilombolas, localizadas no interior do município de Mostardas, Rio Grande do Sul. Os objetivos específicos foram: identificar os significados atribuídos ao cuidado pelas mulheres quilombolas; desvelar como o saber se concretiza no fazer cotidiano das práticas femininas e conhecer quais as práticas de cuidado adotadas e transmitidas pelas mulheres quilombolas, bem como os elementos que as envolvem. Para tanto, realizou-se um estudo de campo com abordagem qualitativa. Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com 14 mulheres com idade entre 41 e 91 anos, durante o período de junho a setembro de 2017, bem como observações e conversas informais com o intuito de conhecer as práticas de cuidado destas mulheres a partir de suas falas. As entrevistas foram gravadas e posteriormente transcritas. Para desenvolver a análise dos dados coletados em campo foi utilizada a análise de conteúdo do tipo temática. A partir disso, deu-se a definição de categorias analíticas por temas de acordo com o que se percebeu ser mais recorrente e significativo nas falas. As categorias que orientaram o delineamento deste trabalho foram: “Cuidado”, “Saberes e Fazeres” e “Benzedura”. O cuidado, os saberes e os fazeres femininos quilombolas se apresentaram nas mais variadas formas no cotidiano das mulheres quilombolas de Mostardas, tais como nas práticas diárias na higiene pessoal e da casa, na lida com a roça, no trato com as hortas, os jardins e os animais e na alimentação saudável, assim como nas relações interpessoais por meio de escuta e troca de afetos. Manifestaram-se também pelo cuidado espiritual no exercício de orações e rituais. As concepções e percepções de cuidado estão muito atreladas à saúde, contudo envolvem dimensões outras, mais complexas e subjetivas. As crenças, a religiosidade e a espiritualidade são elementos que permeiam as suas práticas de cuidado. O uso e o preparo de chás, orações, rituais de cantos e rezas, simpatias e as benzeduras fazem parte do repertório de práticas de cuidado dessas mulheres. A sabedoria dessas mulheres manifestada no seu fazer guarda as marcas das suas histórias. Elas detêm conhecimentos que atravessaram gerações, elas são a memória viva de suas ancestrais e da sua tradição.

**Palavras-chave:** Cuidado. Saberes. Fazeres. Mulheres Quilombolas. Benzedura.

## ABSTRACT

This dissertation deals with care, knowledge and traditional practices of quilombola women. The general objective was to understand the manifestation of care and the meanings that arise from knowledge and practices of a group of women from two quilombola rural communities, located in the countryside of Mostardas, a town in Rio Grande do Sul. The specific objectives were: to identify the meanings that quilombola women assigned to care; to unveil how knowledge becomes concrete in the daily life of women's practices and to know which care practices are adopted and transmitted by quilombola women, as well as the elements that surround them. For this purpose, a field study with a qualitative approach was carried out. Semi-structured interviews were conducted with 14 women aged 41-91 years, from June to September 2017, as well as observations and informal conversations with the purpose of knowing more about these women's care practices, based on their speeches. The interviews were recorded and later transcribed. In order to develop the analysis of the data collected in the field, the content analysis of the thematic type was used. From this, the definition of analytical categories by themes was given according to what was perceived to be more recurrent and significant in the speeches. The categories that guided the design of this work were: "Care", "Knowledges and Practices" and "Blessings". The quilombola women's care, knowledge and practices were presented in the most varied forms in the daily life of quilombola women in Mostardas, such as daily practices in personal and household hygiene, dealing with the gardens, animals and healthy eating, as well as in interpersonal relationships through listening and exchange of affections. They also manifested themselves through spiritual care in the exercise of prayers and rituals. Conceptions and perceptions of care are closely linked to health, although they involve other dimensions, more complex and subjective ones. Beliefs, religiosity and spirituality are elements that permeate their care practices. The use and preparation of teas, the prayers, the singing rituals, sympathies and blessings are part of the repertoire of care practices of these women. The wisdom of these women, manifested in their practices, keeps the marks of their stories. They hold knowledge that has crossed generations they are the living memory of their ancestors and their traditions.

**Keywords:** Care. Knowledge. Practices. Quilombola women. Blessings.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>14</b>
<b>2</b>	<b>CAMINHOS, CONTRIBUIÇÕES E CONSTRUÇÃO TEÓRICA: TECENDO AS PALAVRAS .....</b>	<b>20</b>
2.1	DOS CAMINHOS DA BIOLOGIA PARA O DESENVOLVIMENTO RURAL: INQUIETAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS .....	20
2.2	CUIDAR E CUIDADO: AS DIMENSÕES PARA ALÉM DO MATERIAL .....	27
2.3	O TECER DE SABERES: CIENTÍFICO <i>VERSUS</i> TRADICIONAL .....	30
<b>3</b>	<b>UMA SENDA VIVA: A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO E AS APROXIMAÇÕES COM O EMPÍRICO.....</b>	<b>42</b>
3.1	CARACTERIZAÇÃO E CONTEXTUALIZAÇÃO DO EMPÍRICO .....	47
3.1.1	Comunidade Quilombola dos Teixeiras.....	58
3.1.2	Comunidade Quilombola Beco dos Colodianos.....	61
3.2	IMERSÃO NO CAMPO: PERCURSOS, BUSCAS E ENCONTROS COM O EMPÍRICO.....	63
<b>4</b>	<b>DO RIZOMA: AS INTERCONEXÕES POSSÍVEIS .....</b>	<b>70</b>
4.1	DO CUIDADO: AS CONCEPÇÕES E OS SIGNIFICADOS, COMO SE MANIFESTA E O QUE ENVOLVE O CUIDAR FEMININO QUILOMBOLA .....	71
4.2	OS SABERES E OS FAZERES FEMININOS QUILOMBOLAS .....	86
4.3	A BENZEDURA: UM SABER E UM FAZER TRADICIONAL DE CUIDADO QUILOMBOLA .....	97
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>113</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>117</b>
	<b>APÊNDICE A – QUADRO DE PERFIL DAS MULHERES QUILOMBOLAS DE MOSTARDAS.....</b>	<b>126</b>
	<b>APÊNDICE B – FOTOS DAS MULHERES E DAS BENZEDEIRAS .....</b>	<b>128</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação não se inicia propriamente aqui. Por de trás deste texto e permeando toda a minha escrita, há histórias a serem contadas, cheias de marcas, memórias, sabedorias e crenças, expressas em sentimentos como alegrias, dores, sonhos e afetos. Histórias de uma jovem pesquisadora no Desenvolvimento Rural e sua trajetória pessoal e profissional, ainda em construção; da busca e encontro com mulheres quilombolas de Mostardas; das mulheres e seus multiversos e, por fim, histórias de vivências, trocas e aprendizados entre mim e elas.

Intento aqui transformar em palavras escritas as falas dessas mulheres acerca de suas práticas, organizando em texto os seus enunciados tão carregados de força, intenções, sentidos e significados. Procuo dissertar sobre o cuidado, sobre a saúde, sobre o universo feminino, sobre os saberes, os dizeres e os fazeres tradicionais<sup>1</sup> e sobre como eles se apresentam e se expressam entre mulheres quilombolas de um contexto rural, numa perspectiva de espaço e tempo (o aqui e o agora). Da mesma forma, procuro elucidar como o saber dessas mulheres se materializa no seu fazer, através das práticas realizadas, o que expressam essas práticas, que elementos estão envolvidos e o que elas trazem e transmitem de sabedoria ao realizar seus feitos.

Visualizo a elaboração deste trabalho como uma colcha de retalhos, onde me encontro com o desafio de (re)unir múltiplos pedaços de diferentes tamanhos, formas, cores e texturas ao me propor a falar de temáticas distintas, porém, relacionais, como: saúde, cuidado feminino, cura, saberes e fazeres tradicionais, crenças e espiritualidade. Quem escreve, tece, disse certa vez o escritor uruguaio Eduardo Galeano. A palavra texto vem do latim *textum*, que significa tecido. Trata-se, portanto, de um trabalho têxtil, que neste caso foi tecido em união, num coletivo, com a ajuda das mãos de muitos. Nesta dissertação, se trabalha com fios e cores, que são as palavras, os relatos, as histórias e cria-se um grande mosaico a partir da trama de falas, sentidos e significados.

Enxergo-me, aqui e agora, como uma tecelã; com a missão de criar uma colorida trama de enredos, narrando alguns dos múltiplos contextos de mulheres que guardam e praticam uma sabedoria singular. Ao escrever a partir da escuta atenta e sensível das falas de outras mulheres remeto-me à imagem destas, uma ao lado da outra, produzindo ritualisticamente fios intermináveis e prendendo palavras em poderosas teias que simbolizam

---

<sup>1</sup> Utilizo este termo ao longo do trabalho para fazer referência ao que está ligado a tradições, costumes, herança e memória cultural e ancestral.

profunda entrega e que quando pronunciadas produzem efeitos no mundo visível (MOLINARI, 2015), assim como o fazem, à sua maneira, as benzedeadas, rezadeiras e curandeiras, por exemplo. O exercício desta escrita está, portanto, em tecer os enunciados e as dimensões de pesquisa em uma tessitura tal qual:

- a) o tear das tecelãs quilombolas ao produzir o cobertor de lã Mostardeiro;
- b) o coser com linha e agulha das benzedeadas ao benzer do cobreiro<sup>2</sup> e, indo para um pouco além;
- c) o pintar e o bordar das artesãs quilombolas, extrapolando, de certa forma, as dimensões do dizer e do saber e mergulhando na dimensão do fazer.

Encorajo-me, então, a produzir essa colcha de retalhos, tecendo e retecendo, a partir do entendimento de relação e complementaridade de ideias, uma vez que me proponho a discutir aspectos particulares de temáticas que considero multi e interdisciplinares. Sigo nessa linha de pensamento e de ação, inspirada<sup>3</sup> na ideia de rizoma<sup>4</sup>, dos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari. Os autores adotam esta definição da Biologia para aplicá-la à Filosofia, fazendo uma correspondência à forma de crescimento e manifestação da estrutura de determinados tipos de caules vegetais.

A ideia de rizoma estabelece que qualquer ponto (pensamento, conhecimento, ideia, conceito, tema) pode e deve ser conectado a qualquer outro (DELEUZE; GUATTARI, 2007), diferentemente da ideia de árvore, que fixa uma ordem e organiza um conhecimento com pretensões universais (RAMOS, 2015). O conceito de rizoma surge em oposição à forma hierárquica e segmentada de se conceber a realidade e de se construir conhecimento (KHOURI, 2009), objetivando uma horizontalidade e também a superação da fragmentação e da compartimentalização do pensamento moderno.

Conforme aponta Trindade (2013),

---

<sup>2</sup> Trata-se de uma infecção causada pelo vírus herpes-zoster (o mesmo causador da varicela/catapora) que, em geral, se manifesta através de erupções cutâneas de um lado só do corpo, nas costas ou no rosto, seguindo a inervação da região, assemelhando-se ao formato de uma cobra, por isso então, o nome popular “cobreiro”. Também, de acordo com a sabedoria popular, o cobreiro vem sendo descrito, como uma doença que se contrai através do contato direto ou com roupas por onde tenham passado certos insetos ou animais peçonhentos, como a cobra, e que através de benzeduras pode-se curar ou evitar que esse mal se alastre para não crescer e o “rabo” não encontrar com a “cabeça”.

<sup>3</sup> Me utilizo desta ideia apenas para ilustrar como visualizo a construção deste trabalho e como percebo as relações entre as partes de um todo. Não seguirei a linha teórica e filosófica de pensamento de Deleuze e Guattari ao longo da dissertação.

<sup>4</sup> Rizoma é um termo e um conceito botânico que se apresenta também dentro do campo da Antropologia e da Filosofia como um modelo descritivo ou epistemológico. Em termos biológicos, rizoma é um tipo de caule que tem um desenvolvimento diferenciado, polimorfo, que cresce sem uma direção clara e definida e cujos brotos podem ramificar-se em qualquer ponto.

Não se pode mais apostar em compartimentos, o rizoma se espalha. Não há motivos para seguir uma linha reta, um método cartesiano. As linhas tortas se ligam, se confundem, se espalham, alastram. As conexões se multiplicam, logo, a intensidade também. Aí sim temos a chance de criar novos sentidos, micro-conexões se difundindo, se diluindo, se confundindo, se disseminando. (TRINDADE, 2013).

O rizoma não é feito de unidades, mas de dimensões (RAMOS; MEIMES, 2010). Através dessa concepção rizomática entende-se que, além de se conectarem, campos de ideias, por exemplo, podem se ramificar de qualquer ponto e a partir disso, transformar-se. Trata-se de linhas, e não de formas, que fazem contato com outras e seguem variados sentidos e orientações. São linhas de intensidade que continuamente são ultrapassadas por outras linhas de intensidade que o atravessam (TRINDADE, 2013). Dessa forma, o pensamento rizomático se move e se abre para experimentações, não se fecha sobre si. O rizoma, em sua dinâmica natural, se expande e se espalha em todas as direções, não tendo início nem fim, mas um meio (RAMOS; MEIMES, 2010) ele pulsa, (se) movimenta e (se) desloca, constrói e desconstrói (TRINDADE, 2013).

Dessa maneira, sigo no propósito de unir os fragmentos, alinhando pontos, palavras, conceitos e ideias<sup>5</sup> e as suas dimensões, para além das relações já construídas acerca das temáticas dentro do campo de estudo. Assim o faço, para criar alguns pontos de conexão entre os saberes e os fazeres; entre o tradicional e o moderno; entre o popular e o científico, produzindo elementos teórico-analíticos que possibilitem um diálogo e entrecruzamentos com o campo do Desenvolvimento Rural.

Em um recorte do contexto rural, o tema desta dissertação vem a ser: os saberes e os fazeres tradicionais relativos ao cuidado, de um grupo de mulheres oriundas e pertencentes à duas comunidades rurais quilombolas do município de Mostardas, localizado no Litoral Médio do Rio Grande do Sul. Minha pretensão neste texto dissertativo é relacionar os aspectos inerentes ao cuidado, ao feminino e às tradições de um grupo social que mantém guardada uma sabedoria ancestral. Indaguei sobre como o cuidado se manifesta nas suas distintas formas e que elementos estão envolvidos nas ações cotidianas de cuidar de mulheres quilombolas, a fim de compreender alguns dos significados dados por elas às suas práticas. Ao longo do escrito, tomo como ponto de ancoragem para discussão, questões relativas à

---

<sup>5</sup> Há uma distinção importante entre as palavras ‘conceito’ e ‘ideia’. Etimologicamente a palavra conceito vem de concepção, isto é, está vinculada à subjetividade. Conceitos são unidades de significação historicamente construídas, que definem a forma e o conteúdo de uma teoria (MINAYO, 2010). Ideia, se concebe no sentido mais amplo de ser um conhecimento, uma informação, uma noção que pode conter vários conceitos, ou até mesmo ser uma construção ou uma representação resultantes de percepções e concepções.

dicotomia existente entre conhecimento científico e conhecimento tradicional, que por vezes se funde com o dito conhecimento popular ou do senso comum.

A motivação para o estudo com o tema das práticas de cuidados entre mulheres nasceu de um interesse pessoal em conhecer e compreender os modos tradicionais, os olhares e os significados dados pelo feminino nas relações de cuidado para com elas mesmas, entre elas e dentro de um contexto específico: o rural feminino quilombola. Tal interesse surgiu de uma necessidade de buscar uma (re)conexão com os saberes ancestrais e tradicionais das mulheres que fizeram e fazem parte da minha vida - minha mãe, avós e bisavós - por meio de um resgate interno e externo de suas vidas, de suas feitura, dos seus conhecimentos transmitidos, das suas crenças e valores, das suas histórias contadas, das suas marcas deixadas nas outras mulheres que ainda vivem entre e em mim. Esse resgate que tento fazer está diretamente atrelado à uma busca de história ancestral, bem como de uma percepção de como as sabedorias e os ensinamentos se expressam hoje em mim, na minha mãe e nas minhas irmãs, nos nossos modos de fazer e reproduzir, evocando a memória e a existência de nossas ancestrais.

Consigo visualizar uma intrínseca relação dos saberes e fazeres e a transmissão deles com o ato de cuidar. Cuidar no sentido de cultivar, nutrir e preservar as memórias, as relações, os significados, os afetos e as histórias. Ademais, atrelados aos costumes e comportamentos humanos, estão os atributos, as manifestações, as dimensões e os espaços do cuidado. O cuidar se faz presente através das ações humanas de comunicar experiências, conhecimentos e sentimentos e, também de praticá-los.

Nesta pesquisa, o cuidado é entendido no sentido amplo, para além das ações de tomar conta, tratar ou auxiliar na cura de uma doença, por exemplo. Entende-se o cuidado como forma de expressão, de ser, de estar e de se relacionar com o outro e com o mundo (WALDOW, 2001) que envolve característicos modos de saber e de fazer, bem como experiências próprias, tanto na presença, quanto na ausência de doença e na busca preventiva por uma saúde física, social e espiritual.

Desta forma, almejei entender como algumas mulheres quilombolas concebem o cuidado, cuidam e cultivam umas às outras, seus familiares e próximos, os seus corpos e as suas relações pessoais. Para tanto, busquei conhecer o repertório de práticas de cuidado adotado por essas mulheres, bem como as memórias e mobilizações que guiam as suas práticas; que elementos estão envolvidos no seu fazer; e também, como as práticas são aprendidas, assimiladas e transmitidas. Além disso, tive o interesse em entender como o saber

se concretiza no fazer, ou seja, como ele se apresenta, no cotidiano, nos modos de ser dessas mulheres.

Diante do exposto, a questão que norteou a presente pesquisa foi: como o cuidado se manifesta em saberes e fazeres tradicionais de mulheres de comunidades rurais quilombolas do município de Mostardas localizado no Litoral Médio do Rio Grande do Sul? Realizo esta pesquisa envolvendo o universo do cuidado a fim de apresentar e registrar formas próprias de manifestação de cuidado através de saberes e práticas específicos.

Teve-se como objetivo geral compreender a manifestação do cuidado e os significados atribuídos nos saberes e fazeres de um grupo de mulheres de duas comunidades rurais quilombolas localizadas no interior do município de Mostardas, Rio Grande do Sul. Os objetivos específicos foram:

- a) identificar os significados atribuídos ao cuidado pelas mulheres quilombolas;
- b) desvelar como o saber se concretiza no fazer cotidiano das práticas femininas;
- c) conhecer quais as práticas de cuidado adotadas e transmitidas pelas mulheres quilombolas, bem como os elementos que as envolvem.

Este texto dissertativo está estruturado em quatro capítulos e estes, por vezes, estão divididos em tópicos. O capítulo 1 refere-se a esta Introdução. O capítulo 2 refere-se aos elementos e referenciais teóricos adotados para este estudo. O capítulo 3 refere-se ao caminho metodológico que se deu para a construção deste trabalho. O capítulo 4 refere-se aos resultados e discussões desta pesquisa. O tópico 5 deste trabalho refere-se às minhas considerações finais.

Apresento a seguir, de forma sucinta algumas das ideias desenvolvidas em cada capítulo:

No capítulo 2 – **Caminhos, contribuições e construção teórica: tecendo as palavras**, apresento uma parte da minha caminhada e alguns caminhos que me trouxeram até o aqui e o agora como estudante de Desenvolvimento Rural. Faço uma construção teórica a partir de contribuições de referenciais que discutem acerca dos temas tratados neste trabalho: o cuidado, os saberes e os fazeres. Trago elementos teóricos que falam sobre o cuidado, e como este componente importante da dissertação permeia os saberes e os fazeres humanos. Abordo também questões acerca do pensamento, do conhecimento e das práticas científicas, bem como do saber e do fazer não científicos e das relações que alguns autores veem existir entre eles.

No capítulo 3 – **Uma Senda Viva: a construção do conhecimento e as aproximações com o empírico**, discorro sobre o fazer da pesquisa qualitativa, apresento a caracterização e a

contextualização do universo empírico deste estudo, bem como contextualizo um pouco do meu processo de aproximação com o mesmo. Ao percorrer esta senda, conto como foi o caminho em busca das práticas de cuidado das mulheres quilombolas e apresento também como se deram os processos de coleta, elaboração e análise de dados para esta pesquisa.

No capítulo 4 – **Do Rizoma: as interconexões possíveis**, apresento, a partir das narrativas das mulheres, os significados atribuídos ao cuidado, os saberes e os fazeres envolvidos com o cuidar feminino quilombola. As falas são contextualizadas com alguns referenciais teóricos do cuidado e costuradas com outros trabalhos que dialogam com esta pesquisa.

Nas **Considerações Finais**, reúno alguns elementos discutidos ao longo do trabalho na tentativa de densificar esta colcha de retalhos e, a partir do meu entendimento, aponto algumas relações entre os modos de ser, de saber e de fazer que compreendem o cuidar feminino quilombola.

## **2 CAMINHOS, CONTRIBUIÇÕES E CONSTRUÇÃO TEÓRICA: TECENDO AS PALAVRAS**

Dando início a este capítulo, busco apresentar partes e momentos do meu caminhar e expressar o esforço que faço em transitar entre o biológico e o social, a partir dos conhecimentos construídos no curso de Licenciatura em Ciências Biológicas que muito me constituíram, e em trilhar na direção das Ciências Humanas e Sociais, em um contexto de pós-graduação em Desenvolvimento Rural. Trata-se de um momento em que tento comunicar ao leitor alguns processos que me permeiam neste caminhar, e também de expressar alguns entendimentos e perspectivas que tenho. Faço esta contextualização inicial, a fim de dar corpo, textura e consistência à minha tessitura.

### **2.1 DOS CAMINHOS DA BIOLOGIA PARA O DESENVOLVIMENTO RURAL: INQUIETAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS**

Como bióloga, e considerando-me ainda e em constante formação, me encontro em um processo de devir onde percebo as mudanças pelas quais tenho passado e contemplo os intensos processos de me descobrir e me tornar. Ao longo da minha trajetória, me deparei com caminhos cheios de becos e encruzilhadas e fiz alguns desvios e paradas até chegar ao aqui e ao agora. Mesmo assim, segui a caminhar na busca por encontros e conexões (com os outros e comigo mesma), motivações e encantamentos, sentindo sempre uma necessidade tanto de mudança para outros caminhos, quanto de permanência e continuidade de estudos onde fosse possível visualizar expansão e evolução de (auto)conhecimento. Iniciei esses movimentos imergindo no universo da educação. Ao me graduar em licenciatura, tive experiências profundas de conhecer e viver os processos de ensinar, renascendo em mim ao estimulá-lo (re)nascendo e despertar do outro, enquanto aprendiz. Apesar desses passos, havia uma certa sensação de imaturidade que ainda me acompanhava e, por isso, não me sentia segura em assumir o papel de educadora.

Atualmente, a minha relação e intenção com o conhecimento ainda são de apreensão, construção e aprimoramento, mais do que da transmissão inerente aos processos de ensino e aprendizagem. Assim como Casagrande (2012), busco fazer biologia através de conexões com outras formas de pensamento e de engajamento no mundo, para além do saber disciplinar. Por isso, em continuidade com os propósitos da minha trajetória, e acreditando que o conhecimento é um processo infinito de construção e não há condição de fechá-lo numa fase

final (embora seja possível orientá-lo) segui buscando dar sentido a algumas de minhas inquietações epistemológicas.

Mais do que a educação, a ciência para mim sempre foi um caminho para a descoberta e sempre me despertou curiosidade, fascínio e ao mesmo tempo assombro. Por muito pensei que me aproximando e experimentando a ciência eu teria acesso, compreensão e domínio de técnicas e saberes que explicariam grande parte da realidade. O assombro existia (e ainda existe) justamente em pensar que fosse possível, através de processos intelectuais e práticos, o ser humano ser capaz de descobrir, conhecer e explicar as realidades material e imaterial, os mistérios da natureza, e que a partir das descobertas nada mais poderia ser questionado e tampouco dado como verdade, uma vez que para a sociedade ocidental, a ciência é a forma hegemônica de construção do conhecimento, e tem a pretensão de ser o único promotor e critério da verdade.

A Biologia (como uma ciência) se propõe a descobrir, compreender e explicar a vida e os processos biológicos. Para além disso, a Biologia se propõe a estudar, conhecer e narrar uma grande história, a história da vida, que se expressa em bilhões de formas, em diferentes níveis, ciclos, processos, comportamentos e em diversos modos de existência. Para mim, toda existência tem uma essência e um propósito, dessa forma, estudar essa ciência, implica em, para além do seu entendimento, perceber e captar a profundidade do mundo, de si mesmo e de cada ser sendo sensível às suas manifestações, bem como em se conectar com a própria e com outras essências. Ao refletir sobre a importância da Biologia nesse meu caminhar, me identifico nas palavras do biólogo e escritor moçambicano Mia Couto:

[...] Esta nossa ciência me ajudou a entender outras linguagens, a fala das árvores, a fala dos que não falam. A Biologia me serviu de ponte para outros saberes. Com ela entendi a Vida como uma história, uma narrativa perpétua que se escreve não em letras, mas em vidas. (COUTO, 2005, p. 123<sup>6</sup> *apud* PENNA, 2014, p. 33-34).

Esta fala qualifica a Biologia como uma matriz de conhecimento e apresenta uma perspectiva holística, que contempla diversos sentidos, e não a reduz a um caráter puramente científico. Mais do que uma ciência, ela se apresenta para mim como uma visão de mundo que emerge das muitas possíveis leituras e interpretações, e que requer a consciência<sup>7</sup> e o cuidado com o universo de outros seres vivos e não vivos que interagem entre si e também se expressam não somente como entidades biológicas e naturais, mas mundanas e místicas<sup>8</sup>,

<sup>6</sup> COUTO, M. Pensatempos. Textos de opinião. 2ª. Ed. Lisboa: Editorial Caminho, 2005.

<sup>7</sup> Ver Morin (2014).

<sup>8</sup> Referente aos mistérios, aos segredos. Que não se dá segundo as leis naturais ou físicas; que é sobrenatural, espiritual.

dotadas de animismo<sup>9</sup>. Situo aqui mais um pensamento de Mia Couto para reforçar a ideia de que se pode tentar conhecer a vida em suas nuances a partir do olhar que se coloca sobre ela:

O senso comum diz que lemos apenas palavras. Mas a ideia de leitura aplica-se a um vasto universo. Nós lemos emoções nos rostos, lemos os sinais climáticos nas nuvens, lemos o chão, lemos o Mundo, lemos a Vida. Tudo pode ser página. Depende apenas da intenção de descoberta do nosso olhar. (COUTO, 2017).

Apesar da grandiosidade inerente e da importância que atribuo ao estudo da vida, em um dado momento, senti despertar em mim o desejo de conhecer particulares formas de vida que se expressam em outros bilhões de modos de ser e de existir, e que influenciam demasiado todas as outras existências: a vida humana. Parto desde um nível micro, observando através de lentes de microscópio complexas moléculas e organismos invisíveis a olho nu e amplio o foco até o macro, direcionando meus olhares para as igualmente complexas populações humanas e suas muitas realidades, supostamente invisíveis. Nesta escala, se faz possível enxergar a natureza humana manifestada em seus meios, nos seus modos de ser e de fazer, reproduzindo-se social e culturalmente dentro de micro-contextos, apresentando potencial condição de ser sujeito-objeto para o aprofundamento de estudos e conhecimentos.

Aventurei-me, então, a realizar um trabalho de cunho sócio-antropológico, a partir da observação de uma realidade invisível através de múltiplas percepções e entendimentos de mundo. Descubro-me particularmente sensível às dimensões subjetivas que se revelam para mim e me proponho a, a partir disso, me aproximar de alguns pensamentos, conhecimentos e conceitos da área, com o intuito de elucidar certos aspectos humanos, bem como questões próprias a fim de compreender alguns sentidos dados à vida. Uma das maneiras que encontro para tal compreensão é a partir da relação que acredito existir entre o mundo dos significados e das representações com a temática do cuidado, uma vez que o cuidar e o cuidado se mostram constantes nas ações e nas relações humanas como formas de expressão. As manifestações de cuidado representam intenções e desejos, simbolizam interesse e envolvimento, e demonstram responsabilidade e respeito para com o ser cuidado.

A temática do cuidado se apresentou (e continuamente se apresenta) para mim de forma muito natural e ganhou significativo espaço na minha vida, uma vez que, em um dado momento, me encontrei indo à busca e adotando práticas alternativas e complementares à

---

<sup>9</sup> Trata-se de uma cosmovisão em que entidades não humanas (animais, plantas, objetos inanimados ou fenômenos) possuem uma interioridade, uma essência espiritual. O animismo abrange a crença de que não há separação entre o mundo espiritual e físico (ou material) e de que existe interioridade (almas ou espíritos), não só em seres humanos, mas também em alguns outros animais, plantas, rochas, montanhas, rios ou de outras entidades do meio ambiente natural, como o trovão, a chuva, o vento e as sombras.

medicina convencional de (auto)cuidado feminino, mais especificamente relacionadas à ginecologia natural. A partir desse meu interesse pessoal, realizei distintas leituras a respeito e entrei em contato com conhecimentos diversos e um repertório de práticas bastante amplo que menciona, em sua maioria, o uso de plantas, a feitura de banhos de ervas e chás e uma intrínseca relação com os ciclos lunares e com outros elementos da natureza. A partir da aproximação com o universo desses conhecimentos, transmitidos de mulheres para mulheres, me percebi demasiado interessada pelo cuidado e os aspectos relacionados a ele: os significados, os atributos, as manifestações, as dimensões, os elementos e os espaços. Foi uma reflexão acerca desses aspectos, e também uma curiosidade acerca da sabedoria e das formas de cuidar, o que me levou a despertar para o cuidado, principalmente o cuidado feminino quilombola. Freitas *et al.* (2011) ressaltam que muitos povos quilombolas ainda se utilizam de práticas alternativas de cuidado com a saúde e do uso de plantas consideradas por eles como medicinais. Por isso, também, o desejo de (re)conhecer o que um grupo de mulheres quilombolas detentoras de uma sabedoria tradicional e que constroem outras relações com a natureza sabem, dizem e fazem para cuidar, e ainda, que significados elas atribuem aos seus conhecimentos e às práticas de cuidado.

Através dessa perspectiva, o cuidado tem papel essencial neste trabalho tanto quanto na minha vida, pois ele vem permeando a minha busca por autoconhecimento que de certa maneira aqui se reflete. Em função desta relação que eu estabeleço com o cuidado, faço dele não só um objeto de estudo, mas um objetivo de vida, uma preocupação e uma motivação pessoal. Sendo assim, para mim, faz todo o sentido refletir, perceber, praticar, apreender e vivenciar o cuidado.

Relacionando a temática de cuidado com o contexto rural ao trilhar os caminhos em direção ao Desenvolvimento Rural, me distancio, de certa forma, do campo de objetividades e sistematizações e mergulho, ainda que superficialmente, no mundo das subjetividades e dos significados. Por ora, afasto-me das Ciências Biológicas e Naturais para adentrar no universo das Ciências Humanas e Sociais, especificamente relativas ao campo da saúde, a fim de enxergar, além do visível, do morfológico e do ecológico, as camadas da realidade que interagem, se interconectam e tornam o social tão complexo quanto o natural. O movimento que faço é uma tentativa de incluir no meu repertório de saberes outras perspectivas e bases conceituais no intuito de aprofundar os olhares que tenho para o humano e o social.

Para mim, assim como aos olhos de Minayo (2010), existe uma relação inseparável entre os mundos natural e social, entre pensamento e base material, entre objeto e sujeito, entre a ação do ser humano enquanto sujeito histórico e as determinações sociais, culturais,

políticas, econômicas e ambientais que a condicionam. Conforme coloca Minayo (2010), ao ampliar as bases conceituais, e incluindo o social e o subjetivo como elementos constitutivos do biológico, as Ciências Sociais não se tornam menos “científicas”, pelo contrário, elas se aproximam com maior luminosidade dos contornos reais dos fenômenos que abarcam (MINAYO, 2010). Ainda que no processo histórico de construção do pensamento e do conhecimento científico tenha havido distinções e separações que ignoram a complexidade e unidade que constitui o objeto de seu conhecimento - o ser humano - considera-se que esta é uma questão que deve ser pensada e atualizada pela constante discussão sobre as relações entre natureza e sociedade e sobre a especificidade dessa relação, quando se trata do ser humano: ser biológico, histórico e social, por natureza (MARSIGLIA, 2013).

Além de questões biológicas, é também de questões culturais que estou falando, uma vez que existem interconexões e relações intrínsecas entre as ciências que abarcam a cultura e as ciências que compõem o campo da saúde. A cultura contém e amplia os encadeamentos da realidade humana e social. Pensada dessa forma, ela é o *locus* onde se articulam as tradições e as mudanças, e onde tudo ganha sentido (ou sentidos), uma vez que nunca há nada humano sem significado e nem apenas uma explicação para os fenômenos (MINAYO, 2010). Para Langdon e Wiik (2010), o campo da cultura trata de elementos sobre os quais os atores sociais constroem significados para as ações e interações sociais concretas e temporais, assim como sustentam as formas sociais vigentes, as instituições e seus modelos operativos. De acordo com os autores, a cultura inclui valores, símbolos, normas e práticas. Ela é um fenômeno que provê uma visão de mundo às pessoas e que, inclusive orienta os seus conhecimentos e atitudes. De acordo com isso, a questão da saúde e da doença está contida nessa visão do mundo e práxis social (LANGDON; WIİK, 2010).

A saúde, assim como a cultura, abrange subjetividades por onde passa o social, o econômico, o político, o religioso, o simbólico e o imaginário. O campo da saúde trata-se de um híbrido biológico-social<sup>10</sup>, pois retém ao mesmo tempo dimensões biológicas, estruturais e políticas e contém os aspectos histórico-culturais e representativos (MINAYO, 2010). Segundo Birman (2005), o caráter multidisciplinar do campo da saúde decorre da diversidade de seus objetos e discursos em torno do fato de que uma das problemáticas desse campo são as relações entre natureza e cultura. Este autor sugere que a saúde diz respeito a um corpo simbólico, regulado culturalmente e condicionado pela sociedade, que em geral é marcada por

---

<sup>10</sup> Ver Latour (1994).

diferenças sociais. Portanto, este corpo não pode ser pensado apenas como uma matéria animada ou organismo biológico puro. Ele é constituído e permeado por cultura.

Em se tratando dessas questões, Minayo (2006) considera que os estudos antropológicos e sociais sempre contribuíram para discussões no âmbito da saúde, a partir de várias perspectivas: relativizando os conceitos biomédicos; desvendando a estrutura dos mecanismos terapêuticos; apontando as relações entre saúde e doença e realidade social; na contextualização dos sujeitos e as formas de abordagem do processo saúde-doença. A autora considera que a vivência da saúde, da doença e também dos cuidados produz efeitos e traz consequências tanto para o corpo quanto para o imaginário; por isso, deve-se considerar os valores, atitudes e crenças das pessoas, ampliando as bases conceituais e permitindo uma abordagem mais abrangente dos fenômenos envolvidos (MARSIGLIA, 2013).

A partir dessas possibilidades de entrecruzamentos entre os campos da saúde e da cultura apontadas por Minayo (2006, 2010), por meio desse estudo faço então algumas discussões que perpassam a tríade saúde-doença-cuidado. Também percorro na busca pessoal de encontrar outras possíveis formas de observar e entender a existência em sua complexidade e, portanto, de alcançar uma compreensão mais profunda da natureza e da essência da vida. Nesta trajetória, escolhi fazê-lo através de um olhar para (e com) as humanidades. Esse movimento requer um afastamento que considero necessário para conseguir observar o amplo espectro em perspectiva, visando destreinar o olhar numa tentativa de desfragmentar e articular saberes para (re)conhecer e se aproximar de uma totalidade que se reproduz nos elementos da realidade. Dessa maneira, se torna possível ampliar a compreensão acerca do cuidado e da saúde para que abranja a totalidade das relações sociais e dos investimentos emocionais que contém e se expressam nos âmbitos social e cultural (MINAYO, 2010).

A posição de educanda e de pesquisadora-fazedora de ciências na qual me encontro atualmente me permite permear por entre os mundos natural e social; biológico e cultural; científico e tradicional, e dessa maneira ocupo uma posição que exige cuidado, responsabilidade, consciência e ética com o que e em como se produz. Tornar os saberes e os fazeres visíveis e audíveis requer um pensamento crítico e um olhar cuidadoso, principalmente quando se faz à luz das Ciências. Embora existam dificuldades epistemológicas e práticas de aproximação, o desafio de tratar o objeto saúde-doença-cuidado é vencer dicotomias analíticas, movendo-se do terreno de inter-relações e interconexões, uma vez que os saberes teóricos e práticos sobre saúde, doença e cuidado fazem parte de um universo dinâmico recheado de histórias mediadas por diversas e distintas estruturas (MINAYO, 2010).

Ainda que com um pé em cada mundo, ousou convocar alguns saberes (os científicos e também os não científicos: populares e tradicionais) e sentires compartilhados para dar direção e sentido ao meu caminhar e fazer dele uma senda viva. Para isso, se propõe apresentar os traços principais de um dado conhecimento tradicional, quem são os sujeitos sociais que o animam, como se transmite e se pratica e quais são os resultados simbólicos e práticos desse conhecimento. Dos processos e experiências vividas e do que tenho construído até aqui, desde uma visão de quem contempla de fora e olha através de um prisma de ideias, analiso um recorte que revela um tempo, um espaço e uma realidade, desejando apresentar o que, para mim, é mais especial e singular do grupo social estudado, a partir do que me foi permitido acessar e do que foi possível captar e interpretar.

Para seguir no propósito de reunir as partes, começo então, a partir daqui, a tecer a minha colcha de retalhos, com as palavras. Fazendo mais uma analogia, posso dizer também que ao elaborar esta dissertação estou criando e dando vida ao meu *Frankenstein*<sup>11</sup>, criatura que representa o resultado da prática científica e simboliza uma forma de conceber conhecimento, mas que também, através de sua existência, questiona alguns valores, métodos e pensamentos da Ciência e do cientificismo<sup>12</sup>. Tal prática científica desenvolvida no ato de pesquisar, requer certa responsabilidade quando, ao falar a partir do lugar que me encontro<sup>13</sup>, discorro sobre saberes não científicos, carregados de experiências, permeados por valores, crenças e significados próprios. Trata-se, portanto, de: produzir um trabalho científico descritivo com caráter analítico e questionador; ser um registro e um instrumento de manifestação de certas existências; retratar modos específicos de conceber, produzir e expressar saberes outros, uma vez que o conhecimento científico é um recurso cultural construído e desenvolvido para e por alguns grupos sociais hegemônicos que, muitas vezes, não possibilitam dar vez e voz à certos grupos por vezes invisibilizados e silenciados e às suas perenes sabedorias.

---

<sup>11</sup> Faço menção à personagem da obra de Mary Shelley, escrita em 1818, que representa um marco na literatura de ficção e uma ruptura no pensamento científico do século XIX, fazendo críticas aos limites da ciência contemporânea, questionando inclusive a sua moralidade e responsabilidade. De forma análoga, trazendo a figura do *Frankenstein* para o texto dissertativo, intento que a atual pesquisa represente, sem grandes pretensões de rupturas, problematizações acerca do saber e do fazer científicos a partir dos elementos que são apresentados.

<sup>12</sup> Concepção filosófica que se propõe a tudo explicar, que afirma o domínio de todos os conhecimentos e a superioridade da ciência sobre todas as outras formas de compreensão da realidade, por ser a única capaz de apresentar benefícios práticos e alcançar autêntico rigor cognitivo.

<sup>13</sup> Encontro-me no papel de criadora, representando, de certa forma, a ciência e o conhecimento científico. A dissertação é a minha criatura, o resultado do meu labor científico que se apresenta como registro de uma realidade contextualizada através do meu olhar de pesquisadora e do empenho em relacionar as partes do todo pesquisado.

Ainda, quero expor aqui a crença que tenho na força e no poder de transformação das palavras quando proferidas e da intencionalidade posta nelas através da oralidade, tal como se expressam na própria ação de benzer e consagrar, uma vez que é também por meio de palavras que pode-se produzir efeitos terapêuticos e potencializadores de cura (NORMAN, 2015). Sendo assim, intenciono que as palavras aqui colocadas sejam bem ditas e benditas e que sejam capazes de expressar todo o cuidado e sensibilidade que consigo manifestar, e, ainda, que todo esse empenho se configure neste trabalho. Almejo, ao fim, conseguir sentir que essas palavras sejam minimamente fiéis ao desejo que tenho de dizer, e possam comunicar o tanto do encantamento que pude experienciar durante esse profundo processo de dissertar e nos meus encontros e desencontros com mulheres e comigo mesma.

## 2.2 CUIDAR E CUIDADO: AS DIMENSÕES PARA ALÉM DO MATERIAL

Cuidar deriva do latim *cogitare* que significa imaginar, pensar, refletir, tratar, prevenir; e aplicar a atenção, mostrar interesse, inquietação, revelar uma atitude de desvelo e até de preocupação pelo outro (BOFF, 2005). Cuidar também refere-se à cura. A palavra ‘cura’ é um dos sinônimos eruditos de cuidado, pois, em latim, o termo *coera*, usado no contexto das relações humanas, tem o sentido primitivo de cuidado, diligência, zelo. Há também o verbo *curo, curare*, com o significado de ‘cuidar de’, ‘dar atenção a’, ‘tratar’ que remetem ao âmbito da saúde e da doença. De acordo com Rezende (2011), ‘cura’ foi primeiramente usado, como termo médico, na acepção de tratamento. A evolução semântica da palavra cura, operou-se em várias direções, sempre em torno da idéia de ‘cuidar de’, ‘olhar por’, ‘exercer ação sobre’. A mudança de significado da palavra decorreu do fato de que a cura, no sentido de tratamento, na maioria das vezes, modifica o curso da doença e restabelece a saúde. Dessa forma, a mesma palavra passa a expressar tanto a ação (os cuidados despendidos) como o resultado da ação (a recuperação da saúde). Assim, ‘cura’ passou a significar também o restabelecimento da saúde. Em razão dessa evolução semântica, curar pode ser empregado tanto no sentido de tratar, cuidar de, como no sentido de superar uma enfermidade, de restituir a saúde, de sanar (REZENDE, 2011).

Ainda, a palavra ‘cuidado’ foi por muito tempo relacionada à palavra cultura, remetendo à ideia de cultivo. O significado primário da palavra cultura era designado ao cuidado com o processo fisiológico de crescimento natural de plantas, animais e microrganismos, como por exemplo, ‘cultura de beterraba’ e ‘cultura de bactérias’

(WILLIANS, 1983). Posteriormente, com o aprimoramento do termo e seus significados originais, cultura passou a ter outros significados, de cunho mais sociológico e antropológico.

Fato é que, cuidar é o cuidado em ato. O exercício de cuidar revela, através da ação, uma sabedoria intrínseca que se expressa e se materializa no fazer (PINHEIRO, 2009). Borges, Pinho e Guilhen (2007) reforçam essa afirmativa ao colocar que a construção do fenômeno do cuidado revela-se, para cada ator social, a partir de suas experiências e concretiza-se na prática. A experiência e o conhecimento do cuidado têm bastante importância e são passados através de formas específicas de comunicação, de geração a geração (WALDOW, 2001).

Segundo Pinheiro (2009), as práticas de cuidado constituem-se como resultado de um processo ativo de interpretações dos significados dentro de um contexto cultural, social e histórico específico. Todas as ações realizadas com o intuito de cuidar, de certa forma, conferem determinada relevância a tudo o que envolve a nós mesmos, o outro, os seres vivos (e também os não vivos), pois, conforme reforça Boff (2005), o cuidado somente surge quando a existência de algo ou alguém tem certa importância para nós. Segundo o autor, o cuidado implica um modo de ser mediante o qual a pessoa sai de si, se dedica e se centra no outro com desvelo e solicitude. Pinheiro (2009) afirma complementarmente que o cuidado é um modo de fazer na vida cotidiana que se caracteriza pela atenção, responsabilidade e proteção com pessoas e coisas em lugares e tempos distintos de sua realização.

O cuidado como modo de ser e fazer-se relacionar perpassa toda existência humana e vai se moldando em diferentes formas de saber e de construir conhecimento com o mundo e com o outro (BORGES; PINHO; GUILHEN, 2007). A existência humana implica em ser e estar no mundo em relação, interdependência e em solicitude com os outros (MARTINS, 2009). Existir, então, trata-se de (con)viver em grupos sociais, repartindo e compartilhando naturezas, tempos, espaços, culturas, histórias e vidas.

Para além disso, há essências (no sentido de substância) e essencialidades (no sentido de necessidades) humanas que condicionam e fortalecem a existência. Segundo Heidegger (2012), a essência do ser reside em sua existência. Para Boff (2011), a essência do existir está em algo elementar e ancestral: a afetividade, uma essencialidade humana. Os modos de ser do humano, como sujeito que existe (em si e para si<sup>14</sup>) e que exerce ações, compreendem tanto a sua essência de ‘ser-no-mundo’ que é (sendo) para si, quanto a sua natureza relacional de ‘ser-para-os-outros’ em sendo com os outros (MARTINS, 2009). Essas essências o situam na

---

<sup>14</sup> Ver Ayres (2001).

condição de cuidar de ser si mesmo a cada momento em que é e, da mesma forma, de cuidar do outro de forma afetiva. Nessa perspectiva, o cuidado configura-se como existencial e essencial (BOFF, 2011), referindo-se tanto ao ser com e ser para os outros, quanto às próprias possibilidades de ser para si. Pelo mesmo viés, Waldow (2001) afirma que, em seu sentido pleno, o cuidar é integral, universal, existencial e relacional. De acordo com Oliveira (2015), cuidar envolve ações direcionadas aos nossos sentidos universais e que exercem um movimento sobre a maneira das pessoas pensarem, sentirem e se comportarem quando se relacionam umas com as outras a partir de significados subjetivos que variam em torno de crenças, contextos culturais e valores familiares.

Sendo assim, o cuidado como ato, como modo de ser e de fazer, seja para si ou seja para e com os outros, resulta na prática do cuidar, que, para Pinheiro (2009), ao ser exercida por um um sujeito, reveste-se de novos sentidos imprimindo uma identidade ou domínio próprio sobre um conjunto de conhecimentos voltados para o outro. Segundo a autora, o outro é o lugar do cuidado. Conforme afirma Boff (2011), “cuidar é mais que um ato; é uma atitude. Abrange mais que um momento de atenção, de assitência, de zelo e de desvelo. Representa uma atitude de ocupação, preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro” (BOFF, 2011, p.33). Praticar o cuidado envolve saberes relativos à prática em si, e saberes outros. Envolve também afetos e sentidos humanos que resultam no conhecimento do outro e no autoconhecimento. Seguindo nessa linha, entende-se que cuidar do outro implica também no autocuidado. Os nossos modos de ser e de fazer ao cuidar são, em sua maioria, direcionados para e pelo outro, entretanto, considera-se que ações como essas refletem e se expandem para além, e se expressam no próprio sujeito que pratica a ação, possibilitando a manifestação de si, em si e para si, pois, cuidar do outro é também cuidar de si, como indivíduo, como espécie, como grupo social, como cultura e como história.

Em uma perspectiva foucaultiana (1985), o cuidado de si constitui-se em uma prática constante e abrange um vasto e amplo significado, o qual envolve o cuidado de si mesmo pelo viés do ocupar-se consigo mesmo e do preocupar-se consigo próprio. O cuidado de si implica um labor que exige tempo e dedicação para praticá-lo em um exercício de si mesmo. A prática de si configura estima, zelo e cuidado com a própria existência. O cuidado de si perpassa pelo auto-(re)conhecimento e pela auto-apreciação, assim como pela atenção, percepção, observação e pela escuta de si. O cuidado de si envolve uma prática de vida e a prática de si como sujeito em relação e interação com o mundo (FOUCAULT, 2010). O sentido do cuidado de si dado por Foucault (1985) é a existência de uma crença de que seu intento estabelece-se para tornar-se a si próprio. Nesta perspectiva, o cuidado de si torna-se

coextensivo à vida e o sujeito deve ser cuidado e se manter atento a si ao longo de sua existência. Cuidar-se, portanto, implica em lidar consigo no mundo e simboliza também persistência e resistência para existir e para manter-se nele.

Cuidar de si designa um conjunto preciso de práticas que se exerce sobre si mesmo com o fim último da transformação, da modificação, da transfiguração de si (MARCELLO; FISCHER, 2014). Ainda que se trate do si, tal cuidado é inseparável de uma atitude também diante do outro. De acordo com Martins (2009), o primeiro instinto humano é cuidar do outro unido ao cuidado consigo mesmo, portanto, não há cuidado de si que não implique um outro (MARCELLO; FISCHER, 2014). Sendo assim, pode-se dizer que cuidar de si não constitui apenas no exercício da individualidade, mas sim, consiste em um fazer que toma forma de prática social quando reflete e se expande para o nível da coletividade. Para Foucault (1985), o cuidado de si se apresenta em uma teia de relações sociais. As práticas de cuidado de si se inserem num contexto amplo de práticas sociais. As práticas sociais necessitam da presença do outro para se efetivarem, e colocam o cuidado de si em evidência, pois ninguém é capaz de cuidar sozinho de si, e sim, tal cuidado se fundamenta na troca de cuidados com o outro. Portanto, sob um ponto de vista relacional, é preciso cuidar-se para bem poder cuidar do outro (FOUCAULT, 1985).

### 2.3 O TECER DE SABERES: CIENTÍFICO *VERSUS* TRADICIONAL

Na sociedade ocidental, a Ciência (com C maiúsculo) feita por homens é a forma hegemônica de construção e de disseminação do conhecimento, embora seja considerada por muitos críticos como um novo mito da atualidade, por causa de sua pretensão de ser a única modalidade de saber e de critério de certeza e verdade (MINAYO, 2010). O fazer científico se propõe a resolver enigmas, dissipar mistérios e, inclusive, a destruir mitos, colocando-os em oposição à verdade. A razão da hegemonia contemporânea da Ciência como forma de conhecimento se dá principalmente pelo fato de os cientistas terem sido capazes de estabelecer uma linguagem universal, fundamentada em conceitos, métodos e técnicas para a compreensão do mundo, das coisas, dos fenômenos, dos processos, das relações e das representações (MINAYO, 2010).

Pela definição de Villoro (1982), a ciência consiste em um conjunto de saberes compartilhados por uma comunidade epistêmica determinada. Ela constitui um corpo de proposições fundadas em razões objetivamente suficientes, onde teorias e enunciados são propostos baseando-se em observação, experimentação e comprovação (VILLORO, 1982).

Minayo (2010) se refere à ciência como uma modalidade de conhecimento que na era moderna conseguiu se constituir como esquema de explicações dominantes. Segundo a autora, a ciência é a “crença” mais respeitável a partir da modernidade (MINAYO, 2010). Ambos os autores atentam para o caráter de exclusividade e de dominância desta forma de se produzir conhecimento. Minayo (2010) ainda coloca que o campo científico tem suas regras e padrões para conferir o grau de cientificidade ao que é produzido e reproduzido dentro e fora dele.

Contudo, a cientificidade não pode ser reduzida a uma só forma de conhecer; ela pré-contém diversas maneiras concretas e potenciais de realização (MINAYO, 2010). Dentre as possíveis e reais formas de fazer ciência, Minayo (2010) afirma que em sua construção e desenvolvimento, toda ciência passa pela subjetividade e por interesses diversos. Dessa forma, não há neutralidade no fazer científico, pois todo o processo de construção teórica é ao mesmo tempo objetivo e subjetivo, uma vez que a ele se veiculam interesses e visões de mundo historicamente construídos, ideologias, valores, crenças e se imprimem significados (MINAYO, 2010).

Starhawk (2018) alerta para a necessidade de compreender tanto o valor quanto as imperfeições da ciência. O método científico criou o mundo no qual vivemos hoje. No entanto, uma das falhas da ciência é pressupor que só se pode entender o mundo por meio dela. A ciência, segundo a maneira como a definimos diz, em grande medida, respeito ao que é quantificável e mensurável, alegando que só podemos considerar real o que é quantificável e mensurável. Contudo, há de se considerar que ela é um método de averiguação do que é real, e não, na verdade, algo real em si (STARHAWK, 2018). Por essa perspectiva, a ciência é um meio (e não um fim) de ler e traduzir uma das múltiplas realidades que podem existir.

Para Gleiser (2014), a ciência em seus meios e seus fins é limitada. Existem partes do mundo que permanecerão ocultas, incognoscíveis, ou que simplesmente estão para além da nossa capacidade de compreensão e que nem o fazer científico é capaz de acessar, uma vez que além de limites, há também limitações, pois não possui necessariamente todos os mecanismos e os meios para chegar a eles. Assim sendo, há mistérios que a ciência não é capaz de compreender e, por essa maneira, através de suas lentes não é possível explicar.

Pensando sobre os limites (e também as limitações da ciência) e a busca por sentido em se fazer ciência, Gleiser (2014) faz menção ao conhecimento remetendo à imagem de uma ilha, como algo a ser explorado, onde, pelo seu espaço e pela sua condição de confinamento, estes podem ser compreendidos como um limite ou uma opção para explorar e entender o que lhe cerca: um vasto oceano do desconhecido. Seria razoável supor que quanto mais descobrimos e aprendemos sobre o mundo, mais perto estamos de um destino final, da

totalidade ou realidade última e, portanto, maior seria o espaço explorado da ilha do conhecimento. Porém, segundo o autor, à medida que a ilha cresce, a fronteira entre o conhecido e o desconhecido delimitada pelo perímetro da ilha também cresce, o que faz refletir sobre a incerteza do conhecido e o deslumbramento do inexplorado através de um entendimento singular entre o discernimento e a insciência.

Conforme coloca Gleiser (2014), na história do pensamento ocidental, a ciência se constrói a partir de um mosaico de idéias e através das mudanças conceituais ao longo do tempo. As ideias estão sempre em constante mutação, muitas vezes sendo revogadas, ou deixadas de lado. O caminho do conhecimento é dinâmico e tende à expansão, porém, aprender mais não nos aproxima de um destino final, mas sim, leva a novas perguntas e mistérios. Quanto mais sabemos, melhor entendemos a vastidão de nossa ignorância e mais perguntas somos capazes de fazer, perguntas que, previamente, nem poderiam ter sido sonhadas (GLEISER, 2014).

Ainda que com limitações, fazer ciência continua sendo um propósito de busca consciente pelo entendimento da realidade. Sem essa capacidade de buscar e principalmente, de encantar-se com o novo não haveria sentido se fazer ciência. Acerca da relação que se estabelece através da busca pelo desconhecido e da reflexão sobre o que se intenciona com o saber, acredita-se na convergência entre a ciência e o(s) sentido(s) da vida, ou seja, que juntamente com a busca de explicações científicas do mundo deve haver uma busca do sentido dessas mesmas explicações, que se busque entender o que significam os resultados, para além do seu único propósito de serem descobertos (GLEISER, 2014).

A partir disso, é pertinente repensar essa perspectiva de Ciência (com C maiúsculo), baseada na racionalidade, questionar o pensamento científico, bem como reconhecer o mesmo como insuficiente para fazer avançar os saberes sobre objetos e processos complexos (CANESQUI, 1997). Alguns autores propõem uma reflexão-ação acerca da Ciência que se faz na atualidade, do pensamento construído e do conhecimento produzido. Muitos pensadores (BERTALANFFY, 1968; COUTO, 2013; MINAYO, 2010, 2012; MORIN, 2014; SANTOS, 2004, 2010) atentam para isso e convidam para um fazer científico profundo e interligado, evidenciando a importância da composição de saberes e dos possíveis encontros, diálogos<sup>15</sup> e

---

<sup>15</sup> “Diálogo de saberes” se trata da confluência ou o encontro do saber científico, sistematizado, comprovado com o saber popular, adquirido por meio de experiências de vida nas suas diversas dimensões, que expressa o que faz sentido, as visões de mundo e as identidades. Diálogo pressupõe troca, uma relação horizontal, de sujeitos iguais, ambos possuidores de conhecimentos e construtores de saber (ANDRADE, 2010). Essa ideia, que teve como um de seus precursores o educador Paulo Freire (1977), tem como pressuposto o reconhecimento e o respeito à cultura, aos valores étnicos e à história dos sujeitos. Diálogo de saberes é encontro de culturas e de subjetividades.

conexões que se estabelecem entre eles a partir de um novo olhar que se pode dar para as ciências: um olhar consciente, através de um pensamento que se pense, que tenha ciência e consciência de si, pois o pensamento científico ainda é incapaz de se pensar a si próprio. De acordo com Morin (2014):

[...] as ciências humanas não têm consciência dos caracteres físicos e biológicos dos fenômenos humanos. As ciências naturais não têm consciência da sua inscrição numa cultura, numa sociedade, numa história. As ciências não tem consciência do seu papel na sociedade. As ciências não têm consciência dos princípios ocultos que comandam as suas elucidações. As ciências não tem consciência de que lhes falta uma consciência. (MORIN, 2014).

Assim, é preciso entender o pensamento científico enquanto entidade viva, orgânica e permeável, que apresenta movimento, dinamismo e relatividade, e que não se encerra em si. O pensamento contemporâneo não pode mais ser especializado, reducionista, simplificado e descontextualizado, tampouco limitado por fronteiras; deve ser sistêmico (BERTALANFFY, 1968), complexo (MORIN, 2005), holístico e integrador. A partir desta perspectiva, deve-se idealizar um pensamento científico que crie pontes ao invés de muros (COUTO, 2013) reagrupando unidade e diversidade, aspirando à pluralidade do saber.

Seguindo nessa linha de pensamento, acredita-se que se deva refletir acerca do conhecimento que se produz e se reproduz: para que e para quem esse conhecimento serve, o que e quem ele valora e contempla, em quem ele chega, de que forma ele afeta e o quanto ele se deixa permear por outros saberes? A partir desses questionamentos, se torna possível o fazer científico através da interação entre todas as áreas do conhecimento (BERTALANFFY, 1968) e das suas dimensões (física, biológica, espiritual, cultural, sociológica e histórica), tendendo a um conhecimento multidimensional. Não se trata, portanto, de dar todas as informações sobre um fenômeno estudado, mas de respeitar as suas diversas dimensões (MORIN, 2005) e a sua heterogeneidade.

Esse (re)pensar a ciência que se faz pode levar para um caminho de desconstrução da ideia de que a Ciência tudo pode explicar e de que ela se propõe a desmistificar, a colocar em prova e refutar todos os saberes, as ditas pseudo-ciências e inclusive, as subjetividades. A ciência é um caminho entre muitos que existem para o conhecimento. Frente a essa condição, o conhecimento científico corresponde a mais uma forma de entendimento de mundo e se caracteriza mais como uma descrição de fenômenos da natureza do que uma explicação do mundo real, válida tanto quanto outras explicações e concepções que não sejam de caráter científico. Há, portanto, para além da ciência, outras muitas formas de conhecer, compreender e também de se relacionar com a natureza.

De acordo com Toledo e Barrera-Bassols (2009), o ocidente gestou formas de compreensão e de articulação de e com a natureza, cuja origem remonta apenas à do início da Revolução Industrial, no século XVIII, contudo, na maior parte do mundo existem, de maneira paralela, outras modalidades de conhecimentos e de relação com a natureza que, originadas há vários milhares de anos, encontram-se ainda presentes no mundo contemporâneo (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2009). Para Langdon e Wiik (2010), no Ocidente moderno e racional, existe uma naturalização do campo de saber científico e médico, cobrindo-o de verdade universal e absoluta, afastando-o das formas de conhecimento culturalizado, cuja verdade é particular, relativa e condicional (LANGDON; WIİK, 2010). Seguindo de acordo com Toledo e Barrera-Bassols (2009), essa outra tradição intelectual do ser humano não só é anterior à gerada pelo ocidente como também remonta à própria origem da espécie humana e constitui numa outra forma de aproximação ao mundo da natureza. Pelo mesmo viés, Starhawk (2018) sinaliza que é importante entender que o modo como compreendemos a ciência hoje é apenas uma parte do que o conhecimento humano poderia potencialmente englobar se nos permitíssemos retornar, resgatar e reativar alguns dos antigos conhecimentos e compreensões que alguns grupos sociais e culturais ainda resguardam.

Para Villoro (1982), há tipos diferentes de conhecimento que ele difere entre ciência e sabedoria. O conhecimento científico é aquele oriundo das práticas e teorias científicas e a sabedoria é resultado das práticas cotidianas e dos costumes. Os resultados da ciência são transmitidos por meio de discursos, tratados, artigos, manuais; as verdades da sabedoria podem ser comunicadas sem palavras, mediante exemplos de vida (VILLORO, 1982), ainda que também sejam transmitidas através da oralidade e da escrita - há poemas, mitos, lendas, folclores, histórias e discursos que, de geração em geração, preservam a sabedoria dos antigos. Segundo o autor, um científico não é necessariamente um sábio, porque sábio não é quem aplica as teorias, mas sim aquele que aprende com as experiências vividas, a observação pessoal, o trato frequente com os demais, o sofrimento e a luta, o contato com a natureza e a vivência intensa da cultura. A sabedoria se interessa pelo singular e concreto, em toda a sua complexidade. Por ela intenta-se encontrar conexões e relações entre objetos particulares até captar um todo igualmente concreto. Seu modo de pensar é distinto ao da ciência, pois não busca princípios gerais, mas sim estabelece nexos, analogias, relações e abarca os significados (VILLORO, 1982). Enquanto a ciência aspira à claridade, a sabedoria se constrói em busca da profundidade. Entretanto, de nada vale a sabedoria se a sua mensagem não é confirmada por cada qual em sua vida, ou seja, cada ser deve repetir na sua própria existência a verdade que uma vez um sábio formulou (VILLORO, 1982). Assim, reforça-se a ideia de que o

conhecimento só tem sentido quando vivido, compartilhado e transmitido, mesmo que por si só já tenha o valor intrínseco de existir.

Villoro (1982) coloca ainda que todo o conhecimento pode diluir-se em duas formas: saber e conhecer. De acordo com o autor, o saber é objetivo, impessoal e coletivo, já o conhecer é subjetivo, pessoal e por resultar da experiência individual é intransferível. No seu sentido mais profundo, conhecer implica poder contestar múltiplas e variadas questões sobre o objeto e implica também em ser fonte de informação sobre o campo de conhecimento. O conhecer aspira captar uma totalidade e por isso, tem também o sentido de reconhecer, característica que o saber nunca poderá adquirir. Ainda que para o autor haja uma distinção entre saber e conhecer, qualquer tipo de conhecimento tem algo de coletivo e de individual. Tanto na ciência quanto na sabedoria existe influência do saber e do conhecer, contudo, conforme o autor, sua relação de predominância é diferente: na ciência predomina o saber e na sabedoria predomina o conhecer<sup>16</sup>.

Além de tratar o saber e o conhecer como dois conceitos epistêmicos distintos, Villoro (1982) aponta para questões relativas ao crer. As crenças dizem respeito ao que se aceita e se leva como verdade a partir do que se observa e se diz. A moral, a religião e as regras sociais podem ser consideradas como um conjunto de crenças e de formas de vida compartilhadas por uma comunidade que remetem, para a sua fundamentação, a um conhecimento pessoal, próprio ou alheio (VILLORO, 1982). As crenças não podem ser reduzidas a saberes objetivos, válidos para todos. Elas são produtos das subjetividades, e, portanto, refletem sistemas ideológicos carregados de concepções próprias, valores, sentidos e significados. Muitos dos conhecimentos relativos às crenças estão atrelados à religião e à espiritualidade e em sua maioria se fundam em razões que só são suficientes para aqueles sujeitos que têm certas condições que lhes permitem acessar uma determinada forma de sabedoria.

Segundo Santos (2004), existem outras modalidades de saber, que não os científicos, que dão conta de explicar a nossa realidade. Há variadas formas de entender e explicar os fenômenos que cercam a vida e a morte, os mistérios da natureza, o lugar dos indivíduos na organização social, assim como os mecanismos de poder, de controle e de reprodução. Essas outras formas não necessariamente seguem o caminho único do fazer científico. Desde muito, as religiões, a filosofia, os mitos, a poesia e a arte tem sido instrumentos poderosos de conhecimento, desvendando lógicas profundas do inconsciente coletivo, da vida cotidiana e

---

<sup>16</sup> Essa concepção dada por Villoro (1982) foi trazida para ilustrar o tópico de elementos teóricos. Neste trabalho, os termos 'saber', 'sabedoria' e 'conhecimento' não serão necessariamente utilizados de acordo com os sentidos dados pelo autor.

do destino humano (MINAYO, 2010). Essas outras áreas de conhecimento produzem saberes não científicos, ditos saberes populares, que se enraizam na cultura por meio do senso comum e em sua maioria baseiam-se na observação empírica do cotidiano e por vezes são resultantes de uma série de influências culturais e históricas. O senso comum pode ser definido como um corpo de conhecimentos provenientes das experiências e das vivências que orientam o ser humano nas várias ações e situações de sua vida. Ele se constitui de opiniões, valores, crenças e modos de pensar, sentir, relacionar e agir. O senso comum se expressa na linguagem, nas atitudes e nas condutas e é a base do entendimento humano (MINAYO, 2012).

Além do conhecimento científico e da sabedoria do senso comum, há, ainda, outros saberes e práticas que advêm de um conhecimento ancestral, construído pelos antepassados de grupos étnicos indígenas e africanos, denominados povos e comunidades tradicionais, e guardados por eles. Saberes que perduram no tempo e perpassam gerações através da sua transmissão, geralmente dada pela oralidade ou por registros escritos: os saberes tradicionais. Esses saberes são manifestados através de práticas que se mantêm ao longo do tempo e que envolvem toda uma simbologia mística e um sistema de crenças. De acordo com Borges, Pinho e Guilen (2007), a base epistemológica da produção sobre o cuidado não está somente ancorada em saberes científicos, mas também em outros saberes e práticas advindos do conhecimento ancestral. Dessa forma, a teia do cuidado pode ser revelada na relação entre o saber científico e outros saberes e formas de conhecimentos. Ainda assim, muitas vezes o saber científico não considera que nas ações do cuidado encontra-se um conjunto de representações, padrões culturais, necessidades e práticas produzidas por diversos atores sociais. Assim, toda ação de cuidado oriunda de outros saberes e de racionalidades outras que não as convencionais, para este universo das ciências, não é reconhecida como válida. A exemplo disso, tem-se o cuidado informal e saberes e fazeres (re)produzidos por parteiras, benzedoiras, rezadeiras, raizeiras, erveiras e chazeiras (CHRISTO, 2018) que muito se utilizam de plantas medicinais em seus modos próprios de cuidar e, por vezes tem seus ofícios - que carregam uma tradição ancestral baseada na oralidade - postos em questão. Conforme pontua Christo (2018), muitos dos saberes que mulheres com algum destes ofícios carregam são herdados de uma tradição de mulheres negras e indígenas, que viviam em estreita relação com a terra, o mato e os poderes medicinais das plantas. Muito por isso, estes conhecimentos não estão completamente legitimados pela sociedade, pela comunidade científica e especialmente pelo Estado (CHRISTO, 2018).

É frequente que a expressão ‘saberes e fazeres’ venha acompanhada das palavras tradicionais e/ou populares (MACIEL, 2012). Tratam-se de conhecimentos e práticas

ancestrais inseridos em um contexto contemporâneo. Também são formas de viver, saber e fazer que apresentam uma permanência (e uma resistência) em relação àquelas que se tornaram dominantes nas sociedades atuais. Ao tratar do vivido, saber e fazer implica em conhecimento e prática. De acordo com Maciel (2012), não se pode pensar nos saberes e nos fazeres deslocados das ideias, das crenças, dos mitos, das normas, dos valores transmitidos e transformados através das relações estabelecidas pelos grupos humanos entre si e com a natureza. Santos (2004) questiona a razão de serem denominados “tradicionais, alternativos ou periféricos” todos os conhecimentos não científicos. Segundo o autor, a hierarquia entre o científico e o não científico evidencia uma relação hegemônica e de dominação. A hegemonia do saber científico significa também a hegemonia daqueles que detêm esse saber em detrimento daqueles que não o possuem. Isto significa afirmar que essa hegemonia é reflexo e reflete as relações desiguais entre grupos sociais, entre cientistas e povos e comunidades tradicionais (SANTOS, 2014). Muitos cientistas não consideram os conhecimentos mitológicos e místicos ligados a crenças e a superstições, por exemplo. A desvalorização desses saberes contribui para a desvalorização cultural das comunidades tradicionais que os detêm e os utilizam (SANTOS, 2014), dos espaços que ocupam e dos modos de vida que adotam. Segundo Christo (2018), há riscos que comunidades quilombolas e seu saber-fazer não-hegemônico enfrentam em uma sociedade perpassada pela colonialidade. Há riscos, especialmente, para mulheres que guardam e lidam com saberes medicinais de plantas. Tal questão nos leva a identificar as relações de poder e de colonialidade que existem entre sujeitos e entre os seus saberes. A evidência da colonialidade é o fosso social que, muitas vezes se cria no plano epistemológico ao se pensar que ou quais saberes são validados ou reconhecidos socialmente (LEITE; LIMA JUNIOR, 2015). A colonialidade se expressa em hierarquizações dos seres humanos que se dão não apenas pela coloração da pele, mas também pelos saberes que os mesmos detêm, assim como por sua localização geográfica e posição social (LEITE; LIMA JUNIOR, 2015). É com a colonialidade que se estabeleceu a chamada diferença epistemológica, qual seja, o modo como a dominação se traduziu na construção de hierarquias entre conhecimentos (LEITE; LIMA JUNIOR, 2015).

A Ciência convencional e moderna (com C maiúsculo) é uma poderosa e maciça instituição no centro da sociedade, alimentada e controlada pelos poderes econômicos e estatais. Há três séculos, o conhecimento científico não faz mais do que provar suas virtudes de verificação e de descoberta em relação a todos os outros modos de conhecimento (MORIN, 2014). Com seus dogmas e as concepções rígidas, ela de certa forma ignora que há diversas maneiras de se entender o mundo e de produzir conhecimento, assim como realidades que

desafiam e refutam os conceitos estabelecidos por ela própria. Aquilo que se chama Ciência hoje ou a ideia da racionalidade científica hegemônica pode ser entendida como um produto de um processo de colonização (STENGERS, 2017). Com tal postura e condição, é possível também dizer que a Ciência (com C maiúsculo) pode ser (e por vezes é) colonialista.

A partir disso, é necessário refletir sobre, e também questionar a supervalorização do saber científico em detrimento de saberes outros, que mesmo afastados dos centros epistêmicos que delimitam áreas do saber, emitem opiniões e se movimentam na construção ao que está aparentemente estabelecido (LEITE; LIMA JUNIOR, 2015). Sabe-se que desses outros saberes, muitos são mantidos resguardados, uns encontram-se inacessíveis, poucos são disseminados e alguns são marginalizados. Isso se manifesta dessa forma em função dessa hegemonia que representa uma opressão epistêmica para com os sujeitos que os possuem: sujeitos subalternos que mesmo tendo voz, não tem vez (SPIVAK, 2010) e que só conseguem se manter, resistir ou evitar a expansão cultural e científico-tecnológica por resistência ou por marginalidade (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2009). Isso implica, muitas vezes, no ocultamento e no esvaziamento do sentido social dos saberes e das práticas desses sujeitos (LEITE; LIMA JUNIOR, 2015). Mesmo assim, considera-se que, desde as margens esses saberes ainda existem e resistem. Spivak (2010) fala de uma responsabilidade de combater a subalternidade. No seu entender, tal ação se efetiva não falando pelo, mas criando mecanismos para que o subalterno se articule e seja ouvido (SPIVAK, 2010) e que seus saberes, suas formas de entendimento de mundo e sua voz sejam postos em uma posição de importância e em um nível que possa haver diálogo, integração e trocas de saberes. Este momento implica em considerar que outras visões de mundo, outros saberes que não os hegemônicos e que atravessam gerações, são demasiado importantes para a construção e a manutenção de grupos sociais e culturas.

Assim, reforça-se a importância de reconhecer a coexistência de diversos e distintos saberes e do diálogo entre eles, especificamente entre o conhecimento tradicional e o conhecimento científico moderno, assim como a superação do pensamento puramente cartesiano, assumindo o mesmo como insuficiente para fazer avançar os saberes sobre objetos e processos complexos. Se faz necessário repensar essa perspectiva de Ciência, baseada na racionalidade e na estratégia de abordar objetos complexos fragmentando-os em elementos simples para o estudo e depois procurando explicar sua contribuição para a compreensão do todo. O desafio da interdisciplinaridade está posto justamente na desfragmentação, na aproximação e no enfrentamento de obstáculos, dada a demarcação das fronteiras entre as

disciplinas, que envolvem questões de natureza epistemológica, institucionais, de relações de força e poder entre elas (CANESQUI, 1997).

Para Borges (2008), o saber é uma construção híbrida e exige a abordagem e contextualização de diferentes saberes. Santos (2010) defende a ideia de que cada saber existe apenas em meio a outros saberes, e nenhum é capaz de se bastar, sempre existe a necessidade de fazer referência a outros saberes. O autor fala da necessidade de igualdade entre essas formas diferentes de conhecimento e propõe o diálogo que só se faz possível uma vez que ambas as partes tenham voz, numa relação horizontal, na qual não há conhecimento superior ou inferior, mas concepções diferentes da realidade que devem comunicar-se, tornando-se interdependentes. Esse estabelecimento dar-se-á a partir do (re)conhecimento da coexistência de diferentes racionalidades que se traduzem em distintos modos de ser e de fazer e que tem legitimidades próprias. Conforme aponta Santos (2010), não existe a idéia de combate e nem ao menos de fortalecimento de uma frente à outra. Não há competição, apenas a inclusão, de uma forma que se possa subverter a maneira de entender o mundo onde está implícita a lógica binária, intolerante, e pretensiosa de ser universal. Portanto, não se trata de colocar os saberes tradicionais numa arena de disputas e em contraposição com os saberes científicos, tampouco de hierarquizar-los ou anulá-los. Se trata de (re)conhecê-los e considerá-los ímpares, universais em seus multiversos, singulares em seus plurais; de fortalecer e valorizar uma sabedoria que conta história(s), que emana e transborda cultura, que se constrói nas experiências, se difunde e se transforma nas gerações; se trata enfim, de levar em conta os elementos que compõem esse saber: as memórias, as histórias, os contextos, o cotidiano e a realidade de quem o carrega; reivindicando e revalorizando quem o mantém.

Se trata ainda de superar as dicotomias que se estabelecem ao relacionar esses conceitos: o tradicional e o moderno, o científico e o popular, a natureza e a cultura, a natureza e sociedade, inclusive a dicotomia hierárquica que se estabelece entre o rural e o urbano, também no que diz respeito aos saberes, pois, para muitos o rural ainda é tido como um espaço onde não se produz e não se tem conhecimento. Contudo, para outros tantos, assim como para Mia Couto (2005)<sup>17</sup>, “este mundo rural, distante dos compêndios científicos, não tem menos sabedoria que o mundo urbano onde vivemos” (COUTO, 2005, p. 46 *apud* VENTURA, 2006, p. 255). O rural guarda saberes próprios, que permeiam por entre ele mesmo e que transitam, se mesclam e se expandem para além das suas fronteiras com o urbano. Muita sabedoria é encontrada no meio rural, onde para as comunidades que o

---

<sup>17</sup> COUTO, M. Pensatempos. Textos de opinião. 2ª. Ed. Lisboa: Editorial Caminho, 2005.

habitam, a relação homem-natureza é ancestral, pois a terra e o meio ambiente são muito mais do que fontes de subsistência; eles delimitam os territórios<sup>18</sup>, os espaços de vida, de convivência, de resistência e de perpetuação dos saberes e práticas dos antepassados (SANTOS, 2014).

Para fins de complementaridade desta ideia, trago alguns breves apontamentos acerca da dicotomia rural-urbano, embasada em Wanderley (2009). Para a autora, o rural é entendido como um espaço de vida, plural e heterogêneo, muito além de aspectos puramente produtivos (WANDERLEY, 2009). O rural é visto como um espaço físico, um território ocupado, um lugar onde se vê e se vive o mundo. Trata-se de um modo particular de utilização do espaço e de vida social, cujas práticas e representações são intimamente relacionadas com o espaço, tempo, trabalho e família. Existem diversas formas de se ver o rural nas diversas sociedades, passadas e presentes, e por isso o rural é tido como uma categoria histórica mutável, que se transforma no espaço-tempo (WANDERLEY, 2009). A significação, o reconhecimento e a delimitação dos espaços e das sociedades rurais são múltiplas e variáveis e decorrem das diversas formas de ocupação territorial, da evolução histórica local e das concepções de cada comunidade.

Segundo a autora, ao longo das últimas décadas ocorreram transformações significativas, de ordem econômica, social e cultural nas sociedades rurais resultantes de processos de desenvolvimento e de modernização dos modelos de produção, tais como: a perda da autonomia relativa e de espaços; a integração das sociedades rurais à sociedade englobante e aos mercados; o êxodo rural; e o processo de urbanização do campo e uma decorrente subordinação do rural ao urbano, reforçando as relações de interdependência existentes entre ambos os meios e a dicotomia campo-cidade. Contudo, o meio rural não é mais um espaço isolado do meio urbano, ele inclusive incorpora as mais profundas influências da sociedade moderna. Com isso, cada vez mais se interpõem entre as cidades e o meio rural descontinuidades, tanto econômicas, políticas, sociais e culturais. A partir disto, a autora visualiza uma certa evolução associando, sem rupturas, o desenvolvimento da cidade à existência do campo e assim, vislumbrando vencer essa dicotomia, Wanderley (2009) fala de um “*continuum*” rural-urbano. De acordo com esta ideia, não há ruptura entre esses meios, mas sim uma continuidade e proximidade espacial, semelhanças e inter-relações entre eles.

---

<sup>18</sup> Muitos povos e comunidades tradicionais possuem relação peculiar com o território. Nesse contexto, surge o conceito de territorialidade, que, além do espaço geográfico que delimita os limites de suas terras, está também ligada ao pertencimento histórico e cultural ao lugar. É a marca da identidade dessas populações tradicionais (SANTOS, 2014).

Além desta, há outra leitura das semelhanças e aproximações entre meio rural e urbano, nas sociedades modernas. Wanderley (2009) propõe uma nova dicotomia, em que o rural moderno é um espaço singular e tem papel de ator coletivo. O mundo rural em uma sociedade urbana não é um espaço à espera de urbanização, ao contrário, é um território com vida socioeconômica irredutível às dinâmicas urbanas. As evoluções sociais e econômicas não permitem mais opor o rural e o urbano como dois universos sociais distintos e descontínuos. Por esta razão, o fim da dicotomia rural-urbano se faz necessário para entender os fatores transformadores do meio rural, e olhar para este como um espaço em constante desenvolvimento e que possibilita diversas novas relações.

Percebe-se a partir disso, uma ressignificação do rural, através de novos usos e potencialidades que podem ser dados aos múltiplos e diversos espaços rurais. Esse movimento, segundo Wanderley (2009), aponta para uma nova ruralidade que está em emergência, visando uma outra concepção do espaço rural que contesta o desaparecimento das diferenças espaciais e sociais entre rural e urbano. Para isso, é necessário repensar a realidade rural e buscar redefinições e a sua recomposição, visando o seu desenvolvimento e a concretização da nova visão do rural que já está em curso.

### 3 UMA SENDA VIVA: A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO E AS APROXIMAÇÕES COM O EMPÍRICO

A presente pesquisa nasce de um determinado tipo de inserção no real, onde busquei encontrar razões e objetivos para a sua realização. Segundo Minayo (2010), pesquisa é toda atividade de indagação e aproximação sucessiva da realidade que nunca se esgota, fazendo uma combinação particular entre teoria e dados, pensamento e ação. Ainda conforme a autora, fazer pesquisa consiste num processo de trabalho complexo que envolve teoria, método, operacionalização e criatividade. Pesquisar constitui uma atitude e uma prática teórica de constante busca e, por isso, tem a característica do acabado provisório e do inacabado permanente (MINAYO, 2010). Lima *et al.* (2014) reforçam que realizar uma pesquisa consiste em vivenciar um processo contextualizado e influenciado pelas transformações socioeconômicas e culturais; portanto, não se isenta de interesses, preconceitos e incursões subjetivas.

A pesquisa social é um tipo de investigação, onde se propõe qualificar o campo de abordagem das relações sociais nos seus aspectos históricos, estruturais e simbólicos através da valorização dos sentidos e significados. Os processos e os dados sociais, tais como os apresentados neste trabalho na forma de enunciados e palavras, são em si complexos e imbuídos de inúmeras interações e, portanto, exigem diferentes olhares e suportes teóricos para a apreciação (LIMA *et al.*, 2014). Sendo assim, se atribui como ofício das Ciências Humanas e Sociais a compreensão da realidade humana vivida socialmente e de forma distinta do universo das ciências atuais (MINAYO, 2010). Na investigação social, as visões de mundo implicam em todo o processo de conhecimento. A pesquisa social se materializa através da vivência significativa da realidade objetiva no cotidiano, permeada por valores, motivos, aspirações, representações, crenças, relações e significados, que, segundo Minayo (2010), é o conceito central para a análise sociológica, uma vez que não se entende a ação humana independente do significado que lhe é atribuído (MINAYO, 2010).

As Ciências Sociais e Humanas, assim como as outras ciências, partem do conhecimento empírico sobre a realidade para produzir seu saber. Elas acabam por construir um objeto abstrato que exige certo distanciamento do real e elaboram teorias e ideias com certo grau de generalidade e relatividade (MARSIGLIA, 2013). Contudo, o acervo dessas Ciências, especificamente, contempla o conjunto das expressões humanas constantes nas estruturas, nos processos, nas relações, nos sujeitos, nos significados e nas representações. Dessa maneira, o objeto das Ciências Sociais e Humanas é essencialmente qualitativo. A

realidade social é o próprio dinamismo da vida individual e coletiva com toda a riqueza de significados que transborda dela. Essa mesma realidade é mais rica que qualquer teoria, que qualquer pensamento e qualquer discurso político ou teórico que tente explicá-la (MINAYO, 2010).

Em se tratando dessas Ciências, as metodologias mais apropriadas para discutir aspectos relativos à saúde, assim como ao Desenvolvimento Rural, são as metodologias de caráter qualitativo, uma vez que esta se propõe a esmiuçar a forma como as pessoas percebem e constroem o mundo a sua volta, bem como a realizar uma análise das expressões humanas presentes nas relações, nos sujeitos e nas representações (LIMA *et al.*, 2014). De acordo com Minayo (2010), pesquisa qualitativa é entendida como aquela capaz de incorporar a questão do significado e da intencionalidade como inerente aos atos, às relações e às estruturas sociais. Esse tipo de investigação objetiva compreender a lógica interna de grupos, instituições e atores quanto a valores culturais e representações (MINAYO, 2010). Complementarmente, Gibbs (2009) afirma que a pesquisa qualitativa visa abordar o mundo “lá fora” e entender, descrever e, às vezes, explicar os fenômenos sociais “de dentro” de diversas maneiras, tais como: analisar experiências de indivíduos ou grupos relacionadas à histórias e práticas e examinar experiências, interações e comunicações que se desenvolvem.

O método qualitativo é o que se aplica ao estudo das percepções e das concepções, produtos das interpretações que os humanos fazem a respeito de como vivem, constroem seus artefatos e a si mesmos, sentem e pensam (MINAYO, 2010). As abordagens qualitativas representam e interpretam as percepções, as concepções e as formas de sentidos cuja realidade dos fatos está inteira e intensamente permeada pelo campo simbólico e afetivo. O universo das investigações qualitativas é o cotidiano e as experiências do senso comum, interpretadas e re-interpretadas pelos sujeitos que as vivenciam (MINAYO, 2010). Dado o seu caráter de expressão das experiências e vivências, o senso comum é o chão dos estudos qualitativos (MINAYO, 2012).

Esta dissertação consiste em uma pesquisa de caráter qualitativo com enfoque na área social, mais especificamente no que se refere à saúde em seu conceito amplo, e, portanto, configura-se como pesquisa social em saúde, por tratar do fenômeno do cuidado e dos significados dado pelo grupo-alvo: as mulheres quilombolas de um contexto rural, o qual possui particularidades, tradições e valores passíveis de serem compreendidos e interpretados (MINAYO, 2010). Sendo assim, optou-se pela abordagem metodológica qualitativa, por considerar que a mesma contempla o mundo dos significados e dá sustentação a este estudo,

já que privilegia os valores, os sentidos, as representações e as crenças dos sujeitos, em seu contexto histórico-cultural, explicando suas causas, relações e consequências.

Para fins de compreensão dos significados, tomo como ponto de partida a fala. Para Minayo (2010), a fala contém a experiência, permite o entendimento intersubjetivo e social e, por sua densidade, constitui-se, em si em fato social. Além disso, a fala também ganha o caráter de dado social, uma vez que tem a potencialidade de ser reveladora de condições estruturais, de sistemas de valores, normas, e símbolos (sendo ela mesma um deles) e, ao mesmo tempo, de ter a magia de transmitir, por meio de um porta-voz, as representações coletivas e os significados individuais, em condições históricas, socioeconômicas e culturais específicas (MINAYO, 2010).

A fala sofre os efeitos dos contextos e serve de instrumento e de material para a comunicação na vida cotidiana. Cada época, cada grupo social e cada indivíduo têm seu repertório de formas de discurso, marcado pelas vivências e experiências, pelas relações e pelas estruturas sócio-políticas. Por meio da comunicação oral - que é inseparável de outras formas de comunicação - as pessoas refletem e refratam conflitos e contradições próprias dos sistemas sociais (MINAYO, 2010). As falas são significantes, mesmo sem o propósito de significar, expressam valores, crenças, ideologias; carregam sentidos; retratam um contexto, uma realidade, um tempo; exprimem sentimentos; contam histórias; comunicam ideias; relatam acontecimentos; representam ações; narram saberes; ensinam; manifestam; intencionam; transmitem; aproximam e aprofundam as relações.

A oralidade é o veículo da palavra. É um recurso cultural que possibilita a transmissão e a perpetuação de conhecimentos, de tradições, da memória e da história de um povo. Através da palavra se codificam e se traduzem os significados que se atribuem. É também por meio de palavra, principalmente pela palavra falada, que se disseminam e se reproduzem as práticas que carregam as marcas dos grupos sociais e dos sujeitos que as realizam. Além disso, é também por meio da palavra que se intenciona, se materializa e se manifesta o cuidado. Os saberes, os fazeres e os dizeres do cuidar são expressados com uma linguagem própria, repleta de discursos, sentidos e significados e carregada de propósito e intenções orientados para o cuidar.

Os significados são considerados como parte integrante da totalidade, devendo ser compreendidos e interpretados. Entende-se o significado e a intencionalidade como inerentes às práticas, às relações e às estruturas sociais. Por isso, neste trabalho, a fala e as palavras têm grande relevância, uma vez que são elas as vias concretas de expressões dos significados e também das intenções. No mundo das linguagens, as palavras criam, transformam e

manifestam realidades. Sendo assim, são as falas das mulheres quilombolas acerca de suas práticas que constituem o *corpus* desta dissertação, ou seja, os dados qualitativos desta pesquisa. São as mulheres quilombolas de duas comunidades remanescentes de quilombos pertencentes ao município de Mostardas, as interlocutoras desta narrativa. Seus enunciados são frutos da memória, revelam percepções, conceitos e evocam saberes e histórias que tiveram lugar nas suas vidas.

As duas comunidades quilombolas estudadas são a Comunidade Quilombola dos Teixeiras e a Comunidade Quilombola Beco dos Colodianos, localizadas no município de Mostardas-RS. Foram entrevistadas 14 mulheres, com faixa etária entre 41 e 91 anos, (APÊNCICE A) ao longo do período de 4 meses, de junho a setembro de 2017. Dentre as mulheres entrevistadas, algumas delas atualmente não são residentes das comunidades quilombolas, vivem na cidade, mas consideram-se pertencentes às comunidades de origem.

A coleta de dados deu-se através da realização de entrevistas semi-estruturadas, obedecendo a um roteiro pré-definido que guiou os diálogos de campo<sup>1</sup>. Com a autorização das próprias interlocutoras, as entrevistas foram gravadas para posterior análise das falas. O instrumento de coleta de dados que orientou as entrevistas foi elaborado a partir de questionamentos considerados pertinentes para contemplar aos objetivos da pesquisa de investigar e conhecer os saberes e os fazeres relativos ao cuidado e compreender as concepções e os significados atribuídos ao cuidado pelas mulheres quilombolas, bem como tomar conhecimento das suas práticas de cuidado cotidianas e o que a sua realização envolve, através de suas falas.

Além das entrevistas, no período de campo, realizaram-se conversas informais com diversos atores locais e também observações, vivências e participações em reuniões, encontros, festas e eventos locais a fim de melhor compreender as dinâmicas e as relações que se dão entre as comunidades e com o entorno. A combinação dessas técnicas metodológicas foram estratégias que puderam auxiliar na elucidação contextual do empírico, bem como na busca do entendimento de determinadas práticas, comportamentos, crenças e atitudes das mulheres relativas ao cuidado.

Para desenvolver a análise dos dados coletados em campo, foi utilizada a análise de conteúdo, compreendida como um conjunto de técnicas de pesquisa cujo objetivo é a busca do sentido ou dos sentidos do que foi comunicado (CAMPOS, 2004). Na análise de conteúdo a

---

<sup>1</sup> Campo é o recorte espacial que diz respeito à abrangência, em termos empíricos, do recorte teórico correspondente ao objeto da investigação.

atenção é voltada para o conteúdo manifesto, suas regularidades e significações. São levados em consideração os sentidos relativos aos significantes do discurso, além de variáveis sociais e dos contextos cultural e histórico sob o qual foram produzidos e refletidos (LIMA *et al.*, 2014).

O processo de análise de dados se deu com a audição e a transcrição das falas pelo software NVivo 11<sup>2</sup> e da leitura profunda do material transcrito. A análise dos dados exige a sua compreensão, e o verbo principal da análise qualitativa é compreender (MINAYO, 2012). Para compreender, é preciso levar em conta as singularidades, uma vez que sua subjetividade é uma manifestação do viver total. Contudo, também é preciso saber que as experiências e as vivências ocorrem no âmbito da história coletiva e são contextualizadas e envolvidas pela cultura do grupo em que ela se insere (MINAYO, 2012). Ainda que busque a totalidade, toda compreensão é limitada e está sujeita a uma ou mais interpretações. Interpretar é um ato contínuo que sucede à compreensão e também está presente nela. Toda compreensão guarda em si uma possibilidade de interpretação, isto é, de apreensão e apropriação do que se compreende.

A partir da compreensão dos dados e a sua interpretação, se utilizou da modalidade da análise de conteúdo do tipo temática, por ser considerada apropriada para as investigações qualitativas em saúde (MINAYO, 2010) e que busca a interpretação cifrada do material de caráter qualitativo com a definição de categorias definidas por temas.

Dado um reconhecimento de padrões e de recorrências nas falas, definiram-se categorias analíticas baseadas em temáticas, quais sejam: “Cuidado”; “Saúde e Doença”; “Crenças e Espiritualidade”; e “Saberes e Fazeres”; “Benzedura”. Esta última surgiu como uma categoria empírica. A obtenção de categorias permitiu recortar os conteúdos expressos, reunir as partes referentes aos mesmos temas e rever o material coletado, buscando identificar os significados manifestados nas mensagens.

Por meio das observações realizadas em campo, do desenvolvimento analítico dos enunciados e da costura destes com os elementos teóricos, foi possível obter alguns entendimentos importantes acerca da temática que se propõe o estudo. Estes são apresentados no capítulo 4 deste trabalho, após a contextualização e caracterização do empírico, seu entorno e suas dinâmicas; e das buscas, encontros e entradas nele, expostos nos tópicos a seguir.

---

<sup>2</sup> Software de análise de dados qualitativos.

### 3.1 CARACTERIZAÇÃO E CONTEXTUALIZAÇÃO DO EMPÍRICO

Neste trabalho foram pesquisadas mulheres quilombolas residentes e pertencentes à duas comunidades rurais do município de Mostardas, localizado no Litoral Médio Leste<sup>3</sup> do Rio Grande do Sul (Figura 1). Mostardas tem como limites geográficos, ao Sul, o município de Tavares; a Leste, o Oceano Atlântico; ao Norte o município de Palmares do Sul; e a Oeste, a Laguna dos Patos. Situa-se aproximadamente 200 Km de distância da capital do estado, Porto Alegre.

**Figura 1 - As regiões litorâneas do Rio Grande do Sul**



Fonte: Fundação Estadual de Proteção Ambiental Henrique Luiz Roessler – FEPAM ([2018]).

Mostardas<sup>4</sup> é um município litorâneo fortemente marcado por características rurais. Sua atividade econômica encontra-se embasada no setor primário, predominantemente na

<sup>3</sup> O Litoral Médio do estado compreende áreas de entorno da Laguna dos Patos, verificando-se importantes diferenças ambientais e socioeconômicas entre a porção leste e a porção oeste da Laguna. Assim sendo, é geralmente adotada esta subdivisão como critério de estudo e de planejamento da região. Ao longo dos 270 Km da costa litorânea desta região estão os municípios de Viamão, Palmares do Sul, Mostardas, Tavares, São José do Norte e Capivari do Sul (FEPAM, 2018).

<sup>4</sup> A tradição oral levanta algumas possibilidades a respeito da origem do nome da cidade: a quantidade abundante do vegetal comestível nativo da região; ou o naufrágio de um navio francês denominado Mostardas que teriam se abrigado na região; e/ou um comerciante de sobrenome Mostardasque estabeleceu-se na região.

agricultura, que assume uma considerável expressão dentro do contexto do estado no que se refere às culturas da cebola e de arroz. O município possui área total de 1.983,0 Km<sup>2</sup> (IBGE, 2010) e desta, somente 172,40 Km<sup>2</sup> compreendem a área urbana (RAMOS, 2011) e, portanto, 1.810,60 Km<sup>2</sup> correspondem à área rural. Neste município, em 2015, a cultura do arroz se distribuía em 39.600 ha, correspondendo a 87,3% da área plantada (SERVIÇO BRASILEIRO DE APOIO ÀS MICRO E PEQUENAS EMPRESAS–SEBRAE, 2017). Em meio a campos e banhados típicos do Bioma Pampa, enormes áreas de pecuária extensiva<sup>5</sup> e mais recentemente de silvicultura de pinus (*Pinus spp.*)<sup>6</sup> e eucalipto (*Eucalyptus spp.*), a paisagem local é muito marcada pelas plantações de arroz e pela presença de silos agrícolas, tanto na sua área rural, quanto na área urbana (Figura 2).

**Figura 2 - Silos agrícolas na entrada da cidade de Mostardas**



Fonte: Autora (2017).

Verifica-se em Mostardas o predomínio de pequenas e médias propriedades rurais. As propriedades maiores, com mais de 1.000 ha, são geralmente destinadas à cultura do arroz e à pecuária. A cebola, por sua vez, é cultivada nas pequenas e médias propriedades e envolve o maior número dos produtores. Além do arroz e da cebola, os principais produtos agrícolas produzidos na região são a soja, o milho, o feijão e o aipim<sup>7</sup> (SEBRAE, 2017).

Estima-se que, em 2016 existiam aproximadamente 314 produtores rurais<sup>8</sup> no município de Mostardas (SEBRAE, 2017). Acredita-se que esse número esteja subestimado e

<sup>5</sup> É o cultivo do gado solto em grandes áreas, considerado ideal para a pecuária de corte.

<sup>6</sup> Espécie de pinheiro exótica e invasora.

<sup>7</sup> Também conhecido como mandioca ou macaxeira em outras regiões do país.

<sup>8</sup> A quantidade de produtores rurais mencionada se refere ao número de Declarações de Aptidão ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) emitidas no município, que podem ser realizadas pelo agricultor ou agricultora (uma declaração por família) ou por empreendimentos de agricultura familiar (associações, cooperativas e agroindústrias) (SEBRAE, 2017).

não seja representativo, pois boa parte da população que se encontra na porção rural de Mostardas é produtora, mesmo que para a produção de subsistência. Estes são os agricultores familiares que produzem, dentre outros, cebola, feijão, aipim, batata, batata-doce, milho, abóbora, amendoim, banana e hortaliças para comercialização em feiras agrícolas locais, regionais e até estaduais e para o autoconsumo.

No setor da pecuária, destaca-se a ovinocultura para a produção de lã. A partir desta matéria-prima se produz o famigerado “Cobertor Mostardeiro”, de densa lã cardada e colorida e outras peças feitas com a lã, como mantas, casacos, boinas, meias, entre outros. São mulheres artesãs que trabalham com a lã e fiam os cobertores, muito vendidos na região, em feiras locais como a OVEARTE<sup>9</sup> e também em grandes feiras agrícolas do estado, como a EXPOINTER<sup>10</sup>. O setor industrial na região de Mostardas é constituído principalmente de indústrias de pescado e secundariamente por indústrias madeireiras.

**Figura 3 - Brasão do município de Mostardas representando alguns dos símbolos que o caracterizam: a cebola, a pecuária, os arrozais e o litoral**



Fonte: Mostardas ([2010]).

<sup>9</sup> Feira realizada na sede do município anualmente no mês de dezembro. Nela são expostos desde artesanatos locais feitos com a lã, até equipamentos para agricultura e pecuária. São realizados shows com artistas locais, nacionais e bailes.

<sup>10</sup> A Exposição Internacional de Animais, Máquinas, Implementos e Produtos Agropecuários (EXPOINTER) é uma das maiores feiras agrícolas do estado do Rio Grande do Sul, que acontece anualmente na região metropolitana de Porto Alegre.

Mostardas, juntamente com os municípios de Tavares e São José do Norte, abriga o Parque Nacional da Lagoa do Peixe (PNLP), localizado em uma planície costeira arenosa situada entre a Lagoa dos Patos e o Oceano Atlântico e que se alinha à estrada ao longo de 35 quilômetros de extensão. Sua paisagem é composta por mata de restinga, banhados, campos de dunas, lagoas de água doce e salobra e praias. Trata-se de uma Unidade de Conservação (UC) de Proteção Integral que é um berçário para o desenvolvimento de espécies marinhas bem como um santuário para mais de 270 espécies de aves locais e migratórias. Anualmente, de forma alternada nas cidades de Mostardas e Tavares, ocorre o Festival Brasileiro das Aves Migratórias, que com palestras, oficinas, seminários, apresentações artísticas, atividades culturais e visitação ao parque atrai grande número de turistas, estudantes e pesquisadores para a região. Próximo   área da UC, vivem algumas comunidades de pescadores, que sobrevivem da pesca artesanal do camarão (no verão) e da tainha (no inverno).

A popula o total de Mostardas   de 12.583 habitantes (FUNDA O DE ECONOMIA E ESTATÍSTICA– FEE, 2016). Segundo o último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010 a popula o urbana aproximada era de 8.143 enquanto que a popula o rural era de 3.981. Ainda que a maior parte da popula o mostardense se encontre na área urbana, grande, e também importante, parte dela encontra-se distribuída em espaços, localidades ou distritos rurais.

Dentre a popula o que se encontra majoritariamente nas áreas rurais de Mostardas, estão os agricultores familiares, as comunidades quilombolas<sup>11</sup> - ou comunidades tradicionais de matriz africana - e os pescadores artesanais. Estes dois últimos são identificados como Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs). De acordo com a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), instituída, por meio do Decreto N  6.040/2007 do Governo Federal (BRASIL, 2007), Povos e Comunidades Tradicionais são definidos como

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organiza o social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condi o para sua reprodu o cultural, social, religiosa, ancestral e econ mica, utilizando conhecimentos, inova es e práticas gerados e transmitidos pela tradi o (BRASIL, 2007).

---

<sup>11</sup> As comunidades quilombolas são grupos com identidade cultural própria e se formaram por meio de um processo histórico que começou nos tempos da escravidão no Brasil. Elas simbolizam a resistência a diferentes formas de domina o. Essas comunidades mant m forte liga o com sua história e trajetória, preservando costumes e cultura trazidos por seus antepassados. (BRASIL, 2015).

Tais grupos possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, mantendo relações específicas com o território e com o meio ambiente no qual estão inseridos. Esses grupos respeitam também o princípio da sustentabilidade, buscando a sobrevivência das gerações presentes sob os aspectos físicos, culturais e econômicos, bem como assegurando as mesmas possibilidades para as próximas gerações. São povos que ocupam ou reivindicam seus territórios tradicionalmente ocupados, seja essa ocupação permanente ou temporária. Os membros de um povo ou comunidade tradicional têm modos de ser, fazer e viver distintos dos da sociedade em geral, o que faz com que esses grupos se auto-reconheçam como portadores de identidades e direitos próprios. Segundo a PNPCT, entre os povos e comunidades tradicionais do Brasil, estão os povos indígenas, os quilombolas, as comunidades tradicionais de matriz africana ou povos de terreiro, os extrativistas, os ribeirinhos, os caboclos, os pescadores artesanais, os povos ciganos, os benzedores, entre outros (BRASIL, 2007).

Conforme Freitas *et al.* (2011), os quilombolas estão distribuídos por todo território nacional, e muitos ainda vivem em comunidades formadas por forte vínculo de parentesco, mantendo ainda vivas tradições culturais e religiosas. Muitos membros da comunidade quilombolas estão ligados a trabalhos rurais e a culturas de subsistência.

O município de Mostardas possui três comunidades negras auto-reconhecidas<sup>12</sup> como remanescentes<sup>13</sup> de quilombos<sup>14</sup>: a Comunidade Quilombola dos Teixeiras, a Comunidade Quilombola Beco dos Colodianos e a Comunidade Quilombola Dona Quitéria da Casa, ou só Casca (Figura4). Esta última foi a primeira comunidade quilombola a ser reconhecida no Rio Grande do Sul e conseguir a titulação de suas terras pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)<sup>15</sup> em 2010. As outras duas comunidades, já certificadas pela

<sup>12</sup> É a própria comunidade que se auto-reconhece “remanescente de quilombo”. Cabe à Fundação Cultural Palmares (FCP), ligada ao Ministério da Cultura (MinC) emitir uma certidão sobre essa autodefinição. O processo de auto-reconhecimento destas comunidades e de certificação pela Fundação Cultural Palmares iniciou a partir da virada do século XXI, em um contexto de reconhecimento de direitos diferenciados aos povos tradicionais e de emergência étnica intensificado com a promulgação da Constituição Federal de 1988. Em 2001, a publicação do Artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias Constitucionais reconhece aos remanescentes das comunidades dos quilombos o direito à propriedade definitiva de suas terras. O Decreto 4.887/2003 normatiza o processo de concretização deste direito e define conceitualmente remanescentes de quilombos segundo o Estado brasileiro (ARNT, 2016).

<sup>13</sup> Segundo Arruti (1997), ao serem identificadas como remanescentes, as comunidades negras passam a ser reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra.

<sup>14</sup> A palavra “quilombo” em sua etimologia bantu quer dizer “acampamento guerreiro na floresta”. O termo foi popularizado no Brasil pela administração colonial, em suas leis, relatórios, atos e decretos, para se referir às unidades de apoio mútuo criadas pelos rebeldes ao sistema escravista e às suas reações, organizações e lutas pelo fim da escravidão no país (FREITAS *et al.*, 2011). Atualmente, esta palavra ainda conota resistência e refere-se à territórios habitados majoritariamente por negros descendentes de escravos.

<sup>15</sup> Órgão federal responsável, desde 2003, pela regularização e titulação dos territórios de comunidade remanescentes de quilombos. Antes deste período, a competência para titulação territorial (identificação e delimitação dos territórios), na esfera federal, era da Fundação Cultural Palmares. Por força do Decreto 4.887

Fundação Cultural Palmares (FCP), ainda lutam para conquistar suas titulações definitivas (RAMOS, 2015). Além destas, há outras comunidades remanescentes de quilombos ao longo do Litoral Médio Leste que também são reconhecidas e certificadas<sup>16</sup> pela Fundação Cultural Palmares. São elas: Vila Nova em São José do Norte; Capororocas (Vovô Virgilino), Olhos d'água (Vó Marinha) e Anastácia Machado (Vó Anastácia) em Tavares; Limoeiro em Palmares do Sul e Costa da Lagoa em Capivari do Sul.

**Figura 4 - Mapa com a localização das comunidades quilombolas dos Teixeira, Beco dos Colodianos e da Casca no município de Mostardas e das demais comunidades remanescentes de quilombo existentes no Litoral Médio do Rio Grande do Sul**



Fonte: ARNT (2016).

de 2003, essa competência passou a ser do INCRA. Os processos envolvem estudos sócio-histórico-antropológicos e levantamentos fundiários, entre outros documentos, para determinar o território de cada comunidade.. Para que o INCRA intitule as terras das comunidades, elas devem apresentar a Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos, emitida pela Fundação Cultural Palmares.

<sup>16</sup> A certificação dessas comunidades além de focar na garantia da ocupação de terras, na geração de renda e na autonomia social, visa também proteger o patrimônio material e imaterial e o apoio às manifestações culturais dos negros brasileiros. A certificação é o primeiro passo para a demarcação e titulação de terras pelo INCRA, como reconhecimento de que a comunidade existe baseada em sua história, costumes e, principalmente, sua cultura. A partir da certificação, as comunidades passam a ter maior visibilidade em relação ao acesso às políticas públicas, como 'Luz para todos' e 'Bolsa Família, além de serem aptas a participar de programas governamentais como 'Minha Casa, Minha Vida' e 'Programa Brasil Quilombola'. Ainda, as comunidades certificadas passam a ser aptas para o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) e podem ser beneficiadas com escola na própria comunidade e atenção à saúde da família.

As comunidades quilombolas do Litoral Médio Leste se articulam através do Fórum das Comunidades Quilombolas do Litoral Médio (ou da Península Costeira, como também é por vezes chamado). A partir da necessidade de fortalecimento da articulação das Associações Comunitárias Quilombolas<sup>17</sup> da região, o Fórum Quilombola foi concebido como um espaço propício ao diálogo com agentes institucionais externos e à mobilização para acesso a políticas públicas e aos direitos diferenciados constitucionalmente garantidos (ARNT, 2016). Os encontros são organizados a cada dois meses pelas comunidades de forma itinerante, seguindo o sentido norte-sul, geralmente nas sedes das associações, ou em espaços adaptados. Tendo a questão da regularização fundiária como uma das tônicas de seus encontros, além da articulação étnico-racial, esta instância consiste em um contexto de mediação política e diálogo intercultural, da qual participam diversos agentes institucionais externos interessados na “questão quilombola”<sup>18</sup>. De acordo com Arnt (2016), o Fórum Quilombola representa uma rede de interações e de articulação das comunidades quilombolas e expressa, no campo político, uma unidade territorial e identitária da população negra rural da região.

As três comunidades quilombolas de Mostardas - dos Teixeiras, Beco dos Colodianos e da Casca - encontram-se no interior do município, distantes aproximadamente 16 Km, 18 Km e 75 Km<sup>19</sup>, respectivamente, do centro urbano. Atualmente, existem cerca de 96 famílias residentes na comunidade dos Teixeiras, 36 famílias residentes na comunidade Beco dos Colodianos e aproximadamente 90 famílias na comunidade da Casca distribuídas em áreas de 2 mil, de 400 e de 2,4 mil hectares, respectivamente<sup>20</sup>. Sabe-se que a origem dessas

---

<sup>17</sup> As comunidades quilombolas estudadas organizam-se em Associações Comunitárias. Cada comunidade possui seus representantes e associados. É através da Associação Comunitária Quilombola que as comunidades estabelecem parcerias e formas de articulação com outras organizações sociais e instituições públicas ou privadas, a fim de buscarem reconhecimento, discutirem políticas públicas e sociais que possam valorizar e potencializar seu capital social e cultural. Conjuntamente com outras organizações, as comunidades pautam suas demandas por justiça e direitos sociais que possam garantir a preservação de suas distintas formas de saber e de ocupação dos seus territórios.

<sup>18</sup> Apesar de tratar de comunidades negras remanescentes de quilombos, este trabalho não objetiva realizar discussões referentes à “questão quilombola”, que perpassa por aspectos identitários e territoriais, bem como de lutas pelas demarcações e titulações de terras. Tampouco tem-se a pretensão de trazer questões mais densas acerca do racismo, da colonialidade e do pensamento descolonial. Imagina-se que a partir dos objetivos propostos e já explicitados aqui, certos aprofundamentos não cabem à esta dissertação.

<sup>19</sup> Em função de a comunidade quilombola da Casca encontrar-se geograficamente mais distante da cidade e também das demais comunidades quilombolas de Mostardas, e por não ter ocorrido a oportunidade de se realizar contato direto com a comunidade, é que somente foram entrevistadas mulheres residentes e pertencentes às comunidades dos Teixeiras e Beco dos Colodianos.

<sup>20</sup> As informações referentes às distâncias das comunidades do centro urbano, ao número de famílias residentes nas comunidades e à área que compreende cada uma das comunidades foram dadas pelos extensionistas da EMATER-Mostardas. Há diversas fontes recentes que apresentam números diferenciados, porém próximos dos que apresento aqui.

comunidades está relacionada à ‘deixas’ de terras pelos antigos proprietários aos moradores do local, ex-escravos (BENEDETTI; SOARES, 2007).

As comunidades remanescentes de quilombos de Mostardas e também as do Litoral Médio Leste, apesar de distanciadas entre si e da sede municipal, mantêm-se historicamente unidas por vínculos de parentesco e compadrio (ARNT, 2016). Conforme Molet (2013), a memória coletiva dos quilombolas aponta para inúmeros laços de reciprocidade que são fundados, principalmente, pelo reconhecimento de pertencimento a um mesmo grupo étnico, pelas redes de sociabilidade e pelas alianças matrimoniais que fortalecem as ligações étnico-culturais. De acordo com a autora, a própria fundação destes quilombos aponta para os laços de parentesco existentes. Diversos documentos, dentre eles testamentos, inventários, registros de terras, alforrias, entre outros, apontam redes de solidariedades e de parentescos entre os quilombos da região (MOLET, 2013). Além dos registros escritos, nas narrativas dos quilombolas estão presentes as histórias dos parentescos, dos compadrios, das solidariedades e dos compartilhamentos de práticas culturais que remetem a outras gerações e a outras vivências (MOLET, 2014). No presente, se identifica que existem relações de parentesco entre moradores das comunidades quilombolas do Litoral Médio Leste, sendo frequentes as interações, as visitas e as participações em encontros e confraternizações. Há relações de consanguinidade existentes entre os quilombolas das comunidades dos Teixeiras e Beco dos Colodianos. Existem também relações de parentesco entre a população dos quilombos e a população da cidade, pois, apesar de as terras quilombolas estarem afastadas do centro urbano, há pessoas oriundas e pertencentes<sup>21</sup> a essas comunidades que atualmente vivem na cidade.

Apesar da distribuição entre a população rural e urbana de Mostardas, a população dos quilombos transita<sup>22</sup> nos espaços urbanos, uma vez que se encontram consideravelmente próximas do centro urbano e é na sede da cidade onde estão a prefeitura, o hospital, os postos comunitários de saúde, as escolas, os bancos, a rodoviária e o setor de comércio. No centro urbano do município encontram-se também o escritório da EMATER-Mostardas, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mostardas (STR-Mostardas), a Cooperativa dos Povos e Comunidades Tradicionais de Mostardas (COOPTRAM), a Casa de Cultura, a biblioteca

---

<sup>21</sup> Quando falo que elas são pertencentes, é porque a pesar de elas não mais viverem nas suas comunidades de origem, elas consideram pertencer às comunidades.

<sup>22</sup> Há transporte municipal que circula entre a cidade e as comunidades quilombolas. Trata-se de um ônibus escolar que leva as crianças das comunidades para as escolas durante os dias de aula e que muitos moradores da área rural utilizam para se locomover e ir até a cidade.

municipal, a sede administrativa do Parque Nacional da Lagoa do Peixe (PNLP)<sup>23</sup> e o alojamento do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio)<sup>24</sup>, que recebe pesquisadores de diversas instituições e regiões do Brasil e do mundo.

Além disso, é na Praça Central de Mostardas que ocorre semanalmente, nas sextas-feiras, uma das feiras de agricultores familiares locais, onde das 12 bancas, 8 são de produtores rurais<sup>25</sup> de comunidades quilombolas: a Feira da Freguesia da Terra<sup>26</sup>. A Feira que visa proporcionar a comercialização direta de alimentos cultivados localmente sem o uso de agrotóxicos, se constituiu há 15 anos como uma alternativa ao êxodo rural<sup>27</sup> para as famílias produtoras da região (KRAEMER; ARNT, 2013). Dentre os produtos vendidos na feira estão: verduras, legumes, frutas, ovos, farinhas, doces, grãos e mudas de plantas. Ainda, há uma feira quinzenal das mulheres quilombolas, que ocorre nas quintas, próximo ao Centro Comunitário da cidade. Trata-se de uma feira de artesanato e de alimentos feitos pelas mulheres, tais como pães,ucas, biscoitos, doces e geléias. São vendidos também ovos, algumas frutas, legumes e verduras que são produzidos pelas próprias mulheres.

Desde o mês de setembro de 2017, quando foi inaugurada, ocorre aos sábados pela manhã, em frente à sede do sindicato, a Feira Ecológica de Mostardas, composta por agricultores familiares associados do STR-Mostardas e da COOPTRAM<sup>28</sup> oriundos das comunidades da Casa, dos Teixeiras, do Beco dos Colodianos, da Praia da Solidão<sup>29</sup> e da região central da cidade. Os produtos usualmente vendidos são: verduras, legumes, frutas, raízes, farinhas, grãos, ervas aromáticas e medicinais, pães, doces, mel, artesanatos de lã e artes de uso doméstico. A farinha de milho catete, o feijão sopinha e o arroz quilombola<sup>30</sup>,

<sup>23</sup> Trata-se de uma Unidade de Conservação (UC) de Proteção Integral que se localiza nos municípios de Mostardas e Tavares.

<sup>24</sup> O ICMBio é o órgão responsável pela gestão do Parque Nacional da Lagoa do Peixe (PNLP).

<sup>25</sup> Grande parte da população quilombola residente das comunidades é produtora rural, e caracterizam-se como agricultores familiares. Algumas famílias de agricultores familiares quilombolas da região utilizam o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF).

<sup>26</sup> O termo “Freguesia” remete à antiga Freguesia de Mostardas, de ascendência açoriana e africana. A maioria dos participantes desta feira é da comunidade quilombola dos Teixeiras (KRAEMER; ARNT, 2013).

<sup>27</sup> Assim como em outras regiões rurais, ocorreu no município um forte processo de êxodo rural, onde as unidades produtivas familiares cederam espaço à monocultura do arroz (KRAEMER; ARNT, 2013).

<sup>28</sup> Fundada em 2015 pelo STR, a COOPTRAM reúne 20 famílias de agricultores familiares e povos tradicionais de Mostardas, todos associados do sindicato.

<sup>29</sup> Se trata de uma localidade do município no litoral, onde habitam algumas comunidades tradicionais de pescadores artesanais.

<sup>30</sup> Trata-se de um arroz avermelhado de origem africana da espécie *Oryza glaberrima*, que chegou ao Brasil com os escravos levados para o Maranhão. Os grãos foram trazidos escondidos nos cabelos das mulheres, principalmente as mães no instinto materno de salvar seus filhos, pois não tinham a mínima idéia para onde seriam levadas e se teriam alimentação. O plantio do arroz *Oryza glaberrima* pelos negros começou por volta de 1619, no Maranhão, como cultivo de subsistência. Atualmente, no Rio Grande do Sul, oito comunidades remanescentes de quilombos cultivam o arroz de origem africana como alternativa de geração de renda e

alimentos que muito representam a cultura da região, também são vendidos nesta feira. Os produtores rurais quilombolas também realizam suas feiras na região do litoral mostardense. Durante o período de veraneio dos turistas e também da população local, alguns feirantes, principalmente as mulheres quilombolas que fazem doces, pães e artesanatos, migram para as praias<sup>31</sup> de Mostardas e vendem seus produtos durante os três meses de verão.

A história e a cultura da região do Litoral Médio e também de Mostardas estão intimamente ligadas à colonização açoriana. Os atuais padrões socioculturais da região resultam da convergência de grupos de matrizes lusitana e africana, a partir do Século XVIII (ARNT, 2016). Apesar de os traços da colonização persistirem até os dias de hoje, entre as comunidades negras de Mostardas há heranças culturais trazidas do continente africano pelos seus antepassados e que sobreviveram, reinventaram e se perpetuaram na forma de religiosidade, musicalidade, na fala, nos hábitos alimentares e nos modos de vida (LIMA, 2011). Através de seus próprios traços culturais, o povo quilombola da região mantém suas tradições firmando as raízes de sua ancestralidade. Os quilombolas em suas práticas cotidianas e rituais estão constantemente em relações que envolvem os elementos da natureza e da cultura (RAMOS, 2017). As manifestações culturais são elementos marcantes entre as comunidades quilombolas de Mostardas e possuem forte vínculo com o passado e com a religiosidade. A religiosidade é um elemento que se apresenta fortemente em diversas práticas e costumes locais. Entre a população das comunidades quilombolas estudadas há católicos, evangélicos e umbandistas, contudo, a crença e a devoção ao catolicismo se manifestam majoritariamente nos hábitos e costumes locais. Dentre as manifestações sócio-culturais de cunho religioso estão os ritos e as festas que envolvem crenças populares, tais como o Ensaio de Pagamento Promessa, uma prática tradicional realizada como forma de pagamento de uma promessa feita à Nossa Senhora do Rosário<sup>32</sup> que se realiza em função de uma graça alcançada. Trata-se de uma manifestação que envolve preparação de altar, danças, entoação de cânticos, vestimentas típicas, e orações que são as mesmas dos tempos dos escravos e foram passadas de geração para geração. De acordo com Ramos (2017), o Ensaio de

---

como forma de resgatar a contribuição negra na agricultura brasileira (GUAYÍ, 2007). As três comunidades quilombolas de Mostardas produzem em pequena quantidade o arroz africano.

<sup>31</sup> Mostardas possui quatro praias ao longo de seu balneário: Praia da Solidão (a praia mais ao norte do município, recebe mais veranistas de outras cidades, como da região metropolitana, do que propriamente de Mostardas), Balneário Mostardense (praia mais próxima da cidade, a apenas 12km, a também conhecida como Praia Nova, é contemplada com uma linha de ônibus praia/cidade para a locomoção dos veranistas), Praia de São Simão (a 28km da cidade) e Praia do Pai João (a menor praia da cidade que conta apenas com moradores tradicionais).

<sup>32</sup> A devoção à Nossa Senhora do Rosário veio para o Brasil com os portugueses e seus escravos. Existem hoje as Irmandades do Rosário na região do Litoral Médio, principalmente nos municípios de Mostardas e Tavares que se manifestam desde os tempos da escravidão com o Ensaio de Promessa (GUEDES, 2015).

Pagamento de Promessa pode ser compreendido como uma das expressões do território étnico e existencial das coletividades afro-brasileiras e como uma forma de congregação. O Ensaio é uma festa, uma reunião, um encontro entre parentes e amigos distantes e, ao mesmo tempo, é algo que contempla o percurso identitário e político da coletividade (RAMOS, 2015). O ritual que envolve o Ensaio de Promessa pode ser caracterizado como uma prática masculina<sup>33</sup>, pois são os homens - cerca de 14 - que dançam, cantam e rezam, louvando e fazendo votos em agradecimento à graça alcançada ao som de cantigas durante uma noite inteira, do pôr ao nascer do sol. O papel das mulheres no ritual é o de cuidar da preparação da comida, receber os convidados, rezar o terço, organizar o altar e confeccionar as roupas dos dançantes (GUEDES, 2015). Ao promesseiro, ou seja, o dono da promessa, cabe o provimento da alimentação aos participantes da irmandade e aos seus convidados. Além de agradecimento, o Ensaio é também uma forma de cura (RAMOS, 2017). Quando uma pessoa busca a cura ou outros fins, ela pode acionar o Ensaio de Promessa e pode, ainda, buscar a benzedura ou um serviço para a saúde. A Benzedura é uma prática que representa principalmente a cura de doenças e anulação de feitiços através de rezas supersticiosas e que envolve crenças e oralidade. Além desta prática, entre as comunidades quilombolas de Mostardas há o Responso, que se caracteriza por rezas para que se achem objetos perdidos ou para que não ocorra o mal que se receia. Tem-se o costume da realização de simpatias e ritos supersticiosos para diversos fins e tem ainda, a Mesa de Inocente<sup>34</sup>, que igualmente ao Ensaio, trata-se de um pagamento de promessa realizado após a graça ser atendida. A mesa de inocente é uma prática religiosa que envolve a oferta de doces para 7 crianças de até 7 anos de idade, que na visão católica, são anjos.

Ainda, na região estudada e entre as comunidades negras há outras manifestações culturais e religiosas que expressam seus costumes e tradição, tais como o Terno de Reis, os Maçambiques, os Quicumbis e os Batuques<sup>35</sup>. A religiosidade, as festividades e as formas de socialização ocorridas, desde o passado, promovem uma caracterização das comunidades quilombolas (RAMOS, 2017). No presente, observa-se nas comunidades quilombolas estudadas que algumas práticas habituais, as tradições e os costumes se mesclam com costumes herdados dos colonizadores europeus. Ainda assim, se evidencia nas manifestações

<sup>33</sup> Mesmo que seja uma prática ritualística exercida por homens, alguns moradores locais da região e dançantes do Ensaio com os quais dialoguei salientam que o Ensaio “vem de uma mulher”, a Nossa Senhora do Rosário. Além de ser uma prática que teve origem a partir da figura feminina, pode-se dizer também que é realizado para uma mulher, em forma de reconhecimento e gratificação. Ainda, alguns comunicaram que “o Ensaio não existiria se não fossem as mulheres” que realizam todos os afazeres necessários para que a prática aconteça.

<sup>34</sup> Ver Côrtes (2006).

<sup>35</sup> Ver Prass (2013).

culturais e religiosas das comunidades, que as práticas apresentam elementos identitários de reafirmação étnica e demonstram certo caráter de resistência e de manutenção de suas raízes e tradições.

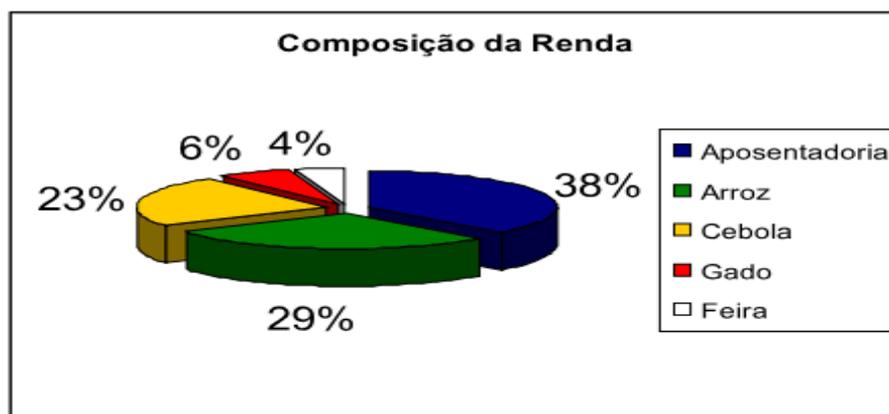
### 3.1.1 Comunidade Quilombola dos Teixeiras

A Comunidade Quilombola dos Teixeiras foi originada por uma ‘deixa’ de terras por antigas proprietárias de uma fazenda aos moradores do local e descendentes de escravos. A origem data de meados do século XIX. Além de terras, foram deixados animais e mantimentos para 9 herdeiros diretos de três irmãs fazendeiras de sobrenome Teixeiras. Daí provém o nome da comunidade (EMATER, 2002).

A Comunidade Quilombola dos Teixeiras localiza-se a aproximados 16 Km de distância do centro urbano de Mostardas. Atualmente vivem cerca de 96 famílias nesta comunidade. Segundo moradores locais e dados do INCRA, a certidão de auto-reconhecimento da FCP, data de 29 de junho de 2005.

As principais fontes de renda dos moradores desta comunidade são a aposentadoria, e a agricultura, conforme mostra a Figura 5, sendo os principais cultivos o arroz e a cebola. De acordo com alguns moradores, parte do quilombo planta arroz e outra parte planta cebola em seus aproximados 2 mil hectares de área. Além destes, outros cultivos são encontrados na comunidade, voltados para o consumo próprio e a comercialização em feiras. São eles: batata, feijão, aipim, milho e hortifrutigranjeiros.

Figura 5 - Composição de renda dos moradores da Comunidade dos Teixeiras



Fonte: EMATER (2002).

Também há a criação de gado leiteiro, gado para comercialização, porcos e ovinos. A lã é utilizada para os artesanatos feitos pelas mulheres. Algumas delas, artesãs profissionais,

realizam seus trabalhos em uma salinha equipada com rocas e teares localizada na Unidade Básica de Saúde (UBS), ou posto de saúde da comunidade, a UBS Antônio Zabela (Figura 6). A UBS existe desde 2011 e seu nome foi dado em homenagem ao falecido esposo de Dona Miguelina<sup>36</sup>, uma importante parteira e benzedeira quilombola da região pertencente à comunidade dos Teixeiras e também já falecida. A comunidade dos Teixeiras é a única comunidade quilombola de Mostardas que possui uma UBS própria e que atende as 96 famílias residentes do quilombo. Trata-se do modelo de serviço de saúde Estratégia da Saúde da Família (ESF)<sup>37</sup> que conta com uma equipe multiprofissional de médicos<sup>38</sup>, cirurgiões-dentistas, enfermeiros, técnicos de enfermagem e agentes comunitários de saúde.

**Figura 6 – UBS da Comunidade Quilombola dos Teixeiras**



Fonte: Autora (2017).

<sup>36</sup> Falarei e apresentarei alguns detalhes relevantes que fazem referência à Dona Miguelina mais adiante. Aqui, somente faço uma observação: da minha parte, há um estranhamento e um questionamento do porquê de o nome da UBS da comunidade ter sido dado em homenagem ao esposo de uma das mais importantes parteiras e benzedoras da região e não à ela própria. A meu ver, isto pode estar relacionado à uma certa desvalorização do papel da mulher como cuidadora e promotora da saúde, bem como pode ser uma desconsideração com práticas femininas tradicionais, frente ao modelo convencional de saúde.

<sup>37</sup> Estratégia de Saúde da Família visa a reorganização do modelo assistencial de saúde vigente, onde predomina o atendimento emergencial ao paciente, geralmente em hospitais ou centros de saúde. Na ESF, a família passa a ser o objeto de atenção no ambiente em que vive, permitindo uma compreensão ampliada do processo saúde/doença. O programa inclui ações de promoção da saúde, proteção, prevenção, recuperação, da saúde em conformidade com os princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde (SUS) (SANTANA; CARMAGNANI, 2001). Os agentes comunitários de saúde acompanham as famílias e os casos específicos de doenças por meio de visitas periódicas.

<sup>38</sup> Atualmente, há um médico cubano do Programa Mais Médicos (PMM), do Governo Federal que atende todas as famílias da comunidade. As consultas acontecem em um dia da semana, geralmente nas quartas-feiras.

Na comunidade dos Teixeira há duas igrejas - uma católica e uma evangélica<sup>39</sup>. Esta última situa-se em beco bastante conhecido da comunidade, o Beco dos Deco. Ele é conhecido justamente por ser uma travessa onde mora a maioria dos quilombolas evangélicos da comunidade. Há também nos Teixeira alguns pequenos comerciantes e moradores, donos de mercadinhos ou vendinhas, que abastecem a comunidade com produtos industrializados e não perecíveis.

Os moradores dos Teixeira, assim como outras comunidades quilombolas, organizam-se em uma Associação Comunitária onde há presidente, vice-presidente e associados. A sede da Associação da Comunidade Quilombola dos Teixeira (Figura 7) situa-se em um galpão que abriga arado, tratores, plantadeira de milho e descascador para uso coletivo. Possui banheiro, uma cozinha e espaço com alguns computadores e tem acesso à internet sem fio. Na sede, ao lado do galpão, existe um silo que armazena os grãos de arroz produzidos por alguns associados da comunidade. A comunidade possui também um caminhão, que foi cedido pela prefeitura municipal e é utilizado para levar grupos da comunidade para vender sua produção nas feiras realizadas na praça central, de uma a duas vezes por semana.

**Figura 7 – Sede da Associação da Comunidade Quilombola dos Teixeira**



Fonte: Autora (2017).

---

<sup>39</sup> Não cheguei a identificar adeptos da religião Umbanda ou outras de matriz africana nesta comunidade, no período em que realizei o campo desta pesquisa.

É na sede da Associação Comunitária que acontecem reuniões, encontros, eventos, e também ocorrem oficinas de artesanato<sup>40</sup> semanais com as mulheres da comunidade. Alguns eventos de maior porte, como as festas anuais da comunidade, a festa junina e festas religiosas acontecem no salão paroquial da Igreja Católica Nossa Senhora do Rosário, bem próxima da Associação.

Não há escolas na comunidade dos Teixeiras. As crianças estudam em escolas municipais ou estaduais que ficam na cidade ou no caminho para a cidade. Há um transporte escolar, uma linha de ônibus municipal que funciona nos dias úteis e que também é utilizada pelos moradores da comunidade para se deslocarem entre o centro urbano, suas casas e outras comunidades.

### **3.1.2 Comunidade Quilombola Beco dos Colodianos**

A Comunidade Rural Quilombola Beco dos Colodianos situa-se no interior do município de Mostardas, distante aproximadamente 18 Km do centro urbano e 7 Km dos Teixeiras. Assim como a comunidade dos Teixeiras, esta comunidade se originou de uma ‘deixa’ de terras que foram herdadas pela filha de uma escrava com um estancieiro. Esta deixou 9 filhos como herdeiros, dos quais descendem os atuais moradores do local. A escrava atendia pelo nome Claudina Antonia da Conceição e era chamada de Colodiana, por isso a denominação da comunidade nos dias atuais (RAMOS, 2011).

Existem aproximadamente 36 famílias residentes na comunidade, distribuídas em 400 hectares de área. Há muitos moradores na cidade de Mostardas que são oriundos e pertencentes desta comunidade. A aposentadoria rural é a principal fonte de renda de seus moradores e as atividades de plantio e criação de animais são mantidas para o autoconsumo (RAMOS, 2015). Os mais jovens dedicam-se como produtores e diaristas em propriedades vizinhas e na sede urbana do município.

A comunidade Beco dos Colodianos não possui atualmente um espaço físico que serve como sede para sua Associação. Apesar de, no ano de 2016 a comunidade ter sido beneficiada

---

<sup>40</sup> As oficinas de artesanato são oferecidas para as mulheres das três comunidades quilombolas de Mostardas. Nas segundas à tarde acontecem as oficinas com cerca de 20 mulheres -adolescentes e idosas- da comunidade da Casca, em uma escola próxima à comunidade. Nas terças pela manhã acontecem as aulas com cerca de 4 mulheres do Beco dos Colodianos, no galpão da casa da Dona Zilda (uma das interlocutoras desta pesquisa), e durante a tarde, a oficina ocorre na comunidade dos Teixeiras, na sede da Associação Comunitária onde geralmente costumam participar 7 mulheres. As aulas são de bordado, pintura em tecido e tricô. Os materiais necessários para as aulas são oferecidos pela Prefeitura, assim como os lanches, que são geralmente bolo e chás.

com recursos da Secretaria de Desenvolvimento Rural (SDR) do estado para a construção de sua sede e de a obra ter sido iniciada, atualmente a mesma encontra-se paralisada por motivos desconhecidos pela própria comunidade. Por conta disso, a maioria dos encontros e reuniões que tratam de questões mais específicas desta comunidade acontece no galpão da casa da Dona Zilda (Figura 8), moradora da comunidade e uma das interlocutoras desta pesquisa. É nesse local também que acontecem os encontros semanais da oficina de artesanato com as mulheres quilombolas (Figura 9).

**Figura 8 – Casa e galpão da Dona Zilda**



Fonte: Autora (2017).

**Figura 9 – Oficina de artesanato na Comunidade Quilombola Beco dos Colodianos**



Fonte: Autora (2017).

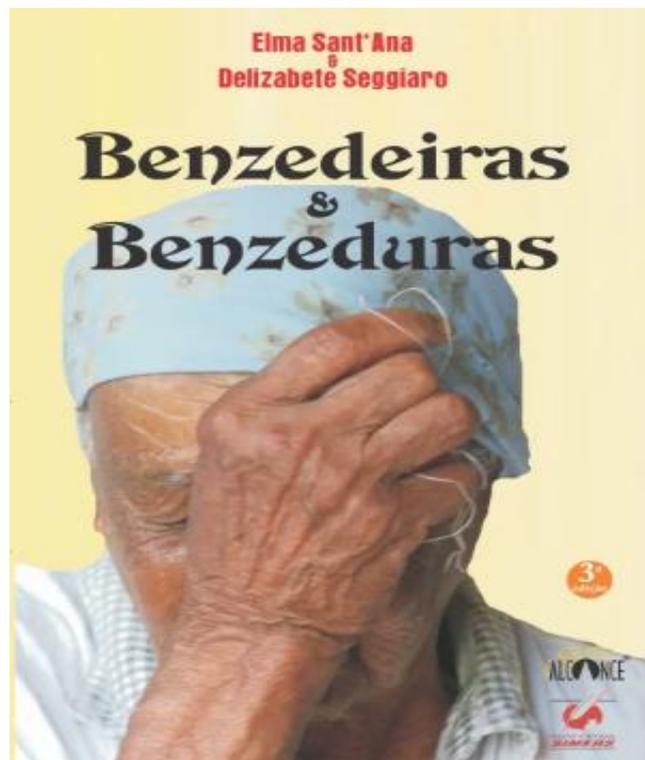
### 3.2 IMERSÃO NO CAMPO: PERCURSOS, BUSCAS E ENCONTROS COM O EMPÍRICO

Minhas buscas pelo empírico da dissertação de mestrado se deram a partir da definição da temática de pesquisa e ocorreram durante o segundo ano do mestrado, após a realização de um projeto de pesquisa do Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Rural (PGDR) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Uma vez pré-definidos os objetivos do trabalho, conversei com muitas pessoas, dentre elas colegas e professoras do PGDR, bem como minha orientadora, a fim de encontrar algum grupo ou comunidade que fosse de interesse para a realização da pesquisa.

Como a temática da pesquisa visou tratar de saberes e fazeres tradicionais relativos ao cuidado das mulheres rurais, dentre as opções, foram pensadas e sugeridas algumas comunidades específicas de povos e comunidades tradicionais, tais como grupos de mulheres quilombolas e pescadoras artes. Passaram pela minha mente, desejos de trabalhar com mulheres ciganas, benzedeiiras, mulheres de religião de matriz africana, parteiras, curandeiras, mulheres xamãs e inclusive as ditas bruxas. Fui, portanto, tentar encontrar essas tais mulheres que me despertam o desejo de pesquisar os saberes ancestrais guardados pelo feminino.

Nesse ínterim, participei de alguns eventos que me despertaram interesses e vontade de aproximação junto aos grupos que tive contato. Dentre eles, destaco a participação como ouvinte no II Seminário Nacional de Benzedeadas, junto ao 11º Encontro Holístico Brasileiro - Ciência, Saúde e Espiritualidade, realizado na cidade de Porto Alegre em 26 de março de 2017. Nesse evento conheci mulheres e homens, benzedeadas e benzedores de alguns lugares do estado e também a historiadora folclorista, pesquisadora e escritora Elma Sant'Ana, que publicou obras sobre parteiras, benzedeadas, benzeduras e benzidos do Rio Grande do Sul. Dentre elas, o livro “Benzedeadas e Benzeduras” que estava sendo promovido no evento e que muito me atraiu pela forte e significativa imagem de sua capa (Figura 10). O livro apresenta o perfil de diversas benzedeadas do Rio Grande do Sul, faz um delineamento das benzeduras e dos elementos que estão envolvidos nesta prática milenar de cura e traz os registros de rezas, de falas e de rituais que são realizados pelas benzedeadas.

**Figura 10 – Foto da capa do livro “Benzedeadas e Benzeduras” de Elma Sant'Ana, que ilustra a imagem de uma benzedeadas**



Fonte: Autora (2018).

A partir deste contato direto com algumas mulheres benzedeadas, com a obra e com a autora, senti profunda vontade de adentrar no universo das benzeduras, pensando que tal prática está intimamente relacionada com os saberes e fazeres tradicionais de mulheres, bem

como com ações de cuidado. A prática da benzedura está fortemente presente entre as comunidades negras do estado. As comunidades quilombolas valorizam muito este fazer, que expressa e preserva muito de sua cultura ancestral (MAZURANA; DIAS; LAUREANO, 2016). Por isso, ainda nas minhas buscas do empírico da pesquisa, nesse mesmo período do ano de 2017, realizei alguns contatos diretos com comunidades quilombolas próximas da região de Porto Alegre e também contatos via Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Rio Grande do Sul (EMATER/RS)<sup>41</sup> através de ligações e trocas de e-mails.

A partir destes contatos, fui direcionada para conversar com a extensionista responsável pela Assistência Técnica e Extensão Rural - Mulher (ATER-Mulher) do estado. Marquei, portanto, uma conversa com a mesma no escritório da EMATER/RS em Porto Alegre. Ocorreu uma apresentação da proposta de pesquisa e ela visualizou algumas possibilidades de regiões e comunidades em que eu poderia realizar o empírico do meu trabalho. A partir disso, entrei em contato com alguns extensionistas de outros escritórios da EMATER/RS, dentre eles os do litoral, e especificamente o de Mostardas, fortemente recomendado por se tratar de uma região onde vivem comunidades tradicionais quilombolas e de pescadores artesanais.

Realizei, então, algumas conversas ao telefone com os extensionistas da EMATER de Mostardas. Explicitei algumas das minhas vontades e propósitos com a pesquisa para eles, que me sugeriram então visitar a cidade e conhecer as comunidades quilombolas da região, pois entre elas haviam figuras importantes, especialmente mulheres portadoras e guardiãs de uma sabedoria tradicional e praticantes de benzedura.

A minha entrada no campo então se deu através de contato com os técnicos e o convite para participar de uma atividade sobre licenciamento ambiental na agricultura familiar, que ocorreu na sede da Associação Comunitária Quilombola dos Teixeiras no dia 10 de junho de 2017. Essa palestra junto à comunidade quilombola fazia parte da programação de atividades da Semana do Meio Ambiente de Mostardas, promovida pela prefeitura municipal em parceria com EMATER-Mostardas e ICMBio, e ocorreu de 5 a 10 de junho de 2017.

Essa proposta de ida e chegada no campo foi pensada de maneira estratégica pelos extensionistas da EMATER-Mostardas, a fim de que a minha ida fosse o mais produtiva possível. Foi assim pensado: a minha participação na atividade do sábado (10/07) de manhã, no domingo (11/07) eu poderia conhecer a cidade, na segunda-feira (12/07) eu iria acompanhar a extensionista na sua visita periódica de trabalho à comunidade dos Teixeiras e

---

<sup>41</sup> A EMATER/RS presta assistência técnica e extensão rural e social para indígenas, quilombolas, pescadores profissionais artesanais e agricultores familiares do estado do Rio Grande do Sul.

na terça (13/07), eu iria conhecer o grupo de mulheres quilombolas dos Teixeiras, participantes da oficina de artesanato oferecida e ministrada pela professora, artesã e funcionária da Prefeitura de Mostardas.

Este primeiro contato com a cidade de Mostardas e com a Comunidade Quilombola dos Teixeiras, o que chamo de pré-campo, foi de caráter exploratório. Na primeira ida para Mostardas fiquei no alojamento do ICMBio e fui para as comunidades quilombolas acompanhando os extensionistas da EMATER-Mostardas em suas atividades. Nesse período, tive a oportunidade de conhecer e conversar com algumas pessoas da cidade e também com alguns membros da comunidade quilombola dos Teixeiras.

Minha interação mais direta com as mulheres quilombolas se deu na minha participação na oficina de artesanato na comunidade dos Teixeiras. Ali pude conversar com as mulheres sobre a minha ideia de pesquisa, as minhas buscas e a partir do que elas me informaram, pude inclusive elaborar melhor meus propósitos de pesquisa, uma vez que tomei conhecimento de que na região sempre houve muitas parteiras e benzedadeiras, mas que em função da medicina convencional alopática ocidental (ou científica) e dos acessos a ela, essas práticas, principalmente os partos, já não eram mais realizadas como antigamente. Nas conversas em meio aos bordados, surgiu o nome da já falecida Dona Miguelina<sup>42</sup>, que foi parteira e benzedeira de muitos da região e é muito conhecida até hoje por ter vivido até os 106 anos. Foi comentado que, apesar de as parteiras não mais existirem como uma vez existiram, as benzedadeiras ainda estavam entre elas e que a benzedura ainda era uma tradição realizada por algumas mulheres quilombolas, tanto da comunidade dos Teixeiras, como do Beco dos Colodianos e por algumas delas que atualmente se encontram residentes na cidade de Mostardas.

Neste encontro, conheci algumas mulheres que viriam posteriormente a ser interlocutoras desta pesquisa, dentre elas a Flávia<sup>43</sup>, neta da Dona Miguelina, moradora e agente comunitária de saúde da UBS da comunidade dos Teixeiras, que se ofereceu para me acolher na sua casa, me indicar, apresentar e inclusive me levar até as mulheres que ela imaginou que poderiam ser importantes e do interesse da pesquisa, dentre elas, mulheres benzedadeiras. Assim, depois desse encontro, dos diálogos e da aceitação verbal das mulheres

---

<sup>42</sup> Dona Miguelina Ferreira de Lemos da Silva nasceu em Mostardas/RS, em 1902. Descendente de escravos, foi a quilombola mais longeva do estado do Rio Grande do Sul. Foi benzedeira e parteira em Mostardas e na região. Dona Miguelina, aprendeu a fazer partos com a sua mãe e a benzer ao longo de sua vida.

<sup>43</sup> As mulheres interlocutoras desta pesquisa são identificadas com seus nomes reais. O uso dos nomes, assim como o de suas imagens e outras informações pessoais foi autorizado verbalmente pelas próprias mulheres.

participantes da oficina de artesanato, dei início ao que considero o campo em si e a realização da pesquisa.

A partir disso, minhas participações e interações, foram acontecendo de forma mais contínua e natural, independente da EMATER. As idas a Mostardas e à comunidade ocorreram em períodos distintos e acompanharam alguns acontecimentos locais, tais como: a Festa Junina da comunidade dos Teixeiras (08/07), a inauguração da Feira Ecológica de Mostardas (23/09) e o 3º Encontro de Troca de Sementes Crioulas do Litoral Médio (28/09) que ocorreu no salão paroquial da Igreja Nossa Senhora do Rosário, na comunidade dos Teixeiras. Ao longo do período em que realizei o campo, participei das oficinas de artesanato junto às três comunidades quilombolas do município, de uma comemoração de aniversário de 1 ano da sobrinha e afilhada da Flávia na comunidade dos Teixeiras, de uma noite de trabalhos e de uma sessão de Exu na casa de religião de matriz africana de uma das interlocutoras da pesquisa, presenciei as feiras agrícolas dos quilombolas que acontecem na cidade e interagi com diversos atores locais em distintos espaços e momentos durante a realização do campo, que foi para além da pura coleta de dados através da realização das entrevistas.

Inicialmente, tinha-se como proposta de estudo conhecer as práticas de cuidado das mulheres quilombolas da comunidade dos Teixeiras. Contudo, durante o período de pré-campo, ao perceber que na localidade estudada havia mulheres bastante conhecidas pelas suas histórias e seus ofícios, e que dentre estas, algumas eram (e ainda são) pertencentes à Comunidade Quilombola Beco dos Colodianos, optou-se por expandir o universo empírico da pesquisa. A partir disso, dei início aos contatos com as mulheres quilombolas de ambas as comunidades, bem como a realização das entrevistas, a partir da minha segunda ida à Mostardas, quando fiquei hospedada na casa da Flávia na comunidade dos Teixeiras. Além de me acolher, a Flávia (que é neta, filha, cunhada e nora de benzedoras e também esposa de benzedor) me levou até as mulheres da comunidade dos Teixeiras no mesmo período em que realizava suas visitas de rotina e preventivas como agente comunitária de saúde das famílias de lá. Após realizarmos contatos via telefone, íamos as duas juntas até as casas das famílias das mulheres e eu as entrevistava. Essa dinâmica se deu na maioria dos casos, porém alguns momentos de encontro não seguiram este formato e eu fui sozinha ou acompanhada de outras pessoas das comunidades ao encontro de algumas mulheres.

Na comunidade dos Teixeiras, foram entrevistadas onze mulheres ao longo de todo o período de campo e em visitas diversas à comunidade. Dentre elas, a própria Flávia e algumas de suas familiares como a sua mãe, Dona Vera, a sua tia, Dona Terezinha e a sua cunhada,

Dona Vera Marta; além das irmãs Sara, Janete e Lúcia e da Dona Osvaldina, Dona Maria Fortuna, Dona Maria, e Julieta. Além destas, foram entrevistadas outras três mulheres pertencentes à comunidade do Beco dos Colodianos: Dona Orlanda, prima das irmãs Dona Irma e Dona Zilda (esta última sendo a única interlocutora da pesquisa que reside na comunidade Beco dos Colodianos). Estas últimas foram muito referidas pelas próprias interlocutoras da pesquisa e por outros informantes locais por serem mulheres conhecedoras e praticantes de benzeduras; e por terem vínculos específicos com um centro afro-religioso umbandista, estabelecido na residência de uma delas - que é Mãe de Santo - na cidade de Mostardas: o Centro Umbandista Céu Reino D'Oxum e Ogum Beira Mar.

As mulheres quilombolas entrevistadas (APÊNDICE A) são em sua maioria donas de casa e agricultoras familiares aposentadas. Algumas são artesãs profissionais que trabalham com a lã e muitas delas são feirantes. Todas são mães (a exceção de uma) e a maioria delas é avó. Três delas (as pertencentes à comunidade Beco dos Colodianos) são da religião Umbanda, e o restante é da religião católica. Algumas destas inclusive estão ligadas à Igreja, pois são catequistas e/ou fazem parte da irmandade paroquial. Metade das mulheres que foram entrevistadas se apresentam como benzedoras, outras praticam benzeduras específicas, contudo não se denominam benzedoras, e há ainda aquelas que acreditam e procuram a benzedura, adotando-a como uma prática cotidiana, para diversos fins.

Por meio das entrevistas, identifiquei um dado que considero relevante, mas que não irei me deter neste estudo, por acreditar que não seria possível dar conta de necessários aprofundamentos, em se tratando da complexa temática da saúde da população negra. Portanto, irei apenas comentar que, através das falas e da observação de alguns hábitos das mulheres entrevistadas, percebi que a maioria delas apresenta quadros diversos de diabetes e hipertensão. A diabetes é uma característica comum na vida de quase todas elas, assim como em quase toda a população negra feminina<sup>44</sup> local de mais idade. As que possuem a doença convivem com ela, se medicando e mantendo hábitos de cuidado diários para com a sua saúde.

Além das entrevistas, obtive muitas informações acerca das comunidades quilombolas, da população de Mostardas, das dinâmicas da cidade, e das relações entre as comunidades quilombolas e o entorno, através de conversas informais com todas as mulheres e moradores locais. Ao longo do período de coleta de dados, também percebi como a figura, a herança e a

---

<sup>44</sup> Diversos estudos mostram que a ocorrência de diabetes e de hipertensão é maior entre os negros do que entre os indivíduos da cor branca. Alguns relatam que as mulheres negras têm cerca de 50% a mais de chances de desenvolver diabetes que as mulheres brancas.

memória da Dona Miguelina são potentes, eidentifiquei o quanto é significativo o papel dela nesta dissertação. Ao me familiarizar com a Flávia com as interações e conversas que tive com ela durante a minha estada em sua casa, descobri que a sua avó paterna, a Dona Miguelina foi uma das benzedeadas estudadas pela pesquisadora Elma Sant’Ana e que, inclusive, é a sua imagem benzendo que ilustra a capa do livro que havia me chamado a atenção no encontro de benzedeadas ao qual participei. Não pude deixar de pensar que, de alguma maneira, o livro, a Dona Miguelina me “chamaram” para Mostardas, para as comunidades quilombolas, para as mulheres benzedeadas de lá e, talvez até para a realização deste trabalho. Assim, de maneira singela, coloco aqui o pequeno-grande significado que eu atribuo a este trabalho acadêmico e a esta minha jornada pessoal e profissional, visualizando significados que, para além de ser um produto da Ciência, esta dissertação traz histórias carregadas de tradição, memórias, sabedoria e magia<sup>45</sup> que, de certa forma, pedem para serem contadas.

---

<sup>45</sup> Magia é a arte de empregar conscientemente os poderes invisíveis para obter efeitos visíveis. Este conceito de magia que adoto está no livro “Benzedeadas e Benzeduras” de Elma Sant’Ana (SANT’ANA; SEGGIARO, 2008). Em seu texto “Magia, visão e ação”, Starhawk (2018) traz uma definição de magia cunhada por Dion Fortune, uma ocultista do início do século XX. De acordo com Dion, a magia seria “a arte de modificar a consciência de acordo com a vontade”. Essa definição inclui a arte e as ideias de visão e imaginação. Inclui também a ideia de mudança: implica que o mundo é dinâmico e fluido, e não estático. Ainda, ela fala de “vontade”: uma intenção focada que tem um impacto no mundo em torno de nós.

#### 4 DO RIZOMA: AS INTERCONEXÕES POSSÍVEIS

A partir da imersão realizada no campo, da tomada de conhecimento das dinâmicas locais do município de Mostardas e das comunidades estudadas, bem como dos modos de ser e de fazer das próprias mulheres entrevistadas, apresentar-se-ão os ditos e as intenções captadas por meio dos instrumentos já apresentados anteriormente. Os temas do cuidado, dos saberes e dos fazeres tradicionais, dos significados e das representações, bem como das crenças, da religiosidade e da espiritualidade, da saúde no contexto das culturas populares negras são abordados aqui como forma representativa de um *corpus* manifestado em distintas expressões do grupo estudado.

Ao observar e ouvir as mulheres quilombolas de Mostardas que foram entrevistadas, pôde-se tomar conhecimento e alcançar certa compreensão de algumas manifestações de cuidado na cultura popular quilombola de um contexto rural contemporâneo, assim como das práticas cotidianas adotadas, das relações que elas próprias estabelecem com o cuidado, bem como conhecer algumas das percepções e concepções acerca do cuidado e da saúde e os significados dados, por elas, às suas práticas de cuidado. A partir disto, tem-se a expressão e a materialização de certos conhecimentos que refletem uma sabedoria própria, local e tradicional, e que demonstram uma coexistência com conhecimentos outros, os ditos modernos e científicos.

Mesmo que fosse do meu desejo apresentar aqui tudo o que foi dito pelas mulheres acerca de seus conhecimentos, suas práticas e suas crenças, julguei necessário eleger algumas frases dentre uma grande quantidade de enunciados, para os fins de responder aos objetivos propostos nesta pesquisa. Me detive, portanto, mais profundamente às categorias temáticas “Cuidado”, “Saberes e Fazeres” e “Benzedura” e fiz uma seleção de falas que considere mais simbólicas e representativas do grupo como um todo. Ao longo deste tópico, comunico algumas falas transcritas com linguagem formal, não alterando seu sentido, apresentando-as como resultados desta dissertação. Faço este registro dialogando com alguns interlocutores teóricos para fins de discussão, trazendo como fio condutor o cuidado feminino, de mulheres quilombolas que trazem nas suas vivências e experiências cotidianas uma bagagem de saberes e memórias que são reproduzidos nas suas práticas cotidianas, ligadas principalmente ao cuidado com a saúde.

#### 4.1 DO CUIDADO: AS CONCEPÇÕES E OS SIGNIFICADOS, COMO SE MANIFESTA E O QUE ENVOLVE O CUIDAR FEMININO QUILOMBOLA

A abordagem do cuidado deve ser feita considerando o objeto (cuidado), seus agentes (quem cuida) e seus sujeitos (quem é cuidado); uma vez que as pessoas são social, cultural e historicamente determinadas e vivem e reproduzem contextos particulares (FERREIRA, 2016). A história cultural do cuidado envolve o ser humano em seus comportamentos, ideias, sentimentos, símbolos e significados através do tempo dentro de um contexto social, econômico e familiar (GONZÁLEZ; RUIZ, 2011). O cuidar e o cuidado se apresentam como constantes nas ações e nos comportamentos humanos, expressados de diversas maneiras, ao longo da sua existência. De modo informal, o cuidar se inicia, ou se expressa, predominantemente, como um modo de sobreviver e como expressão de sentimentos, carinhos e afetos (WALDOW, 2001).

O cuidado é uma prática cotidiana, natural e intrínseca humana (WALDOW, 2001). O cotidiano, por sua vez, é uma dimensão da vida social específica, que delimita tempos, espaços e interações, ou seja, um modo de vida, cuja produção de cuidado se faz contextualizada exercendo efeitos e repercussões na vida dos sujeitos e se transformando em experiência humana (PINHEIRO, 2009). O cotidiano não é uma repetição mecânica e imutável de gestos, tradições ou costumes. Na realidade, ele é reinventado sempre a cada refazer de atitude que o ser humano desempenha na vida em sociedade. Portanto, o cotidiano é portador de uma historicidade que deve ser percebida com a preocupação investigativa de dar vozes a diversos sujeitos históricos, elaborando a construção e desconstrução da história, partindo de novas fontes e de novos objetos (THEOTONIO, 2011).

O conceito de cuidado é bastante abrangente e o seu entendimento requer uma dimensão ampliada da compreensão das condições de vida, considerando a individualidade dos atores, sem perder de vista o coletivo, o meio social em que vivem e se identificam (RIQUINHO; GERHARDT, 2010). Na presente pesquisa, buscou-se esse olhar não apenas para as singularidades, como também para o coletivo, a fim de obter aproximações com algumas concepções e com os significados atribuídos ao cuidado pelas mulheres quilombolas, identificando nesta cultura, a sua maneira de cuidar.

De acordo com Prates *et al.* (2018), em seu estudo feito com 13 mulheres quilombolas de uma comunidade rural no interior do estado do Rio Grande do Sul, os significados atrelados por essas mulheres sobre o cuidado à saúde são considerados produtos culturais, que devem ser apreendidos dentro do contexto em que foram construídos e observados sob uma

perspectiva cultural. Neste estudo, as autoras consideram que os significados atrelados ao cuidado à saúde podem sofrer modificações, de acordo com os contextos social, histórico, familiar e cultural, nos quais estão inseridos os indivíduos, e conforme a interface entre gênero e raça. Tais significados resultam de um processo de construção pessoal e singular, mas também histórica e política, que reflete na maneira como as mulheres quilombolas pensam, sentem e agem em relação à saúde e a própria vida (PRATES *et al.*, 2018).

Para González e Ruiz (2011), alguns elementos podem influenciar a forma como se manifestam os cuidados, dos quais, destaca-se a cultura como um sistema emaranhado de símbolos interpretáveis socialmente estabelecidos, capazes de direcionar o comportamento, orientar e dar significado às práticas. O cuidado que se dá a partir da cultura, envolve valores, costumes, tradições e crenças, que auxiliam na manutenção da vida. Prates *et al.* (2018) acreditam ser fundamental a compreensão dos significados culturais imbricados nos diversos contextos sociais, como as comunidades quilombolas, as quais representam espaços de sobrevivência, luta e resistência.

As pessoas imprimem e exprimem significados às ações, às falas, aos acontecimentos. Entende-se que as representações e os significados alimentam as práticas que, por sua vez, as expressam e também conduzem a sua formação, numa relação de reciprocidade (FERREIRA, 2016). O campo dos significados e das representações se dedica aos estudos não só dos processos de produção de saberes, como também, dos impactos que estes trazem quando de sua aplicação nas práticas sociais (MOSCOVICI, 2003). Para se entender o processo de construção de significados é preciso contextualizar o objeto e o sujeito, penetrando nas condições que os produzem (JODELET, 2009). A partir disso, aproximou-se do que o cuidado significa para as mulheres quilombolas de Mostardas que foram entrevistadas.

Percebeu-se que, majoritariamente, a compreensão e os significados que o cuidado tem para estas mulheres estão intimamente relacionados à saúde, assim como as práticas que elas realizam. Para muitas delas, cuidado implica em ter e cuidar da saúde. A fala a seguir ilustra essa relação:

Cuidado é cuidar da saúde. Se a gente tá doente, tem que procurar o recurso. Aí a gente tá se cuidando, isso é o cuidado pra gente. (Dona Terezinha, 2017)

O que aqui se apresenta, indica que, assim como evidenciado por Prates *et al.* (2018), para as mulheres quilombolas, o cuidado é dotado de significados estreitamente vinculados à saúde. A fala da interlocutora representa o que se pôde observar como um entendimento

coletivo a respeito do cuidado. Para o grupo de mulheres quilombolas estudado, o cuidado possui relação direta com a saúde e, tem como fim a promoção e a manutenção da saúde.

O cuidado, para essas mulheres, também está relacionado com a realização de tarefas domésticas. Dentre os muitos afazeres, a limpeza da casa e do seu entorno é vista como uma prática de cuidado. Grande parte delas acredita que os afazeres domésticos tal como a limpeza e a higiene da casa, e também a higiene pessoal, são cuidados que se tem para com a saúde. As falas a seguir expõem esse pensamento:

Na minha cabeça, em primeiro lugar é a limpeza. A higiene. Isso pra mim é um cuidado grande com a saúde. Tanto na casa como no resto, na pessoa. (Dona Maria, 2017)

Cuidado começa por higiene. Porque às vezes, uma parte da higiene que falta, vem uma doença, até da terra. (Dona Irma, 2017)

Cuidar do corpo, a higiene, também é saúde, é cuidado. É o bem estar da gente. (Lúcia, 2017)

A gente cuida da limpeza da casa, principalmente o banheiro, limpa o pátio, corta a grama. Isso tudo é saúde. É a faxina que a gente mais precisa fazer, a limpeza. (Janete, 2017)

Onde não tiver limpeza não existe saúde. Que a sujeira traz muitos micróbios, e aonde tiver micróbios, tem doença. A sujeira tem relação com a doença. (Dona Vera, 2017)

A partir disso, nota-se que o cuidado e o cuidar, através de algumas percepções e de certas práticas adotadas por essas mulheres permeiam os campos da saúde e da doença. Consegue-se perceber que, para elas, há relações diretas que envolvem a tríade saúde-doença-cuidado. A preocupação com a saúde e o surgimento de doenças se manifesta nos cuidados com a higiene que essas mulheres tem. Essa característica também aparece entre as mulheres quilombolas estudadas por Prates *et al.* (2018). As autoras demonstram que, para essas mulheres, a higiene emergiu como uma medida necessária no preparo dos alimentos e também como uma ação voltada para o cuidado corporal. Assim como as mulheres quilombolas de Mostardas, as mulheres quilombolas estudadas pelas autoras consideram as ações voltadas para higiene dentro do rol de cuidados associados à saúde, dessa forma, elas também entendem e praticam a higiene como um cuidado com a saúde e como prevenção de doenças.

Na fala a seguir a interlocutora coloca que a saúde existe enquanto se cuida e sugere que na inexistência de certos cuidados, a consequência poderia ser a perda da saúde:

Saúde é se cuidar. Cuidar do pátio, cuidar da limpeza da casa. Porque tudo isso, se não cuidar, onde vai ficar a saúde da gente? (Lúcia, 2017)

Além de ações voltadas para a promoção e a manutenção da saúde, também foram identificadas práticas relacionadas à prevenção de doenças. Foi mencionado que o cuidado, principalmente com a saúde, é importante e necessário para que não se tenha doença. Assim, o cuidado aqui, tem o significado de prevenção. Se cuida para que não haja adoecimento:

A gente cuida pra evitar doenças. (Janete, 2017)

Tem que ter cuidados para evitar doença. É cuidar, é não comer alimentos estragados ou que vão fazer mal. É tudo quanto é cuidado que a gente tem que ter, pra ter saúde, tanto na alimentação como no corpo da gente. É tomar banho, escovar os dentes, lavar o rosto, fazer atividade física. [...] Isso faz que evite uma doença. (Julieta, 2017)

Ainda, conforme o que é enunciado, para algumas das mulheres quilombolas, cuidar da saúde tem relação com a alimentação, com o corpo, com a natureza, com o meio ambiente e os espaços de cultivo. Os cuidado para com estas esferas implica, basicamente em comer alimentos orgânicos e em não usar agrotóxicos nas suas hortas e plantações, como apontam as falas a seguir. O cuidado assim manifestado se apresenta no sentido de precaução, impossibilitando também o surgimento de doenças:

O cuidado que eu tenho com a minha horta é o de não usar agrotóxico. Eu na horta não boto, porque não dá. Eu faço tudo na mão, tudo capinado, que é pra não ter esses venenos. Eu não uso agrotóxico na horta, e nem na plantação de legumes. (Dona Vera Marta, 2017)

Na minha horta eu evito agrotóxicos. Na minha casa, eu cuido da limpeza, separo o lixo, limpo o galinheiro, dou comida pros bichos. Isso tudo eu entendo como cuidado com a saúde. (Flávia, 2017)

Cuidado pra mim é ter tua alimentação bem limpa, bem lavada, sem remédio, esses que tá matando o pessoal. Esses veneno brabo que botam. Na minha horta ali não tem nada de veneno, é tudo orgânico. Isso aí já é uma boa saúde. (Sara, 2017)

Conforme Prates *et al.* (2018), para alcançar ou manter uma condição plena de saúde as mulheres quilombolas desenvolvem cuidados relacionados com a promoção da saúde, abrangendo ações relativas à alimentação, higiene e atividade física, e também com a prevenção de doenças. De acordo com o que se apresenta a partir dos enunciados acima, as mulheres quilombolas de Mostardas desenvolvem suas práticas de cuidado com esse mesmo olhar, orientado para a saúde e para a sua manutenção.

Na fala a seguir, a interlocutora refere-se ao cuidado com o ‘ter que lidar’, implicando na ocupação e no enfrentamento de determinadas situações ou circunstâncias, dentre elas, a doença:

Cuidar é ter que lidar. Mas cuidar da casa não é nada, pior é cuidar de doença. (Dona Zilda, 2017)

A partir dessa colocação, percebe-se que além de cuidados com a saúde, quando a doença se apresenta, a mesma também requer cuidados, e cuidados mais complexos, por assim dizer. O acontecimento da doença e o sintoma nada mais são do que uma oportunidade de (re)conexão com a saúde, através dos cuidados (LELOUP; CREMA, 2015). Ao se vivenciar o acontecimento da doença, existem cuidados e tratamentos específicos que diferem dos usuais e cotidianos e que requerem profundo envolvimento e outras maneiras de lidar. Isso pode diferir entre indivíduos e grupos, de acordo com seu meio, suas possibilidades e sua cultura. Para as mulheres quilombolas de Mostardas, os seus meios e seus modos de lidar com saúde, com a doença e com o cuidado são próprios e fazem referência a um amplo entendimento acerca dos mesmos. De acordo com a interlocução que segue, no acontecimento da doença, há que se ter alguns cuidados, dentre eles:

[Cuidados com a doença] é tudo isso: é ir no médico, tomar remédio, fazer promessa, benzer. (Dona Zilda, 2017)

Como mencionado anteriormente, os cuidados diários dessas mulheres com a casa e seu entorno, com a higiene, com o corpo, assim como os cuidados com o meio ambiente e com a alimentação estão atrelados a uma ideia de saúde que não está relacionada somente com a doença. A partir das perspectivas e concepções das mulheres quilombolas acerca do cuidado e da relação que elas enxergam existir entre o cuidado e a saúde, emergem compreensões e concepções próprias do que é e do que envolve ter saúde. Algumas falas já colocadas aqui trazem tais concepções. As falas abaixo reforçam esse raciocínio e revelam algumas outras concepções existentes:

Saúde pra mim é tu estar bem de corpo, alma e espírito, né?! É isso. E principalmente estar bem mentalmente. Pra mim isso é saúde. (Flávia, 2017)

Saúde é poder trabalhar, é poder andar. Pra mim isso é saúde. Consegue trabalhar, consegue caminhar, consegue fazer as coisas... Isso pra mim é sinal de saúde. (Dona Maria, 2017)

O conceito de saúde reflete a conjuntura social, econômica, política e cultural. Sendo assim, saúde não representa a mesma coisa para todas as pessoas. Dependerá da época, do lugar, da classe social, de valores individuais, de concepções científicas, religiosas e filosóficas. O mesmo pode ser dito do conceito de doença (FREITAS *et al.*, 2011). Langdon e Wiik (2010) sustentam que as questões inerentes à saúde e à doença devem ser pensadas a partir dos contextos socioculturais específicos nos quais os mesmos ocorrem. Os autores afirmam que a maneira através da qual um determinado grupo social pensa e se organiza, para manter a saúde e enfrentar episódios de doença, não está dissociado da visão de mundo e da experiência geral que esse tem a respeito dos demais aspectos e dimensões socioculturalmente informado. De acordo com eles, os valores, conhecimentos e comportamentos culturais atrelados à saúde formam um sistema sociocultural integrado, total e lógico. Sendo assim, as questões relativas à saúde e à doença não podem estar dissociadas das demais dimensões da vida social, mediadas e permeadas pela cultura que confere sentido a essas experiências (LANGDON; WIİK, 2010).

A partir disso e do que aqui se apresenta, percebe-se que para as mulheres quilombolas, a saúde representa aspectos da vida social e cultural. Para elas, a saúde é mais do que a ausência da doença, a saúde é o bem-estar, o bem-viver, é o equilíbrio entre o físico, o mental e o espiritual, e as possibilidades de movimentação, de realização de tarefas e trabalhos. O conceito de saúde é amplo e muito diversificado. Existe uma pluralidade de sistemas de saúde operando concomitantemente na sociedade moderna, cada um com seus conceitos, técnicas e práticas terapêuticas (FERRETI, 2015). Sistemas esses que representam a diversidade dos grupos e culturas que a constitui (LANGDON; WIİK, 2010).

De acordo com Minayo (2010), o conceito sociológico de saúde retém ao mesmo tempo as dimensões biológicas, estruturais e políticas e contém os aspectos históricos e culturais de sua realização. No universo dos significados, as percepções e as concepções de saúde, doença e cuidado são culturalmente específicas e envolvem distintos e complementares campos de pensamento. Muito embora as Ciências Sociais e Humanas sempre tenham se debruçado sobre a questão da doença e da saúde, fizeram-no historicamente pensando essas questões como parte da vida em sociedade, e não dirigindo seu olhar para o ângulo específico da saúde ou da doença (MARSIGLIA, 2013). Minayo (2010) argumenta que a saúde, como questão humana e existencial, é um bem complexo compartilhado indistintamente por todos os segmentos e diversidades sociais. Isso implica que saúde, doença e cuidado, expressam particularidades biológicas, sociais e ambientais vividas subjetivamente, na totalidade existencial do indivíduo ou dos grupos. A autora também coloca que a forma como cada

indivíduo e a sociedade onde ele se insere experimentam esses fenômenos simbolizam as maneiras pelas quais ambos lidam com os processos inerentes a eles. Portanto, as condições e os modos de vida qualificam de forma diferenciada a maneira pela qual os grupos e os indivíduos pensam, sentem e agem a respeito da saúde, da doença e também do cuidado.

Para além do que foi enunciado, a saúde tem significados outros, que compreendem e referem-se a dimensões subjetivas. Isso se identifica na fala a seguir onde a interlocutora faz menção à natureza e seus elementos e refere cuidado a partir da sua visão de mundo:

A natureza é muito boa, é saudável. Conversar com as árvores... Isso é uma saúde pra gente. Se tem uma árvore, tem que cumprimentar. Só que tem as que são venenosas, mas sabendo cumprimentar, sabendo cuidar elas não são. Eu adoro na natureza, quando eu tô no campo, conversar. Eu olho em volta e converso com as minhas flores, e isso é saúde pra mim. (Dona Irma, 2017)

Na sua fala, a interlocutora expressa que o contato e a relação íntima - que inclui diálogos, interações e manifestações ditas humanas - que ela estabelece com a natureza, implica em saúde. Nessa colocação, para ela, a partir desta relação é possível haver uma leitura e um entendimento dos elementos naturais, a exemplo das plantas venenosas, que deixam até de ser venenosas se houver respeito e trato, ou seja, se houver cuidado. Ainda, é afirmado que o convívio com a natureza é saudável, ou seja, bom para a saúde. A partir desse olhar, a fala acima demonstra que existe uma relação simbiótica, por assim dizer, entre cuidado, natureza e saúde. Uma relação onde esses três aspectos estão associados e interagem de forma complementar. Isso significa que cuidar da natureza é também cuidar da saúde.

Langdon e Wiik (2010) afirmam que cada e todas as culturas possuem conceitos sobre o que é ser doente ou saudável. Possuem também classificações acerca das doenças, e essas são organizadas segundo critérios de sintomas, gravidade, etcetera. As suas classificações, tanto quanto os conceitos de saúde e doença, não são universais e raramente refletem as definições biomédicas. Dessa forma, a cultura oferece teorias etiológicas baseadas na visão do mundo de determinado grupo, as quais, frequentemente, apontam causas múltiplas para as enfermidades. A partir do que é manifestado, para grupos femininos quilombolas, saúde e doença podem ser fenômenos que se manifestam em seres humanos em função de uma relação existente entre seres humanos e seres da natureza não humanos. De acordo com o que está posto, dada uma relação profunda, harmoniosa e cuidadosa entre os mesmos, esta representaria saúde.

Ainda, para além das relações estabelecidas com a saúde e a doença, o cuidado, para as mulheres quilombolas de Mostardas pesquisadas também tem outros significados e

compreende dimensões diversas, abrangendo um amplo espectro de práticas. Nas suas falas, as mulheres mencionam que tudo necessita ser cuidado: os seres humanos (os bons e os maus) e também os não humanos, os recursos naturais, os corpos e a sua saúde, os acontecimentos, as relações, e também a alma e o espírito:

Tudo é cuidado. Cuidado é em todos os sentidos... A gente precisa ter cuidado com a casa com as pessoas, que tem pessoas boas e más. [...] Temos que ter cuidado com tudo, animal, planta, terra, água, mar. (Dona Irma, 2017)

Pra mim, ter que ter cuidado com tudo. A gente tem que ter cuidado com a família, tem que ter cuidado com o que acontece. Tudo tem que ter cuidado. (Dona Terezinha, 2017)

[Cuidar] é cuidar da alimentação, do ambiente, do espiritual. (Flávia, 2017)

Acho que tem que cuidar de tudo, do corpo, da saúde, da alma... É o mais importante. (Dona Zilda, 2017)

Elas consideram que o cuidado é necessário em diversos aspectos e que abrange outras esferas e dimensões além das humanas, tais como a espiritual. Na perspectiva do cuidado de si de Foucault (1985), o autor acredita que o mais importante dos cuidados que se deve ter consigo próprio é um olhar atencioso sobre o corpo e a alma, e que para isso é preciso manter atitudes constantes sobre seu próprio ser. De acordo com o que é dito, nota-se que esta percepção do cuidado também faz parte do entendimento feminino quilombola.

Consideram também que os elementos envolvidos com o cuidar, assim como as práticas, se somam:

A gente não cuida só da saúde. Tem uma série de coisas que a gente cuida. Tem outras formas também de cuidar. Eu acho assim: se tu cuidou da tua alimentação, tu fez exercícios físicos, na medida do possível, se tu conseguir fazer os exames preventivos, se tu for na tua igreja cuidar da tua parte espiritual, se tu procurar levar uma vida mais ou menos regrada dentro do possível, eu acredito que tudo isso some. Então, é procurar qualidade de vida. Quando a gente fala da importância dos cuidados pras famílias, eu sempre digo que enquanto tu viver, tu deve viver bem. Se tu puder evitar de tá tomando um monte de medicação, é melhor. Eu acho que esses elementos se somam. A gente faz parte de uma comunidade tradicional e a gente tem a religiosidade muito forte. Então, tem que cuidar disso também. (Flávia, 2017)

No depoimento também foi mencionado o aspecto cultural-religioso característico da comunidade tradicional quilombola e que isso, de acordo com o enunciado, também deve ser objeto de atenção e cuidado, como forma de manutenção da sua religiosidade e práticas religiosas.

Ainda, além das materialidades de saúde e de doença, do corpo e da casa e do meio ambiente, o cuidado manifestado pelas mulheres implica também as dimensões subjetivas e

imateriais. Para as mulheres quilombolas de Mostardas, há que se ter cuidado das relações com os outros e isso implica em tratar bem, em fazer o bem e em dizer o bem, se importando e se ocupando com o outro:

Cuidado é para além da saúde, é fazer a pessoa se sentir bem. Pra meu ver, eu só tenho vontade que a pessoa fique bem. Se eu sair contigo, se eu for passear contigo, eu só quero que eu te faça bem, entende? E assim a gente tá se cuidando, fazendo o bem, dizendo o bem. Que isso é se cuidar também, né?! Conversar bem... e aí eu acho que isso no caso é cuidar um do outro. (Dona Maria, 2017)

Cuidar de um outro, no âmbito das relações, significa identificar-se com o outro e assim perceber bem o outro para valorizá-lo, compreendê-lo e promovê-lo (BACKES; MARTINS; DELAZZANA, 2000). De acordo com o olhar feminino quilombola, ter cuidado com o outro implica em se envolver, em ajudar, em se importar, em oferecer tempo, escuta e atenção, em ser prestativo, em ser presença e ser companhia:

Cuidar é uma ajuda que a gente dá, às vezes emprestando dinheiro, às vezes é molhar a planta da vizinha. É ser presente, pontual e prestativo. [...] Se a pessoa precisa sair eu fico fazendo companhia, se eu tiver uma comida diferente eu faço e eu levo pra pessoa também. (Dona Orlanda, 2017)

[Cuidar] é se envolver para conseguir ajudar o outro [...] é parar pra ouvir, dar atenção. E para eu cuidar, eu tenho que estar bem para eu poder cuidar do outro. Cuidar do outro é se cuidar. (Flávia, 2017)

Tais ações são voltadas para o outro, que, como já apontado, é o lugar do cuidado (PINHEIRO, 2009). O que se percebe a partir do que foi colocado pelas mulheres é que as ações de cuidar delas se manifestam cuidando do outro. Mas também, a partir do que foi exposto, o autocuidado se faz imprescindível para isto. É preciso cuidar de si, estar bem, para poder cuidar do outro (FOUCAULT, 1985). Ademais, segundo o que está dito, é cuidando que somos cuidados (LELOUP; CREMA, 2015). Isso significa que ter cuidados para com o outro implica em cuidados para consigo, pois, ao cuidar do outro também está se cuidando de si. Em outras palavras, pode-se dizer que quando se está diretamente cuidando do outro, nutrindo e cultivando esta relação (seja ela qual for), se está indiretamente cuidando de si, nutrindo e cultivando a si próprio. As formas de cuidado de si dessas mulheres envolvem-se nas relações que elas possuem com os outros, na maneira de cuidar de si mesmas e na forma de cuidar dos outros. Nas relações de cuidado com o outro, o cuidado é visto como uma orientação, um direcionamento através de conselhos e de apontamentos dados a partir de experiências próprias, como formas de preocupação, prevenção e proteção:

Cuidar é a gente orientar pra ir mostrando o caminho mais ou menos certo. (Dona Osvaldina, 2017)

Pra cuidar do outro eu oriento... Oriento como se fosse pra mim, entende?! Até o cuidado da higiene eu dou, pra prevenir. (Dona Irma, 2017).

Cuido com aquilo que eu acho que não deve, que não tá certo... Porque geralmente a gente se baseia na gente. Se eu acho que não tá certo, eu tento aconselhar pra não fazerem aquilo. Uma forma de proteger né?! De cuidar do outro. [...] Geralmente a gente expressa algum cuidado, alguma experiência que a gente tem né?! E dá orientação também, principalmente pros mais jovens. (Dona Vera Marta, 2017)

Cuidar do outro implica também em ponderar e colocar atenção no que se fala e em como se fala, pois o cuidado também é manifestado através das palavras e das intenções colocadas nelas. Nesse sentido, ao se intencionar com palavras positivas, o cuidado manifesto tem o propósito de proteção:

Até o que se fala e a forma que se fala [tem que cuidar]. Tem que ver o que é que tu vai falar. Às vezes uma palavra bota tudo a perder, entende? Quando fala 'tenha uma boa viagem, um bom serviço', é como uma proteção. E 'bom dia' é bom pra ti e pra outra pessoa. (Dona Irma, 2017)

Falar expressando palavras com conotações positivas e intencionando proteção através delas, também é uma forma de cuidar. Ainda, outra forma de cuidar através das palavras se dá por meio da oração, também com o propósito da proteção:

[A gente] pede proteção pros filhos, faz oração. (Sara, 2017)

A partir destas falas, essas mulheres demonstram acreditar em um potencial de cuidado e em um certo poder de transformação que palavras possuem, com o seu uso, bem como na intencionalidade posta nelas quando bem ditas, uma vez que as palavras e as falas, são estruturantes (LELOUP; CREMA, 2015). Tal percepção do cuidado, relacionado com as palavras também é identificada na fala a seguir:

Eu acho que a gente tem que saber conversar e a gente tem que saber se entender. [...] A gente tem que pensar no que vai dizer quando vai conversar. E é um cuidado para além. E eu converso com as minhas plantas, converso com as minhas flores de manhã. Eu faço o meu chimarrão e saio ali na frente, eu acho elas bonitas e converso com elas, eu tiro foto delas...e quando tem as frutas, eu mesma colho e converso com as minhas frutas. Pra mim, assim elas nascem mais bonitas, e é importante... Tanto pra mim como pras florzinhas, pra minha horta, que elas tão vendo. Eu, no meu sentir, eu acho que elas são inanimadas, não se mexem, mas eu acho que elas precisam que a gente converse com elas, principalmente as flores. A minha horta, quando tá muito bonita é porque eu converso com elas. E até com os animais eu converso com eles. Seja qual for, é um leitão, uma galinha, é os pintinhos, eu agarro eles, eu mimo que nem criança. (Julieta, 2017)

A partir deste enunciado, também e mais uma vez, se percebe que a relação com a natureza, para essas mulheres, está intimamente relacionada com o cuidado. Entende-se que a interação entre a interlocutora e a natureza se dá de forma recíproca, uma vez que as partes envolvidas nessa relação se cuidam, se cultivam. Isso está colocado quando a interlocutora se refere à importância e a necessidade, para ela (assim como para as florzinhas), de seus cuidados. A partir de tais cuidados, desenvolve-se uma relação que faz ambas florescer.

Pensando nessa interação, tal perspectiva está de acordo com o que Ramos (2017) fala a respeito das relações que quilombolas estabelecem com a natureza. Segundo o autor, as comunidades quilombolas operam a partir de relações intensas com a natureza e seus diversos entes, como as plantas, animais, pedras, águas, entidades, deuses/as e espíritos (RAMOS, 2017). A relação posta de acordo com o enunciado baseia-se na crença de que os seres vivos não humanos, como as plantas, por exemplo, também são dotados de humanidades e sentidos, por assim dizer, pois são capazes de perceber, entender, se comunicar e inclusive dever. Ainda, as mulheres enxergam nessas interações possibilidades de comportamentos que se igualam a comportamentos intrínsecos às relações humanas. Como por exemplo, no trato com os animais, onde ela cuida e mimá como se fossem as crianças. A partir de tais interações, tem-se um entendimento da ou das dimensões que abarcam o comportamento feminino quilombola de cuidado, especialmente nas relações com a natureza.

Nas relações interpessoais, as manifestações de cuidado dessas mulheres para com o outro também envolvem os afetos. Para elas, cuidado é amor, carinho, acolhimento, escuta e atenção:

Cuidar é ter um amor [com os netos]. Para mim é ter um amor a eles [...] e é ficar de olho, porque às vezes eles pegam pra fazer arte. (Dona Terezinha, 2017)

Cuidado é dar carinho. Eu dou carinho e atenção pra eles [os netos], que é ideal dar atenção pra eles. Eu dou muito, eles têm bastante carinho meu e atenção. [...] Eu alerto eles, eu faço a comidinha que eles adoram, eu acolho porque eles sendo mais acolhidos em casa é melhor pra seguir o mundo fora. (Dona Osvaldina, 2017)

Cuido das minhas relações sendo educada, sendo carinhosa. (Lúcia, 2017)

[Cuidar] É dar uma palavra amiga, a palavra de conforto, entende? (Dona Irma, 2017)

Além de estarem expressos nos dizeres, o cuidado e os afetos estão nas ações, nos fazeres dessas mulheres. Vieira, Alves e Kamada (2007) apontam que a subjetividade dos seres humanos é revelada por meio de suas práticas, que por sua vez são a materialização de seus saberes. Dessa forma, algumas maneiras próprias de cuidar expõem a sabedoria e o subjetivo que existe em cada uma dessas mulheres.

Ao que parece, o cuidado para estas mulheres alcança uma dimensão subjetiva e mais, relaciona-se também com a espiritualidade, quando se fala que o espiritual também precisa ser cuidado. A espiritualidade é um elemento muito presente nas comunidades quilombolas que se expressa de distintas formas e através de diferentes religiões (MAZURANA; DIAS; LAUREANO, 2016). Observa-se que no contexto estudado, há relações simbólicas entre saúde-doença-cuidado que orientam muitas das práticas femininas quilombolas de cuidado. Muitas delas estão atreladas à religiosidade e à espiritualidade. O cuidado praticado por elas passa pela espiritualidade, pelas rezas, pelos ritos, pelas crenças. O cuidado espiritual é uma preocupação dessas mulheres:

A gente tem que cuidar do espírito. Deus o livre! E faz oração. (Dona Terezinha 2017)

Pra gente que trabalha na religião, tem que ter muito cuidado espiritual. Receber força e pedir proteção pro anjo da guarda, pras entidades. (Dona Irma, 2017)

Eu tenho sempre a segurança comigo, as guias. E uma correntinha. que aquilo ali a gente usa pra se proteger, pra se cuidar. (Dona Orlanda, 2017)

Eu sempre acendo vela por causa da minha religião. Acendo vela segunda e sexta, porque as entidades pedem. Eles cuidam da gente né. Eles nos protegem, nos cuidam toda noite. Aí acendo vela em forma de agradecimento. (Dona Zilda, 2017)

A partir destas perspectivas, entende-se que o cuidado não relaciona-se somente ao corpo físico, mas também tem relação com o espírito. Assim, se cuida do espiritual fazendo oração e pedindo proteção. De acordo com Boff (2006), cuidar do espírito significa alimentar significações que enchem de sentido a vida humana. Uma das formas que se dá este cuidado, entre as mulheres quilombolas (as da religião de matriz africana) é através do uso de objetos que simbolizam proteção e segurança espirituais, as suas guias. Essas mulheres acreditam que através de seu uso, elas estão sendo protegidas. Outra forma de reconhecimento que expressa simbologias do cuidar é o acendimento de velas para entidades religiosas em forma de agradecimento ao cuidado oferecido. A partir disto, a interlocutora demonstra acreditar nas manifestações de cuidado e de proteção dadas por agentes não humanos, as entidades religiosas. Ramos (2015b) aponta que para os afro-religiosos, muitos processos e relações de cura são permeados por acontecimentos e que envolvem agenciamentos extra-humanos, de entes diversos, dentre eles, religiosos. A partir do que é afirmado pela interlocutora, percebe-se que nas relações de cuidado também estão implicados tais agenciamentos.

De acordo com o que se expressa a seguir, a saúde e a doença são também aspectos que permeiam o campo do espiritual. Fala-se em saúde e doença espirituais:

Eu acho que o espírito saudável é aquela pessoa boa. Que aí o espírito é puro. [...] Eu acho que a pessoa que é uma pessoa boa, que faz o bem, acho que aquele ali é um espírito saudável. Se fizer só coisa na malícia, na ruindade, é um espírito doente. (Dona Orlanda, 2017)

Essa visão permite entender que, para elas, a saúde do espírito está relacionada com a conduta da pessoa. Assim, o cuidado vai para além da saúde puramente física, ele ganha uma dimensão espiritual, pois, o espírito da pessoa também pode ser são ou doente.

Existe então, no que se refere às percepções femininas quilombolas acerca da tríade saúde-doença-cuidado, a ideia de que saúde e doença (espirituais) são consequências de comportamentos humanos, de suas bondades e maldades. Segundo Minayo (2010), grupos populares, como os de mulheres rurais possuem uma concepção de saúde e interpretação das doenças baseada em um contexto pluridimensional que inclui causas naturais, sobrenaturais, psicossociais e socioeconômicas. Suas práticas de saúde, portanto, possuem uma visão mais ampla para com a saúde e a doença e o cuidado (se comparadas às baseadas na medicina convencional) pois, as medicinas populares associam uma resposta integral a uma série de insatisfações, e não apenas somáticas, mas psicológicas, sociais, espirituais e existenciais.

A gente cuida bem das coisas de fora, do corpo. A gente cuidando bem das coisas de fora, a gente tá cuidando do espírito e da alma e não vai fazer maldade. [...] Tu fazendo o bem, o bem vem pra ti. Que que adianta ter um altazinho cheio de imagem de santo dentro de casa, acender uma velinha, rezar todos os dias e tu sair ali fora fazer maldade? (Dona Osvaldina, 2017)

Também é apresentada a noção de que o cuidado deve ser orientado aos aspectos materiais, “de fora” (o corpo e o meio) e os imateriais, de dentro (a alma). Tais percepções relacionam-se com o entendimento próprio de saúde, de doença e de cuidado, que nesse caso, transpassam a materialidade do corpo físico, elas compreendem também a imaterialidade do espírito. De acordo com Foucault (1985), o cuidado de si tem uma intrínseca relação com o corpo e com a alma. Essa relação envolve o corpo em uma unidade corpo-alma, que precisa ser compreendido de um modo integral, pois um elemento está inteiramente conectado ao outro. Neste sentido, é pertinente a busca do cuidado de si direcionado ao corpo e à alma. Foucault (1985) pontua que para o cuidado de si precisa haver um equilíbrio entre as coisas da alma e o que pertence ao corpo, pois um está interconectado com o outro. Assim, os “os males do corpo e da alma podem comunicar-se entre si e intercambiar seus mal-estares: lá onde os maus hábitos da alma podem levar a misérias físicas enquanto que os excessos do corpo manifestam e sustentam as falhas da alma” (FOUCAULT, 1985, p.62). Segundo o autor, a

existência dessa relação de complementaridade entre corpo e alma e a crença de que o que acomete e manifesta-se em um pode afetar o outro, e vice-versa, entram de acordo com o que se observa entre as mulheres quilombolas. Para elas, assim como para o filósofo, tanto o corpo como a alma devem receber cuidados.

Pela perspectiva que se apresenta nas interlocuções, portanto, essa relação de conexão entre corpo físico e alma existe e é modulada pelo cuidado de ambas as esferas material e imaterial. Acredita-se que, se existir cuidado com o corpo físico, este irá refletir no bem do espírito, e, portanto expressar-se em forma de saúde (ou de doença, no caso contrário) do corpo e da alma. E não somente isso, mas também é indicado que, em se cuidando da alma ao fazer o bem para o outro, este bem volta para si, possivelmente em forma de saúde (física e espiritual).

Ainda, para essas mulheres, há uma relação intrínseca entre crenças e saúde. Percebe-se a existência de tal relação na afirmativa a seguir:

Eu acho que pra ter saúde a gente tem que ter crenças. E isso aí eu faço tanto pra mim quanto pros outros. Eu vou rezar pra pessoa, pra família da pessoa, pra ter saúde. (Julieta, 2017)

A partir do que é dito, identifica-se na reza uma prática espiritual e religiosa de cuidado que simboliza uma crença e uma forma de promover a saúde. Essas mulheres estabelecem relações simbólicas entre saúde-doença-cuidado e religião. De acordo com as falas a seguir (todas de uma das interlocutoras adeptas da religião Umbanda e Mãe de Santo) tais relações fazem com que se perpetuem práticas como os serviços de religião para a saúde, onde a crença no sagrado permite incorporá-las ao seu dia a dia:

Eu tento fazer uma oração, eu tento fazer um serviço pra saúde, que aqui tem serviço de religião pra saúde. [...] Dá também pra fazer um ritual, uma oração espiritual. Pra saúde, faz com ervas medicinais, com frutas, com canjica, até com bala de mel. Maçã a gente usa muito também. E mel, a gente usa muito na religião pra saúde, pro amor. E o mel até pros próprios remédios e chás se usa bastante. (Dona Irma, 2017)

Eu faço ritual, cantos, oração, defumação. Simpatia eu faço muito também, pra várias coisas. E faço benzedura. (Dona Irma, 2017)

Eu pego um galho, faço uma simpatia, faço uma oração, ensino um chazinho. (Dona Irma, 2017)

A religião (principalmente a Umbanda) é um elemento presente nas práticas quilombolas para lidar com e resolver problemas de saúde. Nos serviços de religião para a saúde, a Mãe de Santo menciona que faz uso de recursos e elementos diversos. De acordo

com Ferreti (2015), no atendimento aos afligidos por problemas de saúde e outros, a Umbanda faz uso de recursos obtidos em matrizes culturais diversas: passes, benzimentos, banhos de ervas, defumação e, não raramente, prepara instrumentos de proteção (fios de conta, guias, patuás, etc.) para quem a procura (FERRETI, 2015).

Como já mencionado, muitas delas cuidam através da religiosidade e da espiritualidade por meio de práticas ritualísticas, tais como a benzedura, e que envolvem oração, ritos, cantos, simpatias, muitas vezes com o uso elementos da natureza. Suas práticas envolvem também uma sabedoria atrelada a crenças e superstições, bem como o conhecimento e domínio de forças e poderes místicos:

A natureza tem muita força, a gente usa essas conchinhas aqui ó...as conchas do mar. E as pedras...pra plantar um vaso de flor, tu enche de pedrinha, que as pedrinhas tem força. Aí tu vai lá e conversa com aquela planta...se tu pedir pro bem, vai vir só o bom. Isso aí é o poder da natureza. (Dona Irma, 2017)

Os elementos da natureza dão força positiva. Eu acredito que estar perto do verde da uma força, dá uma vida, reanima. Por isso eu tenho verde plantadinho dentro de casa. (Dona Vera Marta, 2017)

Todas as manifestações de cuidado feminino quilombola mencionadas são empregadas no cotidiano dos processos de cuidar, que se estabelece, sobretudo, nas relações de intersubjetividade entre humanos e não humanos e, inclusive, extra-humanos. Neste sentido, a partir do que foi mencionado e analisado, o cuidado para as mulheres quilombolas de Mostardas envolve alguns aspectos subjetivos, compreende elementos materiais e imateriais e assume uma dimensão holística. O cuidado por e entre elas é praticado de forma transpessoal; de modo que resulta na satisfação de certas necessidades humanas, que promove a saúde, que proporciona o desenvolvimento das relações humanas e que integra saberes para gerar e promover a saúde.

Percebe-se também que, assim como evidenciado por Prates *et al.* (2018), para essas mulheres, os significados acerca do cuidado derivam de crenças, valores e práticas instituídas e transmitidas dentro do contexto cultural quilombola o qual elas vivem e que muito do que é praticado por elas com fins de cuidar, tem relação com a sua origem e tradição históricas. Pode-se dizer que muito do que se perpetua nas comunidades estudadas foi culturalmente produzido e influencia diretamente as práticas de cuidado das mulheres quilombolas de Mostardas.

## 4.2 OS SABERES E OS FAZERES FEMININOS QUILOMBOLAS

As comunidades quilombolas desenvolveram diversos conhecimentos tradicionais, práticas e inovações, transmitidos através da oralidade e do próprio fazer coletivo (MAZURANA; DIAS; LAUREANO, 2016). Muitos conhecimentos tradicionais de cuidados preventivos de saúde seguem sendo transmitidos, adaptados e praticados ao longo das gerações dentro do universo feminino nas comunidades quilombolas.

Para entender como o cuidado é manifestado entre as mulheres quilombolas de Mostardas, fez-se através do estudo de campo uma aproximação empírica e teórica adentrando no universo das práticas. Práticas são ações humanas imersas em cosmologias próprias de um dado grupo social que elucidam culturas, símbolos, costumes e convenções. Por meio de ações e práticas humanas o cuidado é manifestado. Como já mencionado, se pensa o cuidado como necessidade humana essencial presente em todas as suas ações, e em todas as culturas humanas (WALDOW, 2001).

Os saberes e as práticas populares<sup>46</sup> normalmente são informações repassadas entre as gerações, ou seja, estão ligadas a tradições e costumes socioculturais (PALITOT; FERNANDES; FERNANDES, 2015). Isto se apresenta entre as mulheres quilombolas de Mostardas, pois nas suas falas elas trazem que muito do que elas sabem e fazem tem origem das suas ancestrais (mães, avós, bisavós) e a maioria de suas práticas foram aprendidas através de observações e/ou transmitidas oralmente, de geração para geração:

Aprendi muita coisa com os mais velhos, minha avó, mãe. Na convivência da família mesmo a gente vê as práticas e aí tu começa a observar e tu começa a aprender. A minha avó era muito espiritualizada e ela fazia e usava os chás, e vários outros elementos. E prestando atenção e olhando, eu aprendi. (Flávia, 2017)

Aprendemos com a mãe. Ela dizia: “chá de tal coisa é bom”. A gente aprendeu com ela e ela aprendeu com a mãe dela. Coisa de geração pra geração. (Janete, 2017)

Nas suas falas, elas comunicam que o que praticam é resultado de um aprendizado que se dá por e entre mulheres. As mulheres são as portadoras de certos saberes e, em muitos casos, as vias de transmissão dos mesmos. O conhecimento delas acerca de plantas e chás, suas indicações e contraindicações, advêm de saberes e fazeres que se baseiam em experiências que foram adquiridas ao longo da vida delas e de suas antecessoras.

---

<sup>46</sup> Denominam-se práticas populares, por serem advindas de conhecimentos adquiridos e transmitidos a partir da oralidade entre praticante-aprendiz (OLIVEIRA; MORAES, 2010); e tradicionais, por haver o elemento intergeracionalidade que se faz presente na transmissão de conhecimentos e de tradição.

De acordo com Queiroz (1991) as mulheres exercem papel de destaque no universo das práticas populares de cuidado e de saúde. São elas as principais praticantes populares de saúde no interior das famílias e as principais responsáveis pela passagem dos conhecimentos pertinentes às práticas populares de saúde, geração após geração, desempenhando assim o papel de cuidadoras e provedoras da saúde e do bem estar dos seus. As mulheres aprendem e ensinam sobre o cuidado e a saúde nas suas relações intergeracionais (TEIXEIRA; OLIVEIRA, 2014).

Segundo Loyola (1984), as relações intergeracionais são apontadas como sendo processos pelos quais as mulheres que exercem práticas populares, realizam trocas e compartilhamento de saberes, adquirem e transmitem conhecimentos e também educam. De acordo com Teixeira e Oliveira (2014), as mulheres promovem ações educativas, por meio de ensinamentos que se dão em distintos momentos e espaços do seu cotidiano, nos encontros da comunidade, em suas atividades artesanais e nas suas vivências enquanto grupos e famílias. Casagrande (2012), amparada por Ingold (2000), afirma que os processos de aprendizagem intergeracionais revelam, apresentam e recriam práticas de cuidado na vida rural e quilombola.

Nas falas a seguir, as interlocutoras comunicam que os seus diversos saberes, dentre eles o artesanato com a lã e os usos e preparos dos chás e xaropes, são provenientes de ensinamentos transmitidos por suas ancestrais:

A mãe e a vó ensinavam muita coisa pra gente. Esses chás da maçanilha, da laranja, do funcho... isso aí foi tudo a minha mãe que me ensinou. A mãe que ensinou pra gente a trabalhar na roça também. E o negócio de tecer lã, eu aprendi muita coisa com ela. (Julieta, 2017)

A lã eu aprendi com a minha avó. Aí eu perdi a vó e aí só eu que fiquei. [...] Trabalhar com a lã era bem comum, agora nem tanto. Porque agora as coisas foram evoluindo e aí o nosso trabalho foi indo pra baixo. Mas eu trabalhava muito com o cobertor. (Dona Maria, 2017)

O artesanato de lã eu aprendi muita coisa de lã com a minha mãe. Antigamente a gente fazia os acolchoados de lã. A minha mãe cardava e nós ajudava. Aprendi com a mãe a fazer os doces caseiros também. Hoje em dia eu já faço e já tem mais técnica. (Julieta, 2017)

O artesanato veio da mãe e é mais uma terapia nossa. É uma arteterapia. Porque a gente faz o produto, trabalha a lã, faz tudo: carda, tricota e faz crochê com a lã. [...] Aquilo ali é mais uma terapia mesmo. O artesanato daqui já é uma tradição. Tem as artesãs daqui. E o nome é porque a lã da ovelha era só daqui de Mostardas, daí ficou o nome cobertor mostardeiro. (Dona Vera, 2017)

Ah, isso [de fazer chá] eu aprendi com a minha mãe. Ela fazia pra nós e dizia que era bom fazer. Qualquer coisa: ‘faz um chazinho de funcho’, ou se tá com dorzinha de barriga: ‘faz um chá de maçanilha’, que maçanilha é aquele que eles dão outro nome, mas é aquele chazinho que é de nenê mesmo, tem um rico dum cheirinho: camomila. E a minha mãe foi aprendendo com a mãe dela né?! Com a minha vó, com a minha bisá. Tudo uns aprendendo com os outros. Que a gente é mais assim dos antigo. (Dona Terezinha, 2017)

O que está sendo mencionado aqui são alguns dos fazeres e dos saberes tradicionais das mulheres quilombolas de Mostardas. Os saberes se mantêm fiéis ao modo de fazer dos antigos. Dentre eles, apresentam-se os saberes antigos de práticas artesanais com a lã. As mulheres quilombolas têm relações semelhantes com o artesanato e segundo Casagrande (2012), a prática do artesanato com a lã está integrada num modo de ser feminino. As mulheres são mães, avós, esposas, trabalhadoras, agricultoras, artesãs, quilombolas e muito mais; uma totalidade indizível de relações. Através delas, as mulheres exprimem um saber que é constituído na prática. Por meio do artesanato, as mulheres quilombolas possibilitam a reprodução de um saber-fazer e a representação de uma tradição.

Na última fala consegue-se identificar que, ao colocar que é “dos antigo”, a interlocutora refere-se a uma forma tradicional de ensinamento e aprendizado, dada pela transmissão intergeracional. Ainda, ao comunicar “ela fazia e dizia que era bom” tem-se que o aprendizado e a transmissão de conhecimento se dão pelo fazer e pelo dizer, ou seja, pela prática e pela oralidade. Conforme coloca Santos (2014), como o conhecimento das plantas medicinais é ancestral, é natural que as pessoas mais velhas sejam as protetoras, guardiãs e as transmissoras desses saberes. São as mulheres que conhecem os usos das plantas e perpetuam esse conhecimento às gerações posteriores. Dessa maneira, pode-se dizer que entre elas ocorrem compartilhamentos e trocas de saberes através de fazeres e dizeres e que por meio deles, se dá um processo de aprendizagem.

Processos de construção e transmissão de conhecimento ocorrem pelo compartilhamento de memórias coletivas e individuais, e isto, por si só, envolve aprendizado. Ingold (2010) compreende o conhecimento como fruto das experiências compartilhadas entre as gerações nos seus ambientes. Para ele, a experiência compartilhada é entendida como fundamental na produção e transmissão do conhecimento intergeracional. De acordo com Casagrande (2012) os processos de produção de conhecimento intergeracional permitem que grupos de famílias de comunidades ribeirinhas e quilombolas do município de Mostardas, cada um ao seu modo, conservem a sua autonomia sobre o saber-fazer. Suas experiências práticas e seus processos de produção e transmissão de conhecimento se configuram como

potencialmente promotores de autonomia devido, principalmente, à continuidade dos saberes e dos fazeres que estes grupos mantêm por meio da intergeracionalidade.

Isso [o xarope caseiro] eu aprendi foi com as avós, no caso foi com a mãe que passou pra gente, mas ainda alguma coisa aprendi com as avós. E pra ensinar, hoje em dia eles [os jovens] não acreditam muito. Só querem o mais fácil, os remédio. No tempo da gente era tudo diferente. (Dona Maria, 2017)

Nesta fala, a interlocutora identifica que há alguns limitantes para ensinar certas práticas para os mais jovens. Ela associa este impasse ao fato de os mesmos não acreditarem em muitos dos seus feitos e por só se utilizarem do que é mais fácil e acessível a eles, bem como da medicina convencional como forma de cuidado com a saúde. Isso poderia ocasionar o fim de tais práticas, e por consequência, dos saberes relacionados a elas, comprometendo a autonomia e a continuidade de uma cultura de saber-fazer, correndo o risco de as mesmas se perderem.

Ainda, Casagrande (2012) entende a transmissão dos saberes e práticas de grupos quilombolas e ribeirinhos de Mostardas enquanto processos cosmológicos e ecológicos de aprendizagem intergeracional, uma vez que estes envolvem aspectos inerentes à ecologia, à ancestralidade e à cosmologia. Isto é, tais grupos aprendem com a natureza a partir de relações que se dão através da observação e percepção da mesma. De acordo com a autora, os mistérios da natureza vão sendo revelados e aprendidos com o passar do tempo, no fluir da vida pelo compartilhamento de experiências entre as gerações humanas e os elementos naturais (CASAGRANDE, 2012). Por meio do entendimento da natureza, e ao permitirem-se aprender com ela, estes grupos estabelecem relações ecológicas que se dão não somente através de interações biológicas. A autora acredita existirem dimensões cósmicas de aprendizado nestas interações, que se dão pelo respeito e reconhecimento das manifestações naturais, assim como pela confiança nas forças da natureza. Uma ilustração de que estes grupos cultivam saberes e práticas que integram visões ecológicas de mundo e cosmologias singulares, é apresentada nos enunciados que seguem, retratando algumas relações de conexão com elementos da natureza como a lua.

Além do conhecimento das plantas, suas propriedades medicinais e curativas, das técnicas de artesanato com a lã e domínio de receitas de alimentos, há saberes outros que fazem parte do univesro feminino quilombola e que envolvem formas particulares de relação com a natureza e seus ciclos (DEL RÉ, 2015). As falas a seguir referem-se a outros saberes e

fazeres dessas mulheres, que tem relação com a lua e que de certa forma são influenciados por suas crenças:

A lua influi muito na gente. Tanto na gente quanto pras plantas. Nós sempre fomos agricultores e tem a lua boa pra plantar, a lua cheia e tem a lua que mingua. (Dona Orlanda, 2017)

Eu acredito muito na lua. [...] E olha que é a pura verdade, se plantar uma coisa na lua nova, não dá. [...] eu tenho certeza certeza da lua nova: se planta ela não vem. (Sara, 2017)

Acredito [na influência da lua]! Tem a lua pra plantar. Nem toda lua pode plantar. A abóbora mesmo tem que plantar depois de fazer três dias de crescente. Já a cheia e a crescente são boas. A minguante só no princípio, A [lua] nova planta batata e melancia que dá em cima da terra. Espiga não dá. [...] Tem gente que não acredita que tem lua certa pra plantar, mas tem. A nova não dá. (Dona Zilda, 2017)

A partir do que é mencionado, percebe-se que existe a crença de que a lua influencia nos ciclos biológicos das plantas de acordo com as suas fases e existe também o conhecimento, baseado na empiria, desta influência. Elas sabem o que plantar de acordo com a fase da lua. Trata-se de um conhecimento calcado na experiência cotidiana direta relacionada ao universo natural, ou seja, se entende como se dão as interações entre os elementos da natureza; e trata-se também da crença na ligação entre as fases da lua e os processos que têm lugar no solo. Todo conhecimento tem por premissa uma manifestação de crença. A relação entre a crença, o saber e o fazer: se acredita na influência da lua sobre as plantações, se sabe em qual fase cada planta pode ser plantada para melhor colheita e, a partir disso, se dão os seus fazeres (as plantações e colheitas). Portanto, suas práticas se dão de acordo com o que elas acreditam e com o que sabem acerca da natureza.

Algumas das falas que já foram mencionadas demonstram que os saberes destas mulheres está muito relacionado com plantas e ervas medicinais e com o feitio de chás e de xarope caseiro para diversos fins. Segundo (PALITOT; FERNANDES; FERNANDES, 2015), as plantas medicinais correspondem às mais antigas “armas” empregadas pelo ser humano no tratamento de enfermidades de todos os tipos. A utilização de plantas na prevenção e/ou na cura de doenças é um hábito que sempre existiu na história da humanidade. O uso diverso de plantas e ervas com fins terapêuticos está muito baseado no conhecimento popular, por meio de experiências adquiridas ao longo da vida e normalmente são informações repassadas entre as gerações, ou seja, estão ligadas a tradições e costumes socioculturais (SIQUEIRA *et al.*, 2006). De acordo com Waldow (2001), o conhecimento das plantas permite as mulheres desenvolver a arte de perceber, ler e entender a natureza realizando práticas próprias de

cuidar. Sendo assim, as mulheres detêm, desde muito, uma sabedoria que se baseia na observação respeitosa e cuidadosa da natureza, uma sabedoria contextualizada, fundamentada na empiria.

A utilização de plantas medicinais requer uma ciência de cuidados e conhecimentos necessários ao seu fim terapêutico (PALITOT; FERNANDES; FERNANDES, 2015). A partir do se ilustra a seguir, identifica-se que entre as mulheres quilombolas há conhecimento acerca das propriedades medicinais das plantas. A interlocutora demonstra ter entendimento da ação antibiótica, analgésica e calmante de certas plantas:

Pra fazer o xarope caseiro, junta um monte de erva como guaco, banana de gravatá. Eu junto tudo o que é chá que eu vejo que é bom. Malva que é tipo um antibiótico, a folha da laranjeira eu gosto de botar também, porque é analgésico e calmante. (Dona Maria, 2017)

A maioria das práticas mencionadas pelas mulheres quilombolas são práticas de cuidado com a saúde que se manifesta com o uso de plantas medicinais, através da produção e a utilização de remédios caseiros e naturais e a feitura de chás (além das anteriormente apresentadas). Há, no entanto, no seu repertório de práticas, fazeres outros que envolvem conhecimentos e processos com o propósito de cura. As mulheres quilombolas de Mostardas detêm conhecimentos próprios de cura. Os mesmos são utilizados em processos curativos, que se concretizam através de suas práticas, por meio de rituais, cantos, oração e simpatias:

Eu faço ritual [pra cura] com cantos, oração. Simpatia eu faço muito também, pra várias coisas. (Dona Irma, 2017)

Tem as simpatias pra bronquite, pra asma. Isso aí me ensinaram e eu fazia. Fiz pro meu guri quando deu uma crise, fiz da casinha do beija-flor, aquela do ninhozinho, e nunca mais. O ninhozinho do beija-flor a gente tem que cuidar quando ele descascar os beija-flor, que tiver bem carregadinho o ninho, a gente bota nove pedacinhos [do ninho] e faz o chá por nove sextas-feira e dá pra criança beber o chá do ninho. Eu curei meu guri assim. Todo mundo vinha me dizer que era bom. Fiz, acreditei e deu certo. (Lúcia, 2017)

As simpatias são práticas supersticiosas, que por vezes envolvem aspectos espirituais e religiosos, elementos da natureza e a crença nos seus potenciais curativos. Geralmente não se faz simpatias se não se acredita nelas. De acordo com o que é dito nesta última fala, existe a ideia que a cura resulta da confiança na simpatia.

Ainda, de acordo com a fala a seguir, o uso de plantas e ervas se faz presente em práticas como banhos e benzeduras de doenças e de males que atingem o corpo físico e o espiritual. A adoção destas práticas está atrelada ao conhecimento e à crença do poder de cura

das plantas. Segundo a interlocutora, o poder de cura de algumas plantas, e também de repulsão do mal por meio do seu uso, está relacionado com características como o seu aroma:

Eu uso bastante alevante, guiné, eu uso arruda, funcho, eu uso chá de bugre que é muito bom, pata de vaca... A gente usa eucalipto cidró pra fazer chás e banhos, a quebra-tudo, manjerição. Galinho pra benzer as pessoas, tanto de arruda como de funcho e de manjerição. Quanto mais cheiroso o galho, mais com cheirinho, melhor pra tirar o mal. As ervas são usadas pra tudo, pra benzer, pra banho, pra chá. (Dona Irma, 2017)

A partir do que é enunciado, percebe-se que as plantas estão presentes em diversas práticas femininas quilombolas e que são utilizadas “pra tudo”, inclusive para tirar o mal. As plantas são poderosas aliadas das mulheres quilombolas em distintas práticas que se apresentam. Para essas mulheres, as plantas são parceiras que as amparam no enfrentamento de doenças e as auxiliam nos processos de cura. Essas mulheres são conhecedoras das plantas e fazem o uso de chás como remédios naturais para tratamentos e para a cura. Elas sabem qual planta é boa para cada mal e compreendem o poder de cura que as mesmas têm principalmente através do uso dos chás:

A gente se curava muito era com o chá de maçanilha, de funcho, de laranja. A gente tomava. O funcho é muito bom pra dor, a gente toma chá de funcho pra dor. A laranja, a folha da laranja é bom pros nervos, pra acalmar. A maçanilha a gente dá mais é pros bebês, pra cólica. Antigamente a gente dava pra cólica. E o boldo, o boldo também hoje em dia é muito bom pro estômago, é bom porque eu já fiz a experiência e funcionou. O chá de boldo é muito bom. Penicilina é bom pra infecção, penicilina é bom tomar com a transagem. Transagem é muito bom também. Eu tomo no inverno, quando eu tô muito gripada, com essas tosses ao invés de tomar remédio que não adianta. O xarope eu sou muito de fazer as garrafinhas e deixar na geladeira, pra tomar, ao invés de tomar água pura, eu tomo esse chá com o xarope. É bem selvagem, mas eu tomo. (Julieta, 2017)

Além destes saberes relativos aos preparos, às propriedades e aos efeitos dos chás, há no seu repertório de práticas com o uso de plantas, a feitura de chá para proteger as crianças de bruxas (seres mitológicos que habitam o imaginário de muitas mulheres - e também homens - mais antigos das comunidades) que, segundo ela, “sugam o sangue das crianças mais fracas e podem matar” (Dona Maria Fortuna, 2017). Neste caso a feitura de chá é adotada como uma prática que tem por finalidade a proteção do embruxamento de crianças:

Se fazia pras crianças, chá de poejo pra proteger da bruxa que chupava o sangue. E também usava alho que espanta. Fazia essas coisas, benzia, aí afastava as bruxas das crianças. (Dona Maria Fortuna, 2017)

Também é mencionado que o uso de chá se dá para fins de cuidado e que desde muito, se sabe, que certos chás são bons para determinados males:

[Se] Faz chá pra se cuidar. (Dona Terezinha, 2017)

Desde o antigo diz que o funcho é bom pra dor, pra pontada, essas coisas tudo. (Dona Terezinha, 2017)

Os chás mais conhecidos e utilizados pelas mulheres quilombolas de Mostardas das duas comunidades estudadas são o de funcho e o de maçanilha (ou camomila). O chá de funcho é muito usado para o alívio de dores no geral e o de maçanilha para aliviar as cólicas das crianças e outros fins:

Quando eu to com alguma dorzinha assim, faço chá de funcho antes de ir no médico. Às vezes, se melhora, nem se vai no médico. (Dona Terezinha, 2017)

Dentre as práticas tradicionais femininas com plantas, percebeu-se que a mais usual adotada pelas mulheres entrevistadas está a feitura de chás. O chá é uma bebida feita através da infusão de folhas, flores e raízes de plantas em água quente. Tal prática se difunde devido ao caráter efetivo de proporcionar cura ou melhora de enfermidades e males, e também proteção. Suas práticas, os rituais, as receitas são, antes de tudo, o seu saber, suas vias de cura. São, portanto, a resistência da sabedoria popular herdada de suas predecessoras: mães, avós, bisavós, tias (SOCIEDADE DE APOIO SÓCIO AMBIENTALISTA E CULTURAL-SASAC, 2017). Trata-se de uma medicina popular que efetivamente mostra resultados através de seus métodos e usos.

Conforme coloca Santos (2014), o uso de plantas medicinais com fins curativos acompanha a trajetória histórica e cultural da humanidade. Todo o conhecimento popular sobre plantas medicinais foi transmitido oralmente de geração a geração por meio dos mitos e rituais. Os conhecimentos acerca dos chás advêm de uma sabedoria ancestral que se origina da empiria e que se difunde por meio de ensinamentos dados pela oralidade. Ensinamentos estes que carregam toda uma simbologia de sentidos, confiança e crença de que a utilização de plantas enquanto remédio para alguns males, efetivamente se concretiza através da melhora ou da cura. Esses conhecimentos, juntamente com as práticas, constituem a base do conhecimento terapêutico tradicional (SANTOS, 2014).

Mais do que o ato de fazer e de tomar o chá para tratar e/ou curar determinada doença, o que prevalece entre as mulheres quilombolas de Mostardas é a confiança na planta e

em seus efeitos terapêuticos. Nota-se, a partir do que é enunciado por elas, que o seu fazer, incluindo o preparo de chás de forma profilática e preventiva, está muito embasado na crença e na fé no poder de cura das plantas usadas nos chás:

Eu sou muito acreditada do chá. Eu gosto, porque o médico a gente tem que marcar pra ir. Não é quando tá com dor que não alivia e sair pra ir no médico. Não, não é assim. Hoje em dia a gente depende do ônibus, depende da hora, a gente depende disso aí. O médico tem que ser marcado de 8 em 8 dias, se tiver vaga. Então é sempre bom tomar o chá, porque dá uma aliviada. Às vezes não melhora, mas dá uma aliviada o chá. (Julieta, 2017)

Quando eu tô com uma dorzinha assim eu tomo o chá de funcho. Antes de ir no médico. [...] Eu faço chá de funcho bem forte. Aquilo ali é um alívio. Por isso que eu digo: tudo é a fé. (Dona Terezinha, 2017)

Eu uso muito [os chás]. Eu faço os chás e acredito que faz bem. (Dona Osvaldina, 2017)

Contudo, para algumas das interlocutoras, o chá não é tão poderoso e terapêutico quanto para outras. Há uma certa descrença no efeito terapêutico dos chás e na cura pelas plantas:

Pra mim eu acho que [o chá] não resolve. Só pra algumas coisas: pra gripe, dor de barriga, pros nervos também. Até pra diabete tem chá. (Dona Orlanda, 2017)

Fala-se que antigamente os chás eram efetivos, mas que hoje em dia, o que resolve são os cuidados médicos. Segundo uma delas, o poder de cura está na fé e o uso do chá, nos dias de hoje, foi substituído pela prática da benzedura, que ela acredita ser a manifestação da cura pela fé:

O chá pouco resolve, às vezes resolve, mas tem que ir no médico igual. [...] Assim... primeiro a gente se curava com chá, no tempo da falecida minha mãe, era o chá. Tava com uma dor, era chá de funcho que era bom pra dor. Agora a gente diz pros outros, manda pra uma pessoa benzer. E não sei se é a fé que faz melhorar. Eu acho que pra mim é a fé. Eu acredito, tenho muita fé. Agindo com fé, melhora. Pode não ser uma benzedeira boa, mas a fé da gente é que manda. Não tendo fé, não adianta nada. (Dona Terezinha, 2017)

Eu não acredito em chá. O único chá que eu acredito mesmo é o chá de losna pro estômago. Eu tomo e passa, mas o resto... Eu pra mim, não há nada como o médico, ele diz o que que é, e deu. (Sara, 2017)

Estas colocações apontam que, para essas mulheres, não há uma completa renúncia ao uso do chá, tampouco um total descrédito no seu potencial terapêutico, mas demonstram que o uso do chá (que antigamente funcionava como tratamento e cura de doenças) deixou de ser uma prática usual e foi complementada por outros meios, como a benzedura e a medicina convencional. Nesta última fala, se evidencia uma valorização do cuidado médico e da

medicina convencional. A partir disso, torna-se evidente que a medicina científica convencional e a popular integram-se, em alguns casos, no contexto destas comunidades rurais quilombolas. Diante disso, percebe-se que práticas tradicionais e convencionais de cuidado com a saúde coexistem e que são utilizadas pelas mulheres quilombolas de Mostardas de forma complementar. Elas integram os saberes modernos à sua sabedoria, inclusive incorporando o que vem de fora, mas sem abandonar o que está dentro (CHRISTO, 2018). Para Christo (2018), esta sabedoria em eventualmente incorporar aspectos plausíveis da modernidade, sabendo que o que trazem de sua cultura e de seu povo não está sendo abandonado, tem muito a nos ensinar. Articular e somar saberes e fazeres são estratégias de proteção, resitência e resiliência que estas, assim como muitas, mulheres quilombolas adotam para manterem vivos os seus sistemas de crenças e de práticas de cura e de cuidados.

No presente, muitos chás já não são mais utilizados no tratamento de alguns males como eram usados antigamente. O uso de chá para certos fins terapêuticos veio a ser substituído pelo uso de remédios e outras práticas ditas ortodoxas da medicina convencional. A fala a seguir ilustra que o uso do remédio se deu como forma alternativa ao chá, devido ao desaparecimento de uma planta muito usada antigamente para tratar de dores:

Um chá que era em evidência e desapareceu era a macela galega. Não é a mesma da outra macela, é a macela galega. Nunca mais vi. Eu já procurei, tenho falado, mas não vejo. Era parecida com maçanilha, aquela que dá pros nenê. Usava pra chá. Aquele chá era bom. Se tinha uma dor de barriga podia fazer o chá de macela galega que era garantido que aquela dor passava. Funcionava, bah! E se sumiu e nunca mais eu vi aquela macela. Aí agora tem que ir na farmácia, tem que tomar remédio, ou tomar outros chás. (Dona Maria Fortuna, 2017)

Em função disso, conforme a interlocutora explica, ir à farmácia à procura de outras maneiras de tratamento e cura é uma realidade para essas mulheres atualmente. Mesmo assim, ainda se faz o uso de chá como forma de tratar, contudo, está prática parece não mais ser exclusiva quando se trata de cuidados com a saúde entre as comunidades tradicionais. Isso demonstra como as práticas tradicionais estão sendo influenciadas por fatores vários - dentre eles o desaparecimento de certas plantas - e como os tratamentos do denominado “sistema oficial de saúde”, que está muito apoiado na Ciência e no conhecimento acadêmico (FERRETI, 2015), estão interferindo e modificando o fazer dessas mulheres. A medicina tradicional perde espaço, por assim dizer, para a medicina convencional.

Porque eles [os médicos] acham que porque eles estudam eles sabem mais. Naquele tempo dos antigos também se sabia, e muitas coisas, essas doenças que tem hoje, não tinha. Essas doenças é tudo dos remédios. Esse negócio de doença não existia, era só

coração e pulmão. E botam veneno no arroz, isso que deixa as pessoas doentes. [...] Nada dos que os antigos falavam é bobagem. (Dona Zilda, 2017)

Muitas doenças que existem hoje são, de acordo com a visão da interlocutora citada acima, consequência do uso de agrotóxicos - que ela chama de remédios. Ela comenta que na sua época não existiam doenças, e que só existem hoje devido ao fato de serem colocados venenos nos alimentos. A interlocutora ainda fala de uma certa desvalorização dos saberes tradicionais por parte dos médicos (os representantes e detentores dos conhecimento científico). Segundo ela, os médicos pensam saber mais, ou seja, há uma hierarquia de saber em relação à sabedoria dos antigos. Contudo, desde antigamente, mesmo antes do surgimento da medicina convencional, já existia sabedoria. É a sabedoria ancestral, que, não é fruto de estudos e tampouco da práxis científica, e que existe e resiste até os dias atuais. De acordo com a interlocutora, nada do que se sabe e se faz e que vem dos antigos é motivo de desvalorização.

Na interlocução que segue, a simpatia é apresentada como um saber e um fazer que foi aprendido e é ainda por ela ensinado. A simpatia é o que para ela funciona, e ela faz porque acredita que funciona:

Isso aí [da simpatia do sapinho] eu aprendi com a minha mãe. Conforme minha mãe criou nós ensinando, eu aprendi a fazer [a simpatia] com os meus filhos, e hoje em dia faço com os meus netos. Aí, às vezes, dizem que isso aí já foi, que é daquele tempo antigo, que hoje não é mais. Hoje se vai nos médicos, mas eu, a minha incentivo é das coisas antigas que eu aprendi e é o que eu gosto de fazer e eu acredito. O que a minha mãe ensinou há anos atrás e o que eu sei, é o que eu acredito. Eu gosto de fazer porque é o que funciona. E eu ensino eles [os netos], eu sempre digo pra eles que se eles fizerem assim, conforme a mãe fazia, as coisas vão funcionar. Mas hoje em dia já é tudo diferente. Hoje em dia só tomam remédio, acham que os médicos vão curar melhor. (Julieta, 2017)

O que foi ensinado, o que é dos antigos é o que elas acreditam e o que para elas tem validade e, portanto o que elas passam adiante. Nota-se, a partir desta perspectiva, um caráter de resistência que se apresenta através da manutenção de práticas que foram e são ensinadas. A realização e a reprodução de suas práticas assim como a transmissão e a manutenção de seus saberes são os mecanismos de resistência que estão ao alcance destas mulheres, principalmente frente aos sistemas e estruturas que avançam por sobre a sua cultura e seus modos de ser e de fazer, apagando, por assim dizer, as suas manifestas existências (mesmo que por vezes este apagamento não seja intencional). Em resposta a isto, estas mulheres recorrem às suas crenças, aos saberes herdados dos antigos e articulam estratégias de proteção e resistência, que perpetuam formas outras de cuidar, para além das institucionalizadas.

As resistências dos saberes e dos fazeres tradicionais relativos ao cuidado existem desde que a instituição médica passou a se tornar dominante e se mantém até hoje. Os fazeres tradicionais de cuidado e de cura, especialmente a benzedura, se configuram como práticas de sobrevivência (a nível de indivíduo, de ser vivo) e de resistência (a nível de coletivo, de cultura), uma vez que as práticas são a manutenção de tradições; expressões de fenômenos e processos; comunicações de histórias; evocações de memórias e manifestações de existências.

Conforme Prates *et al.* (2018), se faz necessário compreender que os significados que circundam o cuidado assim como os saberes e fazeres a ele relacionados, foram construídos no decorrer da história das mulheres quilombolas, resultantes de relações sociopolíticas pautadas em ações discriminatórias de natureza sexista e racial, originando suas práticas de cuidado. Por esse motivo, as autoras alertam que é fundamental considerar as percepções, práticas, particularidades e singularidades destas mulheres, dentro do contexto em que estas ocorrem. Especialmente em uma realidade onde há a dominância da medicina convencional e dos cuidados à saúde por ela praticados em detrimento de práticas tradicionais de cuidado que persistem e resistem ainda nos dias atuais.

#### 4.3 A BENZEDURA: UM SABER E UM FAZER TRADICIONAL DE CUIDADO QUILOMBOLA

Muitas das práticas apresentadas e tidas como fazeres femininos quilombolas refletem um cuidado, que se apresenta principalmente ligado à saúde e que se dá para prevenir, tratar e até mesmo curar doenças. São práticas terapêuticas tradicionais que envolvem saberes acerca de processos de cuidado e de cura. Dentre as muitas já mencionadas até aqui, destaca-se a benzedura: um fazer tradicional que materializa o saber, e também um saber que concretiza a cura. São apresentados neste tópico aspectos mais específicos sobre a benzedura, a partir de algumas perspectivas e enunciados das mulheres quilombolas de Mostardas entrevistadas, em sua maioria praticantes da benzedura e, portanto, benzedadeiras.

A benzedura é uma prática realizada e adotada pelas mulheres quilombolas de Mostardas e que simboliza a materialização de seus saberes. Trata-se de uma prática milenar religiosa, espiritual e mística que envolve conhecimentos diversos e um saber ancestral. A benzedura foi um saber produzido ao longo do período colonial brasileiro, através da prática dos povos que constituíram o Brasil (CAVALCANTE; CHAGAS, 2009). O ato de benzer remonta às épocas antigas em que as pessoas não compreendiam direito as causas da maioria das doenças e que o acesso à medicina era restrito a alguns grupos, geralmente os moradores

das cidades. Em função da inacessibilidade aos serviços médicos, as comunidades mais rurais recorriam ao curandeirismo<sup>47</sup> praticado pelas benzedoras, que de certa forma, substituíam os médicos. Essa prática persiste até os dias atuais entre muitas comunidades rurais, pois, uma das maiores problemáticas enfrentadas por esta população se refere à ausência de um serviço de saúde local que assista integralmente os moradores. Histórica e cotidianamente, muitas comunidades negras enfrentam inúmeras barreiras para acessar os serviços de saúde. De uma maneira geral, as comunidades negras, e nestas incluem-se também as quilombolas, vivenciam a exclusão e a restrição ao acesso nos serviços de saúde (FREITAS *et al.*, 2011; PRATES *et al.*, 2018; XAVIER, 2012).

Segundo Prates *et al.* (2018), muitas mulheres quilombolas vivenciam inúmeras dificuldades para desenvolver os cuidados relacionados com sua saúde. Dentre elas, as condições financeiras precárias e dificuldade de acesso aos serviços de saúde. Para Xavier (2012), a invisibilidade das comunidades negras pode ser transcrita como o não acesso à assistência em saúde. Estas dificuldades são enfrentadas, de modo geral, pela população negra, tendo em vista que esta, ao longo dos anos, foi marginalizada pelo Estado e pela historiografia. Sob este prisma, as mulheres quilombolas foram, além de invisibilizadas (XAVIER, 2012), silenciadas e desacreditadas, sofrendo uma tríplice discriminação, no tocante ao gênero, raça e estrato social. Em função disso, na atualidade, verificam-se muitas condições de vulnerabilidade a que estão submetidas as comunidades negras e, sobretudo, as mulheres quilombolas (PRATES *et al.*, 2018). De acordo com o que Mazurana, Dias e Laureano (2016) trazem, na prática de benzimento não há nenhuma forma de discriminação ou exclusão por parte daqueles que o praticam, ou seja, todos podem ser atendidos, benzidos e cuidados por meio da benzedura.

---

<sup>47</sup> O curandeirismo é um fenômeno (na maioria dos casos, religioso) que envolve práticas de cura e aparece em quase todas as épocas da história brasileira, desde o período colonial. Essa arte de curar continua até os dias atuais fazendo parte da cultura popular (THEOTONIO, 2011). O curandeirismo é considerado crime no Brasil. De acordo com o artigo 284 do Código Penal Brasileiro, o curandeirismo “é a prática de prescrever, ministrar ou aplicar, habitualmente, qualquer substância, bem como usar gestos, palavras ou qualquer outro meio (não inserido na prática médica) para cura ou fazer diagnósticos sem ter habilitação médica.” (BRASIL, 1940). Além disso, conforme apontam Mazurana, Dias e Laureano (2016), muitas práticas tradicionais de prevenção e cura de doenças ainda não são reconhecidas por uma política pública específica. Entretanto, muitas pessoas que moram no meio rural e também no meio urbano, mantêm a tradição do benzimento. No âmbito de políticas públicas, o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), recentemente instituído pelo Governo Federal, reconhece Benzedoras e Benzedores como segmento social e tem vistas de reconhecer, fortalecer e garantir os direitos de natureza territorial, socioambiental, econômica e cultural de Povos e Comunidades Tradicionais, bem como seus, costumes, conhecimentos tradicionais, saberes e fazeres, suas formas de organização e suas instituições. O Conselho poderá servir para ampliar benefícios de Povos e Comunidades Tradicionais, além de proporcionar maior visibilidade ao ofício de Benzedoras e Benzedores, ressaltando a sua importância sociocultural e ancestral (MAZURANA; DIAS; LAUREANO, 2016).

As benzedeadas, frequentemente, eram as únicas pessoas que prestavam assistência e cuidados terapêuticos àqueles que não podiam ir aos médicos e hospitais e que viviam em condições precárias e de doença. Na atualidade, as benzedeadas, frequentemente, ainda são aquelas que prestam assistência e cuidados terapêuticos aos que vivem em situações e condições mais precárias, aos que possuem dificuldade de acesso aos serviços médicos e também aos que acreditam nos efeitos curativos da benzedura e por este motivo, as procuram. Em muitas sociedades matriarcais, as mulheres mais velhas que detêm os conhecimentos tradicionais da benzedura são tidas como cuidadoras e protetoras da família e da comunidade. As benzedeadas, utilizam-se da sua sensibilidade para apurar causas de doenças, percebem as sutilezas do saber-sentir e saber-fazer, possuem em si próprias a essência do benzimento, bem como detêm conhecimentos de modos de fazer que foram aprimorados ao longo do tempo pela sensibilidade peculiar e pela prática constante (MAZURANA; DIAS; LAUREANO, 2016).

Conforme Mazurana, Dias e Laureano (2016), o benzimento lida com a energia das pessoas que, em geral, procuram a prática da benzedura com a intenção de se proteger, prevenindo-se de doenças do corpo e do espírito, quando estão com uma doença de difícil diagnóstico por médicos, ou quando são acometidas por determinados males que, tradicionalmente, são identificados por doenças que só se curam através de benzimento. As benzedeadas lidam com muitas situações difíceis, amparam e cuidam de muitas pessoas, além de cuidarem de si mesmas. São mulheres que carregam uma herança ancestral, guardam e protegem sabedorias antigas, conhecem o poder das plantas, dominam terapêuticas de cura, manipulam e transformam elementos da natureza, transmitem e preservam conhecimentos em forma de tradições e costumes. Saber proteger a si e aos outros, manter e promover a saúde requer saberes e fazeres próprios da cultura do benzimento que se mantêm vivos através da manutenção e da transmissão da prática. A benzedura é uma ciência que envolve um ritual de contato com o sagrado (QUINTANA, 1999), através de rezas e crenças que só são reveladas a quem tem o dom e a quem se dedica a levar a frente a tradição.

Nesta pesquisa, identificou-se que a prática da benzedura se apresenta até os dias atuais em ambas as comunidades rurais quilombolas referidas neste estudo. Parte das mulheres que foram entrevistadas são benzedeadas. Entretanto, todas as mulheres acreditam e adotam a benzedura como uma prática cotidiana para cuidar e para curar. A maioria das mulheres entrevistadas é pertencente à Comunidade Quilombola dos Teixeiras, portanto, dentre as 14 entrevistadas, a maioria das que praticam a benzedura são desta comunidade (APÊNDICE A).

As orações e as rezas que são presentes no ritual de benzimento foram ao longo do tempo transmitidos oralmente de geração em geração fazendo com que tais práticas existam até os tempos atuais.

Diz que é desde o tempo dos antigos que faz benzedura. Tem benzedura pra lagarta nas plantas e tem benzedura pra olho grande. A gente sabendo, a gente faz benzedura pro olho grande sumir. Os antigos diziam que fazer figa pelas costas era pro olho grande não chegar. Mas hoje em dia a gente não faz mais. E sabe, que tem gente que nem acredita nos antigos! (Dona Zilda, 2017)

A benzedura não é uma prática exclusivamente feminina. Há homens que benzem de distintas formas e também transmitem seus conhecimentos acerca dessa prática. Na comunidades quilombolas estudadas há alguns homens de mais idade que são benzedores. Contudo, estes são uma minoria. Neste contexto, as mulheres são as que mais realizam esta prática. Os conhecimentos acerca da benzedura são transmitidos através da oralidade. De acordo com as falas a seguir, esses conhecimentos são heranças ancestrais, que vem da raiz, que foram ensinados e apreendidos por prática e empiria:

Esse meu conhecimento [da benzedura] veio de raiz. Porque a minha avó era parteira e benzedeira. E a minha mãe era parteira e benzedeira. E eu já comecei a benzer com a minha mãe. Eu aprendi com ela as benzeduras antigas. E depois eu entrei na umbanda e peguei mais uma noção. Aí juntou os conhecimentos da minha mãe e dos quilombolas com a umbanda. É coisa que vem de berço. Da minha mãe foi coisa de quilombola, sem registro, entende? É o que tá na cabeça. Porque ela ía fazer as benzeduras dela e eu ía junto, eu ía especular. E tudo o que ela fazia eu gravei na mente e eu via ela fazer e tudo ficou. Eu ía com ela benzer criança com hérnia de umbigo, a mãe benzia, os bichos já bichados, benzer as plantas das lagartas. Essas coisas eu aprendi observando ela. Fazia simpatia também, aprendi com ela. (Dona Irma, 2017)

Isso aí é herança de mãe e vó. Eu aprendi com a minha mãe, e a minha mãe com a mãe dela e aí foi passando. Lá em casa a maioria benze. O meu filho já benze, ele aprendeu vendo eu benzer. (Dona Vera Marta, 2017)

Aprendi com a minha vó, mãe do meu pai. E tinha uma velha que era sabida que era benzedeira. Ela benzia e eu escutava. Ela sim sabia. (Dona Maria Fortuna, 2017)

Os conhecimentos que são passados entre as mulheres, de mãe para filha, de avó para neta, são os elementos da resistência, de permanência e da perpetuação, assim como da presença da ancestralidade na história presente. Os conhecimentos tradicionais sobre o uso da biodiversidade na medicina tradicional, sobre benzeduras e sobre cuidados são importantes heranças das comunidades quilombolas. A benzedura é uma prática muito valorizada e praticada por pessoas que possuem o dom (MAZURANA; DIAS; LAUREANO, 2016). De

acordo com as próprias benzedoras interlocutoras desta pesquisa, quem pratica a benzedura é quem tem esse dom:

Isso aí [benzedura] quem faz é quem tem dom. (Dona Terezinha, 2017)

Tem que ter dom e tem que gostar. E muito! (Dona Irma, 2017)

Tem que gostar e tem que ter dom. Se não tem dom, não adianta. (Don Vera Marta, 2017)

Pra benzer tem que ter o dom. Tu não vai benzer à toa. E tem que acreditar também. (Dona Julieta, 2017)

Muitas benzedoras, ao repassarem seus conhecimentos, o fazem para pessoas sensíveis e que já manifestaram esse dom (MAZURANA; DIAS; LAUREANO, 2016). Conforme colocado nesta última fala, além de dom, para benzer tem que se acreditar na prática. A eficácia da benzedura está na fé e na crença das pessoas (SANT'ANA, 2008). Diz-se que se deve acreditar na benzedura, confiar e ter fé. A seguir, na primeira fala, a interlocutora comunica que existem palavras certas a serem enunciadas e estas devem ser de conhecimento de quem benze. Ainda, para ela, não existe uma relação com a religião. O poder da cura da benzedura é atribuído à crença, isto é, depende intrinsecamente da fé do indivíduo:

Tem que saber se as palavras são certas e tem que acreditar, tem que ter fé. E eu acredito na minha benzedura. E a pessoa tem que acreditar aquilo que eu tô benzendo. [...] E a benzedura não tem envolvimento com a religião. (Dona Maria Fortuna, 2017)

Na benzedura eu acredito, e nas rezas também. A benzedura pra mim é em primeiro lugar. É a melhor e é pra tudo. (Dona Maria Fortuna, 2017).

Na fala acima, a interlocutora afirma acreditar na benzedura e que esta é escolhida como sua primeira opção e eleita a melhor para lidar com tudo. Ter crença na benzedura implica em acreditar na benzedura como prática promotora de cura e ter a fé de que o mal que acomete algo ou alguém pode ser curado através desta prática. Muitas benzedoras e benzedores não sentem necessidade de dar explicações sobre o benzimento e seus dons e expressam o que naturalmente sentem sobre o significado de benzer a partir (MAZURANA; DIAS; LAUREANO, 2016). Dom, fé e confiança na prática atuam em conjunto e se manifestam de diferentes formas. De acordo com o que é falado a seguir, ambas as partes envolvidas no processo de benzer precisam acreditar na benzedura, para que ela seja efetiva:

Tem que ter fé. As duas pessoas, tanto a que benze quanto a que é benzida. Se não, não adianta. (Dona Maria, 2017)

Eu acredito na benzedura. Faço e acredito. E geralmente quem pede pra benzer acredita também, porque se não, não adianta. [...] Não sei se eu que faço com muita fé ou o que é, que eu percebo se a pessoa veio acreditando ou não. Percebo direitinho quando eu tô benzendo a pessoa se ela acredita ou não acredita (Dona Vera Marta, 2017)

Se não acredita [na benzedura] não adianta, não cura. Tem que ter fé. (Dona Zilda, 2017)

A benzedura não se cobra nada, se faz de bom coração, e é tudo na fé. (Dona Vera, 2017)

A partir do que é exposto nesta última fala, trata-se de um ofício, por assim dizer, onde não há cobranças (ainda que possam existir pagamentos e retribuições à benzedeira pelos serviços prestados). Quando se fala que ‘tudo é na fé’, entende-se que a fé é o suficiente para o resultado efetivo da prática. Entende-se que o mecanismo promotor de cura (ou de funcionamento da benzedura) é a fé, ou seja, a fé cura. Nas falas a seguir, percebe-se que existe possibilidade de melhora ou cura, e estas se dão pela fé. A fé é instrumento da cura e as benzedoiras são agentes promotoras deste processo:

Elas [as benzedoiras] é que benzem a gente, e a gente com a fé da gente fica boa. (Dona Terezinha, 2017)

Não sei, diz que o que manda é a fé. Não tendo fé não adianta. (Dona Terezinha, 2017)

Não sei se é a fé ou o que, mas eu faço com tanta fé que tu vai olhar no outro dia, não é que sai mesmo?! (Dona Vera Marta, 2017)

Graças à Deus, tudo o que eu benzi funciona e cura. Mas tem que ter fé. A minha benzedura é com fé. (Dona Vera, 2017)

Às vezes as pessoas não têm fé, né?! Daí não adianta nada. Se não funcionou é porque a pessoa não tem fé. (Dona Julieta, 2017)

A partir das falas a seguir, as interlocutoras indicam que se benze, como se benze e para que fins se benze:

Se benze pra várias coisas. Faço pra doença, pra saúde, pra paz. Pros animais, pra terra, pros bichos das plantas, pros bichinhos da casa, gato, galinha, cachorro. Tudo eu faço oração pra proteção deles. Vem gente aqui pra procurar pra eu benzer as terras, elas mesmas, pra proteção pra carro, pra plantação de arroz, até pra cebola, proteger a cebola dos bichinhos e das doenças. [...] Tem uma finalidade, tem benzedura pra cada coisa. (Dona Irma, 2017)

Na fala acima, a interlocutora indica que dentre as finalidades da benzedura, uma delas é a proteção. De acordo com o que está dito, a saúde e a paz e a proteção também são objetivos

que se almejam através desta prática. Ela também anuncia que os objetos e a terras também são elementos a serem benzidos.

Tem benzedura pras pessoas que adoecem, pra essas coisas. E pra animais também, pra bicheira do animal, pra sair a bicheira. E pras plantações, as plantas também se benze. (Dona Vera Marta, 2017)

Eu benzo só os bichos e as plantas pra curar, não benzo as pessoas e as doenças. (Dona Vera, 2017)

Segundo o que dizem as interlocutoras nas falas acima, os animais e as plantas, assim como os humanos, são acometidos por males e doenças, e por essa razão também são benzidos por elas. Na fala a seguir, a interlocutora anuncia o que e como ela faz para benzer do mau jeito:

Tu vai costurando no pano com agulha e linha, aí tu diz: “que cozo?” e diz três vezes “carne quebrada, nervo torto, e osso rendido”. Enquanto vai falando vai costurando e fazendo tipo uma cruz no local da pessoa onde tá doendo, onde deu o mau jeito. (Dona Vera Marta, 2017)

Às vezes aquilo que a pessoa [o benzido] tem passa pra ela [a benzedeira]. Aí ela fica carregada. E uma vez ela benzeu uma que tava com uma dor na perna e aí benzeu e a dor passou toda pra ela. Pega a dor do outro. Aí ela mesma se benze e se descarrega pra ficar bem. (Dona Orlanda, 2017)

De acordo com o que afirma a interlocutora nesta última fala, por vezes pode ocorrer a transmissão do que aflige e é motivo da benzedura do ser que é benzido para o ser que benze. De acordo com o que é mencionado, a dor de quem é benzido pode ser curada, contudo, ela pode se manifestar em quem o benzeu. A partir do que é dito, quem benze, às vezes fica carregado, quer seja carregado de energias, bem como pode acontecer de se carregar a dor e até a doença que aflige o outro. O processo de cura pela benzedura envolve e mobiliza energias. A pessoa que benze pode absorver tais energias e ficar carregada. De acordo com este relato, a própria benzedeira se benze para o descarrego.

Dentre os elementos que envolvem as benzeduras realizadas pelas mulheres quilombolas de Mostardas estão elementos tanto materiais quanto imateriais: espirituais (crença, fé, religião), naturais (plantas, água, fogo, sementes, pedras), ritualísticos (velas, terço, guias de proteção, agulha, chave, machado, preparos, rezas) e humanos (palavras, toques, gestos). Alguns destes são mencionados nas falas a seguir:

Eu benzo com a minha mão e com as palavras. E tem as [benzeduras] que usam plantas, é a do cobreiro que queima no fogo a mamona. [...] Tem coisa que é benzido

com água, minha sogra fazia pra dizimar os insetos das plantas, matar as lagartas. Tem uma com a faca, ou se usa machado que corta o chão em cruz. (Dona Vera, 2017)

Antigamente benzia [do sapinho] com a chave. Passava a chave na boquinha da criança. Hoje em dia elas já benzem é com os raminhos verdes ou com a mão. Mas cura a criança do sapo. (Dona Julieta, 2017)

Tem a benzedura de coser, é a da agulha. Se benze com agulha e linha preta. E começam a costurar e benzer a gente. Reza um Creio Deus Pai, costura e benze. Aí aquilo ali sim dá certo, é uma simpatia e várias vezes já funcionou. (Dona Julieta, 2017)

A prática da benzedura se utiliza de uma linguagem específica, tanto oral quanto gestual. De acordo com o que é falado acima, há ações e gestos que são realizados, muitas vezes de forma ritualística, para que a prática da benzedura seja consagrada. O fazer da benzedura, além de envolver uma diversidade de palavras e orações que são pronunciadas e se mantêm pela tradição oral (MAZURANA; DIAS; LAUREANO, 2016), envolve também a gestualidade.

Dentre os elementos imateriais envolvidos no ato de benzer está a palavra. Segundo Solé (2016), as benzeduras são práticas que compartilham de algo que é base para seus processos de cura: a valorização e o poder da palavra. De acordo com o que uma das interlocutoras coloca, “a benzedura é o poder da palavra”. Para ela, a palavra tem poder quando enunciada, e quanto mais ela for falada, melhor para o objetivo que se tem:

Benzo usando as palavras né?! E só com as palavras. É uma benzedura falada. A benzedura é o poder da palavra divina. Quanto mais eu falar é melhor. (Dona Vera Marta, 2017)

O uso da palavra se dá no ato de benzer pelo poder de cura que está incutido nela. As palavras são poderosas pois carregam o poder de cura, e, de acordo com o que se fala, alguns processos de cura se dão apenas por meio de enunciados e falas. A crença nas palavras foi sendo elaborada ao longo do tempo a partir da transmissão de conhecimentos, tradições e práticas que estão repletas de discursos e sentidos próprios (SANT’ANA; SEGGIARO, 2008). O que se percebe, a partir do enunciado acima é que as mulheres acreditam no poder de cura pela palavra divina, e que dentre tantas, estas são pronunciadas em orações. Pode-se dizer que as benzedoras materializam, de certa forma, este poder de cura das palavras (SANT’ANA, 2012) por meio da oração:

Faz oração pra ajudar, pra melhorar, recuperar aquilo. Isso aí eu faço na benzedura. Todas as benzeduras tem a oração. (Dona Vera Marta, 2017)

As falas a seguir fazem menção a uma benzedura específica, feita por elas, que tem por finalidade afastar os ventos fortes e as tormentas através de um diálogo estabelecido com o vento. No diálogo que se dá, as benzedoras comunicam, por meio de falas o desejo de que o vento se abrande e vá embora. Este, por sua vez, entende e responde aos seus clamores. A partir disso, nota-se que há uma relação dada entre as mulheres e um elemento extra-humano, mediada por uma comunicação, que por parte das mulheres se dá pela oralidade e por parte do vento, se dá pela escuta e pela sua própria manifestação na natureza, ou seja, elas falam com a natureza e a natureza se manifesta para elas de acordo com as formas que se dá tal interação.

Ao se falar com o vento, são provocados efeitos transformadores da ordem do sobrenatural, uma vez que, o que se concretiza é resultado de forças ou poderes que transcendem o natural. Portanto, de acordo com elas, tem-se que manifestações naturais se transformam por meio de palavras postas com intenção, e por vezes com fé:

Pra ele [o vento] passar, eu só digo umas palavras que tem que dizer e aí eu rezo um Pai Nosso, uma Ave-Maria e pede... Aí a gente diz pro vento pra ele ir embora. E diz três vezes e faz o sinal da cruz. (Dona Maria Fortuna, 2017)

Tem que ser em voz alta que é pro vento ouvir. Que a tormenta ouça as palavras que tu tá dizendo, a oração. A benzedura da tormenta é a mesma coisa que falar com o vento. É uma conversa entre a pessoa e o vento. (Dona Maria Fortuna, 2017)

Quando eu vejo o vento vindo, eu já digo pra ela [a Lúcia] benzer. E é bater e valer, parece mentira, o vento se abre e se espalha, vira. Mas ele vai, graças à Deus. Isso aí eu acredito. (Sara, 2017)

De acordo com Starhawk (2018), a natureza e a vida se comunicam conosco. A magia seria a arte de se abrir e ouvir profundamente essa comunicação da natureza. Para se comunicar com a natureza, é preciso ser sensível a ela, saber ouvi-la, expressar-se com cuidado e respeito. Essa sensibilidade é parte constituinte de milhares de culturas diferentes. As mulheres benzedoras podem sentir as energias e as forças da natureza se expressarem. Da mesma forma, a natureza também as percebe e as escuta, atendendo às suas intenções (postas no ato de benzer) e clamores. A partir desta relação que se dá por meio da benzedura, pode-se dizer que tais manifestações da natureza ocorrem quando essas mulheres adentram no território da magia.

A seguir, são mencionados alguns outros elementos utilizados nas benzeduras e que estão envolvidas com o processo de cura:

Aí com um galho verde te cura uma dor de cabeça, entende? Uso galhinho de arruda, de manjerição, uma espada de São Jorge. Eu trabalho muito com o verde, com as plantas. [...] E tem as plantas, os guias, os cantos, às vezes até com uma bandeja de frutas a gente faz uma benzedura pra proteção. (Dona Irma, 2017)

A partir do que já foi colocado por meio de diversas falas, pode-se perceber que o propósito principal da benzedura é a cura. O princípio básico por trás da benzedura é a ideia de curar (mal físico ou espiritual) por meio da palavra, da oração, da fé e da intencionalidade no qual, quem benze é um intermediário entre uma ou mais entidades (sejam entidades espirituais ou religiosas ou forças da natureza), e aquele que se submete à cura (MOURA, 2011). Na fala acima, a interlocutora menciona que através da realização da benzedura também se almeja proteção. Portanto, além do intuito de curar, se almeja proteger.

A benzedura não somente é uma terapêutica de cura e um meio que se tem para proteção, mas também é uma prática de cuidado realizada pelas mulheres quilombolas de Mostardas. Segundo Moura (2011), a bênção transmitida pelo benzedor ou benzedeira está relacionada à cura e também ao cuidado e bem estar daquele que recebe a bênção. A partir do que é exposto a seguir pela interlocutora, percebe-se que a benzedura é uma prática de cuidado. No entendimento dessas mulheres, o ato de benzer, assim como a feitura de chás e a realização de orações, são manifestações de cuidado. Portanto, para estas mulheres, além de significar cura e proteção, a benzedura como prática também significa cuidado, e o cuidado do outro:

Pra mim, fazer oração, benzer, fazer chá... Tudo isso que eu faço é um cuidado né?!  
Um cuidado da saúde. Na realidade é cuidar dos outros. Tudo isso é cuidado sim.  
(Dona Vera Marta, 2017)

A benzedura é uma prática tradicional ritualística que tem propósitos de proteção e cura. Ademais, ela representa, no seu ato, uma manifestação do cuidado, ela é um saber-fazer que compõe todo um modo próprio de cuidar (BORGES, 2006). De acordo com o que já foi dito e mencionado até aqui, o cuidado para as mulheres quilombolas tem múltiplos significados, é manifestado de distintas formas, envolve diversos elementos, e apresenta característicos modos de saber e de fazer. A prática da benzedura é mais uma prática de cuidado que é realizada pelas mulheres quilombolas de Mostardas das duas comunidades referidas neste estudo. Além de um fazer, a benzedura é também um saber, um saber-fazer; e é estruturante, uma vez que, através da sua expressão, concretizam-se processos e fenômenos, dentre eles os de cura. Da mesma forma, o cuidar e o saber-cuidar materializam e transformam estruturas, dentre elas, e a saúde e a doença.

Historicamente, as mulheres tem sido as que mais frequentemente estão à frente de determinadas práticas populares e alternativas de saúde, tais como os partos e as benzeduras

(TEIXEIRA; OLIVEIRA, 2014). As mulheres sempre foram cuidadoras e curandeiras. Segundo Ehrenreich e English (1973) eram também enfermeiras, conselheiras e realizavam abortos. Foram as primeiras farmacêuticas com seus cultivos de ervas medicinais, compartilhando os segredos de seus usos. Em tempos passados, seus cuidados e suas curas foram muitas vezes a única atenção médica ao alcance dos pobres e das próprias mulheres (EHRENREICH; ENGLISH, 1973). Para Waldow (2001), as mulheres foram as primeiras médicas da história ocidental, sua ciência fazia parte da cultura popular. Segundo a autora, as mulheres os primeiros seres a praticar a medicina foram devido à sua conexão tão próxima com o solo através da agricultura. Essa experiência deu-lhes conhecimento das plantas, frutos, raízes e sementes, permitindo-as desenvolver a arte de perceber, ler e entender a natureza desenvolvendo práticas próprias de cuidar (WALDOW, 2001). Além disso, suas ancestrais já guardavam o saber de manejar as ervas, de preparar os chás, já tinham o entendimento de intuir, de pressentir e até de prever certos acontecimentos.

De certa maneira, assim se apresenta o cuidar feminino quilombola, que está também na prática da benzedura. A benzedura é um saber (uma ciência) e um fazer (uma arte), que combina os conhecimentos da medicina popular com a mística da religião e a magia da espiritualidade, de tal maneira que desenvolve a saúde. Pode-se, por assim dizer, que a benzedura é uma medicina. Nesta medicina o medicamento é a palavra, é a intenção de cura (RAMOS, 2015b). Entretanto, tal prática possui também um caráter espiritual e religioso e, a partir desta visão, o medicamento é a fé.

Segundo Oliveira (1983), quem pratica a benzedura pode ser considerado cientista popular, pois combinam elementos místicos da religião e a magia aos conhecimentos da medicina popular. Estes são os benzedores e as benzedoras, que falam, por muitas vezes, em nome de uma religião e atuam no limiar entre esta e a Ciência. As benzedoras são detentoras de conhecimentos e ofícios tradicionais de cura, que secularmente mantêm uma tradição cultural e singular. Tradição esta manifestada por práticas que, associadas a saberes e costumes ancestrais, configuram um modo de vida tradicional. Para Sant'Ana (2012), o lugar que a benzedora ocupa é central dentro das tradições e da medicina popular no Rio Grande do Sul. Conforme aponta a autora, a benzedora é quem faz uso de todos os métodos não ortodoxos no exercício da cura. As mulheres benzedoras conhecem rezas, rituais, simpatias, plantas e ervas com propriedades medicinais e terapêuticas e sabem o que dizer e fazer e como dizer e fazer. Por meio destes mecanismos, as benzedoras trabalham no sentido de promover a cura, em pessoas que sofrem de alguma doença ou mal:

Em caso de doença, leva na benzedeira ou leva no médico, porque às vezes ela manda ir no médico se é preciso, se não, ela não manda e aí melhora. Às vezes elas receitam um cházinho e cura. Ou cura com o chá ou cura com o médico, mas às vezes precisa de algo mais forte, a benzedura (Julieta, 2017).

De acordo com o que a interlocutora expõe na fala acima, o ofício tradicional da benzedeira, para ela, representa o mesmo estatuto do médico, quiçá, ainda mais importante. Identifica-se isto, quando a interlocutora informa que existe, por vezes, a orientação por parte da benzedeira para que se procure, se necessário, cuidados e tratamentos médicos. Elas avaliam tal necessidade e ainda receitam chás. A cura pode se dar com o chá ou com o médico. Entretanto, por vezes, tais recursos não são suficientemente efetivos para a cura, e de acordo com o que está dito, precisa-se de algo mais forte, ou seja, a benzedura. De acordo com o que Mazurana, Dias e Laureano (2016) apresentam, esta fala sinaliza que a confiança popular na benzedura continua forte mesmo por quem utiliza medicamentos e procura serviços médicos. Portanto, reconhece-se que o benzimento e outras práticas terapêuticas de Povos e Comunidades Tradicionais são complementares à medicina exercida por médicos (MAZURANA; DIAS; LAUREANO, 2016). A interlocutora enxerga que a benzedura tem forte potencial de cura, talvez tanto quanto ou maior que a medicina convencional. Imagina-se que seja por tal prática envolver tanto elementos científicos quanto religiosos. Assim sendo, as benzedeadas e suas benzeduras são potentes vias de cura e suas práticas (tanto de cuidado quanto de cura), orientadas tantas vezes pela religião, atuam como uma medicina.

De acordo com Langdon e Wiik (2010), muitos grupos, dentre eles alguns grupos de comunidades tradicionais, não procuram médicos, mas utilizam a medicina popular, outros utilizam sistemas médico-religiosos, outros, ainda, recorrem a várias práticas ao longo do processo de doença e cura dentro do que os autores denominam de sistema social e sistema cultural de saúde. O sistema cultural de saúde ressalta a dimensão simbólica do entendimento que se tem sobre saúde e inclui os conhecimentos, percepções e cognições utilizadas para definir, classificar, perceber e explicar a doença. A exemplo, os autores citam os sistemas etnomédicos, que contam com tratamentos baseados no conhecimento de ervas e técnicas de manipulação corporal. O sistema social de saúde é aquele que é composto pelas instituições relacionadas à saúde e à organização de papéis dos profissionais de saúde nele envolvidos. Este sistema inclui especialistas não reconhecidos pela medicina convencional, tais como benzedeadas, curandeiros, xamãs, pajés, pais e mães de santo, dentre outros.

A partir disso, pode-se dizer que, as mulheres benzedeadas das comunidades estudadas fazem parte de um sistema tanto social quanto cultural de saúde, assim como um sistema de cura local - por assim dizer - uma vez que, nas comunidades estudadas, é às benzedeadas que

se recorre quando algum mal se estabelece, antes mesmo de se buscar auxílio médico. As benzedoras são expressões vivas da medicina popular local. Elas são agentes promotoras de saúde e medeiam os processos de cura, situando-se entre os mundos material e imaterial/natural e sobrenatural. São as que cuidam, curam e protegem seres humanos e não humanos. São detentoras, guardiãs e protetoras de uma sabedoria mágica, portadoras de poderes de cura e de um dom, que segundo elas é inato. Através de sua prática, são capazes de controlar as forças desencadeadoras de desequilíbrios físicos, emocionais e espirituais. Essas mulheres são mulheres-medicina. São mulheres transformadoras, alquimistas, praticantes e fazedoras de uma medicina, mas de uma medicina ímpar, pois a sua magia (o seu poder invisível que causa efeitos no mundo visível transformando-o) é a sua medicina. Suas ancestrais já guardavam o saber de manejar as ervas, de preparar os chás, já tinham o entendimento de intuir, de pressentir e até de prever certos acontecimentos. Estes são processos sensíveis e sutis de sentir-saber-fazer, que envolvem a percepção inicial de um acontecimento dada pelo sentir, pelo intuir e a confiança nas sensações:

Geralmente a gente sente que vai acontecer tal coisa. Aí eu já rezo. Quando eu tenho uma sensação ruim, porque eu não sei, mas eu sinto. E aprendi que a oração é a única que não deixa entrar nada de ruim na gente [...] e peço pra desviar aquilo [feitiço] logo quando é feito. Eu tenho muito isso, a sensação (Dona Vera Marta, 2017)

Na fala acima, a interlocutora comunica que quando algo está para acontecer, as suas sensações indicam e ela pressente e confia nos seus sentidos, mais do que em qualquer saber. A partir de então, ela mobiliza o seu saber-fazer e direciona as suas ações para a reza. Na fala, também é comunicado que existe, por parte dela, uma crença em feitiço.

Outras mulheres quilombolas relataram nos seus dizeres acreditarem na existência de bruxas e em feitiços:

Eu acredito em feitiço porque eu já sofri muito com isso. [...] A gente faz orações pra desmanchar o feitiço. (Dona Orlanda, 2017)

Bruxa eu tenho medo, quando eu era criança tinha. Eu acredito. Elas chupavam o sangue das crianças, as mais fracas. Elas chupam e matam as crianças. Agora nem existe mais. Eu não vejo dizer que tem bruxa mais, mas quando eu me criei tinha. (Dona Maria Fortuna, 2017)

De acordo com o que já foi mencionado anteriormente, no entendimento dessas mulheres, as bruxas (que hoje não existem mais) eram mulheres que sugavam o sangue das crianças e que inclusive as matavam. Contudo, sabe-se que as bruxas eram mulheres sábias, que mantinham um relacionamento ímpar com a natureza, com a divindade e com a sociedade

humana e que detinham os seus conhecimentos confiando nos seus sentidos, intuindo e acreditando na experimentação e na relação entre causa e efeito (SASAC, 2017). De certa forma, as bruxas eram praticantes e fazedoras de uma ciência, mas de uma ciência ímpar. Sua magia era a ciência de sua época. Além disso, as bruxas realizavam feitiços, encantamentos, eram adivinhas, cuidadoras, benfeitoras e curandeiras e realizavam práticas mágicas, artesanais, principalmente a serviço de populações camponesas (EHRENREICH; ENGLISH, 1973). Quando se pensa o cuidar feminino, se percorre o caminho da história onde, em algum lugar, se depara com as bruxas, mestres anciãs, guardiãs e protetoras de saberes que nos precederam (SASAC, 2017), mulheres que cuidavam de si, umas das outras e das comunidades. Portanto, a partir destas perspectivas e de tudo o que foi apresentado até então neste trabalho, pode-se pensar que, além de habitarem o imaginário e estarem na lembrança das mulheres quilombolas, as bruxas, talvez, ainda possam existir e estar entre nós.

Ainda em se tratando da benzedura, são colocadas aqui algumas falas de interlocutoras que alertam para um possível fim de tal prática, bem como dos saberes envolvidos:

Eu acho que a benzedura vai acabar. Se não passar adiante, vai terminar. O meu pai tinha uma reza que ele rezava quando tava trovejando muito e fazia temporal. E ele rezava baixinho, e nós nunca peguemos porque ele não ensinou pra nós. A gente só via ele batendo a boca e rezando baixinho, mas a gente não sabia o que que era.[...]E ele tinha uma reza dos negros escravos que hoje não tem mais. (Dona Julieta, 2017)

De acordo com o que está dito, a transmissão e os ensinamentos se fazem necessários para que a prática da benzedura e outros fazeres se mantenham, e que desta forma, a sabedoria e amemória vinculadas a eles não se percam.

A seguir, a interlocutora comunica que nada do que ela sabe está escrito, tudo está gravado somente na sua cabeça e não há outras formas de registro. Por se tratar de uma prática que é ensinada principalmente de forma oral, pode ser que um haja um fim se esta não for transmitida, mantida e resgatada:

Eu não tenho nada escrito, mas eu tenho na minha cabeça e vem na hora porque tá gravado na cabeça. (Dona Julieta, 2017)

Hoje em dia, as pessoas que fazem [a benzedura] já tão muito poucas. Essa geração nova agora, ninguém mais faz. [...] Sem as benzeduras vai ser só à base de remédio, essas coisas. Que antigamente se usava muito pouco a medicina, pros animais e pra gente também. Hoje em dia não, hoje em dia é tudo à base de remédio, de medicina, de médico. Chá e essas coisas assim, muito pouca gente acredita, mas a gente ainda faz, a gente acredita. (Dona Maria, 2017)

Na fala acima, a interlocutora aponta que mesmo que não haja interesse por parte das gerações mais jovens em aprender a benzedura nos dias de hoje, ainda existe a busca pela

prática, pois ela se apresenta como uma prática disponível no contexto de comunidades rurais quilombolas, em Mostardas. A partir desta fala, constata-se uma vez uma postura de resistência frente aos avanços da medicina e das Ciências quando é colocado que, mesmo com o remédio, com a medicina e com o médico, ainda se acredita e ainda se faz o sempre se fez: os chás e a benzedura para cuidar e para curar. Sendo assim, a cultura da benzedura ainda se mantém, dessa forma (resistindo e resistente), neste contexto.

Se [a benzedura] faz bem, que bom. Vai lá de novo se tu precisar, porque eu acho que isso também é uma forma de cuidado. Mas não deixa de procurar cuidados médicos [...] eu vou incentivar o que cada um acredita, da parte religiosa, das plantas medicinais e a gente vai trazendo eles sempre pra esse cuidado mais concreto, vamos dizer assim, da UBS, dos exames. Todos os cuidados se somam (Flávia, 2017).

O enunciado acima (vindo da interlocutora que é agente comunitária de saúde da Comunidade dos Teixeiras) reforça a ideia de que a benzedura é uma prática de cuidado. Entretanto, esta interlocutora coloca que existe um cuidado mais concreto, que é aquele que provém da medicina convencional. Como já mencionado, na Comunidade Quilombola dos Teixeiras existe uma UBS. Em função disso, esta é mais bem assistida com serviços de saúde dentre as três comunidades quilombolas de Mostardas. Ainda assim, percebe-se que a prática da benzedura como prática de cuidado com a saúde, nesta comunidade - assim como na sua comunidade vizinha - ainda se faz presente no cotidiano. Portanto, há uma coexistência da medicina convencional e da medicina tradicional (e das suas respectivas formas de cuidado com a saúde) no contexto destas duas comunidades rurais quilombolas de Mostardas.

O que aqui se apresenta em relação à prática da benzedura entra de acordo com o que Benzedoras e Benzedores do pampa gaúcho também afirmam. Estes acreditam que a manutenção e a restauração da saúde dependem de fatores distintos, com causas e consequências diversas. Esta percepção faz com que reconheçam que o benzimento e outras práticas terapêuticas de Povos e Comunidades Tradicionais são complementares à medicina convencional (MAZURANA; DIAS; LAUREANO, 2016).

É importante perceber que, mesmo se utilizando da benzedura como uma prática de cuidado com a saúde (e como uma medicina), há a adoção, por meio destas mulheres, de práticas de saúde da medicina convencional que se dá de forma complementar. Os cuidados femininos quilombolas integram-se aos cuidados médicos. Neste contexto, apresenta-se uma realidade onde o científico e o tradicional - e as suas respectivas formas de saber e fazer - coexistem. Portanto, em uma perspectiva feminina quilombola, os saberes e fazeres são

orientados pela crença de que todas as práticas que permeiam o campo da saúde se somam e convergem para o mesmo propósito: o de cuidar.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do estudo que se fez, pôde-se conhecer e apresentar práticas tradicionais de cuidado e de saúde, bem como algumas percepções e concepções acerca do que é e o que envolve o cuidado para as mulheres quilombolas das comunidades rurais estudadas. Além disso, pôde-se tomar conhecimento de alguns dos significados atribuídos por elas às suas práticas, de forma que foi possível perceber que as manifestações femininas quilombolas referentes ao cuidado tem uma intrínseca relação com a saúde. Entretanto, para além da saúde, o cuidado, na visão feminina quilombola está posto num sentido amplo, que contempla múltiplas dimensões, que envolve aspectos e elementos materiais e imaterias.

O cuidado se apresenta no cotidiano destas mulheres nas suas práticas diárias com a higiene pessoal e da casa, na lida com a roça, no trato com as hortas, os jardins e os animais e na alimentação saudável. Ainda, o cuidado é manifestado nas relações interpessoais. O cuidado nas relações com o outro se dá por meio de ajuda, atenção, orientação, escuta e troca de afetos. Dentre os múltiplos sentidos e significados que o cuidado tem, para elas, cuidado implica, sobretudo, em proteção. Há ainda outra dimensão que, no entendimento feminino quilombola, o cuidar contempla: a dimensão espiritual. Por acreditarem em alma, espírito e em forças e poderes da natureza, suas ações e mobilizações para com estes, são também de cuidado. O cuidado espiritual delas se dá principalmente por meio de orações. Percebeu-se que o cuidado destas mulheres contempla e envolve múltiplas dimensões, e que para além de questões objetivas e materiais, ele abarca as subjetividades e as imaterialidades. Portanto, o cuidar feminino quilombola caracteriza-se por ser holístico.

Além de existir nos pequenos atos que se apresentam no cotidiano, o cuidado feminino quilombola é manifestado e materializado por meio de práticas mais complexas, por assim dizer, que envolvem conhecimentos específicos acerca do que e de como se faz para cuidar. Dentre as práticas de cuidado femininas quilombolas, está o uso de chás para aliviar dores, tratar ou prevenir males e doenças. O preparo de chá é um fazer que envolve saberes específicos acerca das propriedades medicinais das plantas e conhecimentos de manipulação e de receitas. O conhecimento tradicional sobre o uso de plantas medicinais e da preparação de remédios caseiros e naturais exige prática e sensibilidade. Os conhecimentos das plantas medicinais, ervas e chás estão no entendimento que estas mulheres tem a respeito da natureza e nas relações que se dão a partir das interações sensíveis entre as mesmas.

Outra prática que as mulheres quilombolas de Mostardas realizam é a prática da benzedura. Esta consiste na proteção e na cura de males do corpo físico e da alma que se dão

pela fé, pelo poder das palavras e pela crença e confiança nas forças da natureza e de entidades extra-humanas. Para elas, o benzimento de algo ou de alguém, representa, uma forma de cuidar do outro, seja abençoando, seja protegendo, seja curando. Portanto, no entendimento feminino quilombola benzer, para além de proteger e de curar é também cuidar.

A partir das aproximações que se deram, com este estudo, foi possível entender como o saber das mulheres quilombolas se configura no seu fazer. Pode-se dizer que as práticas realizadas pelas mulheres são a manifestação dos saberes que elas possuem e que, por meio destas, o cuidado se concretiza. Quanto à prática da benzedura, pode-se dizer que esta representa a materialização do saber tradicional feminino quilombola, quando, a partir da sua realização, se consagram o cuidado e a cura. No contexto que foi apresentado, a benzedura é uma terapêutica, atua como uma medicina e está no repertório de práticas de cuidado das mulheres rurais quilombolas de Mostardas.

Tem-se que o rural, aqui ilustrado através do feminino negro, detém uma sabedoria própria, especificamente acerca do cuidado, e que a partir da sua manifestação nas práticas, se traduzem na sua manutenção como existências e formas de vida. Todas as práticas aqui apresentadas envolvem um saber: um saber fazer, um saber dizer, um saber perceber, um saber sentir, um saber cuidar. A sabedoria das mulheres quilombolas se manifesta nas práticas de cuidado (protegendo, benzendo, curando) e isso se configura como ação de manutenção de sua cultura, de suas formas de vida e de suas existências. Se cuida para se manter vivo; para proteger dos males; para tratar e para curar doenças; para preservar o que se tem; para permanecer onde se está; para continuar como se é. Dessa maneira, praticar o cuidado nas suas mais diversas formas e passá-lo adiante, seja transmitindo ensinamentos oralmente ou simplesmente realizando uma ação de (auto)cuidado, são os meios encontrados para a manifestação de si, assim como para a proteção, manutenção, reprodução e perpetuação da vida humana (e também não humana), e de um certo desejo de preservação do espaço-tempo onde se encontra. Cultuar a si, cultivar-se, nutrir-se e construir-se consigo mesmo e com suas relações com o outro, assim como preservar-se e proteger-se como indivíduo, são práticas e processos que são inerentes ao cuidado de si e do outro, se fazendo necessários para a perpetuação e para a manutenção da (própria) vida (biológica) e das existências (humana e não humana).

A partir desta perspectiva, atribui-se um caráter de resistência ao ato de cuidar, principalmente com o benzer, ou seja, o cuidado, manifestado por essas mulheres através da prática da benzedura representa resistência, a medida em que se benze para manterem vivos os benzidos, bem como para se manter viva a cultura da prática. Portanto, entende-se que o

ato de cuidar benzendo é uma forma de resistir. Resistir para manter-se vivo como indivíduo, como coletivo, como cultura, como memória, como saber e como história. Com base em tudo o que foi apresentado e discutido até aqui, entende-se que, para as mulheres quilombolas de Mostardas, os propósitos do cuidado envolvem um universo de significados de forma tal que se cuida para proteger, para curar, para manter, para preservar, para continuar, para sustentar, para perpetuar, para guardar, para amparar, para sobreviver, para resistir.

Elas têm fé, confiança e crença nas suas práticas. Tudo o que elas fazem, fazem porque acreditam. Acreditam no poder das plantas, das ervas e dos chás que elas preparam. Acreditam no poder da palavra proferida e no poder de transformação a partir delas. Acreditam na intenção que se coloca ao dizer, nas orações, nos rituais, no sagrado, na benzedura, na sua medicina. Acreditam em energias, na força e no poder dos elementos da natureza e nas suas influências sobre a vida humana, bem como nas forças de seres extra-humanos. Acreditam nas suas tradições, nos ensinamentos que vieram de suas ancestrais e nas suas sabedorias. Acreditam, sobretudo, nos seus cuidados.

A sabedoria das mulheres quilombolas, manifestada no seu fazer, guarda as marcas da sua história. Elas detêm conhecimentos que atravessam gerações, elas são a memória viva de suas ancestrais e da sua tradição. Elas nos contam de si e de suas raízes através da arte do saber-fazer, um saber sustentado nas práticas. As mulheres quilombolas de Mostardas são mulheres sabedoras das plantas, dos chás; que cuidam e curam com as suas palavras, seus gestos, sua fé, seus dons e fazem rezas, benzeduras e simpatias. Elas nos ensinam e inspiram sobre o cuidado, sobre o saber-fazer necessário e essencial para o cuidado e sobre seus modos de cuidar. Elas são as que perpetuam a tradição e através de seus saberes, fazeres e dizeres ativam a memória ancestral. Dessa forma, essas mulheres se continuam nas outras; despertas para o cuidado e conectadas formam uma colcha de todas as que cuidam: as que foram, as que são e as que serão cuidadas.

Chego aqui, ao final desta minha tessitura, encantada e acreditando no poder da magia e da ação transformadora das mulheres. Acreditando estar afetada e transformada por tudo o que vivenciei ao longo deste profundo processo de dissertar, transformada também pelas mulheres quilombolas: poderosas agentes de transformação e imensos portais de cura. Mulheres portadoras de dons, que, através de palavras, intencionam e promovem a cura. Mulheres que possuem o poder e a potência de cuidar: são cuidadoras e cuidadosas e que, ao cuidarem de si e umas das outras, se potencializam. Mulheres intuitivas que dominam a arte de fazer e a magia de saber. Mulheres que manifestam seus afetos e cuidados com sensibilidade e sutileza. Mulheres que protegem e que resistem. Mulheres que ao cuidarem

acessam e revisitam a sua ancestralidade quando olham para suas próprias histórias, evocam suas memórias e resgatam saberes e práticas profundos que se mantêm resguardados e enraizados em suas próprias existências. Elas emergem umas das outras, mobilizam e ecoam suas ancestrais. É para e por elas que este trabalho se fez. E como registro, ficam aqui impressas as suas falas, as marcas de suas memórias, das suas histórias, dos seus modos de ser, de sentir e fazer, dos seus saberes e das suas (r)existências. Cada uma está aqui à sua maneira, aos seus cuidados. E que assim, a cada chá e a cada bênção elas, nós - as mulheres - nos continuemos.

Sou grata a toda magia que me iluminou no percorrer desta senda. Chego enfim, sentindo-me sensível e desperta para o cuidado, sentindo também que estou na aurora de profundos (re)fazer e (re)pensar, enxergando possibilidades outras de dar continuidade a este tecer. Ainda vislumbro potenciais movimentos, (re)conexões, (re)construções e caminhos abertos a partir deste lugar que me encontro, onde a cada ponto e a cada nó(s) acontecem (re)encontros. Que a linha tecelã desta senda viva siga entrelaçando histórias e unindo sentires, saberes e fazeres, “[...] e que assim, de retalho em retalho, possamos nos tornar, um dia, um imenso bordado de nós.”

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, M. R. **Notas para discussão sobre o diálogo de saberes: experiências inovadoras no ensino de ATER**. Santa Maria, 2010. Disponível em: [http://w3.ufsm.br/seminarioextensaorural/arqs/Dialogo\\_de\\_saberes.pdf](http://w3.ufsm.br/seminarioextensaorural/arqs/Dialogo_de_saberes.pdf). Acesso em: 05 maio 2018.
- AYRES, J. R. Sujeito, intersubjetividade e práticas de saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 63-72, 2001. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S141381232001000100005&script=sci\\_abstract&tlng=p](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S141381232001000100005&script=sci_abstract&tlng=p)t. Acesso em: 05 maio 2018.
- ARNT, M. Mediações político-culturais e relações intercomunitárias quilombolas no Litoral Médio do Rio Grande do Sul. *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30., 2016. **Anais** [...] João Pessoa: UFPB, 2016.
- ARRUTI, J. M. A. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, Rio De Janeiro, v. 3, n.2, p. 7-38, jan./out.1997
- BACKES, D. B.; MARTINS, D. A.; DELAZZANA, A. R. O cuidado “além” do cuidado. **Fam. Saúde Desenv.**, Curitiba, v.2, n.1, p.30-42, jan./jun. 2000.
- BENEDETTI, A.C.; SOARES. M. A. A construção da segurança alimentar sob o olhar quilombola: a experiência em Mostardas/RS. **Revista Brasileira de Agroecologia**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 161-165, set. 2007. Disponível em: <http://revistas.aba-agroecologia.org.br/index.php/rbagroecologia/article/view/7147>. Acesso em: 05 maio 2018.
- BERTALANFY, L. **Teoria geral dos sistemas**. Petrópolis: Vozes, 1968.
- BIRMAN, J. A physis da saúde coletiva. **Physis**, Rio de Janeiro. v. 1,n. 1. p. 11-16, out. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v15s0/v15s0a02.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2018.
- BOFF, L. O cuidado essencial: princípio de um novo ethos. **Inclusão Social**, Brasília, v. 1, n. 1, p. 28-35, out. 2005. Disponível em: <http://revista.ibict.br/inclusao/article/view/1503/1690>. Acesso em: 13 mar. 2018.
- BOFF, L. **A força da ternura**. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.
- BOFF, L. **Saber cuidar: ética do humano: compaixão pela terra**. 17. ed. Petrópolis: Vozes. 2011.
- BORGES, M. S. **Ainda-não: potencialidades e possibilidades do cuidado humano**. Tese (Doutorado em Ciências da Saúde) – Faculdade de Ciências da Saúde, Universidade de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1755/1/2006\\_Moema%20da%20Silva%20Borges.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1755/1/2006_Moema%20da%20Silva%20Borges.pdf). Acesso em: 02 fev. 2018.
- BORGES, M. S.; PINHO, D. L. M.; GUILHEN, D. A construção do cuidado das parteiras tradicionais: um conhecimento / prática edificante. **Revista Brasileira de Enfermagem**,

Brasília, v. 60, n.3, p.317-322, maio/ jun. 2007. Disponível em:  
<http://www.scielo.br/pdf/reben/v60n3/a13.pdf>. Acesso em: 07 fev. 2018.

BORGES, M. S. Incorporação do saber de parteiras e benzedeiras às práticas de saúde. **Com. Ciências Saúde**, Brasília, v.19, n.4, p. 323-332, jan./ mar. 2008. Disponível em:  
[http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1770/6/ARTIGO\\_Incorpora%C3%A7%C3%A3oSa%20berParteiras.PDF](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1770/6/ARTIGO_Incorpora%C3%A7%C3%A3oSa%20berParteiras.PDF). Acesso em: 14 mar. 2018.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 2.848, 7 de Dezembro de 1940**. Código Penal, Art. 284. Rio de Janeiro, 1940. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm). Acesso em: 24 maio 2018.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **Decreto nº 6.040, 7 de Fevereiro de 2007**. Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, 2007. Disponível em:  
[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm). Acesso em: 09 maio 2018.

BRASIL. Ministério da Cidadania. Secretaria Especial do Desenvolvimento Social. **Comunidades Quilombolas**. Brasília, 2015. Disponível em:  
<http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/direito-a-alimentacao/povos-e-comunidades-tradicionais/comunidades-quilombolas>. Acesso em: 10 maio 2018.

CAMPOS, C. J.G. Método de análise de conteúdo: ferramenta para a análise de dados qualitativos no campo da saúde. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, v. 57, n. 5, p. 611-614. set./out.2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/reben/v57n5/a19v57n5.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2018.

CANESQUI, A. M. (org.). **Ciências sociais e saúde**. São Paulo: Hucitec/Abrasco, 1997.

CASAGRANDE, A. **Dinâmicas ambientais e produção do conhecimento intergeracional nas comunidades da Lagoa do Bacupari e de remanescentes de Quilombo da Casca no litoral do Rio Grande do Sul**. 2012. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/96704>. Acesso em: 20 fev. 2018.

CAVALCANTE, J. M.; CHAGAS, W.F. As mulheres benzedeiras: entre o sagrado, a saúde e a política. In: SEMINÁRIO NACIONAL GÊNERO E PRÁTICAS CULTURAIS, 2., 2009. **Anais** [...] João Pessoa: UFPB; UEPB, 2009. Disponível em:  
<http://www.itaporanga.net/genero/gt1/3.pdf>. Acesso em: 07 maio 2018.

COUTO, M. “Quanto menos entendemos, mais julgamos”. **Revista Pazes**, [s.l.], 5 fev. 2017. Disponível em: <https://www.revistapazes.com/8542-2/>. Acesso em: 07 maio 2018.

COUTO, M. **Repensar o pensamento**. [Porto Alegre], 13 mar. 2013 (18min45s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ahb9bEoNZaU>. Acesso em: 15 mar, 2018.

CÔRTEZ, P. **Folclore gaúcho: festas, bailes, música e religiosidade rural**. Porto Alegre: Corag, 2006.

CHRISTO, D. C. Cultivando resistência: cuidado e proteção frente aos riscos nas práticas de uma chazeira quilombola. **Tessituras**, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 155-170, jul./dez. 2018.

DEL RÉ, M. F. **Comunidades remanescentes de quilombos, bem viver e a política de desenvolvimento territorial rural na zona sul do Rio Grande do Sul**. 2014. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/116708>. Acesso em: 15 jan. 2018.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2007. v. 4.

EHRENREICH, B.; ENGLISH, D. **Bruzas, parteiras e enfermeiras: uma história das curandeiras**. São Paulo: Subta, 2015. Original publicado em 1973. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/375549/Barbara-Ehrenreich-and-Deirdre-English-Bruzas%2C+parteiras+e+enfermeiras+2ed+zinao.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2018.

EMPRESA DE ASSISTÊNCIA TÉCNICA E EXTENSÃO RURAL - EMATER. **Estudo de caso: Comunidade de Teixeira Mostardas/RS**. Mostardas, 2012.

FUNDAÇÃO DE ECONOMIA E ESTATÍSTICA- FEE. **Município: Mostardas**. Porto Alegre, 2016. Disponível em: <https://www.fee.rs.gov.br/perfilsocioeconomico/municipios/detalhe/?municipio=Mostardas>. Acesso em: 24 mar. 2018.

FUNDAÇÃO ESTADUAL DE PROTEÇÃO AMBIENTAL HENRIQUE LUIZ ROESSLER - FEPAM. **Litoral Médio**. Porto Alegre, [2018]. Disponível em: [http://www.fepam.rs.gov.br/programas/gerco\\_medio.asp](http://www.fepam.rs.gov.br/programas/gerco_medio.asp). Acesso em: 29 mar. 2018.

FERREIRA, M.A. Teoria das representações sociais e contribuição para as pesquisas do cuidado em saúde e de enfermagem. **Esc Anna Nery**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 214-219. abr./jun. 2016.

FERRETI, M. Prefácio. *In*: ANDRADE, J. T. A.; MELLO, M. L.; HOLANDA, V. M. S. (org.). **Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas**. Ceará: Ed. UECE, 2015. p. 10-15.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade: o cuidado de si**. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, M. **Hermenêutica do sujeito**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FREIRE, P. **Extensão ou comunicação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

FREITAS, D. A. *et al.* Saúde e comunidades quilombolas: uma revisão da literatura. **Rev. CEFAC**, Campinas, v. 13, n.5, p.937-943, set./out. 2011.

GIBBS, G. **Análise de dados qualitativos**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

GLEISER, M. **A ilha do conhecimento**: os limites da ciência e a busca por sentido. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GONZALEZ, J.S.; RUIZ, M.C.S. A história cultural e a estética dos cuidados de enfermagem. **Rev. Latino-Am. Enfermagem**, Ribeirão Preto, v.19, n.5, p.1-10, set./out. 2011.

GUAYÍ. **Programa do Arroz Quilombola resgata variedade trazida pelos africanos no século XVII**. Porto Alegre, 2007. Disponível em: <http://guayi.org.br/?p=718>. Acesso em: 10 maio 2018.

GUEDES, M. O. **Ensaio de Promessa no município de Mostardas**. Osório, 2015. (Coleção História de Mostardas,1).

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas: Editora da Unicamp, 2012. Original publicado em 1927.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA- IBGE. **Panorama**: Mostardas. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/mostardas/panorama>. Acesso em: 08 jun. 2018

INGOLD, T. **The perception of the environment**: essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge. 2000.

INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v.33, n.1, p 6-25. jan./abr. 2010. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777/4943>. Acesso em: 01 jul. 2018.

JODELET, D. O movimento do retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 24, n. 3, p. 679-712, set./dez. 2009.

KHOURI, M.M.E. Rizoma e educação: contribuições de Deleuze e Guattari. *In*: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSICOLOGIA SOCIAL, 15., 2009, Maceió. **Anais [...]** Maceió: ABRAPSO, 2009. Disponível em: [http://www.abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais\\_XVENABRAPSO/198.%20rizoma%20e%20educa%C7%C3o.pdf](http://www.abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais_XVENABRAPSO/198.%20rizoma%20e%20educa%C7%C3o.pdf). Acesso em: 28 maio 2018.

KRAEMER, M. F. E.; ARNT, M. A. A Feira da Freguesia da Terra de Mostardas. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE AGROECOLOGIA, 8., 2013, Porto Alegre. **Resumos [...]** Porto Alegre: ABA Agroecologia, 2013. Disponível em: <http://revistas.aba-agroecologia.org.br/index.php/cad/article/view/15230/9168>. Acesso em: 10 abr 2018

LANGDON, E. J.; WIIK, F. B. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. **Rev. Latino-Am. Enfermagem**, Ribeirão Preto, v.18, n.3, p.459-466. 2010.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEITE; J. C.; LIMA JUNIOR, L. G. S. Cuidado em saúde: sujeito, saberes e a opção decolonial. **RIF**, Ponta Grossa, v. 13, n. 29, p. 50-62, 2015. Disponível em:

<http://www.revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/1957/1391>. Acesso em: 10 mar. 2018.

LELOUP, J. Y.; CREMA, R. **Dimensões do cuidar**: uma visão integral. Petrópolis: Vozes, 2015.

LIMA, A. C. S. *et al.* O desafio do conhecimento. **Revista Eletrônica Inter-Legere**, Natal, n.14, p.1-8, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/download/4873/4272/>. Acesso em: 19 dez. 2017.

LIMA, V. L. S. C. **Oralidade, memória e tradição**: constituintes das identidades negra e quilombola do Povo de Tijuacu - BA. Dissertação (Mestrado em Crítica Cultural) - Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural, Universidade do Estado da Bahia, Alagoinhas, 2011.

LOYOLA, M. A. **Médicos e curandeiros**: conflito social e saúde. São Paulo: Difel, 1984.

MACIEL, M. E. Saberes e fazeres. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.18, n.38, p.9-12, jul./dez. 2012.

MARCELLO, F.A.; FISCHER, R.M.B. Cuidar de si, dizer a verdade: arte, pensamento e ética do sujeito. **Pro-Posições**, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 157-175, maio/ago. 2014.

MARTINS, A. A. Antropologia integral e holística: cuidar do ser e a busca de sentido. **Bioethikos**, Centro Universitário, São Camilo, v. 3, n. 1, p.87-99, jan./jun. 2009. Disponível em: <http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/68/87a99.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2018.

MARSIGLIA, R. M. G. Temas Emergentes em Ciências Sociais e Saúde Pública/Coletiva: a produção do conhecimento na sua interface. **Saúde Soc.**, São Paulo, v.22, n.1, p.32-43, 2013.

MAZURANA, J.; DIAS, J. E.; LAUREANO, L. C. **Povos e comunidades tradicionais do Pampa**. Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia, 2016.

MINAYO, M.C.S. Contribuições da antropologia para pensar a saúde. *In*: CAMPOS, G. W. de S. *et al.* **Tratado de saúde coletiva**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006. p. 201-230.

MINAYO, M.C.S. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

MINAYO, M.C.S. Análise qualitativa: teoria, passos e fidedignidade. **Ciênc. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v.17, n.3, p.621-626, 2012.

MOLET, C. D. G. Casca e limoeiro: as comunidades quilombolas no litoral negro do Rio Grande do Sul, durante o século XIX. *In*: ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 6., 2013, Florianópolis. **Anais [...]**. Florianópolis:UFSC, 2013. Disponível em: <http://www.escravidaoliberdade.com.br/site/images/Textos.6/clauidiamolet.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2018.

- MOLET, C. D. G.O litoral negro do rio grande do sul, durante o século XIX: reflexões sobre o conceito de quilombo. *In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL BRASIL NO SÉCULO XIX*, 1., 2014, Vitória. **Anais [...]** Vitória:UFES, 2014.  
Disponível em: <http://www.seo.org.br/images/Anais/Luana/ClaudiaMolet.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2018.
- MOLINARI, L.T. Pintando e bordando com a palavra alheia. *In: LELOUP, J.Y.; CREMA, R. (org.). Dimensões do cuidar: uma visão integral*. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 9-16.
- MOSTARDAS. Prefeitura Municipal. **Prefeitura Municipal de Mostardas**. Mostardas, [2010]. Disponível em: <https://www.mostardas.rs.gov.br/>. Acesso em: 13 fev. 2018.
- MOURA, E. C. D. Eu te benzo, eu te livro, eu te curo: nas teias do ritual de benzeção. **Mneme Revista de Humanidades**, Caicó, v. 12, n. 29, p. 340-369, jan./jul.2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/980/964>. Acesso em: 13 maio 2018.
- MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- MORIN, E. **Ciência com consciência**. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- MOSCOVICI, S. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- NORMAN, A. H. O espaço de entrecruzamento das palavras: a relação médico-paciente. **Revista Brasileira de Medicina de Família e Comunidade**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 35, p.1-3, abr./jun. 2015. Disponível em: <https://rbmfc.org.br/rbmfc/article/view/1141/688>. Acesso em: 03 jul. 2018.
- OLIVEIRA, E. R. **Doença, cura e benzedura: estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas**. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1983.
- OLIVEIRA, B. P. **Mulheres cuidadoras: percepção de mudanças pessoais relacionadas ao cuidar**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Enfermagem) – Faculdade de Ceilândia, Universidade Federal de Brasília, Brasília, 2015. Disponível em: [http://bdm.unb.br/bitstream/10483/14018/1/2015\\_BarbaradePaulaOliveira.pdf](http://bdm.unb.br/bitstream/10483/14018/1/2015_BarbaradePaulaOliveira.pdf). Acesso em: 13 maio 2018.
- OLIVEIRA, M. W.; MORAES, J. V. Práticas populares de saúde e a saúde da mulher. **Rev. APS**, Juiz de Fora, v. 13, n. 4, p. 412- 420, out./dez. 2010.
- PALITOT, C. P. S.; FERNANDES, M. G. M.; FERNANDES, A. M. Saber fazer, saber usar: prática popular referente ao uso de plantas medicinais no cuidado à saúde por idosas participantes da terapia comunitária. *In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE ENVELHECIMENTO HUMANO*, 4., 2015. **Anais [...]** Campina Grande: UEPB, 2015.  
Disponível em: [https://editorarealize.com.br/revistas/cieh/trabalhos/TRABALHO\\_EV040\\_MD2\\_SA4\\_ID67\\_27072015152626.pdf](https://editorarealize.com.br/revistas/cieh/trabalhos/TRABALHO_EV040_MD2_SA4_ID67_27072015152626.pdf). Acesso em: 15 abr. 2018.
- PENNA, F. R. **Viagem em transe mítico: reencantamento da vida**. 2014. Dissertação

(Mestrado em Relações Étnicorraciais) - Programa de Pós-graduação em Relações Étnicorraciais, Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: [http://dippg.cefet-rj.br/pprer/attachments/article/81/29\\_F%C3%A1bio%20Rodrigo%20Penna.pdf](http://dippg.cefet-rj.br/pprer/attachments/article/81/29_F%C3%A1bio%20Rodrigo%20Penna.pdf). Acesso em: 13 abr. 2018.

PINHEIRO, R. Cuidado em saúde. *In*: FIOCRUZ (ed.). **Dicionário da educação profissional em saúde**. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <http://www.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/cuisau.html>. Acesso em: 15 dez. 2017.

PRASS, L. **Maçambiques, Quicumbis e Ensaios de Promessa**: musicalidades quilombolas do sul do Brasil. Porto Alegre: Sulinas. 2013.

PRATES, L. A. *et al.* Significados atribuídos por mulheres quilombolas ao cuidado à saúde. **Rev Fund Care Online**, [Rio de Janeiro], v. 10, n. 3, p. 847-855. jul./set.2018. Disponível em: [http://www.seer.unirio.br/index.php/cuidadofundamental/article/viewFile/6250/pdf\\_1](http://www.seer.unirio.br/index.php/cuidadofundamental/article/viewFile/6250/pdf_1). Acesso em: 15 abr. 2018.

QUEIROZ, M. S. **Representações sobre saúde e doença**: agentes de cura e pacientes no contexto do SUDS. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

QUINTANA, A. M. **A ciência da benzedura**: mau-olhado, simpatias e uma pitada de picanálise. Bauru: EDUSC, 1999.

RAMOS, J. D. D. **Identidade quilombola**: mobilização política e manifestações culturais em Beco dos Colodianos, Rio Grande do Sul. 2011. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

RAMOS, J. D. D. **Quilombolas de Beco dos Colodianos**: identidade, diferença e territorialidades. Curitiba: Appris, 2015.

RAMOS, J. D. D. A religião é como uma medicina. Aprontamento, cosmopolítica e cura entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul. *In*: ANDRADE, J. T. A.; MELLO, M. L.; HOLANDA, V. M. S. (org.) **Saúde e cultura**: diversidades terapêuticas e religiosas. Ceará: UECE, 2015b. p. 22-55.

RAMOS, J. D. D. Territórios, natureza e cultura política entre coletivos afro-brasileiros. *In*: RAMOS, J. D. D.; WIVES, D. G. (org.) **Natureza do espaço e o desenvolvimento**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2017. p. 43-68.

RAMOS, L.; MEIMES, M. **Rizoma**. Porto Alegre: UFRGS, 2010. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/e-psico/subjetivacao/espaco/rizoma.html>. Acesso em: 06 jan. 2018.

REZENDE, J.M. **Linguagem médica**. 4. ed. Goiânia: Kelps, 2011.

RIQUINHO D. L.; GERHARDT, T.E. A transitoriedade nos estados de saúde e doença: construção do cotidiano individual e coletivo em uma comunidade rural. **Trab. Educ. Saúde**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 419- 437, nov./fev. 2010/2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tes/v8n3/05.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2018.

SANTANA, M. L.; CARMAGNANI, M. I. Programa saúde da família no Brasil: um enfoque sobre seus pressupostos básicos, operacionalização e vantagens. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v.10, n.1, p. 33-53, jan./jul. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v10n1/04.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2018.

SANT'ANA, E.; SEGGIARO, D. **Benedeiras e Benzeduras**. 3. ed. Porto Alegre: Alcance, 2008.

SANT'ANA. **Parteiras, benedeiras e benzeduras**: uma cultura tradicional. Porto Alegre: Alcance, 2012.

SANTOS, B. **O Fórum Social Mundial**: manual de uso. Madison, dez. 2004. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/fsm.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2018.

SANTOS, B. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, L. M. Ecologia de saberes: a experiência do diálogo entre conhecimento científico e conhecimento tradicional na comunidade quilombola da Rocinha. **Tempus**, Brasília, v. 8, n. 2, p. 243-256, jun.2014. Disponível em: <http://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/1522/1282>. Acesso em: 14 mar. 2018.

SERVIÇO BRASILEIRO DE APOIO ÀS MICRO E PEQUENAS EMPRESAS - SEBRAE. **Perfil das cidades gaúchas**: Mostardas. [S.l.]: SEBRAE, 2017. Disponível em: [http://ambientedigital.sebrae-rs.com.br/Download/PerfilCidades/Perfil\\_Cidades\\_Gauchas-mostardas.pdf](http://ambientedigital.sebrae-rs.com.br/Download/PerfilCidades/Perfil_Cidades_Gauchas-mostardas.pdf). Acesso em: 10 fev. 2018.

SIQUEIRA, M. K. *et al.* Crenças populares referentes à saúde: apropriação de saberes socioculturais. **Texto Contexto Enfermagem**, Florianópolis, v.15, n. 1, p.68-73, jan./mar. 2006. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/tce/v15n1/a08v15n1.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2018.

SOCIEDADE DE APOIO SÓCIO AMBIENTALISTA E CULTURAL - SASAC. **Ervas medicinais**: saber e prática no fazer feminino. Simão Dias: SASAC, 2017. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/405594/Ervas+Medicinais+Saber+e+Pr%C3%A1tica+no+Fazer+Feminino.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2018.

SOLÉ, M. A. S. **Benzedura**: a cura pela palavra - a partir da cultura quilombola. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) - Faculdade de Psicologia, Universidade Federal de Rio Grande, Rio Grande, 2016.

SPIVAK, G.C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

STARHAWK, M. S. Magia, visão e ação. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 52-65, abr. 2018. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145633/139580>. Acesso em: 30 jun. 2018

STENGERS, I. **Reativar o animismo**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Chão de Feira, maio 2017. (Caderno de Leituras, n. 62). Disponível em:

<https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf>. Acesso em: 03 mar. 2018.

TEIXEIRA, I. M. C.; OLIVEIRA, M. W. Práticas de cuidado à saúde de mulheres camponesas. **Interface**, Botucatu, v. 18, Supl. 2, p.1341-1354, abr./jun. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/icse/v18s2/1807-5762-icse-18-s2-1341.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2018.

THEOTONIO, A. C. R. Práticas de rezas: oralidade e cultura no cotidiano das rezadeiras. *In*: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, 18., 2011, Guarabira. **Anais [...]**. Guarabira: ANPUH, 2011. Disponível em: [http://www.anpuhpb.org/anais\\_xiii\\_eeph/textos/ST%2011%20-%20Andrea%20Carla%20Rodrigues%20Theotonio%20TC.PDF](http://www.anpuhpb.org/anais_xiii_eeph/textos/ST%2011%20-%20Andrea%20Carla%20Rodrigues%20Theotonio%20TC.PDF). Acesso em: 24 jun. 2018

TOLEDO, V.M.; BARRERA-BASSOLS, N. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 20, p. 31-45, jul./dez. 2009. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/14519/10948>. Acesso em: 5 mar. 2018.

TRINDADE, R. Deleuze: rizoma. **Razão Inadequada**, [s.l.], 2013. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2013/09/21/deleuze-rizoma/>. Acesso em: 15 jan. 2018.

VENTURA, S. R. Pensatempos, de Mia Couto: na outra margem da ficção, o papel do escritor diante da realidade. **Via Atlântica**, São Paulo, n. 9, p. 253-257, jun. 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/50057/54186>. Acesso em: 03 jun. 2018.

VIEIRA, A. B. D.; ALVES E. D.; KAMADA, I. Cuidando do cuidador: percepções e concepções de auxiliares de enfermagem acerca do cuidado de si. **Texto Contexto Enfermagem**, Florianópolis, v. 16, n. 1, p.15-25. jan./mar. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tce/v16n1/a02v16n1.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2018.

VILLORO, L. **Creer, saber, conocer**. México: Siglo Veintiuno, 1982.

WALDOW, V.R. **Cuidado humano: o resgate necessário**. 3. ed. Porto Alegre: Sagra, 2001.

WANDERLEY, M.N.B. A emergência de uma nova ruralidade nas sociedades modernas avançadas: o “rural” como espaço singular e ator coletivo. *In*: WANDERLEY, M.N.B. **O mundo rural como um espaço de vida: reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade**. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2009. p. 203-262.

WILLIAMS, R. **Keywords: a vocabulary of culture and society**. New York: Oxford University Press, 1983.

XAVIER, E.C. A visão da feminilidade sobre os cuidados em saúde dos quilombos contemporâneos. *In*: WERNECK, J.; BATISTA, L.E.; LOPES, F. **Saúde da população negra**. Brasília: ABPN, 2012. p. 204-221.

**APÊNDICE A – QUADRO DE PERFIL DAS MULHERESQUILOMBOLAS DE MOSTARDAS-RS**

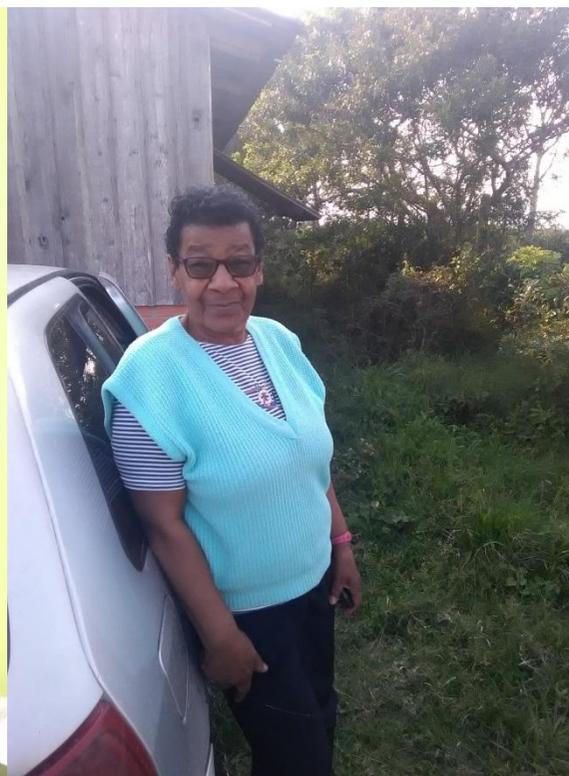
<b>Nome</b>	<b>Idade</b>	<b>Estado civil</b>	<b>Escolaridade</b>	<b>Atividade</b>	<b>Local de Origem</b>	<b>Local de Morada</b>	<b>Religião</b>	<b>Prática da Benzedura</b>
Dona Terezinha	78	Casada	-	Dona de casa e agricultora aposentada	Teixeiras	Comunidade Teixeira	Católica	-
Dona Irma	66	Divorciada	Nível técnico	Dona de casa e auxiliar de enfermagem aposentada	Beco dos Colodianos	Cidade de Mostardas	Umbanda	Benzedeira
Dona Vera Marta	58	Casada	Superior Completo	Dona de casa e pedagoga aposentada	Teixeiras	Comunidade Teixeira	Católica	Benzedeira e Responseira
Flávia	41	Casada	Ensino médio completo	Dona de casa e agente comunitária de saúde	Teixeiras	Comunidade Teixeira	Católica	-
Dona Osvaldina	65	Casada	Não frequentou escola	Dona de casa e agricultora	Teixeiras	Comunidade Teixeira	Católica	-
Dona Orlanda	71	Viúva	-	Dona de casa, Agricultora aposentada e artesã	Beco dos Colodianos	Cidade de Mostardas	Umbanda	Benzedeira (quando incorporada)
Sara	59	Divorciada	-	Dona de casa, agricultora	Teixeiras	Comunidade Teixeira	Católica	

				aposentada e artesã				-
Janete	50	Solteira	-	Dona de casa, agricultora e artesã	Teixeiras	Comunidade Teixeira	Católica	-
Lúcia	57	Casada	-	Dona de casa, agricultora e artesã	Teixeiras	Comunidade Teixeira	Católica	Benze do vento, mas não se diz benzedeira
Dona Zilda	80	Viúva	Fundamental incompleto - 4ª série	Dona de casa e agricultora aposentada	Beco dos Colodianos	Comunidade Beco dos Colodianos	Umbanda	-
Dona Maria Fortuna	91	Viúva	-	Dona de casa e agricultora	Beco dos Colodianos	Comunidade Teixeira	Católica	Benze do ergueiro, olho grande e da tormenta
Dona Vera	65	Casada	-	Dona de casa, agricultora aposentada, feirante e artesã	Teixeiras	Comunidade Teixeira	Católica	Benzedeira de plantas e animais
Dona Maria	58	Casada	-	Dona de casa, cuidadora, artesã e agricultora	Tavares	Comunidade Teixeira	Católica	-
Julieta	55	Viúva	Fundamental incompleto- 5ª série	Dona de casa, agricultora, doceira, feirante e artesã	Teixeiras	Comunidade Teixeira	Católica	Benze de coser, sapinho e cobreiro

**APÊNDICE B – FOTOS DAS MULHERES E DAS BENZEDEIRAS**



Dona Maria Fortuna



Dona Terezinha



Dona Orlanda



Dona Zilda



Dona Vera



Dona Maria e Dona Maria (acima) e Dona Irma (abaixo)



Dona Vera Marta e Birico (acima) e Dona Luizinha (abaixo)

