

COSMOVISÃO E COTIDIANO: ESPIRITUALIDADE DO SER E DO FAZER NA GUAIIACA DOS PRETOS, PARANÁ

LA COSMOVISION Y COTIDIANO: ESPIRITUALIDADES DE SER Y HACER EN GUAIIACA DOS PRETOS, PARANÁ

Autor(es)

Bruna Iara Lorian Chagas¹

Ana Cristina Costa Siqueira²

Gustavo Felipe Anami Segundo³

Almir Nabozny⁴

Resumo

O presente relato é elaborado por uma experiência envolvendo auto-etnografia em que se problematiza a cosmovisão na organização e coesão do imaginário e das práticas cotidianas na comunidade Guaiaca dos Pretos (São João do Triunfo - PR). Metodologicamente trata-se de uma sondagem do universo social da comunidade, pois, a narradora é uma descendente de imigrantes italianos, poloneses e, ao mesmo tempo, tem descendência dos povos originários (indígenas). Assim, ao final do exercício é possível perceber a cosmovisão constituída mediante significantes simbólicos do ser e do fazer que se expressam em uma espacialidade singular. E a partir disso, conclui-se que os valores e os sentidos configuram as formas de expressão e a recorrência dos seus costumes e crenças locais que regem a vida cotidiana dos habitantes de Guaiaca dos Pretos.

Palavras-chave: cosmovisão; saberes tradicionais; auto-etnografia.

Resumen

El presente trabajo es elaborado a partir de una experiencia de autoetnografía en la que se problematiza la cosmovisión en la organización y cohesión de lo imaginario y de las prácticas y cotidiano en la comunidad Guaiaca dos Pretos (São João do Triunfo - PR). Metodológicamente, se trata de un relevamiento del universo social de la comunidad, ya que la narradora es descendiente de inmigrantes italianos y polacos y, al mismo tiempo, tiene descendientes de pueblos originarios (indígenas). Así, al final del ejercicio, se puede percibir la cosmovisión constituída por significantes simbólicos del ser y del hacer que se expresan en una espacialidad singular. Y de ahí se concluye que valores y significados configuran las formas de expresión, y la recurrencia de sus costumbres y creencias locales que rigen la vida cotidiana de los habitantes de Guaiaca dos Pretos.

Palabras-clave: cosmovisión; saberes tradicionales; autoetnografía.

1. Problematização

A Guaiaca dos Pretos é localizada no município de São João do Triunfo, Paraná. Destaca-se por apresentar uma originalidade de ritos e mitos compartilhados através da oralidade pelos seus habitantes, repletos de simbolismos ao retratar memórias e costumes de outrora, constituindo então os sentidos e a coesão do ser e do fazer neste lugar mediante práticas inerentes ao cotidiano local.

¹ Mestre em Gestão do Território, Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). E-mail: brunaarachagas@gmail.com

² Mestre em Gestão do Território, Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). E-mail: anacostasqueira@gmail.com

³ Mestre em Direito Público, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS/RS). E-mail: gustavofelipesegundo@gmail.com

⁴ Doutor em Geografia, Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). E-mail: almirnabozny@yahoo.com.br

Isso posto, o presente estudo tem por objetivo compreender como a cosmovisão articula a organização e a coesão do imaginário e das práticas cotidianas dos habitantes da Guaiaca dos Pretos. Para tanto, associamos os debates sobre saberes tradicionais com um exercício de auto-etnografia a partir das memórias narradas por Roseli Antonet dos Santos, nascida e criada no local.

Roseli é neta, por parte maternal, de Francisca Slovinski e Miguel Slovinski, imigrantes poloneses e, por parte paterna, de Pedra Antonet, imigrante italiana casada com Antonio Rodrigues dos Santos, descendente de povos indígenas da região. Foi criada pelos pais, Maria Thereza Slovinski e Manoel dos Santos Rodrigues, de acordo com as construções sociais e enredos que compõem os saberes tradicionais transmitidos oralmente entre as gerações de pessoas, evidenciando assim modos de ser e fazer deste lugar.

Segundo Carvalho e Lélis (2014), os saberes tradicionais se referem às informações e aos modos de ser e fazer compartilhados através da oralidade, entre gerações, constituindo práticas, costumes e permanências que são reproduzidos e permitem o processo de identificação e autodenominação de uma coletividade humana. Para Carvalho e Lélis (2014) os saberes tradicionais não dizem respeito a um fazer científico objetivo, baseado em materialidades tangíveis, mas condiz à esfera do intangível sobre conhecimentos e práticas tradicionais relacionados à fauna, à flora, aos alimentos, ao solo, à natureza, à espiritualidade, entre outros campos.

Metodologicamente este trabalho se caracteriza como uma interpretação da auto-etnografia, isto é, o que Santos (2017) denomina como uma maneira de relato sobre um grupo de pertença a partir da ótica do narrado. Desta forma, as narrativas de Roseli foram vinculadas ao repertório teórico-metodológico e conferiram possibilitaram a exploração de uma faceta da experiência cultural ante a sustentação conferida através da experiência vivida e enunciada pela memória, em combinação às orientações culturais e fenômenos sociais problematizados. Então, a partir da auto-etnografia, a subjetividade, a emoção e a percepção dos pesquisadores também compõem a interpretação da narrativa. Escolhemos a auto-etnografia como instrumento de operacionalização, visto que a narradora da história da Guaiaca dos Pretos, Roseli Antonet dos Santos, é mãe da autora principal desta reflexão.

A partir da narrativa de Roseli é possível referenciar a autoidentificação nos termos propostos por Mauss (2003) e Skewes et. al. (2014) no que tange aos processos e às formas de ser e de fazer enquanto relacionados a constituição de um cotidiano mediado por ritos e trocas, em um sistema de retribuições que enlaça materialidades e imaterialidades em uma espécie de arranjo que congrega humanos, natureza e espiritualidade.

Compreendemos que estes processos reverberam em identificações relacionadas ao “(...) esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico” (LITTLE, 2003, p.03). A perspectiva de Little (2003) dialoga com a formação da comunidade da Guaiaca dos Pretos devido a este ser um local povoado por poloneses, italianos e indígenas, caracterizando heterogeneidade em sua composição étnica, e ao fato de que, paralelamente, possui como fator de coesão e identificação as relações que os habitantes da localidade de Guaiaca dos Pretos mantêm com a natureza, mediadas por estas práticas cotidianas cuja espiritualidade está envolta quando observado sob uma cosmovisão.

Conforme Skewes et. al. (2014), e Little (2003), a cosmovisão consiste em uma infraestrutura simbólica de saberes, ideologias e identidades criada e sustentada coletivamente a partir de práticas cotidianas de integração entre pessoas, natureza e espiritualidade que por sua vez, estão ligados a compreensões sobre dádivas, crenças e mitos. A cosmovisão, pode ser associada à localidade de Guaiaca dos Pretos no que concerne às crenças locais, sejam vinculadas ao catolicismo rústico, como também a outras formas de espiritualidades, compondo práticas específicas relativas aos saberes e aos fazeres deste local, os quais funcionam como fator de coesão.

Neste contexto, a problemática de pesquisa permeia o entendimento sobre de que forma os mitos e a espiritualidade dos habitantes da localidade de Guaiaca dos Pretos reverberam em processos de coesão, práticas cotidianas e formação de identidade a partir da relação com uma cosmovisão? E quais as implicações na vivência dos habitantes do vilarejo.

Assim, o estudo divide-se da seguinte maneira: discute-se, além desta problemática, discute-se a caracterização e formação da Guaiaca dos Pretos; em seguida, evidencia-se a cosmovisão e os significantes simbólicos do ser na Guaiaca dos Pretos para, posteriormente, explorar a cosmovisão e os significantes simbólicos do fazer na mesma localidade; e, ao arremate, apresentam-se as considerações finais.

2. Desenvolvimento – Caracterização da Guaiaca dos Pretos

A Guaiaca dos Pretos é uma comunidade rural localizada no distrito de Palmira, no município de São João do Triunfo, Paraná. O acesso mais comum para chegar ao local é através da rodovia 151, em sentido ao sul do estado. Por uma estrada de terra recoberta de pedriscos, o caminho até a Guaiaca dos Pretos se estende através de 10km de um percurso sinuoso cercado de vegetação.

Roseli narra que a vegetação observada em ambos os lados neste trajeto é composta predominantemente por samambaias, cipoais e ‘nhapindazal’⁵ na beira das estradas e, em áreas de vegetação mais densa, explica haver predominância de “(...) uma imensidão de Araucárias, eucalipto, bugreiros, caneleiros, pitangueiras e guaviroveiras”, não havendo iluminação artificial de qualquer natureza pelo trajeto.

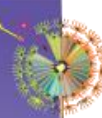
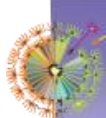
Por este caminho, observam-se sítios de pequeno e médio porte de produtores rurais da região, majoritariamente ligados ao cultivo de erva-mate, fumo, arroz, feijão e milho. Também se destacam as propriedades voltadas à criação e comércio de animais, notadamente galinhas, porcos, cavalos, ovelhas e carneiros.

Outro acesso para a Guaiaca dos Pretos pode ser realizado através do Rio Iguaçu, por meio da barca de travessia entre as margens da comunidade de Queimados (Lapa, Paraná) e da Vila Palmira (São João do Triunfo, Paraná). O principal caminho que liga a Vila Palmira à Rodovia 151 (comumente utilizado para acessar o cemitério de Vila Palmira) cruza a Guaiaca dos Pretos servindo como possibilidade de deslocamento para à localidade.

Através de estradas de terra em caminhos tortuosos de serras, solo argiloso e vegetação densa, o percurso de 16km é desafiador para pessoas que não conhecem a região por conta das múltiplas encruzilhadas que levam a demais locais da região, onde a escolha de determinado trajeto pode levar ao objetivo pretendido, ou a comunidades vizinhas distantes, como Taquaruçu, Colônia Bromado, Coxilhão do Meio e Canta Galo.

O narrado por Roseli, nascida, criada e residente da Guaiaca dos Pretos até os seus 20 anos de idade, também proprietária de áreas no local até os dias atuais, destaca que a comunidade é composta por uma mistura de descendentes de imigrantes europeus e de indígenas, conhecidos por eles pela palavra sabidamente pejorativa ‘bugres’. Ela explica que a formação da comunidade ocorreu da seguinte maneira –

⁵ A título de explicação, ‘nhapindá’ é outra forma de chamar a planta conhecida como ‘unha-de-gato’ (*Acacia adherens*), arbusto de folhas bipenadas, ramificadas e geralmente espinhosas. Vide <<https://michaelis.uol.com.br/palavra/Wo2ay/unha-de-gato/>>. Acesso em: 09 nov. 2021.



Antes só existia a Guaiaca, todos faziam parte da Guaiaca como um todo ali, e tinha os 'polacos' aos redores, a 'polacada' toda em volta ali. E foi quando meu avô, pai do meu pai né, que morava lá na Serrinha comprou os terrenos ali para os filhos, para já ir fazendo a herança... Meu avós paternos moravam na Serrinha entre a Guaiaca e o Coxilhão do Meio. Quando meu pai decidiu se casar, meu avô comprou um terreno há 3 km da Guaiaca. Este terreno meu avô deu para meu pai e sua irmã Delurdes. Ali ele construiu sua casa. Minha tia veio muitos anos depois. Mas foi uma época difícil porque era um povoado de costumes e todos de sobrenomes importantes eram brancos, quase todos poloneses ou ucranianos. Então, meu pai casou com uma polonesa o que o ajudou ser 'mais bem visto' por ali, fez conquistas com a lavouras e tinha bons cavalos, então por tudo isso o vilarejo foi batizado de Guaiaca dos Pretos, por causa do meu pai que era considerado negro. Então, como neste terreno a mãe era 'branca' e o marido da tia Delourdes, o 'Tio Fano', era 'branco', tinha só o pai e a irmã dele, a 'Tia Lourdes', que eram considerados 'pretos' né. Aí eles vieram ali e dominaram, porque tinham muitos cavalos bonitos né, que naquela época era importante quem tinha aqueles 'mega cavalões', arados, carroças, então eram famosos, né, assim. E por eles serem mais moreninhos, que eles consideravam 'pretos' né, ficou 'Guaiaca dos Pretos', e aí ficou ali como Guaiaca dos Pretos toda esta região até a divisa, e é grande. Só na Guaiaca dos Pretos deve ter mais ou menos umas duzentas casas. Então, assim, pelo certo mesmo, a Guaiaca dos Pretos faz divisa com a 'Guaiacona' né, a Guaiaca mesmo que era tudo ali antes. E daí tem o rio que corta todas as terras ali que é o Rio dos Patos, então no lado direito, ali tem a Serrinha, para a frente tem o Bolo Grande e na lateral esquerda a Água Comprida.

Ressalta-se nesta dinâmica o emprego pejorativo da palavra 'bugre', bem como a diferenciação deste local enquanto a Guaiaca que é dos 'Pretos'. Segundo Guisard (1999), esta fronteira simbólica que divide o que seria a Guaiaca como um todo (dos brancos, majoritariamente poloneses), e da Guaiaca que seria morada dos 'bugres' (todos aqueles não brancos e sem descendência europeia), ou seja, dos 'pretos' remonta à visão disseminada pelo catolicismo institucional de que 'bugres' seriam aquelas pessoas identificáveis, por características físicas e por costumes enquanto 'heréticas' e 'profanas'.

Guisard (1999, p. 94) explica que -

O termo era usado principalmente nos espaços públicos, especialmente em referência àqueles que possuíam características específicas ligadas a uma tradição indígena da região, mas poderia ser usado também em espaços mais reservados. Fica claro que o termo é pejorativo, para identificar aqueles que apresentam alguns traços físicos específicos: "cabelo de flecha, liso, escorrido"; "olho rasgado, nariz meio achatado"; "escuro sem ser negro" que estão associados a aspectos culturais, sociais, psíquicos e econômicos também específicos: "o bugre é rústico, atrasado"; "o bugre verdadeiro é do mato, aquele que está escondido, mais agressivo e arreado"; "o bugre que está na cidade é mais dócil, pode ser trabalhador, mas é traiçoeiro".

Desta forma, os ‘bugres’, em sentido pejorativo e desqualificador, seriam aqueles que, para além das características físicas, praticassem hábitos e costumes diferentes daqueles da cultura branca de imigrantes europeus e diretamente associados ao catolicismo, diferenciando-se principalmente pela sua relação com a natureza e com seus respectivos mitos, e que, portanto, se afastaria da fé religiosa de um catolicismo institucional e precisaria ser catequizada, porquanto eram compreendidos como heréticos (GUISARD, 1999).

No que diz respeito à relação dos povos já residentes na região com o catolicismo, é necessário registrar que esta ocorreu pelo movimento de imigração e de formação de colônias, viabilizado pelo trânsito fluvial no porto da Vila Palmira. Neste contexto, Roseli conta que sua mãe e demais familiares chegaram à região via navio:

Sei que meus bisavós maternos e minha avó Francisca, eles chegaram por um navio no Brasil, eles chegaram no Rio Iguaçu e trouxeram mais três crianças pequenas que vieram com eles e inclusive a vó. Os outros já nasceram aqui.

Conforme Kasprzak (2015), o Rio Iguaçu é um rio de travessia nacional que, a partir de 1882, compôs a linha de navegação entre o Porto Amazonas e o Porto União da Vitória, movimentando pessoas e cargas através de embarcações. Esta dinâmica foi a responsável pelo surgimento de cidades nas margens do Rio Iguaçu. Destacamos nesta dinâmica a ‘Colônia Palmira’, fundada às margens do Rio Iguaçu em 1891.

A colônia - atualmente chamada ‘Vila Palmira’ sendo um distrito de São João do Triunfo - [...] baseava-se na indústria extrativa vegetal (erva-mate e madeira), na produção agrícola e na sua condição de porto fluvial, sendo um dos mais importantes no contexto regional e estadual (KASPRZAK, 2015, p. 31).

O distrito recebeu imigrantes poloneses, italianos, árabes e alemães durante o movimento migratório para o Brasil iniciado em 1818, a partir do estabelecido por Dom João VI e relacionado à substituição da mão-de-obra escrava nas lavouras de café. Nesta conjuntura, os poloneses que chegavam em maior número recebiam lotes de terras para trabalhar com a lavoura, e por meio disso eram formadas as colônias de imigrantes (KASPRZAK, 2015).

Este processo histórico de formação das colônias em São João do Triunfo em virtude de dinâmicas de migrações acabou por formar uma conjuntura histórica de congregação étnica heterogênea que culminou em uma reunião de práticas culturais dos imigrantes e às das populações indígenas e caboclas que ali residiam, promovendo uma simultaneidade em termos de práticas e significantes de cotidianos locais.

Compreendemos em Oliveira (2010), que as práticas e experiências inerentes a esta congregação são compartilhadas através da oralidade e, como se relacionam ao processo de colonização e imigração no Brasil, as manifestações culturais e religiosas de quem chegou/colonizou o país se funde àquelas já praticadas no local, em que se destaca a ofensiva de catequização da igreja

católica em processos de enraizamento de práticas populares, vinculando santos de seu panteão às festividades e cerimônias de índios e escravos como estratégia evangelizadora.

Oliveira (2010) defende que este enlace entre as manifestações culturais indígenas e do catolicismo erudito, institucional, reverberou na cristalização de um 'catolicismo rústico', ou seja, manifestações espirituais e religiosas autônomas em relação à estrutura da Igreja Católica, "(...) manifestada nas práticas mágico-religiosas curativas, nos recursos de autodefesa e proteção e na tradição das festas dos padroeiros locais que tornavam dispensável a presença dos representantes eclesiais para que os cultos se realizassem" (OLIVEIRA, 2010, p. 5).

Sendo assim, consideramos que esta a espiritualidade singular reverberada de processos histórico-culturais observada na Guaiaca dos Pretos, é significante simbólico da constituição do ser e do fazer neste local, aspecto da 'ligare' (essência da associação, enlace) de que trata Morin (2005), onde o mito, os ritos, as festas e cerimônias são princípios de ingenium, ou seja, fator de ligação vivo, processual que promove a coesão, organizando a heterogeneidade de identidades e culturas presentes na Guaiaca dos Pretos pela crença comum, sustentada em um status de solidariedade comunitária (BARREAU, 2005; MORIN, 2005).

3. Resultados

Com base nas narrativas de Roseli, apresentamos algumas lendas e crenças locais que norteiam o modo de ser e de fazer dos habitantes de Guaiaca dos Pretos, os quais se tornam necessários nesses processos de interação sócio-espacial e cultural em que se destacam aspectos simbólicos e religiosos demarcam significantes de coesão do cotidiano da região.

3.1. A Cosmovisão e os significantes simbólicos do ser na Guaiaca dos Pretos

De acordo com Bonnemaison (2012), o conjunto de valores religiosos é proveniente de discursos. Nas sociedades tradicionais, funda-se por intermédio de conjuntos de mitos e de tradições que explicam a formação simbólica dos rituais, pois, para o autor, é pelo rito que uma sociedade expressa seus valores e, com isso, evidencia a sua organização social.

A partir da narrativa de Roseli, podemos verificar que essas crenças elaboradas foram experienciadas e repassadas discursivamente através da oralidade de geração em geração. Roseli explica que -

Estas crenças, eu não sei de onde vem, porque isso já veio do meu vô, o pai do meu pai, o vô Antônio. Então já veio dele, eles já faziam isso, os pais do pais deles já faziam isso, então eu não sei de onde veio, mas era repassado. Também que minha mãe, ela veio de outro país com a vó Chica né, então pode ter vindo delas, e pode ser alguma coisa destas crenças 'bugre', mas eu não posso informar com certeza de onde que veio.

A cosmovisão relacionada a essas lendas e mitos compartilhados por Roseli, refere-se a seres encantados indicando a relação da comunidade com as histórias que são próprias do imaginário popular local, repletas de figuras simbólicas como a Mula sem cabeça, o Boitatá e o Lobisomem.

Segundo Hoefle (2009), entendemos que os mitos e lendas mencionadas, revelam uma visão de mundo encantada (ou desencantada, em que se destacam os perigos) e compreendem uma identidade regionalista, conforme pode ser evidenciado na fala de Roseli:

Só sei que o pai reunia todos nós, cada vez que tinha visita e daí se reunia em volta da fogueira... e daí eles contavam aqueles 'causo', como eles diziam, 'causo' de Mula sem Cabeça, de 'visagem'. Mas a minha mãe jurava de pé junto que existia Boitatá, minha mãe cansou de me mostrar a noite o Boitatá loooonge, sabe. Mula sem Cabeça – lá eles chamavam de cavalo sem cabeça, na historinha é mula, mas do cavalo sem cabeça minha mãe cansou de me falar e jurar de pé junto que era verdadeiro. Ela contava que eles moravam em casa de madeira e não era sarrafeada, então dava pra ver a mula, também não tinha cerca, e aí a mula passava mil vezes em volta da casa, sabe e ela contava que via certinho aquele cavalo branco sem cabeça.

Hoefle (2009) explica ainda que a relação existente entre as figuras simbólicas interpretadas por ele como 'extraordinárias' e 'ambíguas' é utilizada para descrever o que seria humano e não humano em aspecto de aparência física, como também em relação ao comportamento, indicando que essas criaturas mantêm ações de violência, por meio da intimidação e imposição de limites vinculados à existência destas figuras em determinados locais. O autor também elucida que esses mitos e lendas criados por grupos sociais de uma determinada região, servem como uma forma de diferenciar a população local dos imigrantes que chegam de outras regiões ou países.

De Certeau, Giard e Mayol (1997) apontam que as lendas e os contos se assemelham a jogos, pois são repletos de desafios cotidianos, ligados aos campo do fantástico, em que esses contos/lendas funcionam como estratégia utilizada por esses povos como uma maneira de simulação ou dissimulação, onde práticas cotidianas exaltam a vivência do indivíduo em um espaço considerado utópico. Neste sentido, Roseli, conta:

Outra lenda é do lobisomem né, agora é quaresma, lá pra eles, o lobisomem é verdadeiro. O lobisomem vai comer as galinha nos galinheiros e ele não pode sentir o cheiro do neném, onde tinha mãe com criança... Judiação! Nas noites de quaresma, as mães que amamentavam com leite do seio, elas morriam de medo, por que diz que o lobisomem sente o cheiro do leite materno, e daí ele quer pegar os bebês. Então ele vai pra comer as galinhas, mas as mulheres até agora têm medo. Se você for lá, as pessoas mais antigas vão estar morrendo de medo até agora (risos).

Conforme o narrado por Roseli, neste context utópico, o lobisomem é uma criatura repleta de violência que amedronta os moradores de Guaiaca dos Pretos, de forma que as histórias de lobisomem produzem também um efeito de ensinamento relativo à religião e às práticas sociais do local por meio da intimidação. Assim, a figura simbólica é atrelada à um castigo divino onde o homem se transforma em lobo em noite de lua cheia, paralelamente intimidando e impondo limites associados à existência e deslocamentos, em dias que as estradas que não contam com iluminação artificial estariam naturalmente mais iluminadas.

Outra perspectiva que deve ser mencionada versa sobre as crenças religiosas envoltas à forma de pensamento, bem como acerca do estabelecimento de certas restrições que acabam interferindo no modo de vivência daquela comunidade, e na forma com que lidam com certas situações, como, por exemplo, ao sepultar seus entes queridos, conforme observado na fala de Roseli –

Que nem o cemitério da Vila Palmira né, então todas as pessoas que morrem nas localidades dali vão todas para o cemitério, que é o único cemitério que tem, o da Vila Palmira. Agora, agora, em 2021, se você for lá no cemitério vai ter uns 10 túmulos para o lado da parte de baixo. Antigamente, não tão antigamente, há uns 10 anos atrás, não tinha nenhum, porque enche o Rio Iguaçu e alaga lá, e daí todo mundo quando, ou antes de morrer, ou quando tá morrendo, todo mundo dizia assim, “não me enterre para o lado de baixo porque vai dar enchente e eu vou ficar debaixo d’água, vou ficar alagado, vou ser levado embora”. Poxa, já tá morto (risos), mas é a crença, então tá cheio do lado de cima e o lado de baixo ainda tá vazio... e eles ainda consideram isso! Então você imagina quantos anos atrás isso acontece e continua acontecendo. Então quem vai lá e é enterrado na parte de baixo, é porque não tá tendo opção porque na parte de cima tá tudo cheio.

Desse modo, percebemos que as tradições levantadas por Roseli trazem à tona o cunho espiritual ligado à religião e ao mito, em vias de uma cosmovisão que afeta o entendimento e o significado de ser no mundo, em outras palavras, esses modos de ser tornam a comunidade ligada a certos costumes, constituídos a partir de um imaginário coletivo e que regem seu modo de viver e a maneira como encaram as situações cotidianas.

Conforme Barreau (2005), a cosmovisão relacionada ao mito promove coesão pela necessidade de sobrevivência frente a perigos e adversidades. Logo, o mito opera enquanto *ingenium* pela crença comum relacionada a “(...) aspectos da existência humana (nascimento/morte; aliança/rivalidade), mas também ao se se tratar do cosmos, com o espetáculo do céu estrelado, do retorno das estações, das atividades humanas que se desenrolam no decurso do tempo” (BARREAU, 2005, p. 217).

Portanto, entendemos a partir de Barreau (2005) que a cosmovisão atribui significado à experiência destas pessoas neste local, reforçando aspectos de identidade, do ‘ser’ dos habitantes da Guaiaca dos Pretos, tornando-os uma comunidade única e singular por meio da sua compreensão de organização de mundo e da singularidade que qualifica o seu lugar no universo.

3.1. A cosmovisão e os significantes simbólicos do fazer na Guaiaca dos Pretos

Depreendemos da fala de Roseli que o cotidiano da Guaiaca dos Pretos é mediado e constituído por práticas sociais relacionadas à espiritualidade, em um sistema de relações coeso. Com base em Mauss (2003) e Skewes et. al. (2014), consideramos que o sistema de relações sociais observado neste local funciona consoante uma cosmovisão percebida enquanto infraestrutura simbólica, onde os elementos da natureza (as árvores, os corpos d’água e os animais) e as pessoas interagem em confluências e simbioses relacionais que reverberam na identidade coletiva, a partir do estreitamento do vínculo entre a natureza e a comunidade local.

Conforme Mauss (2003) e Skewes et. al. (2014), este vínculo seria reafirmado por lógicas de reciprocidade sustentadas por práticas, fazeres cotidianos inerentes a manifestações de espiritualidade, onde o direito da dádiva - da natureza e das bênçãos - é ligado ao dever da retribuição, para que haja comunhão e aliança na manutenção desta simbiose.

Em Mauss (2003), o entendimento sobre o 'espírito' (e em sentido interpretativo amplo à 'espiritualidade', neste caso) comporta a noção da troca recíproca enquanto autoridade de veiculação das dádivas, sejam elas materiais (alimentos, presentes etc.) ou imateriais (bençãos, relações de compadrio etc.), estabelecendo um sistema de relações referentes a um contrato social entre a identidade e a pertença neste local.

Na Guaiaca dos Pretos, a heterogeneidade étnica e religiosa é mediada pelo espírito enquanto fator de coesão, sendo diretamente ligada à cosmovisão, onde o mito (enquanto fator de *ingenium*) promove a partilha de um entendimento comum sobre as formas de ser e de fazer tocantes ao cotidiano local. Desta forma o espírito é "(...) é a relação cérebro-cultura que produz como emergência as qualidades físicas, mentais, com tudo o que isso comporta de linguagem, consciência, etc" (MORIN, 2005, p. 44).

Ante o exposto, observa-se na Guaiaca dos Pretos um cotidiano ritualístico de deveres anuais ligados ao espírito como base do sistema de trocas recíprocas a serem cumpridos. Conforme narra Roseli, as relações de reciprocidade ocorrem, principalmente, através de festividades, tributos e de práticas cotidianas.

Neste contexto, o narrado por Roseli enfatiza o entendimento da cura enquanto benção, bem como a capacidade de curar manifestada pelas benzedadeiras da região. Segundo Lewitzki (2019), as benzedadeiras são aquelas pessoas que se autorreconhecem ou são reconhecidas por deterem o ofício e o dom da cura através de costura de rendidura/machucadura, massagem tradicional, remédios e benzimentos.

Roseli explica que quando as pessoas da Guaiaca dos Pretos ficam doentes comumente visitam as benzedadeiras como primeira instância para processos de cura -

As benzedadeiras, nossa, todo mundo confia muito em benzedeira, eu tinha uma madrinha benzedeira, que todo mundo chamava de 'Nhá Conça'. A 'Conça' que curava 'doença de minguá', que era a doença né, de anemia. Nós ia lá, tinha que ir durante sete luas minguantes, que ela 'cortava no pau a doença de minguá' que eles diziam lá. Aí também tinha o Seu Merquides, que era na Vila Palmira, que ia lá, eu ia de bicicleta ou a pé pra buscar remédio pra curar. Aí tinha pra frente da Água Comprida, tinha um muito bom, que era o Seu José, que este via até carta de baralho. Então era os três, digamos assim, que era bem famoso, onde todo mundo procurava, onde todo mundo ia. Então, as benzedadeiras lá pra eles era tudo. Porque bem antes, lá no começo, lá da época da mãe, não existia hospital em São João do Triunfo, todo mundo que ficava doente ia pra Palmeira ou nos benzedeiros. Desde sangramentos no nariz eles estancavam, para dor de barriga... daí eles benziavam, eles faziam simpatia com as estrelas. Quando tinha íngua embaixo no braço, 'cortava' a íngua nas estrelas, sabe...era feito tudo que tipo de simpatia...para dor de dente, dor de cabeça...quando tinha caxumba era 'cortado' na cinza, se tinha alguma coisa, por exemplo, na perna, era colocado o pézinho na cinza, daí fazia simpatia com o sinal da pegada. Também era feito na cera, desde os animais se ficava doente, era feito com cera, até na cera de abelha a imagem do bichinho, era feito assim. Quando era bebê, curava de susto, curava o 'sapinho', que eles diziam que chamava 'sapinho', que eles passavam paninho com bicarbonato e daí tinha que deixar pendurado na chaminé da casa pra curar. Quando a pessoa se machucava, eles pegavam um paninho e iam rezando... e o pior é que fazia efeito! Eles costuravam o paninho rezando e a pessoa ficava boa daonde ela estava com machucadura... então tem tanta coisa assim bonita! Coisa assim de ver e de saber.

Da análise do excerto transcrito, interpreta-se que a benção da cura é compreendida enquanto dádiva materializada e que deve, através do sistema de retribuições elucidado por Mauss (2003), ser retribuída, inicialmente, diretamente à benzedeira - entendida enquanto portadora do espírito da dádiva que foi prestada e que se insere neste contrato social de prestações e contraprestações. A contraprestação pela dádiva ocorre voluntariamente por meio de doações realizadas à benzedeira no 'interesse' de sua subsistência - como ofertas voluntárias de dinheiro e de alimentos, por exemplo. Outros tipos de contraprestações são ofertados, como ovos para os remédios, conforme narra Roseli:

Na sexta-feira maior agora, todas as galinhas que botam ovo neste dia, eles não consomem o ovo, porque eles consideram que aquele ovo é milagroso né, então eles fazem o que tem que fazer, e levam para as benzedeiros e elas fazem as garrafadas. Quem tinha dinheiro, assim, ela não cobrava, nunca eles cobram, mas quem tinha dinheiro deixava o quanto pudesse, ou levava alimentos, como frango, repolho, batata, quem tinha levava as coisas assim...era assim que a gente 'pagava' elas lá.

Segundo Oliveira (2010), este movimento não se trata de coesão em sentido estrito, mas de condição de reconhecimento e diferenciação da Guaiaca dos Pretos a partir do laço/vínculo social com o simbolismo experimentado, compreendido e vivido, objetiva e subjetivamente no local.

Desta forma, este sistema de prestações e contraprestações observado extrapola as relações causa-efeito (cura-contraprestação) e se expande ao contexto do lugar também se referindo a práticas cotidianas que sustentam esta integração, sendo estas ações relativas ao fazer diário, onde a espiritualidade e a fé devem ser celebradas e retribuídas, e também as festas e cerimônias, no que para Oliveira (2010, p. 4), se refere ao "(...) momento de agradecimento ao cumprimento do prometido, e da integração entre os homens em torno do objetivo maior ao triunfo da fé e da devoção na celebração ritual".

No que concerne às práticas cotidianas, Roseli explica que o local apresenta uma lógica de práticas que devem ou não ser realizadas e que são associadas ao fator da dádiva. Lógica esta que não deve ser quebrada pela crença religiosa do acometimento de um mal. Então que se a benção é vista enquanto dádiva, a não retribuição seria uma maldição, uma ilicitude (MAUSS, 2003); este entendimento se refere ao narrado por Roseli –

Ainda se usa lá, até agora, não varrer o forno que eles assam pão, lá fora, quando está menstruada, porque vai pegar quentura, vai ter dor de cabeça. A vassoura que eles cortam, a 'vassourona' lá no mato pra varrer os terreiro, também não pode queimar a vassoura quando ela tá desgastada, tem que jogar ela no meio do mato e deixar lá, porque se queimar, a crença diz que dá ferida atrás da orelha. Outra coisa que eles não fazem até agora é varrer a casa à noite, não pode varrer a casa depois que o sol se põe, porque se não leva tudo com o sol, e o sol não pode levar o que tem dentro da casa. Então é crença que a gente não entende.

No que diz respeito às cerimônias, percebemos, conforme Mauss (2003), que o sistema de trocas envolve a obrigação de dar e de receber, pois, a recusa quebraria os arranjos recíprocos destas

relações. Nos baseando na visão cosmológica de Skewes et. al. (2014) em diálogo com Mauss (2003), compreendemos que este sistema de reciprocidades extrapola o tempo presente, conectando-se às práticas espirituais e religiosas de ancestrais repassados oralmente como forma de contraprestação.

De acordo com a descrição de Roseli, estas práticas espirituais compartilhadas intergeracionalmente culminaram em um calendário de cerimônias de práticas religiosas, as quais ela destaca a sexta-feira maior (sexta-feira que ocorre antes do domingo de Páscoa), as fogueiras de São João, Santo Antônio e São Pedro (ocorrem ao longo dos meses de junho), o banho da raposa (24 de junho, ligado ao dia de São João), o Passeio dos Mascarados (1 de novembro, ligado ao Dia de Todos os Santos) e o dia de Malhar o Judas (Sábado de Aleluia).

Roseli descreve este calendário da seguinte maneira -

(...) tem a tradição de sexta-feira maior que eu pego lá e corto a varinha de marmelo e vou lá na casa da minha madrinha, dou bênção, entrego a vara pra ela e daí ela dá três varadinha em mim que é pra 'tirar os pecado', então isso lá, ainda funciona, daí a gente levava a vara na maior felicidade, parte pra ganhar pedaço de bolo ou bolacha (risos).

(...)

Também as fogueiras de São João e de Santo Antônio e São Pedro como eles dizem, é tradição também, tem que ter e em cada localidade é assim, eles fazem aquela fogueira onde fazem uma festa bem bonita e tudo.

(...)

No dia de São João, que é em junho, nosso pai tirava a gente cinco horas da manhã, naquela geada, com aquele tempo frio pra lascar, e ele levava nós para o olho d'água, porque a gente tinha que lavar o rosto, todos nós fazia 'filinha', pra lavar o rosto, porque a gente tinha que lavar antes da raposa lavar o rosto. Porque se não nós ia ficar com o fedor da raposa, e todo ano a gente tinha que fazer isso.

(...)

No Dia de Todos os Santos têm os mascarados que ainda tem a crença até agora lá de fazer isso aí, sobre a morte do apóstolo Judas que acontece no outro dia. Você põe uma máscara, agora tem máscara comprada né, mas antes não tinha, então a gente cortava de papelão e fazia a própria máscara com carvão do jeito que você quisesse, você pintava de carvão, e aí a gente cobria o rosto, o cabelo e colocava. Você tinha que andar diferente pra ninguém te reconhecer, e você ia de vila por vila, nós ia até às localidade próxima, a gente passava o dia inteiro. E todo mundo saía na frente de suas casa pra olhar e dar risada e eles tentavam adivinhar, sabe. Eles diziam: -"ah aquela que tá de calça tal e blusa tal é a fulana de tal" e era muito bom isso.

(...)

Também tem os 'Juda' no Sábado de Aleluia, e eles fazem lá até agora né, que deixa em cima da árvore, na frente do portão. Fazem o boneco de várias coisas, de madeira, ou de roupa e enche com coisas. E então tem que pôr na sexta-feira de noite pra amanhecer no Sábado de Aleluia. Aí depois que você recebe o Judas você tem que malhar o Judas, tem que encher ele de pancada, você pega ele lá e tem que destruir. Por isso que é 'Juda' né. Mas isso é uma lenda, ou uma crença, mas que é muito antiga e bonita e tem até hoje! Se você for lá no sábado de aleluia, pode ter certeza que vai encontrar mais de dez 'Juda' por aí.

Portanto, considera-se a partir da cosmovisão que na Guaiaca dos Pretos o fazer é significado pelo arranjo que congrega humanos e natureza em uma simultaneidade mediada pela espiritualidade, em uma lógica de reciprocidades, em um sistema de prestações e contraprestações simbólicas que

envolvem trocas materiais e imateriais que, por sua vez, constituem e significam as relações e práticas na Guaiaca dos Pretos.

4. Considerações

A narrativa de Roseli, demonstra a especificidade da comunidade de Guaiaca dos Pretos enquanto única, no que se refere a formas de expressão e de manter vivos os seus costumes e crenças locais. Algumas crenças, em vista de suas origens e motivo de existência não são compreendidas pela narradora, porém ela mesma frisa que a crença é existente, e que a mesma deve ser respeitada, pois, elas fazem parte do cotidiano da população local e trazem algum tipo de ensinamento aos demais moradores da localidade.

Assim, compreender os saberes tradicionais de uma comunidade como a Guaiaca dos Pretos torna-se algo importante no desiderato de estabelecermos um estudo sobre a relação sócio-espacial e cultural que a comunidade expressa. E que esses saberes nos possibilitam assimilar melhor a visão de mundo cosmogônica que foi criada a partir de um imaginário que a comunidade constituiu, trazendo aspectos oriundos de uma história formada através do encontro de imigrantes e indígenas na constituição de seres e fazeres específicos.

5. Referências

BARREAU, Hervé. A cosmologia como laboratório da complexidade. In: MORIN, Edgar; LE MOIGNE, Jean-Louis. **Inteligência da complexidade: Epistemologia e pragmática.** (Trad) João Duarte. 2º Ed. Lisboa: Instituto Piaget, p. 217-240, 2007.

BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato.; ROSENTHAL, Zeny. (Orgs.). **Geografia cultural: um século** (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, p.83-131.

DE CERTEAU, Michel; GIARD, Luce.; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

GUISARD, Luis Augusto de Mola. O bugre, um João-Ninguém: um personagem brasileiro. **São Paulo em Perspectiva**, n.13, v.4, p.92-99, dez, 1999. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/spp/a/jMgYnVpvBB5wLgbxYyRM4Lv/?lang=pt>>. Acesso em 07 nov. 2021.

HOEFLE, Scott William. **Amazônia encantada: ética ambiental e identidade cultural.** Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, n. 26, p. 72-92. jul./dez. 2009. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/3556>. Acesso em: 12 abr 2021.

KASPRZAK, Celso. **Minha terra, meu Triunfo: a história de São João do Triunfo.** Ponta Grossa. Ed: Estúdio Texto, 2015, 111 p.

LEWITZKI, Taisa. A Vida das benzedadeiras: caminhos e movimentos, 2019, 242 f. **Dissertação** (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas) - Universidade Federal do Paraná, Paraná, 2019.

LITTLE, Paul Elliott. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil:** por uma antropologia da territorialidade. Anuário Antropológico, v. 28. n. 1, p.251–290. 2003. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/687>>. Acesso em: 12 abr. 2021.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** Tradução de Paulo Neves. 3º Reimpressão. São Paulo: Cosac Naify, 2003, 536 p. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2843910/mod_resource/1/Mauss_Marcel_Sociologia_e_antropologia_2003.pdf>. Acesso em: 19 mai 2021.

MORIN, Edgar. Complexidade restrita, complexidade geral. In: MORIN, Edgar; LE MOIGNE, Jean-Louis. **Inteligência da complexidade:** Epistemologia e pragmática. (Trad) João Duarte. 2º Ed. Lisboa: Instituto Piaget, p. 36-78, 2007.

OLIVEIRA, Frederico Salomé. O Catolicismo rústico ganha uma cidade nova: a festa do Divino da Comunidade Canela, antes e depois de Palmas/TO. **Anais...** VI Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. 25 a 27 de maio Universidade Federal da Bahia, 2010. Disponível em: <<http://www.vienecult.ufba.br/modulos/submissao/Upload/24418.pdf>>. Acesso em: 07 nov. 2021.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **PLURAL**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 24. n.1, p.214-241, 2017. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/113972/133158>>. Acesso em: 19 mai. 2021.

SKEWES, Juan Carlos; GUERRA, Debbie; HENRÍQUEZ, Christian. Patrimonio y paisaje: dos formas de ensamblar naturaleza y cultura en la cuenca del Río Valdívía, Sur de Chile. **Chungara**, Revista de Antropología Chilena. Chile, v. 46, n. 4, p. 651-669, 2014. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562014000400008>. Acesso em: 19 mai. 2021.