



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Mariana Leal Rodrigues

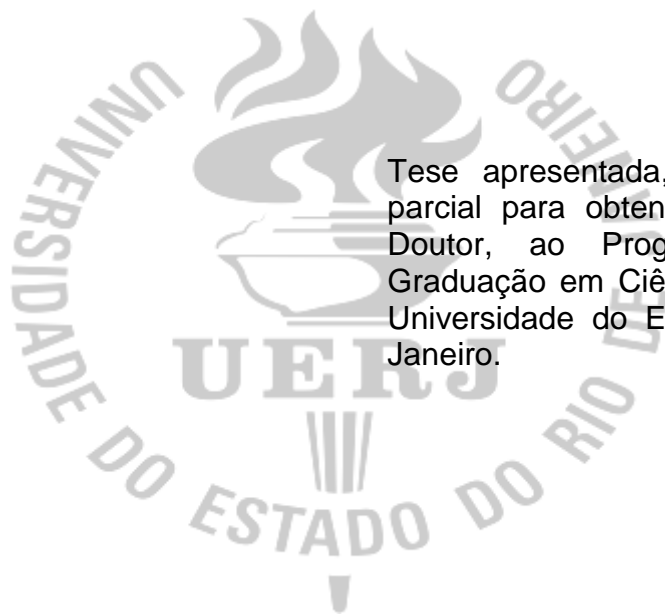
**Folhas e curas em imagens:
a circulação do conhecimento no Rio de Janeiro e na Paraíba**

Rio de Janeiro

2013

Mariana Leal Rodrigues

Folhas e curas em imagens: a circulação do conhecimento no Rio de Janeiro e na Paraíba



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.^a Dra. Clarice Ehlers Peixoto

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

R696 Rodrigues, Mariana Leal.
Folhas e curas em imagens: a circulação do conhecimento no Rio de Janeiro e na Paraíba / Mariana Leal Rodrigues . – 2013.
272 f.

Orientador: Clarice Ehlers Peixoto.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Ciências sociais – Teses. 2. Ervas – Uso terapêutico – Teses. 3. Plantas medicinais – Teses. I. Peixoto, Clarice Ehlers. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 3

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Mariana Leal Rodrigues

Folhas e curas em imagens: a circulação do conhecimento no Rio de Janeiro e na Paraíba

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 12 de junho de 2013.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Clarice Ehlers Peixoto (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof.^a Dra. Lisabete Coradini
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof.^a Dra. Cláudia Barcellos Rezende
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof.^a Dra. Myriam Lins e Barros
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof.^a Dra. Maria José Carneiro
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2013

DEDICATÓRIA

À memória de meu pai, Alcides Redondo Rodrigues.

AGRADECIMENTOS

Muitas foram as portas e os caminhos que se abriram para possibilitar a realização desta pesquisa. A começar pelos integrantes da Rede Fitovida, que, em 2005, me acolheram calorosamente. Agradeço a colaboração e a paciência de muitos deles, sobretudo Elisabeth Marins, Elisete Marins, Sônia Regina, Dona Terezinha Freitas, Regina, Bernardete e Dona Graça. Na Paraíba, o compromisso de dois membros da ONG AS-PTA, Roberval Silva e Adriana Freire, e a hospitalidade de Dona Inês e Dona Isabel foram determinantes para o sucesso da minha observação participante em um tempo relativamente curto. Os sindicatos dos trabalhadores rurais, por sua vez, me proporcionaram o apoio logístico para circular na região do agreste paraibano, e não só endossaram a pesquisa, como divulgaram posteriormente o material. Sou grata, também, à presidente do STR de Massaranduba, Maria Leônia S. da Silva, por sua simpatia e entusiasmo com o projeto; à diretora do STR de Solânea, Maria do Céu, que dedicou cuidado e atenção a este trabalho; e à equipe da TV Viva, que me guiou pelo agreste paraibano pela primeira vez, em 2007. Cito, particularmente, Nilton Pereira e Edson Moraes, que me incentivaram e cederam as imagens usadas no documentário “Farmácia Verde do Sertão” (10min, 2012).

E não é só. Agradeço ainda, imensamente, à organização não governamental ActionAid, aqui representada por Ana Paula Ferreira, Avanildo Duque, Glauce Arzua e Maíra Martins; à videasta profissional ShaynnaPidori, cuja disposição e alegria contagiantes permitiram a produção de um excelente registro audiovisual, que prima pela espontaneidade dos sujeitos retratados; aos meus grandes amigos, que me ouviram falar do mesmo assunto durante quatro anos!, auxiliaram na produção de imagens e sempre estiveram por perto; à Adriana Manhani, criadora da bela trilha sonora original do referido filme, interpretada singularmente pela violeira Andréia Carneiro; e à Sheila Dunaevits, que compartilhou comigo o desafio de aperfeiçoar os textos da melhor maneira possível, a despeito de prazos e toda sorte de dificuldades.

Por fim, agradeço o apoio de meus familiares, que nunca me faltaram; a escuta e as palavras encorajadoras do professor Nilson Alves de Moraes, meu colega do Departamento de Saúde Coletiva da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UniRio), onde conquistei uma vaga de professora assistente em 2010; e ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ, com particular destaque à professora Clarice Peixoto, que orientou esta trajetória desde o início, em 2004. Ela é a responsável pela viabilidade técnica de uma pesquisa com recursos audiovisuais, criando as condições para que fosse viabilizada com a estrutura do Inarra (Imagens, Narrativas e Práticas Culturais, diretório de pesquisa CNPq-UERJ coordenado por Clarice). Tive a sorte de tê-la como mentora, porque essa mestra não cansa de cuidar, estimular e criar oportunidades para que seus alunos descubram o melhor de si.

Devemos contentar-nos com as histórias divergentes em idiomas irreconciliáveis, e não tentar abarcá-las em visões sinópticas. Tais visões (segundo essa visão) são impossíveis de obter. Tentar obtê-las leva apenas à ilusão – ao estereótipo, ao preconceito, ao ressentimento e ao conflito.

Clifford Geertz

RESUMO

RODRIGUES, Mariana Leal. **Folhas e curas em imagens:** a circulação do conhecimento no Rio de Janeiro e na Paraíba. 2013. 272 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

No estado do Rio de Janeiro e no agreste da Paraíba, há centenas de grupos de mulheres voluntárias comprometidas com o resgate de saberes tradicionais sobre cuidados com a saúde por meio de plantas medicinais. Esses grupos produzem preparações medicamentosas, suplementos alimentares, sabonetes e pomadas, vendidos a preço de custo ou doados. No Rio de Janeiro, a Rede Fitovida conta com mais de cem grupos espalhados por diversas regiões, promove eventos culturais e reivindica o reconhecimento de seus saberes como patrimônio imaterial. Já no agreste da Paraíba, as mulheres se organizam em comissões nos sindicatos de trabalhadores rurais do Polo Sindical da Borborema, a fim de promover a melhoria da qualidade de vida dos agricultores familiares locais. Elas promovem oficinas, encontros e visitas mútuas para difundir o uso de plantas medicinais, motivadas não só pela solidariedade, mas pela bandeira de não deixar esse conhecimento ser vencido pelo tempo. A proposta desta pesquisa é comparar as formas de transmissão de conhecimento de tais grupos, evidenciando, por consequência, os resultados decorrentes dessa ação. Para efeito de uma análise aprofundada.

Palavras-chave: Plantas medicinais. Conhecimento Tradicional. Gênero. Antropologia visual. Filme etnográfico.

ABSTRACT

RODRIGUES, Mariana Leal. **Leaves and cures in pictures**: the knowledge circulation in Rio de Janeiro and Paraíba. 2013. 272 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

In the metropolitan area of the state of Rio de Janeiro and in the semiarid region of the state of Paraíba, there are hundreds of groups of women who voluntarily commit themselves to rescue traditional knowledge about health care with medicinal plants. Those groups produce medicinal preparations, food supplements, soaps and ointments are organized in a network called Rede Fitovida that transmits their knowledge through cultural events and claims recognition of such knowledge as their intangible heritage. In Paraíba, women organize themselves into committees within rural workers' unions seeking to improve workshops, meetings and interchange visits aiming to spread the use of medicinal plants. By using an anthropological methodology and audiovisual documentation, which allows a more careful look on the social phenomenon, this research aims to understand how those groups transmit their traditional knowledge. Besides written ethnography, this research presents seven short ethnographic documentaries. The purpose of this research is to examine and compare the mechanisms used by those groups to transmit their traditional knowledge. By using an anthropological methodology and audiovisual documentation, the research aims to offer a more careful look

Keywords: Anthropology. Ethnographic film. Traditional knowledge. Medicinal plants.

Gender

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	REDE FITOVIDA, RIO DE JANEIRO	31
1.1	Breve história da Rede Fitovida	35
1.2	Dona Graça e o Espaço Solidário Multiervas	44
1.3	Oficina de xarope e pomada, Japeri, RJ	57
1.3.1	<u>Pomada milagrosa ou multiervas?</u>	63
1.4	Em busca do reconhecimento – o caminho da cultura	72
1.4.1	<u>A casa de memória da Rede Fitovida – o debate e a estruturação</u>	78
1.4.2	<u>Produtos e projetos culturais e preservação de saberes - apropriação da categoria patrimônio imaterial</u>	82
1.4.3	<u>Guardiães dos saberes - as pessoas de referência identificadas da Rede Fitovida</u>	87
1.5	Estratégias de construção de identidade	88
1.5.1	<u>Um novo vocabulário</u>	96
1.5.2	<u>Um selo de segurança – produto cultural de uso tradicional</u>	104
1.5.3	<u>Algumas referências históricas sobre a legislação e o curandeirismo</u>	109
1.5.4	<u>A sombra dos serviços de assistência em saúde</u>	116
1.6	A difícil sementeira nos grupos da Rede Fitovida	117
2	POLO SINDICAL DA BORMOREMA, PARAÍBA	136
2.1	Chegando no Agreste da Paraíba	140
2.1.1	<u>A farmácia verde do sertão: sistematização do conhecimento nativo sobre plantas medicinais</u>	148
2.1.2	<u>Autonarrativas</u>	150
2.1.3	<u>Dona Inês, a matriarca do sítio Nicolândia</u>	155
2.1.4	<u>Outras histórias: Dona Zue, Dona Socorro Raimundo e Dona Anunciada e Dona Iraci</u>	160
2.2	Agricultores, sindicatos, Ongs – modelos de trabalho e “desenvolvimento”	168
2.2.1	<u>A Comissão Saúde e Alimentação a visita de intercâmbio</u>	172
2.2.2	<u>Mulheres no sindicato</u>	176
2.2.3	<u>Trabalho: definindo o que faz a mulher</u>	180

2.2.4	<u>Transitando entre família, Igreja e Sindicato e ONGs</u>	182
2.3	Aprendizagem coletiva e a construção de um conjunto de saberes	192
2.3.1	<u>Os saberes sobre as plantas medicinais: de onde vem e para onde vão</u>	195
2.3.2	<u>O uso do espaço</u>	208
2.3.3	<u>Do mato para a faxina, do quintal para a mesa</u>	218
3	MISTURANDO AS RECEITAS	225
3.1	As agentes do conhecimento tradicional e as trabalhadoras rurais nos “arredores de casa”	225
3.2	<u>Repassando o conhecimento</u>	237
3.3	<u>Curandeiras, vovozinhas e a busca pelo “segredo” das plantas</u>	245
3.4	<u>Lições de Ciranda</u>	250
	CONCLUSÃO	255
	REFERÊNCIAS	263
	APÊNDICE - DVD Folhas e curas	272

INTRODUÇÃO

Que tipo de cientistas são esses cuja técnica principal é a sociabilidade e cujo principal instrumento são eles mesmos?
C. Geertz

Cuidar da saúde com plantas medicinais é um conhecimento que pode não estar mais acessível às próximas gerações. Esta é a principal preocupação de dois grupos analisados nesta pesquisa: a Associação de Amigos da Rede Fitovida¹, no Rio de Janeiro, e as trabalhadoras rurais dos sindicatos do Polo Sindical da Borborema, no agreste da Paraíba. Tanto na periferia urbana fluminense quanto no agreste paraibano, existem grupos organizados de mulheres que querem resgatar e preservar saberes sobre a produção de remédios à base de plantas medicinais, como xaropes, garrafadas, sabonetes, pomadas, tinturas e chás. A proposta da presente pesquisa é comparar as formas de transmissão de conhecimento de tais grupos.

Para aprofundar a análise das semelhanças e das diferenças entre eles, um recurso valioso teve papel-chave: o registro audiovisual. Aspectos que ficariam resumidos a uma mera descrição textual ganharam luz, cor e movimento. O processo de construção desta pesquisa foi elaborado por meio da combinação da etnografia clássica com a etnografia audiovisual e em diversas etapas, em que ora uma contribuía com a outra e vice-versa. Assim, a etnografia escrita concretizou-se a partir da síntese da experiência de campo, com apoio nos dados registrados em câmeras de vídeo e fotografia, enquanto os documentários etnográficos foram realizados com base na análise teórica sobre os temas tratados, o que ordenou desde a seleção de depoimentos e cenas até a criação do roteiro.

Além de todo acervo de sons e imagens provenientes dos registros feitos em campo, são parte desta pesquisa e fornecem dados valiosos para compreensão das práticas estudadas os documentários *Farmácia verde do sertão* (10 min., 2012),

¹ A Associação de Amigos da Rede Fitovida foi analisada na pesquisa *Mulheres da Rede Fitovida: ervas medicinais, envelhecimento e associativismo*, realizada para obtenção do título de mestre no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ, no período de 2005 a 2007. A pesquisa contou com o apoio da FAPERJ, por meio do programa Bolsa Nota 10. Nela analisei os aspectos culturais, as práticas curativas e a transmissão de conhecimentos – de um grupo que integra a Rede Fitovida, o Grão de Mostarda, que funciona na cozinha de uma igreja católica em Belford Roxo, na Baixada Fluminense.

Lambedor caseiro (6 min, 2013) e *Cirandeiros da Paraíba* (6 min, 2013), sobre a Paraíba, e *Oficina de pomada e xarope da comunidade São Benedito* (5 min, 2011) *Mutirão do Lote XV* (9 min) e *I Feira Sabores e Saberes do Conhecimento Tradicional* (6 min, 2013)², sobre o Rio de Janeiro.

O uso do audiovisual na pesquisa e suas potencialidades metodológicas

Já se tem dito que a antropologia visual propõe bem mais desafios ao antropólogo. Além de tornar o trabalho de campo mais complexo e até mais árduo, o profissional tem que lidar com câmeras fotográficas ou videográficas, gravadores e microfones ao mesmo tempo em que anota as informações usuais obtidas por meio de observações e conversas dirigidas. Entretanto, como ressalta S. Pink, é preciso não se limitar ao método em si mesmo, mas atentar às possibilidades dos recursos audiovisuais e como seu uso desperta questões fundamentais da prática antropológica.

Antropologia visual pode ser redefinida não como, simplesmente, a antropologia do visual e do uso de métodos visuais de pesquisa e de representação, mas como uma antropologia da relação entre o visual e outros elementos da cultura, da sociedade, da prática e da experiência e a prática metodológica de combinar meios de comunicação visual na produção e representação do conhecimento antropológico. (PINK, 2006:143-144)³

Sobre a urgência da antropologia em responder ao desafio do visual, a autora escreveu:

A questão de MacDougall, que o filme representa semelhanças humanas de maneira que perturbam o holismo cultural da antropologia escrita, faz parte do seu argumento mais amplo (também feito por Grimshaw 2001, 2005) de que a antropologia tradicional precisa responder a e, potencialmente, ser transformada pelo desafio do visual. Um dos meus objetivos neste livro foi sugerir que, apesar de a antropologia tradicional dever se beneficiar dessa influência, é precisamente por causa da falta de contextualização cultural e

² Os referidos documentários estão disponíveis no DVD anexado e na internet por meio do web site do Inarra www.inarra.com.br.

³ Livre tradução de: "Visual anthropology might be redefined as not simply the anthropology of the visual and the use of visual methods in research and representation, but as an anthropology of the relationship between the visual and other elements of culture, society, practice and experience and the methodological practice of combining visual and other media in the production and representation of anthropological knowledge." (PINK, 2006:143-144).

de enquadramento teórico do filme etnográfico que é difícil para ele influenciar a antropologia escrita tradicional. (PINK, 2006:133)⁴

Na elaboração de um filme etnográfico a partir de uma pesquisa de campo, é comum o surgimento de expectativas (nem sempre alcançadas) de ambas as partes relativas à forma de representação das pessoas pesquisadas. Entretanto, acredito que o registro audiovisual fortalece a “autoridade etnográfica” (CLIFFORD, 1994)⁵ e, mais do que isso, estimula a interlocução não só com outros pesquisadores, mas com os próprios grupos pesquisados e outros mediadores.

No contexto midiático contemporâneo, no qual as novas tecnologias de produção, edição e exibição de filmes estão mais acessíveis e os grupos estudados fazem seus próprios registros, a antropologia visual encontra ainda mais desafios, desdobramentos daqueles que são característicos da prática antropológica: como tratar a diferença cultural e como representar o outro. O exercício da comparação entre práticas culturais, categorias e agências deve levar em conta que o esquema apresentado é também uma construção da qual o processo de registro audiovisual e de montagem de uma narrativa fílmica faz parte. Segundo S. Pink (2006), uma antropologia visual renovada pode participar de uma antropologia do século XXI e responder aos desafios da antropologia sensorial, da hipermídia e das vertentes da antropologia aplicada através de foco em três papéis fundamentais: em primeiro lugar, renovando formas de antropologia comparada; em segundo lugar, como um canal para a responsabilidade pública dos antropólogos; e, em terceiro lugar, como um ator único em uma ciência social interdisciplinar⁶.

⁴ Livre tradução de: “MacDougall’s point , that film represents human commonalities in ways that disrupt the cultural holism of written anthropology, forms part of his wider argument (also made by Grimshaw 2001, 2005) that mainstream anthropology needs to respond to and will potentially be transformed by the challenge of the visual. One of my aims in this book has been to suggest that although mainstream anthropology should benefit from this influence, it is precisely because ethnographic film lacks cultural contextualization and theoretical framing that it’s difficult for it to influence mainstream written anthropology.” (PINK, 2006:133).

⁵ J. Clifford utiliza o termo “autoridade etnográfica” para criticar a pretensa objetividade da pesquisa antropológica. Nesse sentido, compreendo que a característica fundamental da imagem documental, a capacidade de representar o real, é apropriada por pesquisadores das ciências sociais como um recurso retórico que legitima a veracidade do texto antropológico. L. Bittencourt chama a atenção à recorrência do uso limitado da imagem na antropologia como um apêndice do texto escrito, servindo para dar autoridade e realismo ao relato etnográfico, como uma prova material da presença do etnógrafo em campo (BITTENCOURT, 1998:198).

⁶ Livre tradução de: “(...) how a renewed visual anthropology that responds to the opportunities and challenges of a sensory anthropology, hypermedia, and its applied strand might participate in an anthropology for the twenty-first century through a focus on three central roles: first, in renewed forms

Nesta pesquisa, os sons e imagens provenientes dos dois trabalhos de campo mostram pontos em comum na ação dos diferentes grupos: atividade voluntária, presença majoritária de mulheres que se organizam em espaços comunitários para produzir, iniciativas apoiadas pela organização não governamental AS-PTA⁷ e pela Igreja Católica etc. Há, também, vários pontos divergentes, como o fato de os grupos da Paraíba estarem localizados na área rural e os propósitos do trabalho de sistematização e transmissão de conhecimento serem distintos. Se, no Rio de Janeiro, os grupos se organizam por meio de uma associação, a Rede Fitovida, e reivindicam o reconhecimento dos saberes praticados como patrimônio imaterial, as mulheres agricultoras da Paraíba se organizam em torno dos sindicatos de trabalhadores rurais e visam a promover cuidados com a saúde como parte de um projeto mais amplo de segurança alimentar.

Produzir fotos e registros audiovisuais é atividade prevista nas políticas de preservação de patrimônio imaterial com o objetivo de promover uma documentação “aprofundada e contínua do bem” (PORTAS, 2012). Desde 2006, quando comecei a estudar os encontros da Rede Fitovida, sempre estive munida de uma câmera fotográfica ou videográfica. A maior parte dos integrantes da Rede Fitovida me conhece dessa forma e acredito que, para muitos deles, eu seja uma espécie de repórter que ajuda a produzir documentários e fotografias. Percebo, também, que minha inserção no campo de pesquisa se fez a partir da produção de imagens (embora não seja a única profissional de fotografia, nem antropóloga, a produzir filmes e fotografias sobre a Rede Fitovida) e que colaborei de forma significativa com a associação ao documentar seus eventos e ajudar a construir um acervo visual. Tal colaboração nunca foi rompida, mas, evidentemente, teve mais regularidade no decorrer da pesquisa.

Além de ser uma ferramenta que permite um olhar mais cuidadoso sobre os fenômenos sociais, o registro audiovisual ainda reforça os elos entre observador e observado, ampliando a relação de reciprocidade, uma vez que a restituição das

of comparative anthropology; second, as a conduit for the public responsibility of anthropologists; and, third, as a unique player in a interdisciplinary social science.” (PINK, 2006:132).

⁷ A AS-PTA é uma organização não governamental que assessora projetos de agricultores familiares na Paraíba, no Rio de Janeiro e em Santa Catarina. Segundo o *website* da instituição, sua missão é “apoiar a construção de capacidades políticas e institucionais de organizações da agricultura familiar” para incidirem sobre o desenvolvimento rural para a promoção da equidade social, a viabilidade econômica e a conservação dos recursos ambientais.” (www.aspta.org.br).

imagens registradas às pessoas filmadas é o contradom mais imediato dessa troca antropológica (PEIXOTO, 2000). Enquanto, para a Rede Fitovida, esse registro é necessário ao processo de reconhecimento de suas práticas como bens culturais imateriais, entre os grupos articulados pelos sindicatos de trabalhadores rurais de oito municípios da Paraíba, por exemplo, os vídeos são materiais frequentemente utilizados na difusão de conhecimento sobre técnicas alternativas de convivência com o semiárido. Vídeos sobre criação animal, armazenamento de água da chuva e manejo dos quintais ao redor de casa, onde se cultivam as plantas medicinais, são amplamente utilizados pela AS-PTA para disseminar as experiências. Esses materiais são elaborados por produtoras de televisão e vídeo e se destinam aos projetos implementados por ONGs e sindicatos no semiárido nordestino. A Rede Fitovida, por sua vez, também faz grande uso de recursos audiovisuais para divulgar suas atividades⁸; além dos registros feitos pelos próprios integrantes em celulares e câmeras fotográficas digitais compactas, há um equipamento digital amador para captar imagens dos eventos, sejam fotos ou vídeos. O acervo total conta hoje com várias produções de autoria diversa, incluindo meu material de 2005 e 2006.

Na Paraíba, minha primeira inserção no trabalho de campo também foi mediada por câmeras. Mas, como é bastante comum ONGs e Sindicatos de Trabalhadores Rurais produzirem e divulgarem vídeos sobre as experiências implementadas em prol da agricultura familiar agroecológica, minha presença com a câmera não foi novidade para as pessoas filmadas, embora tenha gerado enorme curiosidade na vizinhança, pois era a primeira vez que uma equipe⁹ se instalava na casa de uma agricultora. É interessante confrontar as diferentes maneiras como a pesquisa foi percebida na Paraíba e no Rio de Janeiro. Para as agricultoras paraibanas, o fato de serem tema de pesquisa de “professoras do Rio de Janeiro” era destacado como motivo de orgulho e reconhecimento; o uso de equipamentos e a produção em si pareciam menos relevantes do que elas se tornarem sujeitos de uma pesquisa acadêmica. De fato, o processo de aproximação com os sindicatos de trabalhadores rurais, mediado pelas ONGs, proporcionou uma oportunidade de

⁸ Durante o IV Encontro da Rede Fitovida, realizado em setembro de 2010, o documentário “Curandeira é a vovozinha!”, fruto de minha pesquisa de mestrado, foi distribuído para todos os participantes. Atualmente, a Rede Fitovida realiza um projeto cultural que inclui a gravação, em vídeo, de depoimentos de pessoas identificadas como “guardiães da tradição”.

⁹ O trabalho contou com a participação de Shaynna Pidori, antropóloga e videasta responsável pela operação da câmera de vídeo durante oito dias do trabalho de campo na Paraíba.

explicar melhor minhas intenções. Já no Rio de Janeiro, como dito anteriormente, a produção de imagens ganhou mais relevância do que a pesquisa.

Cabe ressaltar que, tanto na Paraíba quanto no Rio de Janeiro, a realização desses registros audiovisuais é corriqueira. Na Paraíba, por exemplo, foi produzido recentemente um filme sobre o reflorestamento com mudas de árvores nativas do Polo Sindical de Borborema, projeto financiado pela Petrobras. Além disso, em meu primeiro contato com as agricultoras paraibanas, fui acompanhada de uma equipe da TV Viva, produtora pernambucana já conhecida pelos agricultores da região por produzir documentários sobre agricultura familiar para as ONGs locais.

Ao retornar meu trabalho com imagens para a Rede Fitovida, dei início a uma relação de reciprocidade que acredito ter sido fundamental para estabelecer a confiança mútua. Muitas foram, então, as solicitações para eu registrar os eventos da Rede, sobretudo alguns encontros, às quais nem sempre pude atender — ainda mais quando se tratava de demanda de material em vídeo, cujo processo de elaboração é muito mais trabalhoso. Mas, até hoje, minhas fotos são usadas em diversas publicações elaboradas por esse grupo.

O registro audiovisual é um material etnográfico de extrema riqueza, possibilitando o compartilhamento da informação visual e, também, a revisão de detalhes que não pareceram relevantes num primeiro momento. É uma forma de guardar a experiência de campo com tal precisão que nem mesmo as mais minuciosas anotações permitiriam, pois há fidedignidade nas falas e ações registradas. Evidentemente, a presença de um antropólogo e sua parafernália¹⁰ interfere no comportamento das pessoas e na dinâmica do cenário, mas, com o tempo, intromissões e encenações tornam-se insustentáveis, pois a câmera acaba por integrar-se à imagem que eles têm da pesquisadora (PEIXOTO, 2002).

Na Paraíba, enquanto me dedicava às anotações no caderno de campo, registrando dados, informações e até os silêncios, percebi que a interação com aqueles que me hospedavam arrefecia. Já as câmeras fotográfica e videográfica provocavam o entrosamento, pois, ao acompanhar as pessoas em suas tarefas cotidianas, elas se esforçavam para mostrar o trabalho desenvolvido e falar de

¹⁰ O volume do equipamento de áudio, vídeo e fotográfico foi uma constante nas pesquisas de campo. Na Paraíba, além da minha bagagem pessoal, levei tripé e vara de microfone, uma mochila com a câmera de vídeo e seus cabos e outra mochila com equipamento fotográfico e computador portátil. No Rio de Janeiro, eram sempre três volumes, mas o manuseio e o transporte foram mais fáceis, pois ia a campo em meu próprio carro.

resultados. Isso era o mote, então, para longas conversas. O equipamento audiovisual motivava minha ida ao roçado para registrar as diferentes roças de feijão e as hortas das plantas medicinais. Assim, adotei nessa investigação a mesma postura da pesquisa de mestrado, em que procurei usar a câmera como um objeto de interlocução e pivô da relação entre pesquisador e pesquisados (PIAULT, 2000; PEIXOTO, 2000). Ou seja: não como um meio para chegar às coisas em si mesmas, mas a uma representação das coisas (COLLEYN, 1993:65).

A perspectiva teórica adotada neste estudo, a antropologia interpretativa, conduz à construção de uma etnografia combinada com os princípios da antropologia visual contemporânea¹¹. Tais princípios, organizados por P. Hockings no livro *Principals of Visual Anthropology* (HENLEY, 2004:168), orientam a prática do cinema de observação. Manter a subjetividade e a autoria são alguns deles, bem como acompanhar as ações dos sujeitos a fim de possibilitar uma análise aprofundada dos acontecimentos e seus significados, procurando não interferir com uma câmera “desprivilegiada”, móvel e posicionada como um indivíduo. De acordo com esses princípios, convém priorizar tomadas longas e evitar pré-arranjos e atuações preparadas. A clareza quanto à mediação do pesquisador-diretor, a reflexividade, a rejeição da voz em *off* são outros elementos da antropologia visual contemporânea destacados por autores como T. Asch (1995), J. Ruby (1980) e D. MacDougall (2005) que foram levados em conta na realização da pesquisa.

Se, por um lado, o documentário produzido segundo essas recomendações tem o objetivo de recriar a experiência da vida cotidiana por meio de uma gravação e edição que deem impressão de apresentar a realidade sem a fragmentação analítica, convidando a audiência a testemunhar o ritmo das atividades diárias, por outro, o registro audiovisual tem sido apreciado como um registro em si mesmo, destinado não só a construir uma narrativa fílmica, mas a ser uma ferramenta para refinar a atenção do etnógrafo (GRASSENI, 2004:12) e permitir a descrição analítica aprofundada e a explicação sistemática de aspectos específicos de tudo que está sendo registrado. Ao documentar práticas cotidianas, por exemplo, o etnógrafo realiza um treinamento do olhar para conseguir enfocar os aspectos importantes; é o

¹¹ Os princípios da antropologia visual contemporânea foram enunciados com a publicação organizada por Paul Hockings em 1975. Segundo P. Henley, um dos modelos metodológicos propostos na obra, o cinema de observação, pressupõe uma prática participativa, “no sentido de que deva ocorrer a partir de um relacionamento de compreensão e respeito do tipo que só pode surgir quando quem está encarregado da filmagem participa ativamente do mundo dos sujeitos durante um período prolongado de tempo.” (Henley, 2004:164).

chamado exercício de “olhar sobre os ombros” mencionado por C. Geertz (1989). O desenvolvimento de um olhar qualificado pode contribuir para a construção de identidades ao compartilhar visões de mundo por meio de um enfoque segundo o ponto de vista dos sujeitos.

Uma leitura ecológica de um olhar treinado, da prática e da identidade, estreitamente integrados, permite apreciar 'maneiras de ver' como vias importantes para a compreensão de valores, interesses e discurso simbólico. Em outras palavras, a visão qualificada pode representar um elemento essencial, caracterizando uma 'comunidade de prática' cujos saberes compartilhados engendram percepções que são em grande parte sociais, subentendidas e fundadas em contextos materiais (ver Graceje 2004). O olhar qualificado é, invariavelmente, o resultado do treinamento, isto é, de uma 'educação de atenção' (Gibson, 1979; Engole 2000). Em contextos apropriados, observação participante ajudada por uma câmera pode melhorar a nossa consciência etnográfica dos amplos processos subentendidos da aprendizagem ou da educação de atenção. (GRASSENI, 2004:12)¹².

Esse exercício de seleção do que é importante registrar é o exercício da etnografia: buscar compreender a matéria estudada conforme categorias e critérios dos grupos representados. Ao se privilegiar práticas cotidianas na aproximação do olhar, elementos narrativos da construção fílmica foram sacrificados. Mesmo sem um roteiro predeterminado, um pressuposto do cinema observacional — a perspectiva de se criar uma narrativa reunindo o material gravado — exige uma atitude mais precisa no campo, como, por exemplo, a realização de planos complementares ao assunto tratado, a decupagem de uma situação em planos e enquadramentos. Embora tenha resistido à tentação de criar histórias convergentes, busquei fazer registros das situações que presenciei que facilitassem a montagem de pequenas narrativas. Um exemplo de como essa experiência de registro ocorreu nos campos desta pesquisa pode ser percebido nos lugares onde foram feitas as gravações e suas especificidades.

¹² Livre tradução de: “An ecological reading of skilled vision, practice and identity as closely integrated allows one to appreciate certain ‘ways of seeing’ as important avenues for understanding values, interests and symbolic discourse. In other words, skilled vision may represent a paramount feature characterizing a ‘community of practice’, whose shared skills engender sensibilities that are largely social, tacit and grounded in material contexts (see Grasseni 2004).⁴ Skilled vision is invariably the result of training, that is, of an ‘education of attention’ (Gibson 1979; Ingold 2000). In suitable settings, then, camera-aided participant observation can enhance our ethnographic awareness of the largely unspoken processes of apprenticeship or of the education of attention.

Enquanto, na Paraíba, a câmera saía de dentro para fora da casa, o registro audiovisual no Rio de Janeiro aconteceu no interior das cozinhas dos salões paroquiais¹³. Cenas externas só ocorreram em eventos ao ar livre. A preferência pela cozinha das paróquias foi assumida de forma consciente, pois as ações se desenrolavam nesses espaços e ali me foi permitido registrá-las. Estar do lado de fora provocava tensões e eram constantes as recomendações de cuidado, sobretudo com o carro. Como não contei com uma equipe, decidi não fazer tomadas externas nos arredores de onde se localizavam os grupos, embora acredite que alguns planos que mostrassem o bairro fossem importantes para a elaboração do documentário, pois poderiam apresentar informações adicionais sobre como o cultivo de plantas medicinais está relacionado com a ocupação do espaço.

A fotografia teve papel relevante na documentação da pesquisa a partir da aquisição de um equipamento digital próprio, pouco antes de realizar o trabalho de campo na Paraíba, em 2011. Até então, os encontros da Rede Fitovida eram fotografados com equipamento analógico, o que envolvia custos com filmes e revelação. A câmera fotográfica digital permitiu explorar um novo recurso de observação ao programar disparos em períodos que variavam de segundos a minutos, proporcionando o registro da passagem do tempo de forma independente de minha operação. Foi um recurso útil para ampliar a forma de registro, inclusive o de minha própria atuação no campo, e combinar com a gravação em vídeo. No Rio de Janeiro, contei com o auxílio de um cinegrafista profissional somente em duas ocasiões: no Encontro Regional de São Gonçalo e no Encontro Estadual. Nas demais vezes, trabalhei como “equipe” de uma só profissional.

A capacitação prévia em som e no uso de câmeras DSLR¹⁴, em oficinas do Inarra, para produção de vídeo foram determinantes para alcançar um resultado técnico satisfatório na captura de som e imagem em minhas idas a campo. A partir

¹³ Nesse caso, ainda que o universo doméstico seja fundamental na circulação dos saberes dos grupos da Rede Fitovida, minha inserção ficou limitada aos espaços de atuação dessas mulheres enquanto integrantes da associação. Embora a pesquisa no âmbito da casa e da família pudesse revelar aspectos relevantes para a propagação de conhecimento, as experiências domésticas das integrantes da Rede Fitovida — em comparação ao que foi observado na Paraíba, por exemplo — não são fonte exclusiva de dados sobre o uso de plantas medicinais.

¹⁴ O Inarra (Imagens, Narrativas e Práticas Culturais) é um diretório de pesquisa CNPq-UERJ coordenado por C. Peixoto e oferece cursos e equipamentos audiovisuais para pesquisadores e estudantes do grupo. As câmeras DSLR (Digital Single Lens Reflex) operam com fotografia digital *reflex* e têm um visor que permite ver através da lente graças a um espelho localizado no corpo da máquina. Elas realizam vídeos em diferentes formatos e são muito requisitadas no mercado audiovisual.

do entendimento da importância da ambiência do som, ou melhor, da paisagem sonora¹⁵ de uma cena, passei a “escutar” o campo e sua riqueza de detalhes — desde sons da natureza e de animais aos produzidos pelas práticas diárias de trabalho. Minha inexperiência com relação a esse tipo de registro limitou a captura de som com diversos microfones. Privilegiei o discurso ao utilizar o microfone de lapela, que conscientemente deixei aparente nas gravações de imagens.

Não adotei a perspectiva de produzir um registro audiovisual que futuramente permitisse a construção de uma narrativa única reunindo as experiências do Rio de Janeiro e da Paraíba. Isto é, não fiz um pré-roteiro do que deveria registrar; estava atenta somente para o foco nas mulheres e suas plantas medicinais, o que me levou a captar ações do cotidiano. Não dispor de um roteiro de filme antes das gravações é uma das recomendações de D. MacDougall, que diz ser necessário ter “humildade perante o mundo”, pois “a estória e a experiência dos sujeitos é mais importante que a do diretor do filme” (MacDougall, 2005). Portanto, os curtos documentários apresentados nesta pesquisa, se agrupados, não constituem uma narrativa, pois foram produzidos em momentos distintos e com propósitos também distintos. Isto não significa, porém, que não seja possível articulá-los; entretanto, insisto em adotar uma descrição mais fragmentada dos grupos do que ceder aos encantos de uma narrativa total. Assim, os documentários sobre as experiências no Rio de Janeiro e na Paraíba permanecem desconectados, embora seja possível que essa narrativa se construa posteriormente a partir de uma colaboração com os grupos. Optei, ainda, por não realizar um documentário comparando as duas experiências, pois isto requer uma construção narrativa que poderia ser reducionista. O que julgo interessante são as práticas dos grupos, que podem ser apresentadas tanto para um público mais amplo quanto para uma audiência mais especializada, segundo o

¹⁵ “Foi o compositor e musicólogo canadense Murray Schafer que forjou a noção de *soundscape* como o meio ambiente sonoro do homem (1977). Na verdade, trata-se da contraparte acústica da paisagem que circunda os seres humanos. Deve-se distinguir entre dois tipos de paisagens sonoras: uma natural, a outra cultural. O *soundscape* natural envolve sonoridades que provêm de atividades ou ações físicas de fenômenos naturais. Já *soundscape*s culturais resultam de todo tipo de atividades humanas. Marcam, em especial, o potencial comunicativo, emocional e expressivo do som. Chegar-se à música através do *soundscape* é um trajeto complexo. Seria demasiado simplista assumir que a música fosse apenas 'destilada' do *soundscape*, justamente por também ocorrer o processo inverso, ou seja, a música tem a propriedade de influenciar e mesmo de caracterizar paisagens sonoras. Uma paisagem sonora é tão diversificada quanto são diversos os ambientes que a produzem. Ela estará sempre impregnando a primeira impressão que se tem em campo e que se manifesta, infalivelmente, independentemente se há ou não discernimento prévio daquilo que o acontecimento sonoro significa. O primeiro impacto sonoro é marcante e tão delatador quanto a luz peculiar de uma região nova, as suas cores ou os odores que a compõem (PINTO, 2001:248).”

enquadramento teórico feito na pesquisa. Enfim, em linhas gerais, esses foram os direcionamentos que orientaram a realização da maior parte dos documentários realizados, com duas exceções que apresentarei em seguida.

As recorrências que o material audiovisual revelou dão pistas de como os integrantes da Rede Fitovida constroem sua identidade como detentores de um conhecimento tradicional e as agricultoras da Paraíba como trabalhadoras rurais. No Rio de Janeiro, foi curioso perceber que, a cada visita, já existia claramente um roteiro elaborado pela coordenadora do grupo estudado, o Espaço Solidário Multiervas. Isso ficou ainda mais explícito no primeiro dia, pois ela se colocou no papel de diretora e anunciava o que iria ser feito. Aproveitei a situação para observar o que era considerado importante representar acerca da atividade. Com o objetivo de compreender as práticas sociais e culturais do grupo investigado, deixei-me conduzir por suas ações, entrando no jogo de encenação que se desenrolava (PEIXOTO, 2002). Estive o tempo todo consciente de que a *mise en scène* expressava uma síntese do que as pessoas acreditavam ser mais relevante. Nesse sentido, "a construção do filme é muito mais do que uma simples metodologia destinada a compreender as situações sociais através da imagem: é a maneira pela qual o antropólogo fabrica suas imagens e reflete sobre a contribuição que elas aportam à análise do objeto" (PEIXOTO, 2000: 76).

Ao longo de minha formação como profissional de Comunicação e fotógrafa, me apropriei de técnicas de produção de imagens que tiveram que ser reordenadas para se adaptarem à linguagem da antropologia visual. A imagem em movimento e a necessidade da construção de planos representaram um desafio, sobretudo quando tinha que lidar com a preocupação com questões técnicas e antropológicas ao mesmo tempo. Não foi por acaso que senti falta de uma equipe para distribuir as funções e controlar os resultados audiovisuais.

O material completo registrado em vídeo, cerca de vinte e cinco horas no Rio de Janeiro e vinte horas na Paraíba, constituiu a principal fonte de análise desta pesquisa. Pouco a pouco, as relações de troca e os debates sobre questões de gênero se revelaram nas inúmeras miradas no material gravado.

A montagem em pequenos documentários foi realizada de acordo com diferentes demandas. O documentário "Farmácia verde do sertão" (10min, 2012), por

exemplo, foi elaborado para a *ActionAid* como parte da contrapartida pelo apoio¹⁶ financeiro que possibilitou a permanência de uma cinegrafista profissional na Paraíba durante oito dias. Já “Curandeira é a vovozinha!” (20min, 2007) foi concretizado como parte de minha pesquisa de mestrado sobre as mulheres da Rede Fitovida e incorporado a esta associação como material de divulgação¹⁷. Por sua vez, “Oficina de pomada e xarope da comunidade São Benedito” (5 min, 2011) destinou-se a uma ocasião específica: apresentação em meu exame de qualificação. Posteriormente, ele foi mais um documentário apropriado pela Rede Fitovida e veiculado na *web* pelos seus integrantes.

Um outro material, “I Feira Sabores e Saberes do Conhecimento Tradicional” (6 min, 2013), foi feito a pedido da Rede para constar do relatório de atividades entregue à instituição que concedeu os recursos para a produção do evento, o Instituto Brasileiro de Museus (Ibram). São seis minutos montados com material gravado nos dois dias da feira e a entrevista de uma das integrantes da Rede Fitovida. A observação participante realizada no evento reforçou algumas hipóteses sobre a estratégia de legitimação pela cultura desenvolvida pela Rede Fitovida. Por isso, “embarquei” conscientemente na proposta de montagem desse documentário. As práticas da Rede Fitovida foram apresentadas ao lado das de outros agentes da cultura popular, como grupos de capoeiristas, integrantes da velha guarda da escola de samba Inocentes de Belford Roxo e artesãos indígenas. Ao final da feira, os indígenas apresentaram uma performance, com cantos e danças, envolvendo todos os participantes. Esse momento, representado de forma sucinta no documentário, foi bastante interessante, pois o encerramento do evento começou com uma fala do padre responsável pela paróquia, seguida de oração acompanhada de um canto indígena.

Com o objetivo de contribuir para "a melhor compreensão do sujeito antropológico", como assinala C. Peixoto (2001:106), mais montagens foram feitas. “Mutirão do Lote XV” (9 min) é uma delas e reúne material produzido no Lote XV, em Belford Roxo, com ênfase no mutirão de combate à desnutrição infantil pautado como um aspecto central do trabalho do grupo. A minha segunda visita a São

¹⁶ Como a pesquisa envolvia trabalhadoras rurais ligadas ao Polo Sindical da Borborema, área de atuação da AS-PTA, organização parceira da *ActionAid*, ofereci também uma seleção de quarenta fotografias, duas reportagens e um documentário de cinco minutos em vídeo.

¹⁷ Tal documentário está incluso no DVD anexado à presente pesquisa porque apresenta as principais questões da Rede Fitovida e por ter sido incorporado como material de divulgação.

Benedito resultou na gravação de novas imagens, registradas com uma câmera fotográfica em modo vídeo, e trouxe outros materiais sobre a dinâmica local. Embora eu já tivesse disponibilizado algumas cópias do documentário “Oficina de Xarope e Pomada em São Benedito” (6min, 2011) para a Rede Fitovida em 2011, o principal objetivo da ida a São Benedito, quatro meses depois de encerrada a pesquisa de campo, foi entregar o documentário para as pessoas filmadas. Nessa ocasião, apesar de estar mais uma vez sozinha registrando as imagens, como já havia gravado anteriormente as etapas de produção da pomada e do xarope característicos do grupo, fiquei mais livre para conversar e obter bons retratos dos participantes das oficinas, certa de que tais fotografias poderão ser utilizadas futuramente pela Rede Fitovida.

A lista completa dos documentários ainda abrange “Lambedor caseiro” (6 min, 2013) e “Cirandeiros da Paraíba” (6 min, 2013). O primeiro mostra uma receita aprendida nas trocas de experiências promovidas pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais de Massaranduba, enquanto o segundo é um exemplo dos imponderáveis do trabalho de campo que provocam reflexões sobre tradição, cultura popular e transmissão de conhecimento. Na festa promovida pelo STR de Massaranduba em comemoração ao Dia do Agricultor, outra atração musical além do forró arrebatou participantes de todas as idades: a ciranda da Paraíba tocada por Mestre Odilon e seus filhos. O filho mais velho da agricultora que me hospedou aprecia essa modalidade de ciranda e fez questão de me apresentar ao tocadour. Dois dias depois da festa, fui à casa do mestre cirandeiro com o ex-presidente do STR para entrevistá-lo¹⁸.

Quanto aos ensaios fotográficos que acompanham esta pesquisa, eles foram organizados de forma cronológica e com a proposta de situar o leitor com relação a ambientes e ocasiões. Decidi ordená-los de acordo com o local pesquisado, na Paraíba e no Rio de Janeiro, e ainda reuni uma série de fotos representativas dos eventos de ambos os grupos estudados.

No Rio, as gravações em vídeo aconteceram com uma câmera Sony HD 1000 e as fotos, com câmera Nikon D300S. Já na Paraíba, optei por uma câmera de vídeo mais compacta, a Sony PD150. Para captura do som, utilizei um microfone de lapela

¹⁸ Como o tema me mobilizou e eu havia prometido para o STR e ao próprio Mestre Odilon montar um filme curto, me dediquei a essa montagem nos intervalos da redação da tese.

na personagem principal ou o microfone direcional da câmera. Como não contei com auxiliares na maior parte das vezes, exceto durante o período em que estive acompanhada da cinegrafista, preferi captar o som com microfone de lapela na maioria das situações de gravação, embora o microfone direcional fosse o mais recomendado em muitas circunstâncias.

O registro dos fatos visíveis na pesquisa de campo e a contribuição para a análise de dados foram somente alguns aspectos da utilização da imagem nesta pesquisa. Como afirma L. Bittencourt, “a imagem deve ser utilizada como uma narrativa visual que informa o relato etnográfico com a mesma autoridade do texto escrito” (1998:199). O uso do audiovisual acrescentou ao relato etnográfico outros meios de representação, nos quais estão presentes diferentes perspectivas: a das ONGs, a da pesquisadora e a dos próprios grupos pesquisados. Os diferentes propósitos de cada documentário são exemplos das múltiplas possibilidades de representação. Afinal, as imagens e a comunicação visual vigoram em todos os meios de comunicação humana e a decodificação das mensagens transmitidas vai variar segundo os referenciais culturais de cada um. Esses significados são tão diversos como as formas de ordenar o mundo e de se organizar em sociedade. Ainda que o resultado final de uma etnografia realizada com recursos audiovisuais seja organizado segundo uma forma específica de pensar o mundo (sobretudo com as teorias utilizadas para analisar os fatos representados), permanecem as imagens e, com elas, as múltiplas possibilidades de interpretação — pois trata-se de “imagens que nos penetram em várias dimensões e que alteram o modo de ser e perceber a realidade na qual nos encontramos”, como aponta S. Caiuby Novaes (2009: 53). Estou assim convencida, como C. Peixoto (2012), de que “a imagem que vemos em uma fotografia ou em um filme etnográfico é somente um fragmento de uma realidade social, registrada em um espaço particular e em um tempo preciso. Ou seja, a fotografia e o filme espelham a dupla relação entre tempo e espaço”¹⁹.

Tendo em vista as diferenças nos objetivos e práticas dos movimentos aqui abordados, formulei a seguinte questão: Como diferentes articulações de mulheres, que desenvolvem atividades com plantas medicinais, organizam a transmissão desse conhecimento para as novas gerações?

¹⁹ Livre tradução de: “So a picture we see in a photograph or an ethnographic film is only a fragment of a social reality, recorded in a particular place at a precise time. That is, photography and film reflect a dual relationship between time and place.” (PEIXOTO, 2012).

Desse modo, a Rede Fitovida é apresentada a partir da observação dos encontros periódicos que promove para a troca de saberes e do acompanhamento das atividades de um de seus grupos, o Espaço Solidário Multiervas. Ela foi criada em 2001, por meio da reunião de diversos grupos distribuídos em vinte e seis municípios do Estado do Rio de Janeiro. Seus integrantes compartilham uma carta de princípios, entre os quais se destacam reconhecer a sabedoria popular como fonte de conhecimento e dedicar-se ao trabalho voluntário de difusão dos conhecimentos sobre plantas medicinais. Na trajetória desta associação, considero que a proposição do registro dos saberes sobre plantas medicinais como patrimônio imaterial ao Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a formalização como pessoa jurídica foram marcos importantes.

Uma das características da Rede Fitovida é a multiplicidade de experiências, não existindo uma homogeneidade entre os grupos e suas práticas. A fim de exemplificar tal diversidade e demonstrar como são exploradas pela própria Rede Fitovida, apresento um relato etnográfico de duas visitas de campo a um grupo localizado na divisa dos municípios de Japeri e Engenheiro Pedreira, o São Benedito. Além de estar mais isolado devido ao difícil acesso, o que diferencia este grupo é a utilização de técnicas qualificadas como “o jeito antigo” de produzir remédios com plantas medicinais. Considero tal distinção, feita pelos próprios integrantes da Rede, um indicador de como eles mesmos percebem a tradição e a mudança, bem como as estratégias de resgate dos conhecimentos.

O caminho escolhido pela Rede Fitovida é a legitimação por via da cultura. Ou seja: ela busca garantir a preservação de suas práticas com base na construção de uma identidade coletiva e na reivindicação de que seu conhecimento seja reconhecido como patrimônio cultural imaterial. Analiso o surgimento dessa estratégia por meio de observação participante nos eventos promovidos pela Rede e da elaboração de materiais de comunicação e divulgação (cartilhas, folhetos, boletins etc.). Outro objeto da minha análise são os termos cunhados pela Rede Fitovida, ao longo de encontros e debates, para definir seus projetos e sua forma de organização. Em 2005, quando iniciei minha pesquisa de mestrado, os detentores de conhecimento tradicional eram tidos como “guardiões da tradição”. No decorrer do trabalho, em 2012, acompanhei o processo de consulta e de votação dos nomes oficiais que estabeleceriam quem são os integrantes da Rede e o que fazem. Percebi

os termos escolhidos — “agentes do conhecimento tradicional” e “produtos naturais de plantas medicinais” — como a criação de um novo vocabulário, parte do processo de construção de uma identidade coletiva. As dificuldades para a transmissão dos conhecimentos percebidas pelos membros da Rede Fitovida foram expressas em diversos momentos da pesquisa de campo, sobretudo nos encontros. Os relatos e opiniões dos integrantes forneceram elementos essenciais para se compreender como, afinal, esses conhecimentos estão sendo transmitidos e quais as limitações desse processo dentro da família, nos grupos e na própria Rede. Para melhor compreensão desses limites e desafios, considero importante rever o modo como o tema tem sido tratado na história das práticas médicas e também pelas ciências sociais. Entre os grupos da rede Fitovida, a medicina científica e as práticas curativas com plantas medicinais ora são pensadas como opostas, ora como complementares.

No segundo capítulo, apresento as experiências das agricultoras paraibanas ligadas ao Polo Sindical da Borborema e a projetos de desenvolvimento da agricultura familiar implementados em parceria com organizações não governamentais, como a AS-PTA e a *ActionAid*. Ao longo de vinte e quatro dias, acompanhei o dia a dia de duas agricultoras, moradoras dos municípios de Massaranduba e Solânea. O cultivo de plantas medicinais é uma atividade entre tantas outras realizadas por mulheres da região; ao redor de casa, elas cultivam hortaliças e criam pequenos animais. A garantia do acesso à água é central nos programas voltados para a promoção da convivência com o semiárido. São os sindicatos de trabalhadores rurais (STRs) que organizam a distribuição e construção de cisternas para o armazenamento de água da chuva, projeto financiado pelo governo, por ONGs e até mesmo pelos próprios agricultores.

As histórias de vida das agricultoras que me hospedaram e forneceram dados para a pesquisa foram fundamentais para relacionar a aquisição dos conhecimentos sobre plantas medicinais a um processo de individualização da mulher na família e na sociedade. Tais histórias não são exclusividade desta pesquisa, mas contadas e recontadas em boletins informativos dos STRs e ONGs que desenvolvem projetos na região. Portanto, esses atores institucionais são também parte integrante dos relatos das agricultoras. Sem analisar as propostas de desenvolvimento formuladas por eles, não é possível compreender a construção da identidade de trabalhadora rural a partir da atuação das mulheres nos sindicatos e nem como as plantas medicinais integram esse quadro.

Para as agricultoras paraibanas, assim como para os grupos do Rio de Janeiro, os saberes tradicionais sobre plantas medicinais são alguns dos conhecimentos tradicionais que devem ser resgatados. A aposta no modelo de agricultura familiar agroecológica prevê uma aprendizagem coletiva a partir das experimentações dos próprios agricultores, que incluem desde inovações à utilização de técnicas tradicionais. O uso de plantas medicinais ganhou destaque porque, segundo representantes dos STRs, era um tema que mobilizava as mulheres a ponto de tirá-las de casa. Isso as estimulava, inclusive, a participar de outros aprendizados.

As plantas medicinais e os produtos delas originados circulam entre as agricultoras ligadas aos STRs nas comunidades em que vivem e fazem parte de um sistema alimentar. O “resgate” é, sobretudo, de significados e de valores atribuídos às plantas medicinais e aos alimentos. A circulação de saberes tradicionais e de inovações sobre como preparar plantas e alimentos contribui para o fortalecimento do modelo proposto por ONGs e STRs e envolve as maneiras de utilização do espaço e dos recursos naturais disponíveis.

Tanto no Rio de Janeiro quanto na Paraíba, o que esses grupos estão fazendo é algo bem mais significativo do que simplesmente produzir remédios com plantas medicinais. Uma comparação mais detalhada das duas experiências é feita no terceiro capítulo. Considero ambos os grupos novos atores políticos, que propõem questões importantes para as instituições que representam o Estado e a sociedade. O ato de colher uma folha e de mexer uma panela para elaborar um remédio caseiro ganha com essas experiências um sentido muito mais amplo, passando a ser também um ato político relevante na dinâmica da transformação da sociedade brasileira.

Narrar o que foi experimentado e observado na pesquisa e selecionar os dados mais relevantes de cada campo, a fim de compreender como o conhecimento tradicional sobre plantas medicinais vem sendo transmitido, requer tratar de grandes temas das ciências sociais, como gênero, identidade, memória, populações tradicionais e conhecimento tradicional, políticas públicas de preservação cultural e campesinato. Evidentemente, não foi possível abordá-los com profundidade e tampouco era esse o propósito desta etnografia.

Considerando que a etnografia é, antes de tudo, uma narrativa (CLIFFORD, 1994) e que já não há mais narrativas mestras sobre identidade, tradição e cultura, a contribuição da presente pesquisa é lançar um olhar sobre o uso de plantas medicinais por grupos de camadas populares, situando suas ações em seus respectivos contextos políticos e culturais. Assumi um estilo narrativo que prioriza o testemunho e a experiência de campo, no qual busquei inserir as análises teóricas que estruturam essa pesquisa. Também é necessário frisar que foi preciso utilizar diversos autores para compreender todos os temas abordados pela pesquisa; assim, nem sempre há afinidade entre as perspectivas analíticas desses autores. Esses desenhos foram fundamentais para provocar uma atitude reflexiva sobre as questões antropológicas aqui tratadas e sobre a construção do conhecimento a partir da relação com o outro e suas implicações.

A noção de indivíduo na modernidade é central para se compreender a agência das mulheres (GIDDENS, 1989, ELIAS, 1994, VELHO, 1994). Busquei apresentar minha experiência etnográfica na construção de uma narrativa sobre mulheres em processo de individualização por meio da constituição da memória e identidade coletivas. As plantas medicinais e os saberes a elas associados têm papel importante entre os grupos estudados no Rio de Janeiro e na Paraíba, pois são as plantas e seus produtos que estimulam a agência das mulheres no espaço público. Como veremos nos depoimentos, antes de fazerem parte dos grupos que produzem remédios, essas mulheres se percebiam e interagiam em suas comunidades de maneira diferente. Essa experiência lhes permitiu criar novas identidades e grupos de pertencimento.

Procurei explorar os significados compartilhados pelos atores a partir da perspectiva apontada por A. Giddens de que a perpetuação de práticas sociais presume a reflexividade dos agentes²⁰. Todo ser humano é capaz de explicar as razões de suas ações, pois “ser humano é ser um agente intencional que tem razões para suas atividades e estar apto, se solicitado, a elaborar discursivamente estas razões.” (GIDDENS, 1989: 2). Entretanto, a motivação não é de todo acessível ao sujeito; é um conhecimento que não está no nível da consciência discursiva (assim como, no uso de uma língua, não é preciso ter clareza das regras gramaticais). Os discursos dos atores na pesquisa em questão são fonte muito rica de dados que

²⁰ A reflexividade é um conceito fundamental na obra de A. Giddens; não é a autoconsciência no sentido freudiano do ego e superego, mas o caráter monitorado do fluxo contínuo da vida social.

pôde ser esmiuçada com o auxílio das entrevistas registradas em vídeo e analisadas de forma mais aprofundada por meio da observação participante.

Numa pesquisa que enfoca práticas culturais, é fundamental conjugar conceitos que permitam tanto observar a autonomia do indivíduo quanto a influência da totalidade social. A estrutura, enquanto um conjunto de regras, está fora do tempo e do espaço, não há nela lugar para o sujeito; já os sistemas sociais na qual está implicada admitem as atividades dos agentes humanos e a história. Essa perspectiva pressupõe a constituição de agentes e estruturas, não de forma independente e polarizada, mas complementar. A estrutura não é externa aos indivíduos e nem deve ser sinônimo de coerção; é, ao mesmo tempo, restritiva e facilitadora. Na construção da memória coletiva (HALBWACHS, 1990) desses grupos, o termo tradição é central. O “resgate” da tradição é uma explicação recorrente nos relatos dos atores, tanto no Rio de Janeiro quanto na Paraíba. Daí, para se compreender as práticas sociais recriadas pelos indivíduos através de seus próprios meios de expressão, é preciso desfazer a divisão estabelecida entre o todo e o indivíduo.

Dessa forma, a perspectiva apontada por alguns autores para enquadrar as experiências etnografadas em seus devidos contextos políticos e econômicos é uma base conceitual para pensar a dinâmica social, nem sempre suficiente para dar conta da compreensão dos fenômenos estudados. Refiro-me, sobretudo, a dois grandes temas desta pesquisa: indivíduo x família e rural x urbano. Como poderemos observar, não é possível descartar a complexidade das práticas sociais — as contradições dos comportamentos dos indivíduos e das instituições — para enquadrá-las em uma dada teoria. Conforme mencionei anteriormente, a noção moderna de indivíduo é crucial para a compreensão desse fenômeno (especialmente com relação à problematização dos papéis de gênero), mas o papel da família é fundamental — não somente nas camadas populares e nas periferias urbanas onde vivem os que migraram das áreas rurais, mas em todas as camadas da sociedade, no campo e na cidade. As mulheres do Rio de Janeiro e da Paraíba atuam dentro da estrutura e, ainda que reproduzam valores tradicionais de gênero, criam para si novos papéis (antes restritos ao espaço doméstico) e novas identidades. As plantas são instrumentos nesse processo, objetos que circulam repletos de significado. Daí, a comparação entre as duas experiências ser um passo fundamental para compreendermos a maneira como o uso da tradição é evocado para validar determinadas práticas de cuidados com a saúde.

Ao transmitirem seus conhecimentos, os grupos de mulheres abordados na pesquisa atualizam estilos de vida. Suas práticas habituais, que eram compreendidas como atos de solidariedade ao indicarem uma planta medicinal ou prepararem um remédio para um vizinho ou parente, tornam-se ações de reivindicação de direitos. Essa passagem promove uma mudança na forma como atuam coletivamente e individualmente. Ao perceberem o risco da perda de seus saberes sobre plantas medicinais, esses grupos criam novas estratégias de transmissão de conhecimento, nas quais a relação com os mais jovens é objeto de reflexão. Essa atualização é um processo contínuo e dinâmico. As tradições podem ser inventadas, conforme análise de E. Hobsbawn e T. Ranger (1992), para contribuir na formação de identidades locais e regionais e na construção dos símbolos nacionais. Como veremos a partir de agora, a invenção é parte do fluxo da cultura, uma síntese, realizada nos termos específicos dos grupos que compartilham conhecimentos tradicionais. Ao assumirem a missão de “resgatar” esses saberes, grupos de mulheres buscam um lugar público de reconhecimento, seja alçando seus conhecimentos à categoria de patrimônio cultural imaterial ou implementando e transmitindo práticas de cuidados com a saúde que melhorem as condições de vida da população e a segurança alimentar na agricultura familiar.

1 REDE FITOVIDA, RIO DE JANEIRO²¹

Desde que iniciei minha pesquisa de mestrado junto à Rede Fitovida, em 2005, tenho acompanhado os debates entre seus integrantes e os projetos por eles implementados. São exemplos a constituição da Associação dos Amigos da Rede Fitovida enquanto pessoa jurídica, em 2009, e a criação da Casa de Memória da Rede Fitovida como ponto estadual de cultura, em 2010.

Embora a coleta de dados nunca tenha cessado desde então, considero que as principais informações que sustentam esta pesquisa foram sistematizadas de setembro de 2010 até janeiro de 2013. Nesse período, acompanhei alguns dos encontros promovidos pela Rede Fitovida em diversas regiões do estado, as atividades de outro grupo de mulheres em Belford Roxo e o Espaço Solidário Multiervas, e também estive em duas oficinas de preparação de remédios caseiros em uma pequena igreja em Japeri, na Baixada Fluminense.

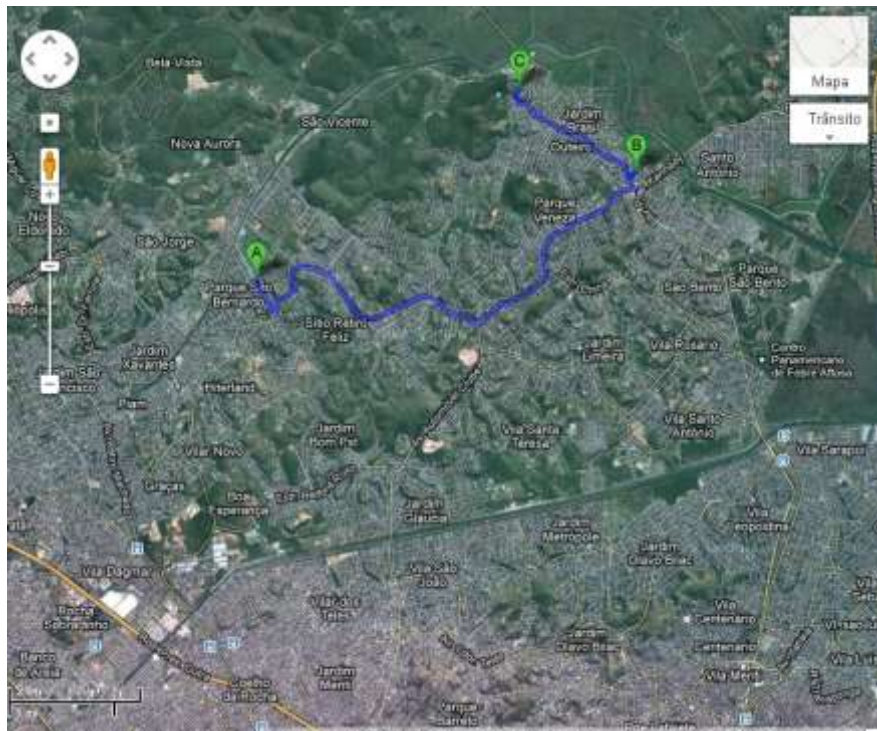


Figura 1: No município de Belford Roxo, a distância que separa a sede do grupo Grão de Mostarda (A) da residência de Dona Jorgina (C) é de cerca de 15 km, passando pelo Espaço Solidário Multiervas (B). Fonte: Google, 2013.

²¹ São referentes a este capítulo os documentários: Curandeira é a Vovozinha! (10min, 2007), Oficina de Xarope e Pomada (6 min, 2011), I Feira de Saberes e Sabores do Conhecimento Tradicional (5min, 2013), Mutirão do Lote XV (8min, 2013) e De Volta a São Benedito (5min, 2013). Os ensaios fotográficos relativos à Rede Fitovida também são referentes a esta parte da pesquisa.

Em Belford Roxo, acompanhei as atividades do Espaço Solidário Multiervas, que funciona na cozinha da Paróquia São Simão, localizada no Lote XV, próximo ao limite do município de Belford Roxo com Duque de Caxias. O grupo, coordenado por Dona Graça, foi escolhido como objeto da pesquisa porque havia sido criado sob influência do Grão de Mostarda, um outro grupo estudado em minha pesquisa de mestrado, entre 2005 e 2007. Dona Graça e as demais integrantes do Espaço Solidário Multiervas também se inspiraram no trabalho individual de Dona Jorgina, uma das “pessoas de referência” identificadas pela Rede Fitovida como guardiãs do saber tradicional. Meu primeiro contato para iniciar a pesquisa aconteceu justamente em uma visita de Dona Graça a sua “tutora”, Dona Jorgina²².

Ao longo dos anos em que acompanho as atividades da Rede Fitovida e de seus grupos, aprendi a identificar muitos de seus integrantes e seus grupos de origem. Na medida em que passei a acompanhar seus encontros, pude estreitar contato com diversas participantes e colecionar registros audiovisuais no decorrer do tempo que se mostraram uma rica fonte de informação. Assim, optei por manter um olhar panorâmico sobre a Rede, aproveitando a diversidade de relatos e registros captados, mas sem perder a possibilidade de analisar mais de perto alguns de seus membros. Pude reunir, então, informações de diferentes níveis, desde especulações individuais a crenças amplamente compartilhadas. A observação mais cotidiana foi feita junto ao grupo que trabalha no Espaço Solidário Multiervas. A partir a qual consegui compreender as relações entre as integrantes e com outros grupos de mulheres voluntárias que se reúnem nas pastorais da Igreja a fim de promover ações assistenciais. Também acompanhei duas visitas à Oficina de Pomada e

²² Segundo a publicação “Resgate da vida através de nossas raízes”, cartilha elaborada em 2007, Dona Jorgina nasceu em 24 de janeiro de 1937 na cidade de Mimoso do Sul, no estado do Espírito Santo, e reside há 40 anos no bairro Jardim Amapá, na cidade de Duque de Caxias, Baixada Fluminense. Detentora de um forte conhecimento das plantas medicinais, afirma trazer esta bagagem como herança de seus pais e avós, além de seus sogros que viviam na mesma redondeza. Participa de um grupo, mas, na localidade onde reside, todos a conhecem como Dona Filinha e um dia já experimentaram de seu xarope, que chama de lambedor, conservando o jeito tradicional de fazer adquirido de sua mãe e avó. Conta que, em criança, duas experiências marcaram sua vida: “Meu pai usava a raiz (uma batatinha parecida com o dedinho de uma pessoa) de faia ou ipecacoanha (planta em extinção), como é conhecida na homeopatia. Dessa erva era feito um chazinho com a batatinha, na medida da unha da criança, que tomando o chá dava um vomitório, colocando o catarro para fora, meu pai chamava de crupe, depois disso dava o lambedor até ficar curado. Ao colher a erva tinha que reparar se a moita da poaia não estava pastada por cobra ou lagarto. Lembrou também que sua mãe utilizava a Erva de Macaé com água de cinza do fogão de lenha ou bicarbonato para curar arroteo choco, ao tomar o chá dava diarreia ou vômito evitando que a comida que fez mal provocasse indigestão. Margarida concluiu falando: “Agora quero mais passar o que sei e dar um preparado para aqueles que se interessa. O que precisar estou pronta pra servir. Os livros só servem pra confirmar as raízes da gente mesmo”.

Xarope realizada por um grupo de frequentadores da Igreja São Benedito, no bairro de Santa Amélia — próximo ao limite dos municípios de Japeri e Queimados —, onde as plantas medicinais são colhidas nos quintais e nas matas. O conjunto dessas experiências etnografadas forneceu dados que fundamentam esta análise sobre como, afinal, os integrantes da Rede Fitovida transmitem os conhecimentos sobre plantas medicinais. As gravações de algumas atividades, bem como as entrevistas, somaram-se aos dados observados durante a experiência etnográfica.

Ao longo da pesquisa, percebi como o assunto escolhido é representativo de um certo olhar antropológico que formata a maneira como nós, pesquisadores, decodificamos o mundo. Nos anos 1980 e 1990, as camadas populares foram o objeto de estudo em diferentes temáticas.

O sucesso recente da antropologia está certamente vinculado ao fato de que, hoje, essas minorias desprivilegiadas emergem como novos atores políticos, organizam movimentos e exigem uma participação na vida nacional da qual estiveram secularmente excluídos. Mais ainda, temas como religião e sexualidade, o papel da mulher na família e a medicina popular parecem ter se politizado de um momento para outro, passando a possuir uma nova importância na compreensão da dinâmica da transformação da sociedade brasileira. Dessa forma, o conhecimento acumulado pela antropologia no tratamento desses temas, assim como sua competência específica no trabalho de campo com essas populações, tornaram-se subitamente relevantes politicamente. (DURHAM, 2004:18).

Conforme ressalta a autora, existe uma longa tradição de estudos de populações urbanas na antropologia brasileira que se inicia com Nina Rodrigues (DURHAM, 2004:20), tem expressão na obra de Gilberto Freyre e se desdobra nos estudos de comunidade, alguns, verdadeiros cânones da antropologia, como a obra de E. Willems (1947), A. Cândido (1964), entre outros.

Os estudos de comunidade permitiram um desenvolvimento particularmente fértil da antropologia, que encontrava correspondência muito próxima com as investigações de sociedades primitivas. Investigando esses pedaços da sociedade, as comunidades, como se fossem aldeias indígenas, era possível utilizar métodos de observação participante, documentação censitária, histórias de vida, entrevistas dirigidas etc., formulando um retrato multidimensional da vida social e integrando o estudo das manifestações culturais à análise de seu substrato social e econômico” (DURHAM, 2004:21).

Na antropologia urbana, é preciso ter atenção a alguns teóricos e seus conceitos, como o contínuo *folk*-urbano Redfield (1941), que atribuía à cidade o poder de criar uma cultura urbana marcada pela desorganização social e cultural,

com tendências à secularização e ao individualismo. Esta perspectiva pode ser evocada quando é analisada a relação entre rural e urbano. No caso desta pesquisa, tendo em vista que os grupos que pertencem à Rede Fitovida são formados por migrantes ou moradores de periferias urbanas, os limites entre rural e urbano não são precisos e os “riscos” à cultura atribuídos a essa passagem é o que sustenta o debate sobre a perda eminente de conhecimentos que se deseja preservar. O material analisado é composto por discursos, ora dos sujeitos, ora da instituição mediadora²³ (a Associação, a ONG AS-PTA, a Igreja). Ao escolher uma comparação com grupos de trabalhadoras rurais, a relação entre rural e urbano é central. Apesar de a metodologia antropológica remeter ao cânone malinowskiano, a observação participante, e de eu ter concentrado meus esforços em coletar a maior quantidade possível de informações para tentar compreender os integrantes da Rede Fitovida nos diversos aspectos da vida social, esta pesquisa busca fugir de uma abordagem demasiadamente funcionalista. O objetivo do presente trabalho é uma aproximação mais estreita daquilo que os as pessoas pensam que estão fazendo (GEERTZ, 1987), e não extrair uma verdade generalizante acerca da transmissão de saberes sobre plantas medicinais entre camadas populares no Brasil.

Na antropologia contemporânea, E. Durham (2004) alerta para os perigos de uma “participação observante” comprometer a análise antropológica, na medida em que os antropólogos se envolvem com seus objetos de pesquisa. Ao longo desses anos de pesquisa sobre a Rede Fitovida, também colaborei de forma voluntária na redação e produção da primeira cartilha surgida como fruto do Inventário Nacional de Referências Culturais, “A voz de nossas avós lembrando a sua avó”, e sou constantemente solicitada a fazer registros fotográficos e audiovisuais que possam se tornar materiais de comunicação para a Rede. Entretanto, durante a pesquisa percebi a enorme distância criada entre observador e observado, sobretudo em

²³ L. Landim (1998) destaca alguns elementos constitutivos das ONGs que permitem uma analogia com a Rede Fitovida, como a criação de redes de relações horizontais entre determinados agentes na sociedade brasileira e a existência de relações diretas com grupos sociais nas bases da sociedade. O termo ONG começou a ser utilizado em meados dos anos 1980, criando uma identidade comum a partir do "Encontro Nacional de Centros de Promoção Brasileiros", realizado no Rio de Janeiro. Cinco anos mais tarde, a identidade institucional se fortaleceu ainda mais com a fundação da Associação Brasileira de ONGs (ABONG). Na medida em que as organizações iam se consolidando, surgiam novas aspirações e novos discursos aplicados por meio de práticas antigas herdadas de canais tradicionais, como os da ação social da Igreja Católica. Especificamente em relação às organizações cristãs, o processo de construção de sua identidade é também um processo de distinção das hierarquias eclesiais a partir da ideia de secularização e autonomia. Contudo, foram mantidas as alianças de origem.

alguns episódios que detalharei em seguida. Embora seja simpática à causa reivindicada pela Rede Fitovida, não considero que as avaliações feitas nesta pesquisa estejam formatadas por um ponto de vista militante. Minha inserção na Rede Fitovida acontece por meio do principal mecanismo de regulação social existente entre os grupos: a reciprocidade.

1.1 Breve história da Rede Fitovida

A Associação de Amigos da Rede Fitovida só se foi fundada em 2010, mas os grupos que se denominavam “movimento popular de saúde alternativa” começaram a promover encontros e visitas mútuas a partir de 2001. Atualmente, ela é composta por cento e vinte e seis grupos que se distribuem por várias regiões do estado do Rio de Janeiro²⁴. Cada região possui uma comissão responsável por contatar e mobilizar os grupos. Os integrantes dessas comissões são escolhidos durante os encontros, assim como os integrantes da diretoria e do conselho fiscal. É uma organização que surgiu de um movimento “comunitário” para se constituir representante legal de interesses comuns. Acompanho aqui a ideia de movimento comunitário apresentado por E. Durham.

Ao lado desse modelo se coloca um outro, atualmente em expansão, que denominaremos ‘comunitário’. Ele evita a institucionalização da representação e exige uma participação permanente de todos, tanto no processo de tomada de decisão como na própria execução. As comunidades eclesiais de base constituem um exemplo típico da tentativa de implementar esse modelo. (DURHAM, 2004: 288-289).

A partir de 2000, quando líderes comunitários envolvidos em projetos semelhantes de saúde alternativa, desenvolvidos no estado do Rio de Janeiro, começaram a promover encontros para debater suas atividades, os grupos foram construindo uma pauta coletiva, definindo princípios e debatendo soluções para problemas comuns. Havia muitos grupos que produziam medicamentos com plantas medicinais por meio de trabalho voluntário apoiados pela Igreja, mas que não se conheciam e estavam isolados.

²⁴ As regiões onde existem grupos da Rede Fitovida são a Baixada Fluminense, Metropolitana, São Gonçalo, Serrana, Norte Fluminense, Sul Fluminense e Costa Verde.

Segundo um artigo assinado por alguns integrantes, a história da formação da Rede está ligada ao surgimento de grupos voltados para atender às demandas das comunidades onde estavam localizados. Em 1980, a Diocese de Nova Iguaçu convidou uma freira para ministrar um curso sobre manipulação e uso de plantas medicinais, o que motivou a organização de alguns grupos apoiados pelas paróquias locais.

Como a maioria dos grupos está associada a ações assistenciais da Igreja Católica e é formada por mulheres, considero que é preciso situá-los nesse contexto a fim de compreender sua dinâmica nos dias de hoje. Se a mobilização coletiva de mulheres de camadas populares para o trabalho comunitário, no final da década de 1970 e ao longo da década de 1980, caracterizava-se pelo engajamento nas comunidades eclesiais de base e nos clubes de mães, a referência de atuação feminina a partir dos anos 1990 são as pastorais sociais²⁵, sobretudo a Pastoral da Criança, uma forma de atuação que, no contexto dos grupos da Rede Fitovida, envolveu os grupos que produzem remédios com plantas medicinais. Segundo G. ANJOS:

As Pastorais católicas e as Comunidades Eclesiais de Base são formas associativas “comunitárias” fomentadas pela Igreja Católica que permitem a leigos, à maioria de classes sociais menos favorecidas, bem como a profissionais dessa Igreja, o chamado trabalho comunitário em nome de problemas ou causas com grande legitimidade, como a defesa da vida ou a justiça social. Esse trabalho gratuito ou voluntário é fundado no desinteresse material e definido em relação à atividade econômica, que exige ação “estratégica” para a obtenção de ganhos materiais. Ao mesmo tempo, implica na adesão a valores como a solidariedade, o amor à humanidade ou ao próximo. O trabalho voluntário pode ser tomado como uma modalidade de ação militante, ao considerarmos militância a adesão a determinada ‘causa’ e engajamento continuado em nome dela (Gaxie, 1977:130; 2005:161). Esse tipo de engajamento e militância desinteressados corresponde também às formas socialmente consagradas de atuação feminina no espaço público, como voluntariado em nome de problemas que dizem respeito ao altruísmo e à moral: a defesa da ‘vida’, as crianças, a família. Ao mesmo tempo, remete a valores partilhados por “todos”, o que contribui para sua ‘naturalidade’ enquanto fenômeno social e impede o questionamento de suas condições sociais de realização (ANJOS, 2008:511).

²⁵ Sem dúvida, na Igreja Católica aconteceram mudanças ao longo dos últimos trinta anos que poderiam fornecer perspectivas analíticas para a compreensão da formação e evolução de grupos de mulheres que preparam remédios com plantas medicinais, sua dinâmica e articulação. Entretanto, não será possível nesta pesquisa ponderar como a articulação de Rede Fitovida se relaciona com alguns desses acontecimentos, como o “movimento restaurador” empreendido pelo Papa João Paulo II e seu sucessor Bento XVI, com o apoio das dioceses mais tradicionais que conteve as vozes e ações da Igreja da Libertação (LEITE, 2003:65), a expansão da Renovação Carismática Católica e a diminuição de católicos entre a população.

Os grupos voltados para preparação de remédios caseiros surgiram em meio a diversas “formações” promovidas no âmbito da Igreja, atividades centrais para organizar o trabalho coletivo.

O trabalho comunitário não é possível sem a ‘formação’, a ‘capacitação de lideranças’, que ‘vêm de mãos vazias’ para o trabalho comunitário, em cursos e palestras como formação da Pastoral da Criança, ‘teologia popular’, ‘de Bíblia’, ‘doutrina social da Igreja’, ‘Direito do Trabalho pela Pastoral Operária’, ‘Promotoras Legais Populares’, ‘Violência contra a Mulher’, cursos de fitoterapia, de xaropes e pomadas, propiciados pela Igreja ou por setores próximos. Essa formação oferece às mulheres o ‘domínio dos esquemas de percepção e apreciação em obra na ideologia coletiva’, possibilitando o falar em público, ‘na frente da comunidade’, em momentos emblemáticos do reconhecimento de sua autoridade moral e religiosa. A aparente ‘simplicidade’ dos cursos sobre noções básicas de saúde, xaropes, pomadas, aleitamento materno, tem que ser recolocada em um contexto social de falta de recursos mínimos em matéria de saúde, saneamento e de informação. A disposição dos recursos comunitários e de informações básicas a serem disseminadas ou aplicadas “na prática” é capaz de garantir a sobrevivência dos atendidos pelas pastorais e tornar as ‘líderes’ especiais, detentoras de algo raríssimo: noções que salvam vidas ou que ajudam a viver melhor. Essas mulheres sabem fazer xaropes e pomadas, soros e misturas alimentares, que tiram crianças da desnutrição e da morte, buscados em momentos críticos de doença por aqueles que não dispõem de outras formas de acesso à cura. (ANJOS, 2008:519-520).

Embora as integrantes dos grupos que “fazem remédio” transitem em outros grupos, pastorais e ações sociais, vale observar que, atualmente, elas reivindicam um reconhecimento para a atividade que executam, principalmente para a “causa” da preservação do conhecimento tradicional.

Ao longo da segunda metade da década de 1990, grande parte desses grupos que “faziam remédio” se fortaleceu, sempre utilizando nomes que não identificavam diretamente suas atividades²⁶, e alcançou respaldo junto à população local justamente por oferecer um “serviço” para “os mais pobres” em forma de doação. A rede começou a se formar a partir da identificação de grupos com propósitos e atividades semelhantes por algumas de suas principais lideranças. Uma das questões que passou a ser debatida nos encontros desses grupos era como garantir o direito de seguir fazendo as atividades de produção e circulação dos remédios com plantas medicinais sem sofrer as consequências nefastas de ser enquadrado na legislação como curandeiro ou charlatão²⁷, já que os grupos

²⁶ Os grupos realizam atividades em salas cedidas, principalmente, por igrejas, e possuem nomes como Grão de Mostarda, Saúde pela Natureza etc.

²⁷ Segundo o Código Penal, artigos 283 e 284, quem exerce a medicina popular, receitando substâncias ou usando gestos e palavras para fazer diagnósticos e obter curas, pode ser considerado

tampouco se percebiam como laboratórios de produção de medicamentos fitoterápicos, o que poderia apontar um caminho de adequação aos parâmetros exigidos pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária. Esse momento de formação da Rede Fitovida é o primeiro marco de diferenciação dos grupos de voluntários voltados para a preparação de remédios com plantas medicinais e de engendramento de uma identidade comum.

Identidade é um conceito frequente nos debates contemporâneos, utilizado por diversos autores. Nesta pesquisa, considero que o uso do termo identidade está mais próximo daquele utilizado por G. Velho (1994). O autor ressalta a importância da memória e do projeto de vida para a constituição de identidade nas sociedades ocidentais contemporâneas. A coexistência de diferentes configurações de valores é uma alternativa possível dentro de uma trajetória de vida. Diz o autor:

A complexidade e a heterogeneidade da sociedade contemporânea tem como uma das suas características principais, justamente, a existência e a percepção de diferentes visões de mundo e estilos de vida. Uma das questões mais interessantes e polêmicas é verificar até que ponto a participação em um estilo de vida e em uma visão de mundo, com algum grau de especificidade, implica uma adesão que seja significativa para a demarcação de fronteiras e elaboração de identidades sociais. É evidente que existe uma básica diferença entre uma identidade, socialmente já dada, seja étnica, familiar etc., e uma adquirida em função de uma trajetória com opções e escolhas mais ou menos dramáticas. A multiplicidade de referências, seja em termos de grupos ou de atitudes, às vezes aparentemente contraditórias, leva à problemática da fragmentação, para alguns autores, um dos inícios da modernidade. Se, por um lado, as ideologias individualistas marcam o advento do indivíduo-sujeito, por outro lado expressam a fragmentação de domínios que sucede a uma ordem tradicional hipoteticamente mais integrada. Na realidade, são as duas faces da mesma moeda. As possíveis unidades englobantes, “encompassadoras” — nação, linhagem, família, partido, Igreja — variam no seu maior ou menor vínculo com os dois modelos polares — o da tradição e da modernidade. De qualquer forma, à medida que o indivíduo se destaca e é cada vez mais sujeito, muda o caráter de sua relação com as instituições preexistentes, que não desaparecem necessariamente, mas mudam de caráter embora de forma conflituosa, como a história da Igreja demonstra de maneira clara. Novas formas de sociabilidade vão se desenvolver, acompanhando os paradigmas emergentes. Mas não se estabelece uma dominância absoluta — holismo, tradição, permanecem presentes em amplas áreas da vida social e do sistema de representações“ (VELHO, 1994: 98).

curandeiro ou charlatão (o charlatanismo está definido no artigo 283 e o curandeirismo pelo 284). As penas variam de três meses a dois anos de detenção. A lei determina o que é uma prática legítima de medicina e o que é ilegítimo. Alguns grupos da Rede chegaram a sofrer ameaças e represálias por comercializarem medicamentos fitoterápicos, o que explica o nome dos grupos ser sempre referência à natureza. Outros, como o Grão de Mostarda, conseguem uma sinergia com o serviço de saúde local; seus produtos têm eficácia reconhecida e são recomendados pelos médicos que atendem no posto de saúde local.

Grupos formados com outros propósitos, como os voltados para as atividades de assistência social e estudos religiosos, aprendiam a “fazer remédio” e passavam a desenvolver suas próprias preparações medicamentosas, repetindo receitas de outros grupos ou utilizando receitas de pessoas da própria comunidade.

Comunidade, um conceito polissêmico

O termo “comunidade” será mencionado inúmeras vezes nesta pesquisa e seu sentido busca se aproximar ao máximo daquele compartilhado pelas pessoas estudadas. Como veremos ao longo da descrição etnográfica, mesmo entre os grupos da Rede Fitovida, trata-se de um conceito polissêmico. Embora a origem desse conceito, em Weber e Tönnies, constitua-se em oposição à noção de sociedade, no presente trabalho vincula-se à abordagem norte-americana dos “estudos de comunidade”, em que o termo pode ser traduzido como grupo local, conforme observa E. Durham:

Diversamente dessa conceituação, algumas correntes da sociologia americana abandonaram a oposição comunidade-sociedade, atribuindo uma outra conotação à vida comunitária. O conceito deixa de ter uma definição teórica clara, e “comunidade” se confunde, em grande parte, com grupo local. É definida como um agregado conscientemente organizado de pessoas que residem em uma localidade específica, possuindo autonomia política relativa, sustentando instituições coletivas comuns (como escola e igreja) e reconhecendo a existência de uma certa interdependência entre si. Além de designar um agregado humano, dá origem a atitudes e práticas de colaboração, cooperação e uniformização. Esse conceito de comunidade não se refere, portanto, a um tipo de formação comunitária, diversa da societária, mas sim a unidades territoriais de tamanho limitado, onde se realiza a vida social cotidiana. Tais unidades são concebidas como conjuntos integrados por interesses e atividades comuns (corporificados na escola e na igreja), que exigem cooperação coletiva. A organização da comunidade é analisada em termos de instituições como a família, o grupo de vizinhança e as associações voluntárias, e secundariamente em termos de organização política e econômica, que a relacionam com a sociedade ampla. Os mesmos elementos do conceito “clássico” de comunidade estão presentes: espaço e interesse comuns, sentimento de pertencimento, participação numa mesma cultura. Mas estão presentes de uma forma atenuada, comportando certo grau de diferenças de classe e de nível educacional, interesses divergentes que coexistem com “o sentimento subjetivo que têm os participantes de constituírem um todo”. Essa versão norte-americana do conceito é a que está presente nos “estudos de comunidade”. (Durham, 2004, 224-225).

Observei duas modalidades de encontros organizados pela Rede Fitovida: os “Encontros de Partilha”, semestrais, que acontecem em nível regional e estadual, e os “Encontrões”, que ocorrem de três em três anos. Os regionais reúnem grupos de uma determinada região e o estadual costuma promover consultas coletivas e troca

de receitas sobre temas predeterminados (sabão, tratamentos estéticos, xarope, pomada etc.). Os Encontros têm por objetivo debater grandes temas da Rede Fitovida, como a carta de princípios e as estratégias de ação. A carta de princípios foi redigida em um encontro realizado em 2001 e, a partir de então, discutiu-se de que maneira era possível oficializar a atividade.

Em 2001, o evento aconteceu no município de Duque de Caxias e consolidou os seguintes princípios: solidariedade; não ter fins lucrativos; estimular trocas solidárias e multiplicação de agentes; preservar a natureza; plantar e colher o fruto, privilegiando as hortas comunitárias; acreditar na medicina natural e ter independência em relação à indústria farmacêutica; promover o movimento através de trocas; fortalecer a rede; lutar politicamente por melhores condições de vida; resgatar e fortalecer o saber popular como fonte de conhecimento; valorizar e estimular adesões e respeitar a disponibilidade de cada um; respeitar e ouvir a opinião do outro; ter independência do poder público; movimento não-religioso e apartidário²⁸; facilitar o acesso a alimentos saudáveis e naturais; socializar a informação; e, por último, não naturalizar o oportunismo e a barganha política.

²⁸“Todos os movimentos sociais parecem sentir a necessidade absoluta de declarar, de início, seu caráter a-partidário” (DURHAM, 2004:292).



Oficina de xarope e pomada em Japeri, Igreja de São Benedito, RJ.

Apesar de não se identificar entre os princípios uma identidade religiosa comum, o perfil católico é dominante. Em 2003, os grupos articulados passaram a se intitular “Rede Fitovida, Movimento Popular de Saúde Alternativa”, com o objetivo de reunir as diferentes experiências e refletir sobre o trabalho desenvolvido. Na cartilha de princípios da Rede destacam-se pontos significativos para compreender o propósito desta organização. Além de afirmar sua natureza voluntária, sem fins lucrativos, alguns tópicos têm clara conotação política (como a afirmação do valor do conhecimento popular e a reserva quanto ao envolvimento dos grupos em ações político-partidárias), enquanto outros visam a regular as práticas de saúde alternativa e estimulá-las, principalmente no que diz respeito às formas de organização.

Fica evidente no conteúdo desta carta de princípios a reivindicação do direito ao exercício de uma medicina natural, a valorização de cultivos orgânicos e a independência em relação às indústrias farmacêuticas e de adubos.

Desta forma, a Rede Fitovida reconhece que sua função social vai além de permitir trocas solidárias de preparações medicamentosas, visando, sobretudo, a preservar o “saber popular tradicional” contra interesses comerciais e transmiti-lo. Os integrantes da Rede, por meio de seus princípios e objetivos, demonstram preocupação em fomentar uma nova cultura de prevenção em saúde com a valorização do conhecimento dos mais velhos, promovendo um “resgate”, isto é, restituindo tal conhecimento para a população (MARINS e MENDONÇA, 2007).

Eventos da Rede Fitovida (participei daqueles em negrito)

Encontrões

- 2000 Formação da rede e início da circulação do boletim informativo Fitoteia: em abril, em Petrópolis, e em junho, em Nova Iguaçu
 2001 Cartilha de Princípios, no Jardim Amapá, Duque de Caxias
 2003 Legalização das atividades por meio do decreto 3551/00, em Vila de Cava, Nova Iguaçu
 2007 Inventário e debate sobre a medida provisória 2186, em Guapimirim
 2010 **Casa de Memória e Projetos Culturais**, em Valença

Encontros de Partilha

- 2004 **Produção orgânica**, em Nova Friburgo
 2005 **Homeopatia**, em São Gonçalo
Estética corporal, em Nilópolis
 2006 **Alimentação natural, em Nova Iguaçu**
Reconhecimento de plantas, em Belford Roxo
 2008 **Xarope**, em Campos dos Goytacazes e no bairro de Realengo, no Rio de Janeiro
 2009 Encontro Estadual, no Quilombo do Campinho, em Paraty;
 2011 Encontro Estadual, em Teresópolis
 29/1/2011 **Oficina de pomada e xarope de ervas**, em Japeri
 31/5/2012 **Encontro Regional Fitovida**, em São Gonçalo
 16/6/2012 **Encontro Regional Fitovida**, no bairro de Campo Grande, Rio de Janeiro
 14 e 20/6/2012 **Atividade regular do grupo Solidariedade**, no Lote XV, em Belford Roxo
 30/06/2012 **Encontro Regional Fitovida, em Belford Roxo**
 5/7/2012 **Atividade regular do grupo Solidariedade**, no Lote XV, em Belford Roxo
 16 e 18/8/2012 **Atividade regular do grupo Solidariedade**, no Lote XV, em Belford Roxo
 24, 25 e 26/8/2012 **I Feira Sabores e Saberes do Conhecimento Tradicional**, em Belford Roxo, RJ
 16/09/2012 **Encontro Estadual da Rede Fitovida**, em Paraty
 26/01/2013 **Oficina de pomada e xarope de ervas**, em Japeri

Podemos, ainda, identificar em um artigo escrito pelos integrantes da Rede Fitovida (MARINS e MENDONÇA, 2007) o campo de ação da organização para além do impacto nas suas comunidades: “Sabe-se que muitos são os interesses articulados às corporações internacionais, aos grandes laboratórios, aos saques à biodiversidade, ao registro de patentes, aos problemas referentes à propriedade intelectual, às acusações de prática de curandeirismo, que desqualificam os fazeres da farmacopéia popular. Fora todos esses conflitos de interesse, temos ainda as

agências de saúde pública operando com um olhar burocrático, preocupado apenas com o princípio ativo das plantas.” (2007:13).

A organização dos grupos esbarrou “na falta de reconhecimento e de políticas públicas que respeitem os saberes do povo como conhecimento culturalmente construído” (MARINS e MENDONÇA, 2007:11). A busca de legitimação desta prática junto à população e ao Estado apontou para um “novo caminho”: as políticas culturais de preservação de patrimônio imaterial. Quando entrei em contato pela primeira vez com a Rede Fitovida, em 2005, havia um projeto recém-aprovado por meio de um edital da Petrobrás, na Lei de Incentivo à Cultura, para que a Rede Fitovida realizasse um autoinventariamento de seus bens culturais imateriais. Era a primeira vez que um grupo popular propunha algo do tipo e, por esta razão, a Rede Fitovida buscou apoio na orientação de técnicos do IPHAN.

A Rede iniciou o processo de Inventário Nacional de Referências Culturais para pleitear tornar-se patrimônio imaterial junto ao IPHAN. Entretanto, esta foi uma ação da Rede, gerando um autoinventário e não um inventário realizado por técnicos do IPHAN. (PERALTA, 2012:45).

Para dar início ao registro da prática da medicina popular como bem imaterial foram fundamentais a colaboração e a autorização do instituto.

1.2 **Dona Graça e o Espaço Solidário Multiervas**

Escolhi acompanhar Dona Graça (63 anos, casada com Seu Jamil, três filhos, com idades de 45 e 41 anos, uma filha é falecida) e seu grupo, o Espaço Solidário Multiervas, porque ela foi apontada pela Rede Fitovida como uma referência. Embora seu nome não conste na Cartilha da Rede Fitovida entre os das guardiãs dos saberes, sua atuação nos encontros sempre despertou a minha atenção. Além disso, seu grupo foi criado sob influência do Grão de Mostarda e de Dona Jorgina (72 anos, casada, nove filhos), considerada uma guardiã. Em um Encontro de Partilha realizado no município de Nilópolis, em 2006, Dona Graça me concedeu uma excelente entrevista enquanto expunha os produtos feitos por seu grupo em uma barraquinha. Nos eventos seguintes, acompanhei suas falas, sempre claras e objetivas, mencionando plantas e indicações terapêuticas e reverenciando a origem

de seu conhecimento, uma pequena cidade em Minas Gerais, onde ainda vive sua mãe.

Ela é uma das fundadoras e uma liderança do Espaço Solidário Multiervas (ESM), que se formou em fevereiro de 2001 e está sediado a cerca de nove quilômetros da Casa de Memória da Rede Fitovida e da sede do grupo Grão de Mostarda. Dona Jorgina, moradora do Jardim Amapá, que preparava remédios em sua residência e em um grupo similar no bairro onde vive, é a “madrinha” do ESM e tem uma fotografia sua pendurada na parede da sala desse grupo. Hoje, ela não participa regularmente de qualquer grupo e faz seus remédios em casa, sob a demanda de vizinhos e familiares.

Conheci Dona Graça quando ela visitava Dona Jorgina em casa. A diretora da Rede Fitovida sugeriu que gravássemos um vídeo do encontro das duas e fomos do Lote XV ao Jardim Amapá (limite do município de Belford Roxo com Duque de Caxias). O acesso ao local é difícil, principalmente em épocas de chuva, uma vez que parte da estrada não é asfaltada. Quando fizemos a visita, no final de 2010, já estavam em curso na região as obras do Programa de Aceleração de Crescimento²⁹ para construção do Arco Metropolitano. Essas obras, segundo Dona Jorgina, já tinham modificado a flora da região, e as plantas medicinais, que antes eram abundantes em qualquer beira de estrada ou terreno coberto de mato, hoje são mais difíceis de se encontrar. Tal percepção é compartilhada por Dona Graça, ou seja, o que antes era comum no quintal de vizinhos e terrenos da região, agora precisa ser comprado.

²⁹ Projeto de Implantação do Arco Metropolitano do Rio de Janeiro BR-493/RJ-109. O trecho está localizado entre a Rodovia Rio-Petrópolis (BR-040), no município de Duque de Caxias, e o acesso ao Porto de Itaguaí, no município de Itaguaí (BR-101), atravessando os municípios de Duque de Caxias, Nova Iguaçu, Japeri, Seropédica e Itaguaí. Informações disponíveis em http://www.firjan.org.br/site/anexos/Decisaorio/2012-2014/RIMA-_Arco_Metropolitano.pdf.



Preparação do grupo Espaço Solidário Multiervas para o mutirão mensal: xaropes, pomadas e suco de inhame, Belford Roxo.



As integrantes do grupo: Dona Euci, Dona Maria, Valdeci, Dona Graça e Bernardete, Ago/2012

Infelizmente, os mais jovens hoje só querem ver cimento na frente. Se tem um terreno grande, cimenta logo tudo e esquece de deixar uma pequena jardineira para se colocar uma planta. Os locais onde tinha muita planta, hoje em dia têm casas e acabaram as plantas. Uns calçaram, outros roçaram, porque não podem ver mato na frente, acham que mato dá mosquito. E roça, corta e abre, mas não precisava ser cortado, não há interesse, não há respeito à natureza nem valor. Quando você conhece o valor de uma coisa, você tem cuidado com ela, mas, quando não conhece, então corta mesmo, acaba com aquilo. Na minha área tinha muita erva, a gente pegava a jurubeba; hoje, estamos precisando de jurubeba, mas lá tinha jurubeba de montão. Você agora não acha mais, cortaram tudo. E uns cortam sem necessidade. Dona Graça

O Espaço Solidário Multiervas (ESM) funciona em um Centro Comunitário da Paróquia São Simão, no bairro do Lote XV, em Belford Roxo, Rio de Janeiro. No mesmo local, à direita da entrada, uma sala com um balcão aberto que disponibiliza doações de remédios alopáticos para as pessoas que apresentam receitas médicas. Há também um salão e uma cozinha industrial, além de uma sala equipada para pesagem de bebês, crianças e adultos, onde são realizadas as atividades do mutirão de avaliação nutricional e as consultas com médicos voluntários. O Espaço Solidário Multiervas fica localizado no corredor que separa o salão do centro comunitário da cozinha, bem mais discreto que a “farmácia” alopática. O grupo se formou em 2001 a partir de um “trabalho de solidariedade”, no qual as voluntárias de grupos pastorais sociais faziam visitas às residências.

Encontramos muitas pessoas com problemas que a gente viu que, com os remédinhos como o xarope, a pomada e um banho de ervas, a gente podia ajudar a resolver. Então, a gente começou a fazer em casa alguns remédinhos e levar. Esse trabalho foi crescendo, muita gente precisando de remédio, muita gente aqui na nossa porta com as receitas, não é? Os responsáveis pela Igreja não estavam sabendo mais o que fazer. Aí, então, surgiu essa oportunidade de fazer uma cozinha, porque no Jardim Amapá já tinha. Primeiramente, a gente pediu que Dona Jorgina mandasse alguns remédios para cá e ela mandava aquelas garrafas cheias de xarope. Então, a gente viu que estava sobrecarregando a Dona Jorgina. Era importante abrir uma cozinha aqui também. Então, tivemos a ideia de formar um grupo e ir lá ao Jardim Amapá aprender fazendo, trabalhando junto com elas, para abrir nossa cozinha. Passamos três meses aprendendo, era um grupo de cinco pessoas. Nesse meio tempo, uma faleceu, mas as quatro continuaram. O padre Bruno, que sempre valorizou muito esse trabalho, sempre foi muito solidário com os necessitados, falou que ia arrumar um espaço para a gente trabalhar. Essa cozinha aqui estava meio parada e foi toda reformada. A gente cedia os remédios para as pessoas que estavam precisando. A gente viu que as pessoas estavam sendo curadas, estavam melhorando. E a gente viu que não é só de oração que vivem as pessoas, que a gente podia fazer algo mais do que doar uma cesta básica, a gente podia levar para eles os remédios, aqueles que a gente sabia fazer. Dona Graça

O (ESM) surgiu de maneira muito similar a outros grupos da Rede Fitovida. As integrantes já conheciam algumas receitas de remédios caseiros feitas com plantas medicinais, mas foi no aprendizado com outros grupos que os procedimentos foram padronizados. Atualmente, o grupo produz regularmente sabão com extrato de ervas, pomada, xaropes, multimistura³⁰ e leite forte, além de diversas tinturas que dependem da disponibilidade das plantas medicinais.

O grupo se reúne às terças e quintas-feiras e conta com o trabalho voluntário de Dona Graça (64 anos), Dona Euci (65 anos) — únicas remanescentes da formação original —, Dona Val (48 anos), Dona Bernardete (61 anos) e Dona Maria (53 anos). Dona Graça lembra que, “antigamente, tinha um grupo mais fechado que não abria espaço para novas participantes”. Uma das adesões foi a de Dona Bernardete, que está sempre acompanhando Dona Graça em eventos da Rede Fitovida e nas atividades do ESM. Ela é filha de uma liderança comunitária que fundou uma escola “onde estudaram muitas crianças, mesmo as que não tivessem dinheiro para pagar”.

De acordo com Dona Graça, o grupo produz cerca de trezentos potes de xarope para resfriado e para bronquite e dezenas de outros produtos como pomadas, sabonetes, multimistura, leite forte e tinturas. Além da produção de remédios com plantas medicinais, a própria Dona Graça ainda coordena outra atividade produtiva na Paróquia, que é a fabricação de sabão com óleo vegetal usado. Durante minhas visitas ao grupo, foi recorrente a solicitação do público (moradores da região, frequentadores da paróquia) pelo sabão feito com óleo reciclado (sabão pastoso, detergente, sabonete líquido e sabão em barra). Essa é uma atividade que gera renda, sendo parte revertida para a própria Igreja. Segundo Dona Graça, já existe um projeto aprovado pela Petrobras para instalar uma oficina de reciclagem de óleo vegetal, mas aguarda-se somente a adequação da quadra coberta que fica ao lado do centro comunitário.

³⁰ “Entende-se por alimentação alternativa ou multimistura os nomes utilizados para designar a proposta de enriquecer alimentos da dieta habitual da população brasileira com a combinação de alimentos não convencionais, entre eles: farelo de arroz, farelo de trigo, casca de ovo, pó e sementes de vegetais e casca de frutas e verduras. A promoção do uso da alimentação alternativa começou há quase 25 anos com o trabalho desenvolvido pelos médicos Clara e Rubens Brandão, no Pará. Mas foi a partir da avaliação positiva de um relatório de Roger Schrimpton para a Unicef (Fundo das Nações Unidas para a Infância), no qual se apontava a redução drástica das formas graves de desnutrição, que a alimentação alternativa passou a ser difundida em todo o País (Nogara *et al.*, 1994).” (BITTENCOURT, 1998:629).

A interação entre o ESM e os outros projetos assistenciais realizados na Paróquia São Simão é parte importante de sua dinâmica de funcionamento. Entre os projetos, destaca-se a Pastoral da Criança (PC), que realiza visitas domiciliares e um mutirão de avaliação nutricional a cada mês. É a partir do contato com outros grupos que surgem oportunidades de geração de renda, como a venda de artesanato em eventos de promoção da economia solidária. Dona Val, por exemplo, chegou a viajar para o Rio Grande do Sul para participar de uma feira de economia solidária, levando panos de prato decorados, bolsas de tecido e sabonetes. Um dos eventos organizados pela Rede Fitovida, I Feira Saberes e Sabores do Conhecimento Tradicional, realizada com o apoio do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), foi uma das ocasiões em que representantes de vários grupos expuseram artesanatos em tecido, jornal, crochê e sabão ao lado dos remédios fitoterápicos. Muitas mulheres se dedicam ao artesanato com o objetivo de gerar renda, atividade que, no cotidiano, divide espaço e tempo com tarefas domésticas ou outras ações produtivas, nas quais se inclui a produção de remédios caseiros.

Os remédios e suplementos alimentares produzidos pelo ESM são disponibilizados para venda ou doação na sede da organização, às terças e quintas pela manhã, ou distribuídos por voluntários em outras vinte e uma comunidades. Já houve espaços e grupos semelhantes em outras comunidades da paróquia, mas, atualmente, segundo Dona Graça, estão desativados devido à idade avançada das senhoras que exerciam esse trabalho.

Assim como na maioria dos grupos da Rede Fitovida, no ESM são preparados complementos alimentares como a multimistura e o chamado leite forte³¹. Esses produtos são distribuídos às pessoas visitadas pelas voluntárias da Pastoral da Criança ou que frequentam os mutirões de avaliação nutricional promovidos mensalmente na paróquia. Durante o mutirão, são anotadas as quantidades e os tipos de produtos distribuídos e para quem. Cada criança possui um cartão de identificação onde também são anotados o peso e a altura. Dessa forma, com o registro freqüente de informações, é possível avaliar o histórico das crianças atendidas, bem como o sucesso ou insucesso das terapias propostas. Os complementos alimentares são feitos para “ajudar crianças e idosos desnutridos” e

³¹ A multimistura feita no Espaço Solidário Multiervas segue a seguinte receita: farelo de trigo, fubá, sementes de girassol e mamão moídas, folhas de mandioca secas e moídas. O leite forte é leite em pó Ninho, da marca Nestlé, misturado com farelo de trigo e fubá.

são itens que facilitam a circulação de outros produtos, como as preparações fitoterápicas. A relação estabelecida entre o ESM e outros grupos que não produzem remédios, mas atuam na assistência direta das pessoas, faz circular a produção de remédios fitoterápicos e suplementos alimentares, feitos especialmente para os mutirões e visitas.

É nos mutirões de avaliação nutricional que muitas pessoas conhecem os produtos e as integrantes do Espaço Solidário Multiervas. Ana (36 anos, solteira, três filhos), que leva todos os meses suas crianças para pesagem e avaliação nutricional, visita “Tia Graça” para buscar xaropes e pomadas.

Em função das demandas do mutirão, Dona Graça conseguiu formar um grupo de voluntárias, desde 2011, para fazer remédios e produtos exclusivamente para essa ocasião. O grupo se reúne uma vez por mês, às segundas-feiras. Embora as voluntárias da Pastoral da Criança sejam novas adesões, suas atividades são pontuais, pois colaboram para a produção voltada para o mutirão. A inserção de mais um dia de trabalho no ESM gera novas demandas de tarefas para o grupo, uma vez que nem todas as etapas de preparação dos produtos podem ser concretizadas em um só dia. Com frequência, Dona Graça é solicitada na coordenação e mesmo na preparação dos produtos.

Elas estão fazendo, eu boto para fazer, não sou eu que estou fazendo, boto lá a panela, vou pensando as ervas, conversando com elas. Porque a maioria já sabe fazer, são senhoras que, como eu, têm netos e que fazem chá, xarope, essas coisas. A única coisa que elas ficam meio atrapalhadas é com as pomadas, o xampu, porque isso elas não tinham costume de fazer. Mas já estão fazendo aqui comigo. Vou mostrando as coisas, dou receita para elas e elas vêm aqui fazer. Dona Graça.

Apesar de funcionar há 13 anos, ter origem na Pastoral da Criança e produzir a multimistura, o ESM não foi imediatamente inserido nas atividades assistenciais da paróquia. A produção da multimistura e do leite forte é um fator que conecta o ESM com outros grupos assistenciais e estimula a preparação de outros remédios caseiros, como fortificantes, xaropes, sabonetes e pomadas. O mutirão acontece regularmente há sete anos e desde então tem se mostrado um evento que promove a circulação dos produtos do ESM. Entretanto, somente há um ano as voluntárias da PC passaram a colaborar com a produção daquilo que costuma ser distribuído nos mutirões de combate à desnutrição infantil.

As pessoas que frequentam o mutirão são, na maioria, mães e filhos pequenos que vivem nos bairros próximos. Durante toda a manhã do terceiro sábado do mês, as crianças de até seis anos são pesadas e medidas e, em seguida, é oferecida uma refeição, normalmente acompanhada pelos sucos alternativos produzidos por Dona Graça, como o suco de inhame com limão adoçado. O suco costuma ser consumido sem muitos questionamentos, uma vez que o sabor não revela sua composição. A partir da inserção do ESM no mutirão, foi preciso aumentar a quantidade de pomadas, xaropes e suplementos alimentares, já que se criou mais uma demanda regular.

O mutirão começou há sete anos, devido à situação das pessoas em nossas visitas, que continuaram. A gente via que tinha muita criança ficando para trás, sem ser cuidada. E tinha problema nem só de desnutrição, mas também de obesidade, tinha isso também. Então, a preocupação do mutirão não é só com a criança, mas também com a mãe que está grávida. Ou depois de ganhar o neném. A gente fazia visita e via que as mães estavam em uma situação muito difícil. Muito abandono, muita sujeira. Então, surgiu no Jardim Amapá esse mutirão também da desnutrição infantil. Daí, surgiu um aqui para resgatar essas crianças, era muita criança, a procura era grande. A gente passava os remédios para as crianças, mas a gente não sabia direito o que é que as crianças tinham. Então, precisava ser avaliado. Por isso, se formou um grupo de pessoas e fizemos uma capacitação com essas pessoas. Nutricionistas e outras pessoas para pesar essas crianças. Nisso, a Pastoral da Saúde ajudou muito. Eles avaliam aquela criança, a situação dela, a altura. Olham se a criança tem bronquite, aí a mãe conversa, meu filho está assim, está assado, então passa lá e avalia o conjunto do que a criança tem direitinho. Então, quando percebem que aquela criança tem um problema, mandam para cá. Quando eu vou passar o xarope de bronquite, eu tenho certeza de que ela está com bronquite, porque ela já foi avaliada. Quando eu for passar uma multimistura para ela, eu tenho certeza de que ela está com baixo peso. A gente não está dando remédio à criança sem ter certeza. Até então, era assim, a gente dava o remédio, mas não tinha certeza, porque a mãe falava que a criança não estava comendo direito, que precisava, e muitas vezes não é, a criança é magrinha mesmo. Ela está com o peso e a altura, e por causa da idade da criança e o peso e a altura, a gente sabe se a criança está desnutrida ou não, não é isso? Por causa da massa corporal. Eles sabem disso e a gente só passava remédio, mas não estava sabendo o porquê. Agora não. A criança vem, é avaliada, a gente dá aquele remédio e às vezes passam dois outros meses com aquela criança tomando a multimistura, o leite forte, a vitamina que a gente está preparando aqui agora, remédio de verme, tudo isso a gente prepara aqui na cozinha com ervas medicinais. E passa para essa criança e todo mês pesa, todo mês avalia. Então, pelo caderno eu vou vendo, tomo nota de tudo. Dona Graça.

No sistema de organização do ESM, o mutirão possui uma contabilidade própria. Em um caderno, Dona Graça anota o que mãe e criança estão levando, realizando, assim, um controle muito mais rigoroso do que o feito na distribuição dos remédios fitoterápicos fora do mutirão. Distribuir os remédios caseiros por meio da

Pastoral da Criança, assim como pertencer à Rede Fitovida, pode ser compreendido como parte de uma estratégia de legitimação das atividades realizadas pelo grupo. Como veremos adiante, nos depoimentos e na literatura sobre medicina popular, o uso de plantas medicinais em cuidados com a saúde costuma estar associado a atividades marginais, em contraposição às práticas consagradas pela medicina científica. Legitimar essas ações, seja pelo alívio do sofrimento do outro, seja pela associação a uma identidade grupal, como a Pastoral da Criança ou a Rede Fitovida, é fundamental para as integrantes desses grupos se sentirem recompensadas por seu trabalho.

O mutirão da desnutrição infantil começa com a pesagem e medição da altura das crianças e sempre é oferecida uma refeição no salão paroquial. Aqueles que desejam ou precisam dos xaropes, sabonetes e pomadas seguem para o ESM. É uma ocasião para o acompanhamento das condições de vida das pessoas que o frequentam e para aconselhamentos, por parte das voluntárias, sobre cuidados com a saúde e alimentação. Com frequência, são disponibilizadas doações feitas à paróquia, como roupas e cestas básicas. A realização do evento conta com muitas voluntárias, sobretudo no preparo das refeições. Entre essas voluntárias, há algumas que já foram assistidas pelo mutirão e, agora, retribuem colaborando com sua implementação.

O mutirão é uma situação de interação entre o grupo que produz remédios caseiros e outros grupos de voluntárias como as da Pastoral da Criança cuja observação fornece elementos bons para pensar a dinâmica da doação na Rede Fitovida. Durante o contato com o público, as voluntárias, cada qual com sua especificidade, procuram intervir de diversas formas nos corpos das mulheres e de seus filhos. Além do atendimento técnico de pesagem e avaliação nutricional, do fornecimento de alimentação, são feitos aconselhamentos que visam a ajudar na manutenção da saúde, no alcance de uma vida melhor e na formação de mães mais bem preparadas de acordo com os princípios católicos.

A difusão do uso de remédios caseiros com plantas medicinais nem sempre é percebida como uma prática de assistência social necessária ou adequada. Vale ressaltar, também, que não são todos os grupos que recebem apoio dos padres e, muitas vezes, os saberes populares são marginalizados³². Além de criar uma nova

³² A propósito da “marginalidade” dos saberes populares sobre plantas medicinais no âmbito das pastorais sociais, certa vez, a diretora da Associação de Amigos da Rede Fitovida, Beth, saiu

“clientela”, que supostamente irá propagar as experiências positivas com o uso dos remédios caseiros, a dinâmica do mutirão permite o acompanhamento dos resultados e, por consequência, a validação de sua eficácia³³. Segundo Dona Graça, foi sua convicção de que os xaropes, pomadas e sabonetes poderiam ajudar a melhorar a qualidade de vida das pessoas, sobretudo as mais vulneráveis, que favoreceu a consolidação da parceria ESM-PC e a ampliou com a inserção de novas integrantes. O aumento no número dessas participantes não só garante a fabricação dos produtos em quantidade suficiente para distribuição no mutirão, como deixa de sobrecarregar Dona Graça e outros membros do grupo, sendo uma forma, ainda, de transmissão de conhecimento.

O mutirão, eles têm um grupinho, a cúpula, e passou muito tempo sem nem tocarem no nome da cozinha alternativa, os remédios das ervas medicinais. Só tinha no Mutirão do Lote XV porque tinha o nosso grupo trabalhando, mas, para a comunidade, isso só aparecia se eu fosse na reunião e colocasse. ‘Olha, vai ter isso da cozinha alternativa, vai ter aquilo’. Mas, se eu não tocasse no assunto, não era falado. Com o tempo, eu falando, colocando na cabeça deles, eles vendo as crianças melhorando aqui no Lote XV, porque o mutirão começou a ganhar uma proporção grande, começou a aumentar e as pessoas falando bem dos remédios, que estava havendo cura para essas crianças. Então, despertou o interesse nas comunidades, nos outros mutirões. E aí, quando foi no encontro do mutirão geral da paróquia, aí sim, fizemos um grupinho, conversando com todos, foi um jogo rápido, porque ninguém parava para ouvir a gente. Eu coloquei que só pesar não ia resolver, que eles precisavam pesar, avaliar, mas que tivessem, pelo menos, um xaropinho para dar a essas crianças e uma multimistura. Porque assim não ia adiantar, todo mês pesar, mandava a criança para casa, a doença ia só piorar, a situação da criança ia só piorar. Se ela está desnutrida, mais desnutrida ia ficar, se não tomasse o remédio, se não tomasse a multimistura. Então, foi criando a consciência, já faz um ano. Em 2001, foi fundada a cozinha e agora a gente conseguiu esse grupinho que está vindo fazer o remédio aqui para levar para a comunidade. Até então, aqueles que valorizavam o nosso trabalho vinham aqui pegar. Aí, eu deixei claro, vocês estão lá mandando para casa, e elas estão indo lá na cozinha pegar o remédio que vocês não têm. Então, preciso que vocês me ajudem a preparar esses remédios para dar para as crianças, vamos formar uma equipe? Naquele dia mesmo formamos uma equipezinha e, graças a Deus, deu certo. Mas não foi fácil, não. Infelizmente, colocaram na nossa cabeça que tem que ir ao médico, que tem que ter o remédio da farmácia, isso há anos buzinando no nosso ouvido. Muitas mães ainda são novas, então tem isso na cabeça, a facilidade também. A gente vai à farmácia e compra o remédio, mas o remédio está muito caro. Dona Graça.

decepcionada de uma reunião da Pastoral da Saúde na diocese de Nova Iguaçu. Alguns integrantes defenderam a ideia de que o trabalho com remédios caseiros à base de plantas medicinais só existia devido à ineficiência ou à falta de acesso aos serviços de saúde pública.

³³ Nos atendimentos que presenciei no mutirão, após a recomendação do uso de uma pomada ou xarope, Dona Graça sempre alertava que, se não apresentasse resultado, era necessário buscar auxílio médico.

A dificuldade de ampliar a produção e o alcance do trabalho do ESM, como expresso nos depoimentos de Dona Graça, reside, sobretudo, no convencimento sobre a eficácia dos remédios com plantas medicinais junto ao público-alvo. Outra tarefa nada fácil é conquistar novas voluntárias dispostas a trabalhar regularmente. “As pessoas querem ganhar. Quando vêem que não estamos ganhando nada, dizem: ‘Vocês estão aí à toa’. Aqui é doação”, enfatiza Dona Graça. Se a retórica da doação/trabalho voluntário/solidariedade não costuma ser eficaz para promover adesões fora dos círculos de voluntárias já envolvidas em atividades assistenciais, a impossibilidade de gerar recursos com a comercialização da produção artesanal de remédios, como observa Dona Graça, acaba por ser um fator desestimulante, especialmente quando o universo alcançado pelo Espaço Solidário Multiervas é composto majoritariamente por mulheres com filhos que não possuem fonte de renda.

Praticar cuidados com a saúde desde a família original parece ser um fator determinante no interesse das pessoas que buscam grupos como o ESM tanto para obter produtos quanto para oferecer o trabalho voluntário. O conhecimento tradicional que Dona Graça difunde ensinando as receitas com plantas medicinais foi adquirido no âmbito da família e a partir das oficinas e encontros com a Rede Fitovida. Ao falar de sua infância e juventude “na roça”, em Minas Gerais, ela sempre menciona a influência da mãe e da avó, responsáveis por despertar seu interesse pelo tema. Sua mãe viveu até os oitenta anos em uma pequena cidade do sul de Minas Gerais. Certa vez, tive a oportunidade de conhecê-la e gravar em vídeo uma de suas receitas, em uma breve apresentação na Casa de Memória da Rede Fitovida.

Desde criança eu conhecia ervas. Com cinco anos de idade, sabia o que era um pé de Macaé. Minha avó pedia para ir lá pegar as ervas e ela tinha a preocupação de mostrar. E ela dizia: 'Minha filha, essa aqui é Macaé'. Aí, no dia que ela precisava, ela pedia: 'Graça, vai lá pegar uma folha de Macaé'. Eu acabei aprendendo muitas ervas com a minha avó. Dona Graça

Segundo Dona Graça, o marido, os filhos e os netos utilizam seus remédios e solicitam seus cuidados. O marido, Sr. Jamil, frequenta a sede do grupo e é o responsável pela confecção dos mais diversos artefatos para a elaboração dos remédios caseiros, especialmente aqueles feitos com madeira. Ele também participa dos encontros, embora não permaneça muito tempo no ESM quando o grupo está em atividade.

Meu marido gosta também e me ajuda muito. Se não fosse o meu marido, como eu poderia ficar aqui o tempo todo? Reclamar, ele reclama sim, ele fala que aqui tem muita gente, que não tem necessidade de eu passar o dia todo, de eu pegar vários tipos de trabalho, ele acha isso ruim. Realmente, é verdade, mas a gente é assim, tem coisas que a gente acha que só a gente vai fazer aquilo certinho e a gente quer estar lá fazendo e ajudando. Outra coisa é que é por prazer. Esse projeto foi uma dádiva de Deus para mim, porque, se não fosse esse trabalho, eu talvez estivesse hoje com uma grande depressão, depois que perdi minha filha³⁴. Esse trabalho eu faço com amor, me dedico de corpo e alma a esse trabalho, porque eu amo, eu gosto de trabalhar com as ervas. Dona Graça

Já Dona Euci, que também é da formação original, não se reconhece como uma grande conhecedora de plantas, mas reforça sua motivação por meio da solidariedade.

Dona Graça conhece muito mais ervas do que eu, que conheço mais ou menos. Aprendi muito com ela as coisas que não sabia fazer, xarope, quando ela sai a gente pede um pouco. (...) Estou sempre trabalhando com amor para servir as pessoas que precisam, as crianças principalmente, do mutirão, desnutridas. Dona Euci

Dona Bernardete e Dona Val, que juntamente com Dona Euci foram as mais assíduas no período da pesquisa, envolvem-se em atividades que fazem parte do processo de elaboração dos remédios, como embalagem, etiquetagem e até venda. Durante a pesquisa, só observei Dona Graça elaborar os remédios, controlando as dosagens e as plantas. Como revela em seus depoimentos, ela é consciente do desequilíbrio de poder de decisão que existe dentro do próprio grupo e do quanto isso lhe sobrecarrega. A motivação de sua dedicação ao voluntariado é justificada pela necessidade de curar-se de uma depressão. Participar voluntariamente³⁵ de

³⁴ A morte prematura de uma de suas filhas, por volta dos 20 anos, aconteceu em um atropelamento.

³⁵ L. Landim (2001) chama a atenção para as diferentes concepções de voluntariado na América Latina:

“Observando as dinâmicas da valorização recente do voluntariado e pensando em intervenções sociais nessa área, vale distinguir quatro objetos, ou quatro feixes de relações: (1) uma coisa são as variadas práticas existentes nas sociedades latinoamericanas de “ajuda”, permeadas pela pessoalização e reciprocidade, correspondentes a formas bem específicas de sociabilidade e solidariedade que as compõem e perpassam, através da história. Como se sabe, terrenos, na América Latina, bastante significativos na composição do tecido social e particularmente frágeis quanto a componentes cívicos. (2) Outro fenômeno são as ações reconhecidas, por seus agentes e pelo senso comum, como militância, ou ativismo, e que remetem para o campo bem mais recente e de grande importância na construção da democracia e do espaço público nas sociedades do Continente: o dos movimentos sociais, da sociedade organizada, das organizações não-governamentais voltadas para *advocacy* e outras, que pautam sua ação pelos valores e práticas relacionadas à justiça social, à igualdade e à cidadania. (3) Já uma terceira questão são as práticas que as pessoas, no senso comum, efetivamente reconhecem sob o termo “voluntariado”, certamente mais restritas e sujeitas à história particular que foi conformando o emprego e as conotações da expressão na Região — como se diz, nem sempre positivas. (4) Finalmente, conformam uma outra dinâmica as campanhas atualíssimas de “promoção do voluntariado”, de “doação de tempo e

atividades na paróquia e no ESM contribui para “espantar” dores no corpo, cansaço, aborrecimentos e tristeza.

Se nem sempre é fácil conquistar a adesão de voluntários para as tarefas cotidianas, há outras formas de solicitar colaborações para o grupo. Dona Graça costuma pedir àqueles que consomem mais frequentemente os remédios do ESM que tragam as plantas medicinais necessárias, cada vez mais difíceis de encontrar.

A gente consegue com as pastorais, com as comunidades, tem umas senhoras que fazem ginástica aqui e de vez em quando a gente pede para elas trazerem algumas ervas e elas trazem. Para as pessoas que tomam remédio, que precisam e não têm condições de colaborar com a gente, eu peço para trazer uma erva, uma folha de laranja, uma folha de guaco. Aí faz uma troca, a erva e o remédio. A gente precisa de muita erva, não é pouquinha, é muita erva que a gente precisa e depende da colaboração de cada um deles. Eu deixo bem claro para eles que estou cedendo remédio, mas que é muito importante que colaborem com a gente. Porque a gente tem que comprar os frascos, tem que comprar o açúcar, tudo isso a gente tem que comprar, então troca também pelo açúcar, sabão de coco, óleo, tudo são coisas que a gente usa nessa cozinha. Em troca da parafina, eles pegam e trazem, eu vejo que eles se sentem bem em trazer aquela erva, porque eles não estão dando dinheiro, mas estão colaborando com o material para preparar o remédio. É importante porque a gente precisa da ajuda deles. E eles precisam da gente para preparar o remédio. Dona Graça.

Para Dona Graça, a dificuldade de encontrar as plantas medicinais no bairro, antes abundantes em áreas não urbanizadas, se deve ao desconhecimento das variedades de plantas e de sua utilidade, conforme diz Dona Graça.

Hoje, você não vê mais ninguém se preocupando em ensinar para uma criança ou até mesmo para um adulto o que é aquela erva e para que serve. Você vê sabugueiro, uma árvore tão conhecida, e quando eu falo para trazer uma flor de sabugueiro para mim que lá na sua área tem, a pessoa já idosa, ‘eu não sei o que é isso’. Quer dizer, as únicas ervinhas que as pessoas conhecem um pouquinho são essas bem comuns que é o capim-limão e a cidreira. Outras ervas são mais difíceis das pessoas conhecerem. Dona Graça.

O desinteresse dos consumidores em conhecer os ingredientes e o processo de elaboração dos remédios, acostumando-se sempre a “comprar pronto”, vai na contramão dos esforços de pessoas como Dona Graça e as integrantes da Rede Fitovida.

dinheiro”, da “filantropia transformadora”, que vêm sendo desenvolvidas através de determinados canais institucionais (fundações, Nações Unidas, órgãos governamentais, empresas etc.), onde estão colocados também modelos de atuação, valores e concepções até certo ponto diversos quanto ao que se mencionou acima” (Landim, 2001:4).

As pessoas perguntam: ‘Dona Graça, o que é que tem aqui? O que leva nesse xarope?’ Eu falo: ‘Você conhece isso aqui?’ É importante a pessoa saber, acho que essa responsabilidade está na gente que acredita nas ervas medicinais, é muito difícil falar com as pessoas, principalmente quando elas não te perguntam, você vai ter que passar isso. Ele não te pergunta, vem aqui, pega o remédio e leva, e não quer saber que erva que é, tomou, melhorou, tudo bem. Tem pessoas que não conhecem nem o alecrim, uma planta tão comum. Então, tenho minha preocupação, sim. Se hoje está acontecendo isso, de alguém não conhecer algumas ervas medicinais, as mais comuns, e daqui a uns anos, então? Não sei o que será, tenho medo de se perder, sim, tenho uma preocupação muito grande com isso, porque vai fazer muita falta. Porque sempre vai ter pessoas que vão precisar desse chazinho e até quando vai ter esse chazinho?. Dona Graça.

Relatos como esse são recorrentes nos grupos da Rede Fitovida. Em geral, o relacionamento com o público é percebido como uma prestação de serviço, uma “doação” aos “mais pobres”. A percepção de que acontece uma “troca de conhecimento” ou aprendizagem é mais comum em encontros e eventos dentro da própria Rede Fitovida. Inserido em meio a outras atividades assistenciais – a avaliação nutricional, as consultas com médicos voluntários e a doação de remédios alopáticos – o Espaço Solidário Multiervas pode parecer somente mais um grupo assistencial da Igreja e a difusão de saberes fica condicionada à construção de uma relação mais próxima e pessoal com o usuário dos remédios.

1.3 Oficina de xarope e pomada, Japeri, RJ

Eu mando eles virem aqui na igreja pra comprar remédio, mas não aparece um infeliz para anotar para que servem as coisas. Eu digo: ‘A gente morre, não é?’ A gente morreu, acabou. E vocês nunca aprendem a fazer nada! A gente faz e convida todo mundo. Cadê? Hoje tem alguém aqui da comunidade? Só os de sempre. Dona Jandira

A cada seis meses, uma oficina de pomada e xarope é realizada na Igreja de São Benedito. Estive em duas, em janeiro de 2011 e de 2013, sempre levada por integrantes da Rede Fitovida³⁶. Na São Benedito, a produção de remédios com

³⁶ No centro de Queimados, encontramos Seu Orlando, um dos articuladores dos grupos da igreja; Dona Matilde, também uma “pessoa de referência” da Rede Fitovida; e Sônia Regina, uma das principais lideranças. Dali partimos para uma viagem de 30 minutos por estradas de terra, onde somente uma linha de ônibus faz o transporte dos moradores.

plantas medicinais começou quando alguns moradores passaram a se reunir na casa de Dona Izídia (86 anos) para celebrar missas com o padre da região.

A oficina reúne aqueles que querem ajudar, aprender a fazer ou simplesmente levar alguns potes de pomada e xarope. O cozimento é feito em um fogão à lenha improvisado, o que gera uma emissão de fumaça que “faz todo mundo chorar”. Os participantes trazem plantas medicinais, potes de plástico e vidro e também material para ser usado na preparação dos remédios.

Entre os grupos da Rede Fitovida, São Benedito é considerado um dos mais remotos devido à difícil localização, no bairro de Santa Amélia, entre os municípios de Queimados e Japeri. Parte da estrada não é asfaltada e a região não é muito sinalizada, o que dificulta o acesso de quem não conhece o local. Assim que chegamos, nas duas ocasiões, um grupo de homens e mulheres, moradores do bairro, já estava reunido e começava os preparativos para a produção do xarope e da pomada. Aos poucos, chegou mais gente que vive em bairros próximos, formando um grupo com cerca de quinze pessoas.

Em 2011, o grupo de visitantes foi composto por Sônia Regina, uma das lideranças da Rede Fitovida; Dona Matilde (68 anos, casada, seis filhos), uma das “pessoas de referência” da Rede, sendo ambas moradoras de Queimados; e uma ajudante³⁷. Fomos guiados pelo Seu Orlando, líder comunitário católico. Em 2013, o grupo era formado pela diretora da Rede Fitovida; uma assistente responsável por gravar a oficina em vídeo; Seu Israel, de 83 anos, também considerado uma “pessoa de referência”; Sônia Regina, outra diretora da Rede; e Márcia (41 anos), integrante da Rede e moradora da região. Mais pessoas se juntaram ao grupo, como Dona Juliana (73 anos), que foi uma das mais ativas na oficina, e o Seu Alceu (65 anos), também presente em 2011. A oficina atraiu pessoas que moram em bairros vizinhos ou regiões próximas, além de algumas que frequentam a comunidade católica. Uma nova participante me chamou a atenção em 2013: Dona Socorro. Ela frequentava a igreja, conhecia a eficácia da pomada e resolveu participar.

A pequena igreja de São Benedito foi construída somente em 2007, mas, antes disso, uma das mais antigas moradoras do local, Dona Izídia, já fazia reuniões em sua própria casa para orações. Foi em sua residência que começaram a ser feitos os xaropes e as pomadas. Hoje, aos 86 anos e lúcida, ela está afastada da

³⁷ Uma jovem bolsista estagiária do programa PBIC-UERJ me acompanhou nas filmagens.

produção de remédios e das atividades paroquiais, não cultivava mais sua horta e caminha com a ajuda de um andador. A artrite e a catarata são algumas das limitações que a impediram de manter suas atividades rotineiras. Ela vive com dois filhos em uma casa, na mesma rua da igreja. Nas duas ocasiões em que estive lá, ela nos recebeu na varanda. A tarefa de selecionar as plantas para os diferentes usos ficou a cargo de Dona Jandira (73 anos), uma vizinha que é a atual referência da comunidade no conhecimento de plantas medicinais.

Hoje, é Dona Jandira quem colhe em seu quintal e no de vizinhos, ou até mesmo na mata, as plantas medicinais usadas na oficina. Ela também faz remédios em sua própria casa quando solicitada. Mas nem sempre foi assim.

Comecei com Dona Izídia. Ela bateu na minha casa de manhã cedo, convidando para vir à missa. Não era aqui a igreja, era lá dentro, e fazia um sol quente. Ela perguntou: 'A senhora é católica?' Eu disse: 'Sou'. 'Vai ter uma missa às cinco horas lá em casa e estou convidando a comunidade toda'. Ela me disse onde era, mas ensinou a rua errada. Eu vim perguntando: 'Onde é a Igreja de São Benedito?' Disseram para entrar na segunda rua e ir direto, e eu, cadê a igreja? Vi uma porta grande de madeira, como indicaram, cheguei lá e estava o padre João, nessa época bem magrinho. Sabe quem foi na missa? Eu, ela e o padre, mais ninguém! Estava aquele sol estalando de quente e ninguém ia à missa. Fiquei com ela até hoje (...) E sempre nós duas estávamos caminhando juntas, íamos para a igreja fazer remédio, íamos ali fazer remédio, viajar para fazer remédio. E agora, não dá mais, eu fiquei substituindo ela, porque ela não anda mais. Dona Jandira.

As oficinas de pomada e xarope de São Benedito são conhecidas por adotarem o "jeito antigo" de fazer remédios³⁸. A pomada é feita com as plantas medicinais cozidas em óleo vegetal, coadas e endurecidas com parafina, ou seja, utiliza materiais facilmente disponíveis no ambiente doméstico. Já o xarope utiliza plantas medicinais cozidas em água com açúcar e coadas. Nem todos os participantes conhecem tantas plantas como Dona Jandira, mas no encontro aprendem as indicações terapêuticas. A vasta informação sobre a origem das receitas e as combinações de plantas é fruto de aprendizagem em várias oficinas e mutirões, conforme revela Dona Jandira em conversa na Igreja de São Benedito.

³⁸O "jeito antigo" de fazer a pomada requer a utilização de um fogão à lenha improvisado do lado de fora da igreja, atrás da cantina. A receita é basicamente uma seleção de plantas medicinais, óleo vegetal e parafina ralada. Outra receita de pomada observada em um dos grupos da Rede Fitovida, o Grão de Mostarda (acompanhado de 2005 a 2007), era composta por materiais como vaselina sólida e lanolina nos quais se misturavam as tinturas de plantas medicinais feitas com álcool de cereais, ou seja, materiais especiais ou que requerem uma preparação prévia, como as tinturas.

Quem começou a fazer remédio foi um pessoal da paróquia Nossa Senhora de Fátima. Eu ia com a Dona Izídia fazer e entrei junto. Eu também já conhecia um bocado de mato, elas conheciam um bocado de mato, cada uma levava um saco cheio de mato. Chegava ali e cada uma dava os seus conhecimentos dos matos. Dona Jandira

Na primeira oficina foram usadas cinquenta variedades de plantas na pomada e, no xarope, trinta e quatro. Não existe uma receita definida; a composição do xarope acontece no processo de seleção das plantas medicinais trazidas para o evento e segue a sugestão das pessoas que participam mais ativamente do processo, como Dona Jandira. Entretanto, embora sem receita definida, o xarope é normalmente composto por plantas conhecidas por suas propriedades expectorantes, pois costumam ser usadas para tratar gripes e resfriados. Já na pomada predominam plantas às quais são atribuídas propriedades anti-inflamatórias e cicatrizantes. A maior parte das plantas foi colhida no quintal de Dona Jandira, em quintais da vizinhança ou até mesmo na mata e beira da estrada.



Dona Jandira, 73 anos, grupo São Benedito, RJ.



Dona Izídia, 86 anos, grupo São Benedito, RJ.



Seu Orlando.



Seu Israel, 74 anos.

Embora a oficina seja um evento em que todos dividem as tarefas, conversam sobre as plantas e suas indicações e trocam mudas de plantas, o universo de pessoas que realmente frequenta e aprende a fazer é reduzido em comparação ao daquelas que utilizam os remédios com plantas medicinais, incluindo as que pedem pessoalmente para Dona Jandira. Ela atribui essa situação à falta de interesse, alegando que a maioria se acostumou a pedir o chá ou o xarope pronto. Tal diagnóstico, feito por uma “especialista”, expõe um dos entraves ao trabalho de preservação dos saberes que a Rede Fitovida realiza: a troca de conhecimentos permanece restrita a pessoas que já estão sensibilizados com o tema e há pouca participação de jovens. A preocupação da Rede é que, dentro de um certo tempo, o conhecimento sobre o uso terapêutico das plantas se perca. Dona Jandira é uma das que se lamentarão profundamente se esse fato acontecer, pois acredita no poder curativo das plantas.

Cada remédio tem que ver para que serve. Lá em casa, tem remédios para diabetes, pata de vaca, tem tudo justamente para dar para o pessoal tomar para diabetes. Para todos que já dei, quando vão fazer o exame, o diabetes já abaixou. Então está valendo.

O processo de produção da pomada e do xarope é coletivo. Diante da disponibilidade das plantas colhidas, cada um sugere uma planta para a pomada ou o xarope. Esse momento é justamente destinado à troca de informações sobre usos e indicações terapêuticas das plantas.

1.3.1 Pomada milagrosa ou multiervas?

“Fazer remédio” implica reunir um determinado número de pessoas para trabalhar em grupo, dividindo-se as tarefas. Umam preparam o almoço, enquanto outras se distribuem nas atividades do processo de produção dos remédios. Porém, antes de colocarem as panelas no fogo, todos se reúnem para uma oração “pedindo permissão para o início do trabalho” e em seguida é feita uma leitura comentada de um trecho da Bíblia.

As chamadas “pomadas milagrosas” circulam em diversos grupos da Rede Fitovida, embora não exista uma receita apenas e uma indicação terapêutica precisa. Esse título carrega em si todo um poder de cura surpreendente e inesperada, que costuma ser associada à eficácia da preparação “boa para tudo” — desde coceiras a cortes e feridas.

As irmãs Jaílida (40 anos) e Aparecida (44 anos), integrantes do grupo local, selecionavam as ervas e suas quantidades e diziam os nomes para que Sônia anotasse. As plantas foram colhidas separadamente, com um saco somente para a pomada e outro para o xarope. Havia muito mais plantas do que as que foram usadas nos preparos.

Enquanto trabalham, as mulheres conversam sobre a utilidade de cada planta. Em 2011, Dona Matilde, também considerada uma profunda conhecedora de plantas medicinais, frequentemente tinha a palavra e explicava para que servia cada uma. O mesmo aconteceu com Seu Israel em 2013, que partilhou com Dona Jandira seu conhecimento sobre novas plantas que ela já tinha, mas cujo uso terapêutico desconhecia.

As visitas mútuas durante os eventos também são muito frequentes entre os integrantes de grupos da Rede Fitovida e representam oportunidades de se criar ou fortalecer laços de amizade, aprender e ensinar, fazer circular o conhecimento. Momentos assim são alguns dos mais valorizados por todos.

Um aspecto que vale ser destacado é a variada nomenclatura dos remédios, que promove debates interessantes. A pomada, por exemplo, também costuma ser chamada de milagrosa ou multiervas. Em 2011, a existência de um segundo nome provocou o seguinte comentário: *“Mas na minha paróquia é conhecida como pomada milagrosa. E o povo fala que é milagrosa mesmo!”*. A predileção, seja pela denominação “milagrosa” ou por “multiervas”, revela duas perspectivas que coexistem no universo dos grupos da Rede Fitovida: por um lado, a busca pela racionalização dos processos de produção (tal como a sistematização das plantas utilizadas) e pela interação com o que se denomina “medicina natural” (Dona Matilde, por exemplo, frequenta um curso de homeopatia em sua paróquia); por outro, a tendência de associar o poder curativo das preparações medicamentosas a dons divinos relacionados aos elementos da natureza.

Enquanto “milagrosa”, a pomada remete ao poder divino que a pomada traz em si; já “multiervas” faz referência à combinação das plantas medicinais usadas, ou seja, ao princípio ativo. Nomeada como multiervas ou milagrosa, a pomada, assim como o xarope, recebe uma benção após uma oração feita por todos os participantes. O debate sobre o melhor nome foi retomado em 2013. Seu Orlando foi um que defendeu chamá-la de milagrosa e argumentou que ao difundir a pomada milagrosa também está se estimulando a renovação da fé católica entre seus usuários.

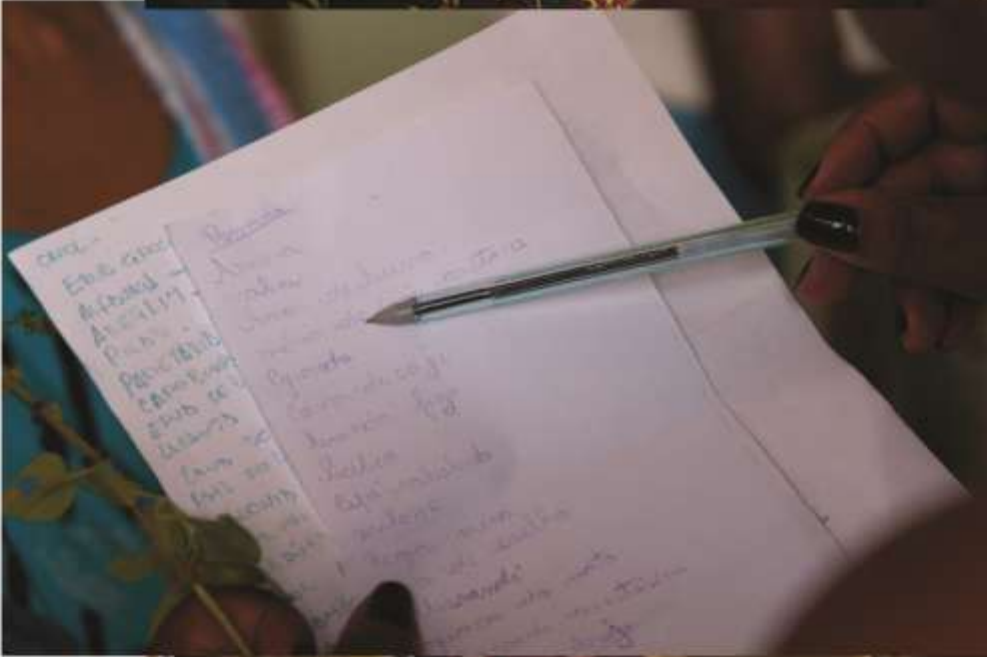
O “jeito antigo” de fazer a pomada e o xarope demandam um trabalho pesado: a cocção das ervas no fogão à lenha, onde se fica exposto ao calor e à fumaça. Normalmente, os homens assumem tarefas mais árduas, como as de acender o fogo e manipular panelas quentes. Apesar de o grupo ser majoritariamente composto por mulheres, fica clara uma divisão de gênero em determinadas tarefas. Enquanto as atividades de “fazer remédio” são coordenadas majoritariamente pelas mulheres, é nos rituais que os homens se sobressaem. Em 2011, quem conduziu todo o ritual, as orações de abertura e de encerramento foi Seu Orlando, acompanhado por um morador local, Luiz. Em 2013, Seu Orlando manteve o papel de mestre de cerimônias, mas quem assumiu o de anfitriã na igreja foi Lúcia, filha de Dona Izídia.

Depois de prontos e embalados, os potes de xarope e pomada são levados para dentro da igreja e abençoados com orações. A distribuição é feita entre aqueles que participaram da oficina, sem que seja definida uma quantidade limite, ou seja, cada pessoa pode levar o quanto achar necessário. Mas Seu Orlando acredita que esse é um dos pontos mais delicados em todo o processo.



Identificação e separação das plantas na oficina de xarope e pomada na Igreja de São Benedito, Engenheiro Pedreira, RJ. No alto, as irmãs Jaílida, Jailma e Cida conversam com Seu Israel, enquanto Dona Jandira escolhe plantas.







Para a gente, o pior momento é esse. A gente ainda não aprendeu a dividir. Às vezes, a gente precisa de uma pomada e leva duas, e acaba não usando nenhuma. Então, que a gente aprenda um pouco nesse momento a fazer isso; se tem alguém que precisa de uma, leve uma, porque se leva demais, fica lá... Fiquem à vontade para tirar os remédios. Seu Orlando.

Depois dessa manifestação de Seu Orlando na Igreja de São Benedito, todos os participantes da oficina retiraram apenas os potes que julgavam necessários e o grupo foi almoçar. O almoço costuma ser preparado por integrantes que não participaram diretamente da produção dos remédios.

Para a direção da Rede Fitovida, eventos como a oficina são oportunidades de reunir um grande número de pessoas do grupo de São Benedito e apresentar as propostas da Rede Fitovida. Em 2011, a criação da Casa de Memória e o livro foram os assuntos mais relevantes, como Sônia conta.

Dentro do espaço Casa de Memória, tem essa proposta de fazer lá o que a gente fez aqui. Além de ter a experiência do povo que conta história e faz remédio, também tem aquilo que a gente já escreveu, que são aquelas entrevistas que a gente fez com todo mundo. (...) Como resultado de tudo isso, tem uma proposta hoje de fazer um livro da Rede; não é inventar nada, mas colocar no papel todas essas ervas que a gente usa, que já está de cor e salteado, todos nós já sabemos, mas a gente vai colocar no papel. Vai colocar a planta que usa e para que serve e a receita da pomada milagrosa e do xarope para distribuir nas comunidades. E assim vai ser o livro, colocando no papel essas experiências que a gente faz há anos e anos. E a proposta era dar prioridade a essa experiência concreta de São Benedito. Sônia.

Sônia foi a responsável por registrar as receitas em 2011 e 2013. Na primeira ocasião, também foi porta-voz da Rede Fitovida, apresentando à comunidade de São Benedito a decisão da diretoria de priorizar aquele local e sua história em um projeto de livro sobre alguns grupos da Rede. Ao final da apresentação, Sônia também explicitou o que esperavam de minha colaboração nesse processo: auxiliar tecnicamente os grupos a registrarem sua história.

A Mariana, a gente acha que mordeu a isca. Ela tem essa dimensão teórica de estudar, mas tem o corpo inteiro nessa experiência concreta. É alguém que não vai fazer pela gente, mas vai ajudar a gente nessa construção. Dentro daquilo que ela sabe fazer, vai ajudando nessas costuras para que o livro fique pronto. A gente viu que não dá para ter qualquer outra pessoa, tem que ser pessoas que se identificam. Mariana já está há um tempão dentro dessa experiência com a gente, ajudou no inventário a botar as coisas no papel, porque colocar no papel não é fácil, a gente fala para caramba, mas como é que vai colocar no papel? E aí, para fazer o livro, tem que colocar no papel, como é que vai ficar? É uma memória que fica para

os que virão. Amanhã, a gente não está aqui, mas o outro que vier, vai olhar ali no papel a Dona Jandira, e vai lembrar da Dona Jandira, vai lembrar da Irani, vai lembrar de todo mundo. A proposta é que seja um livro com a nossa cara, com o nosso jeito. Sônia.

Em 2011, o discurso de Sônia sobre meu papel no processo de apuração e redação do livro da Rede Fitovida foi bastante revelador, embora eu não tenha me envolvido na elaboração do livro posteriormente³⁹. Até então, não percebia claramente o que a Rede Fitovida gostaria de transformar em livro. De acordo com a exposição de Sônia, as receitas, as plantas e suas utilidades estariam registradas ao lado dos relatos das experiências locais. Por um lado, o livro reuniria informações sobre técnicas e usos e, por outro, contaria a história de mobilização da comunidade. “Um livro com a cara da gente” seria claramente um livro que tem por objetivo afirmar uma identidade cultural e uma memória coletiva⁴⁰ por meio da valorização dos indivíduos.

O livro da Rede Fitovida está inserido no discurso moderno sobre conhecimento tradicional, que carrega a ideia de que a experiência das pessoas está organizada em termos de conceitos compartilhados e que são transmitidos por meio da educação. Essa é uma proposta que reúne tanto o aspecto positivista da ciência, a classificação e identificação das plantas e seus usos, quanto a noção antropológica de cultura, que é a noção fundadora das políticas de patrimônio cultural contemporâneas. Suponho que a escolha por privilegiar algumas experiências, como a do grupo de São Benedito, revela que a própria direção da Rede Fitovida identifica nesse grupo e na forma como trabalham características que devem ganhar visibilidade, ainda que não sejam representativas do universo de grupos da Rede Fitovida. Considero que algumas características desse grupo sejam emblemáticas e representativas de grupos da Rede Fitovida, tais como o local de encontro, a igreja;

³⁹ Minha decisão em não participar do processo de elaboração do livro se baseou no risco de que a execução da pesquisa em campo fosse comprometida. Isso poderia ocorrer porque o trabalho de documentação fotográfica para a realização do livro iria demandar uma agenda de visitas aos grupos que poderia sobrepor-se a minha própria agenda de trabalho de campo e, ainda, o processo de elaboração de um produto editorial poderia gerar debates sobre a elaboração que não seriam oportunos. Minha visão como pesquisadora sobre a Rede Fitovida e seus grupos difere da proposta de representação incluída no livro.

⁴⁰ A produção do livro foi coordenada por uma das integrantes da direção da Associação de Amigos da Rede Fitovida. Um fotógrafo foi convidado a visitar as pessoas de referência para fazer registros. Os recursos utilizados para a confecção do livro são oriundos de um prêmio recebido pela Rede Fitovida. Em 2013, o livro foi lançado, com fotografias e breves depoimentos de grupos e das pessoas de referência das diferentes regiões do estado, além de um texto de apresentação.

a motivação religiosa, a “doação”, o caráter comunitário da produção (cada integrante leva plantas e contribui com os ingredientes dos remédios e da refeição). Entretanto, considero foi determinante na escolha o fato de ser um grupo que apresenta um processo de produção mais “rústico” (o grupo não possui uma sala como tantos outros, os vasilhames onde se colocam a pomada e o xarope são embalagens diversas reutilizadas, os materiais utilizados são acessíveis como óleo de soja, parafina e açúcar refinado). E ainda, é um grupo formado majoritariamente por afrodescendentes. Algumas práticas culturais afrobrasileiras – como a capoeira, o jongo – tem ganhado espaço nos eventos da Rede Fitovida, como veremos nos relatos sobre os encontros organizados.

O livro, como outros produtos culturais da Rede Fitovida, cumpriria o propósito de assegurar essa visibilidade, sobretudo junto aos apoiadores dos projetos (Secretaria Estadual de Cultura, o Instituto Brasileiro de Museus, o Ministério da Cultura etc.), e reforçar os laços que unem os integrantes da Rede.

À semelhança dos demais grupos que integram a Rede Fitovida, a transmissão de conhecimentos sobre plantas medicinais em São Benedito, organizada sob a forma de oficina, fica restrita aos eventos semestrais que costumam ser frequentados sempre pelas mesmas pessoas, ainda que sempre atraia participantes não tão assíduos ou mesmo gente nova. Alguns são conhecidos e já tiveram a experiência de “fazer remédio” em outras comunidades. Outros são pessoas que frequentam a igreja, variando a intensidade dos laços de amizade com os que vivem ali. Assim como em outros grupos da Rede Fitovida, em São Benedito os laços familiares e de amizade são fundamentais para a formação, manutenção e transmissão de conhecimento. Os núcleos familiares também são importantes constituintes desse grupo, como é o caso das irmãs Jaílida, Jaílma e Aparecida e do núcleo fundador da comunidade, Dona Izídia e sua filha Lúcia.

Moradores do bairro, e até mesmo pessoas que recorrem aos remédios de Dona Jandira, não costumam se mobilizar para aprender e registrar as receitas. Talvez o intervalo de seis meses entre as oficinas possa contribuir também para o reduzido número de frequentadores. Porém, embora os participantes quase sempre se repitam, tendo vínculos em diversos graus com o grupo local, não fica claro como e para quem eles transmitem seus conhecimentos. Dessa forma, tentativas de medir o êxito da transmissão de saberes somente pela quantidade de participantes podem mascarar a compreensão de como, de fato, tais saberes são repassados. Entre as

novas pessoas da oficina de 2013 estava Dona Socorro (64 anos). Ela conheceu a oficina com o uso da pomada, que lhe foi dada por uma das integrantes do grupo de São Benedito.

Eu usava muito Cataflam⁴¹, pomada em gel. Mas, depois que descobri essa pomada aqui, parei de gastar dinheiro na farmácia e passei a usar. Tenho um potinho lá em casa. Depois que passei a usar a pomada, esqueci a outra da farmácia, parece um milagre mesmo. Eu tinha um estalo no joelho, quando deu um mais forte; tive que parar no Posto (de Saúde), bati chapa e tudo. Quando ataca, incha, só que essa pomada dá jeito. Hoje, eu fiz questão de trazer ervas, material e ficar com eles para colher o xarope, as pomadas, levar. É uma benção, é uma maravilha! Dona Socorro.

Preferir remédios como a pomada milagrosa aos da farmácia, por sua eficácia comprovada e pelo custo mais barato, é uma explicação recorrente entre muitos simpatizantes e integrantes da Rede Fitovida. Entretanto, essa mesma senhora, em seguida, revelou que sua predileção reside na crença de que a cura só pode ser obtida por meio das plantas e da natureza, como parte de um plano divino.

Quando Deus criou a cura do ser humano por meio das plantas, tem que passar por uma química, mas, antes, Deus já deixou para a cura da gente. O Criador de todas as coisas criou a natureza toda. Eu costumo dizer às pessoas muito gananciosas: a gente nasce pelado, sem dente, sem cabelo, chega aqui e acha esse mundo que Deus deu e ainda mandou o filho para nos acolher. Porque Ele diz: 'Eu não vim para ser servido, eu vim para servir'. Dona Socorro.

Nesse breve depoimento, percebe-se a associação do poder de cura divino materializado nas plantas com as atitudes de solidariedade e voluntariado. Essa é uma associação recorrente e comum a outros grupos. Fazer remédio é uma tarefa que carrega valores religiosos e morais e não pode estar associada à ganância. A cura, por consequência, não é resultado somente do uso das plantas, mas, sim, da vontade de Deus. Dessa forma, a ênfase do que deve ser valorizado não recai sobre as plantas nem sobre a capacidade de escolher uma combinação eficaz, mas na atitude e disposição do grupo que faz o remédio. Em São Benedito, é dentro da pequena igreja que acontece a prece para iniciar o trabalho e a benção final dos remédios. Essa é uma especificidade desse grupo. Considerando todos os grupos que conheci e acompanhei, foi no de São Benedito que observei a presença mais marcante do ritual de iniciação e finalização do trabalho com orações, embora essa

⁴¹ Anti-inflamatório e analgésico com diclofenaco potássico, fabricado pela farmacêutica Novartis.

seja uma prática comum a outros grupos, ali ganha uma importância maior e leva mais tempo.

1.4 Em busca do reconhecimento – o caminho da cultura

A escolha de legitimar⁴² as práticas da Rede Fitovida, respaldada em leis de preservação cultural, só foi possível devido à emergência e à consolidação do conceito de patrimônio cultural imaterial no campo das políticas públicas no Brasil. A noção de patrimônio a qual se faz referência atualmente — representando um bem coletivo, uma herança artística e cultural que permite a um grupo social se reconhecer enquanto tal — foi elaborada no contexto da sociedade ocidental moderna, conforme relata R. Abreu (2007: 267). O primeiro marco é o movimento salvacionista iniciado na França pós-revolucionária. Em 1794, surgiu a noção de crime contra o patrimônio, a fim de proteger do vandalismo obras importantes para a nação. Esta concepção de preservação de patrimônio acompanha o processo de formação dos estados nacionais.

No Brasil, o movimento de preservação da cultura começa a se desenhar com a mobilização do escritor Gustavo Barroso, em 1922, para a criação do Museu Histórico e Artístico Nacional. As políticas públicas de preservação do patrimônio cultural se desenvolveram a partir de meados da década de 30, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN).

Nasceu quando a melancolia, perante a ameaça de desaparecimento das tradições e identidades culturais — típicas do romantismo — foi sendo substituída pela ação pragmática moderna de criação de jurisprudência e políticas com o objetivo de desenvolver meios de controlar e encaminhar soluções para as tensões e conflitos de interesse na área. (VIANNA, 2004:76).

Ao longo do século XX, as ações de preservação de patrimônio cultural priorizaram objetos e obras de “pedra e cal”, como monumentos e conjuntos arquitetônicos. O trabalho dessa instituição foi fundamental para consolidar uma ideia de nação e de história, fortalecendo o conceito de patrimônio histórico e

⁴² Vale ressaltar o papel dos “mediadores”, pesquisadores que não pertencem à Rede Fitovida, mas que colaboram dedicando-se voluntariamente a orientar de forma técnica seus projetos, como a antropóloga Lucieni Simão, que colaborou no autoinventariamento.

artístico nacional tanto para outras esferas do poder público quanto para o campo da sociedade civil.

A criação da UNESCO, após a Segunda Guerra Mundial, e a difusão do conceito antropológico de cultura ampliaram o espectro do que seria objeto de preservação no campo do patrimônio artístico-cultural. O ideal de preservar a diversidade cultural passou a formatar as políticas culturais brasileiras a partir da gestão de Aluísio Magalhães, no então Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Mas foi com a Constituição de 1988 que o conceito de patrimônio imaterial passou a ser referendado na legislação sobre preservação cultural (ABREU, 2007: 274).

Em 2000, o Decreto nº 3.551 estabeleceu o que se entendia como patrimônio imaterial: “celebrações, saberes, formas de expressão e lugares expressivos das diferentes identidades conformadoras da diversidade cultural do país”. (VIANNA, 2004:76). Foram criados instrumentos de identificação, proteção e salvaguarda para esses bens de natureza intangível.

A legislação provocou uma mudança nas políticas públicas de preservação cultural e passou a incluir manifestações culturais das camadas populares. Sobre esse efeito, L. Vianna analisa:

O impacto desse decreto no âmbito das políticas de patrimônio cultural é bem marcante, na medida em que possibilita a inclusão de segmentos sociais e áreas da cultura até então excluídas do escopo das políticas públicas pertinentes. A formulação da idéia de patrimônio imaterial tem clara orientação relativista, no sentido de explicitar, valorizar e oficializar a pluralidade e a diversidade cultural brasileira. Idealmente, trata-se da diretriz para política pública potencialmente inclusiva e transformadora, na medida em que objetiva não os produtos culturais em si (materializáveis), mas os seres humanos concretos – os agentes – e as condições e processos objetivos de produção e reprodução dos tais bens culturais patrimonializáveis. Patrimonializar aspectos ou fatos culturais é sempre uma escolha política. Envolve mobilização de segmentos sociais e poderes públicos, definições e justificativas em campo com diferentes interesses em jogo. (VIANNA, 2004:123).

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, por meio de seu Conselho Consultivo, tem o papel de registrar tais patrimônios no Livro dos Saberes, Livro de Celebrações, Livro das Formas de Expressão e Livro dos Lugares, através da metodologia denominada Inventário Nacional de Referências Culturais.

Essa nova dimensão da preservação cultural abriu espaço para que cientistas sociais assumissem os processos de pesquisa, documentação e registro destas manifestações culturais em risco de desaparecer. São os novos atores em um

processo de formulação de políticas públicas e possuem o importante papel de mediação entre grupos historicamente marginalizados e o poder público.

De 2000 a 2006, somente para mencionar alguns, foram inventariados bens culturais como as cerâmicas de Candéal (MG) e de Rio Real (BA); o bumba-meu-boi do Maranhão; a festa maranhense do Divino, no Rio de Janeiro; o artesanato de cuias no Baixo Amazonas; a farinha de mandioca e o tacacá, no Pará; o modo de fazer a viola de 10 cordas do Alto e Médio São Francisco, em Minas Gerais; o ofício das baianas de acarajé em Salvador (BA); o modo de fazer a viola de cocho de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul; e o jongo na Região Sudeste.

Outros instrumentos legais identificados pela Rede Fitovida como uma base para legitimar suas práticas são a Medida Provisória 2186-16/01⁴³ e a Política Nacional de Fitoterápicos (PNF)⁴⁴. A medida provisória é o marco legal que trata do acesso ao patrimônio genético e repartição de benefícios, busca coibir ações de biopirataria, por exemplo, e restringe a pesquisa e a exploração de conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Embora possua caráter legislativo, a medida provisória é um tipo de normatização que costuma ser usada em casos de urgência e, para se tornar uma lei, é preciso que seja aprovada no Congresso. Sobre a criação da medida provisória, diz N. Bensusan (2003: 10-11):

Em junho de 2000, a organização social Bioamazônia, encarregada pelo governo federal de gerir o Programa Brasileiro de Ecologia Molecular para o Uso Sustentável da Biodiversidade da Amazônia, tentou firmar um contrato de exploração dos recursos genéticos da Amazônia com a empresa multinacional Novartis. Tal contrato foi altamente contestado pela sociedade brasileira por inúmeros motivos, como as poucas vantagens que o país obtería em comparação com aquelas que seriam dadas à empresa. Por exemplo: em troca da possibilidade de exploração de cerca de 10 mil microrganismos da Amazônia e da detenção exclusiva das patentes dos

⁴³ Medida Provisória 2186-16/01, de 23 de agosto de 2001, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios, dentre outros aspectos relacionados. Fonte: Ministério do Meio Ambiente (<http://homolog-w.mma.gov.br/index.php?ido=conteudo.monta&idEstrutura=89&idConteudo=6172>). Esse marco legal, assim como outros instrumentos jurídicos, serão analisados no segundo capítulo.

⁴⁴ Em 2006, o país sediou a 8ª Convenção sobre Diversidade Biológica, um encontro criado em 1992 durante a Conferência das Nações Unidas Sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, onde são debatidos temas como conservação da biodiversidade, uso sustentável e repartição justa e equitativa de recursos genéticos. Neste encontro, foi consolidada a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos⁴⁴. Entre suas dezessete diretrizes, destaco três relacionadas ao conhecimento tradicional: 1. Regulamentar o cultivo, o manejo sustentável, a produção, a distribuição, e o uso de plantas medicinais e fitoterápicos, considerando as experiências da sociedade civil nas suas diferentes formas de organização; 10. Promover e reconhecer as práticas populares de uso de plantas medicinais e remédios caseiros; 12. Promover o uso sustentável da biodiversidade e a repartição dos benefícios derivados do uso dos conhecimentos tradicionais associados e do patrimônio genético.

eventuais produtos desenvolvidos com base nesses organismos, a Bioamazônia receberia quatro milhões de dólares em treinamento e transferência de tecnologia. Entretanto, foi a ausência de um arcabouço legal, ao lado dos protestos de toda a sociedade, inclusive do ministro do Meio Ambiente, que suscitaram questionamentos sobre a legalidade do contrato, o que levou à suspensão. Foi esse vácuo jurídico, também, que permitiu que o contrato com a Novartis fosse desenhado, revelando a fragilidade do país diante de uma ingerência inaceitável das forças econômicas dos países centrais sobre a soberania do Brasil e sobre seus recursos.

Já a PNF foi elaborada pelo Ministério da Saúde e visa à “garantia do acesso seguro e uso racional de plantas medicinais e fitoterápicos em nosso país, ao desenvolvimento de tecnologias e inovações, assim como ao fortalecimento das cadeias e dos arranjos produtivos, ao uso sustentável da biodiversidade brasileira e ao desenvolvimento do Complexo Produtivo da Saúde” (BRASIL, 2006). Portanto, além da interação com políticas públicas na área da cultura, a Rede Fitovida também se apoia nas políticas públicas de meio ambiente e saúde.

O interesse econômico de grandes indústrias farmacêuticas resume, no caso de saberes tradicionais sobre plantas medicinais, a ameaça que o mercado representa. Os interesses econômicos são percebidos como ameaça frequente pelos integrantes da Rede Fitovida, assim como, historicamente, no debate sobre preservação cultural. Nesse sentido, não há originalidade nessa percepção, uma vez que o mercado costuma ser um antagonista clássico quando se trata de patrimônio cultural.

No que tange aos processos sociais e culturais de delimitação das fronteiras do patrimônio, a categoria “mercado” parece desempenhar um papel especial. No Brasil, ao longo de várias décadas, nos debates públicos sobre as políticas de tombamento e de preservação dos chamados “patrimônios culturais”, o “mercado” foi tendencialmente representado sob uma forte desconfiança. (GONÇALVES, 2007:241).

Embora possa ser percebida em maior ou menor grau, trata-se de uma ameaça concreta e seus riscos ainda não foram controlados de maneira satisfatória, já que não existem leis consolidadas, somente a Medida Provisória 2186/2001. Com relação à dimensão cultural e biológica do patrimônio, R. Abreu complementa:

Por fim, um outro fator que tem se mostrado decisivo para a configuração de um certo panorama, hoje, no campo do patrimônio cultural tem a ver com os debates em torno do tema da biodiversidade e da biotecnologia e com o conseqüente desenvolvimento das áreas da medicina e da biologia com os processos de clonagem e com os projetos do genoma. (...) Apenas 5% da

flora mundial foi estudada até hoje e só 1% é utilizado como matéria-prima. A biodiversidade brasileira, portanto, é o cofre de um patrimônio químico inexplorado de remédios, alimentos, fertilizantes, pesticidas, cosméticos, solventes, fermentos, têxteis, plásticos, celulose, óleos e energia, em número quase infinito. A expansão das biotecnologias e a crescente apropriação dos recursos naturais abriram uma nova fronteira de negócios. Inúmeras empresas ingressam no novo setor e investem pesado em novos empreendimentos em biotecnologia, como a Votorantim Ventures, o Ventana Global, o Banc Boston Capital, a Natura, o Fundo FIR Capital Partners, em Minas, e a Embrapa. No Rio de Janeiro, destaca-se a Extracta, que conclui, para a Glaxo, testes sobre a reação de oito agentes de doenças. (ABREU, 2007:279-280).

Vale ressaltar que o Brasil é signatário de acordos internacionais⁴⁵ sobre propriedade intelectual, que permitem que um fármaco seja registrado por indústrias mesmo que seu uso seja comprovadamente oriundo de culturas tradicionais.

As leis de patentes permitem que um princípio ativo revelado pelo conhecimento tradicional de Medicina Botânica em uma comunidade possa ser registrado como propriedade em um outro país. Casos alarmantes têm sido denunciados por algumas organizações não-governamentais, como do registro de patentes de beberragens produzidas em sociedades indígenas ou entre comunidades na Amazônia com alto valor terapêutico e calmante. Desse modo, os *royalties* pelas vendas dos produtos jamais retornam a estas comunidades. (ABREU: 2007: 281).

A escolha da Rede Fitovida de buscar a legitimação de suas práticas como parte da identidade cultural brasileira é uma expressão do caráter nacionalista que caracteriza os discursos sobre patrimônio cultural (ABREU, 2005: 41). Ao mesmo tempo, é uma estratégia de valorização de um grupo social que narra sua memória e busca um lugar de reconhecimento público, uma vez que acessa uma política pública de cultura.

Os diálogos e as lutas em torno do que seja o verdadeiro patrimônio são lutas pela guarda de fronteiras, do que pode ou não pode receber o nome de “patrimônio”, uma metáfora que sugere sempre unidade no espaço e continuidade no tempo no que se refere à identidade e à memória de um indivíduo ou de um grupo (GONÇALVES, 2007:155).

Essa é uma maneira de se fortalecer e de exercer uma das formas mais significativas de poder, preservando marcas de sua identidade.

⁴⁵ A Convenção da Diversidade Biológica foi elaborada no âmbito das Nações Unidas, sendo seus principais objetivos a conservação da diversidade biológica, o uso sustentável de suas partes constitutivas e a repartição justa e equitativa dos benefícios que advêm do uso dos recursos genéticos. Após pressão internacional dos EUA sobre a Organização Mundial do Comércio para compensação de perdas nos direitos autorais de produtos farmacêuticos, foram criados os chamados TRIPS (Trade-Related Intellectual Property Rights – Direitos de Propriedade Intelectual relacionados ao Comércio), que implicam a internacionalização dos direitos de propriedade intelectual, qualquer que tenha sido o seu lugar de origem. (CUNHA, 1999:153)

Preservar traços de sua cultura é também, hoje sabemos, uma demonstração de poder. Pois são os poderosos que não só conseguem preservar as marcas de sua identidade como, muitas vezes, chegam até a se apropriar de referências de outros grupos (no caso do Brasil, de índios e negros), ressemantizando-as na sua interpretação. Isso quando não recorrem simplesmente à destruição dos vestígios da cultura daqueles que desejam submeter. É do lugar da hegemonia cultural que se constroem representações de uma identidade nacional. Portanto, se consideramos a atividade de identificar referências e proteger bens culturais não apenas como um saber, mas também como um poder, cabe perguntar: quem teria legitimidade para decidir quais são as referências mais significativas e o que deve ser preservado, sobretudo quando estão em jogo diferentes versões da identidade de um mesmo grupo? (FONSECA, 2000:114).

O que a Rede Fitovida realiza é a circulação de saberes e de objetos (diferentes espécies de plantas, remédios, sabonetes, xampus, alimentos etc.) organizada por meio de relações de ajuda mútua. E ela o faz reunindo pessoas em torno de uma identidade comum, que permite um novo posicionamento no espaço público. Os “objetos” são fundamentais para operar essa passagem; os remédios das “vovós”, antes distribuídos “nos fundos das igrejas”, agora representam um patrimônio e, também, uma propriedade, segundo o ponto de vista do Estado, de acordo com a MP 2186/2001⁴⁶. Há ainda muitas dúvidas sobre como a interação com essas políticas pode se concretizar em mecanismos de proteção do conhecimento tradicional que reconheçam as práticas dos integrantes da Rede e de muitos grupos semelhantes que existem no país. Muitos desses grupos não necessariamente compartilham as mesmas estratégias de ação, mas buscam participar e influenciar

⁴⁶ Não pretendo aprofundar o debate sobre a MP 2186/2001 e os mecanismos de salvaguarda do conhecimento tradicional. No caso da Rede Fitovida, em que a atividade de produzir fitoterápicos não é realizada dentro do que prevê a legislação, há muitos limites para o registro de alguma modalidade de propriedade intelectual. Esse tema foi explorado por P. Peralta, do INPI (Instituto Nacional de Propriedade Intelectual). Embora as normas nacionais e internacionais nas quais a Rede Fitovida se apoia (como a PNF, a Convenção de Biodiversidade e a MP2186/2001) reconheçam as possibilidades de registro de propriedade intelectual, essas mesmas normas têm como objetivo a promoção do desenvolvimento social por meio da exploração desse patrimônio. Conforme conclui P. Peralta (2012), por exercerem atividades que não estão em conformidade com a lei, não poderiam requerer esse tipo de registro. Somente como promotores de eventos culturais poderiam registrar a marca coletiva Rede Fitovida, mecanismo que não garante a proteção dos saberes em si e tampouco da biodiversidade a eles associada. Dessa forma, acredito que ainda é preciso ampliar o debate sobre o tema e os mecanismos de proteção desses saberes. A maior participação dos detentores de conhecimentos tradicionais em processos de intervenção do Estado é um fato a ser celebrado como um avanço em relação a políticas anteriores. Entretanto, é preciso considerar as dificuldades das populações tradicionais em participar do processo de criação de mecanismos legais de proteção. Critica-se a falta de participação e de voz ativa dos grupos detentores de conhecimento tradicional no Conselho de Gestão do Patrimônio Genético e também a publicação da medida provisória, que pode ter representado um atropelamento do debate público sobre o tema. Sob a perspectiva das comunidades indígenas, para J. Santilli, “viola frontalmente os direitos indígenas e de comunidades tradicionais, abrindo as suas terras para a biopirataria e para a expropriação de seus conhecimentos” (SANTILLI, 2000:1).

outras políticas públicas. Há também outros movimentos populares que se destacam nesse mesmo campo, entre eles, a Articulação Pacari – Plantas Medicinais do Cerrado, uma experiência de mobilização em torno dos saberes populares sobre plantas medicinais, formada por 45 organizações dos estados de Minas Gerais, Tocantins, Maranhão e Goiás, e que reivindica igualmente o reconhecimento do ofício de raizeiro do Cerrado como patrimônio imaterial, realizando projetos de geração de trabalho e renda com a produção de fitocosméticos à base de plantas regionais. Na região Nordeste, destaca-se o Centro Nordestino de Medicina Popular, coordenado pelo médico Celerino Carriconde e que há doze anos desenvolve trabalhos de apoio e disseminação de práticas curativas com plantas medicinais, defendendo que grupos populares organizados em cooperativa forneçam fitoterápicos para o Sistema Único de Saúde. Mais exemplos de movimentos populares que estimulam e difundem o uso de medicamentos à base de plantas medicinais são o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra e o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais.

O que diferencia a Rede Fitovida é resistir à necessidade do reconhecimento farmacológico e à adequação dos protocolos de produção, além de não prever atividades de geração de renda que envolvam a preparação dos fitoterápicos. Dessa forma, o que a Rede Fitovida faz é elaborar produtos culturais, como cartilhas, vídeos e o livre, e promover eventos, desde os grandes encontros a oficinas para transmissão de saberes. E, de fato, o que viabiliza a realização desses eventos e produtos são a premiação em editais do Ministério da Cultura e o projeto de criação de ponto de cultura, realizado com o apoio da Secretaria Estadual de Cultura, que resultou na Casa de Memória.

1.4.1 A Casa de Memória da Rede Fitovida – o debate e a estruturação

Um cantinho seria o ideal, porque é a história que a história não conta. Idealizei o título do meu livro com esse nome, essas coisinhas... o pessoal focaliza mais o que chama muita atenção e as pequenas coisas é que tem grandes realizações.

Composição química da planta quem tem que saber é o químico, não sou eu. Se for me preocupar com isso vou ter que seguir a normatização da ANVISA. Rede está propondo uma alternativa, o caminho da cultura.

Integrantes da Rede Fitovida no V Encontro, 2010

A Casa de Memória da Rede Fitovida está aberta ao público desde março de 2011. Ela funciona no mesmo endereço do Posto de Saúde do bairro de Santa Maria, em Belford Roxo, Baixada Fluminense (RJ). Tal coincidência se deve ao fato de a Diocese de Nova Iguaçu, que cedeu uma sala para a instalação do projeto, ser proprietária de todo o imóvel. Mas a implementação da Casa de Memória foi viabilizada, de fato, pela Associação de Amigos da Rede Fitovida, por meio de um edital para a escolha de pontos estaduais de cultura. Até o momento, não ocorre interação entre a Casa de Memória e aqueles que frequentam o posto de saúde, exceto em eventos pontuais realizados pela Rede Fitovida, como feiras de saúde e de cultura. A criação da Casa de Memória da Rede Fitovida foi um dos principais assuntos enfocados no V Encontro (2010), realizado em Valença. Segundo o material elaborado para divulgar o projeto durante o evento, a Casa de Memória é um espaço de preservação e transmissão de conhecimentos populares sobre cuidados com a saúde, mediante o uso de plantas medicinais.

Oferecendo atividades como oficinas e debates, a Casa de Memória tem por objetivo valorizar as práticas que fazem parte da cultura brasileira, como a arte e a técnica de fazer remédios caseiros e as hortas medicinais, e motivar cada pessoa a colaborar na construção do acervo. Todos podem ajudar a resgatar receitas de cuidados com a saúde passados de geração em geração, guardadas por parteiras, rezadeiras, benzedadeiras, raizeiros, erveiros e também pelas nossas avós e pessoas de referência em nossas comunidades. A Casa de Memória da Rede Fitovida está aberta a todos que quiserem contribuir para que esse conhecimento se mantenha vivo em nosso dia a dia. Material informativo da Rede Fitovida.

O projeto inicial da Casa de Memória previa a criação de um espaço para oficinas de elaboração de remédios caseiros com plantas medicinais. Mas, a fim de buscar consenso entre os seus integrantes, ao longo de 2010 os grupos realizaram reuniões prévias regionais para responder a seguinte pergunta: “O que queremos lembrar com a Casa de Memória da Rede Fitovida?”. Durante o V Encontro, foram apresentadas as respostas a seguir:

Sabores e práticas vivenciadas pelos grupos; lembrar as tradições e guardá-las para as próximas gerações; todos os nossos conhecimentos culturais e tradicionais, o que vivemos e praticamos, não deixar morrer a sabedoria popular; registrar nossos conhecimentos, levando para arquivar nossa cultura, memória além de praticar e divulgar, não reter os

conhecimentos, não ter preconceito em relação às tradições para que, no futuro, outras pessoas revivam essa cultura; saberes e práticas vivenciadas pelos grupos.

Os saberes populares — a arte e a técnica de fazer remédios caseiros, as receitas, as músicas, as benzedeadas, a forma de ensinar, horta medicinal (para que as pessoas possam reconhecer e identificar cada espécie), gente jovem e menos jovem para intercâmbio do saber; gravação de depoimentos etc.; educar a nova geração sobre a cultura do uso tradicional das plantas e outras terapias complementares.

Resgatar as memórias esquecidas no percurso dos anos (rezadeiras, benzedeadas, curandeiras e parteiras); preservar e valorizar nossas raízes e origem; garantir o repasse do conhecimento para as gerações futuras.

Conhecimento das plantas medicinais preservando a cultura popular; preservar a história dos povos, com depoimentos, rezas das benzedeadas, parteiras e rezadeiras.

Possibilitar o acesso às informações; resgatar a nossa identidade; como fazer e quem nos ensinou; resgate da tradição das comunidades; valorização da comunidade; levar os grupos a se identificarem mais com as falas das raízes; hierarquia da tradição – linguagem culta – referências culturais.

Que essa sabedoria popular não se perca; valorizar e preservar o conhecimento popular; resgatar a memória, tocar experiências; um sabe dum jeito outro sabe de outro; saber os diferentes nomes das plantas; a gente aprendeu com os antigos e com Deus; a gente aprendeu com a necessidade, meu avô foi escravo. A gente aprendeu das pessoas mais humildes, quando eu ia ganhar neném ficava sozinha, me lembrava do que minha mãe fazia.

As brincadeiras, atrair os jovens, parteiras, histórias de vida, versos, xarope, plantas medicinais, parteiras, purgantes, levar a nossa memória. (idem)

Essas sínteses que precederam o V Encontro revelam o desejo de reconhecimento das atividades praticadas pelos grupos a partir da criação de um espaço físico de uso público, ou seja, a forma escolhida para “resgatar”, “preservar” e “valorizar” bens intangíveis, o “conhecimento tradicional sobre plantas medicinais” e os “saberes populares”.

Cabe ressaltar que, apesar do preparo dos remédios com plantas medicinais ser o objetivo dos grupos e seus integrantes, não são essas as atividades que serão realizadas na Casa de Memória. Os discursos das lideranças da Rede Fitovida no V Encontro revelam as atribuições sugeridas para esse espaço, como foi o caso de Graça, líder da regional de São Gonçalo.

As casas de memória devem ajudar a combater nossa insegurança. Não precisamos de aval dos médicos nem de diploma; contamos com nossa intuição, solidariedade e experiência na prática do dia a dia, que se renova sem perder a sua essência — confirmamos isso a cada dia, não vamos

fazer uma receita melhor porque se fez um curso lá não sei onde e porque tem diploma, onde esse pessoal com 80, 90 anos sabe tanta coisa? A experiência de vida, a prática conta muito, nós praticamos cultura, o nosso conhecimento, a medicina tradicional, o conhecimento tradicional. (...) Precisamos vencer o medo, o grande inimigo, é o grande obstáculo. Vamos confiar nessas experiências, nesses depoimentos, tudo o que aconteceu na nossa vida em relação à cura. Por que não continuar? Por que não romper essa barreira? Estamos tentando deixar um legado, precisamos valorizar, desfrutar e trabalhar isso aí. O medo faz perder riquezas incalculáveis. Sem esse encontro, tanta coisa não teria tomado conhecimento. Unir com o grupo, passar o que sabe, buscar conhecimento com os mais velhos, não saímos do mesmo jeito que entramos. Graça.

Concebido como um local para consulta de acervos e realização de oficinas de capacitação, a Casa de Memória possui uma sala com aparelhos de televisão e reprodutor de DVD com carteiras, uma pequena biblioteca, uma sala de leitura e a secretaria da Associação de Amigos da Rede Fitovida. Desde sua inauguração, já foram realizadas oficinas e palestras, mas a maior parte do público que frequenta as atividades é composta por pessoas que já fazem parte ou têm contato com grupos da Rede Fitovida, com pouca participação de pessoas desconhecidas. Sem dúvida, da Rede Fitovida, com pouca participação de pessoas desconhecidas. Sem dúvida, a aquisição de uma sede e uma secretaria estruturada colaboraram para que a Rede Fitovida ficasse cada vez mais organizada e, com isso, alcançasse reconhecimento pelo Estado como um agente cultural, dada a aprovação e/ou premiação em editais e concursos nos quais se inscreve. Essas conquistas, assim como novos questionamentos, costumam ser apresentados e debatidos nos encontros da Rede Fitovida, como ocorreu no V Encontro (2010) e ao longo de 2012, nos Encontros Regionais e Estadual de Partilha.

Constituir-se enquanto pessoa jurídica e inscrever projetos culturais em editais públicos, tais como o que resultou na criação do ponto de cultura, têm apresentado novos desafios à organização da Rede. De um lado, os editais e prêmios são fonte para a realização de eventos e projetos, como o livro e o inventário; de outro, não aportam os recursos necessários para o custeio do espaço e da secretaria, são extremamente burocratizados e demandam prestação de contas complexas, o que acaba por consumir ainda mais os recursos. Grande parte do trabalho da comissão diretora se consome em tarefas burocráticas.

1.4.2 Produtos e projetos culturais e preservação de saberes – apropriação da categoria patrimônio imaterial

A primeira etapa do projeto de realização do inventário⁴⁷, concluído em 2009, teve como produtos finais uma cartilha⁴⁸, um CD-Rom, folhetos e *banners* com detalhes do projeto: a identificação dos bens culturais a serem preservados; a identificação das pessoas de referência, identificadas como guardiãs dos saberes tradicionais; e algumas receitas consagradas. Periodicamente, a cada três meses, é lançado o boletim Fitoteia, o primeiro material informativo que começou a circular entre os grupos. O documentário “*Curandeira é a Vovozinha!*”⁴⁹ passou a integrar esses materiais e, assim como os outros produtos culturais, a circular dentro dos grupos da Rede Fitovida e fora deles, a fim de apresentar a Associação de Amigos da Rede Fitovida e suas atividades.

Realizar o autoinventariamento desencadeou um processo de busca identitária. Inicialmente, foi adotada uma estratégia de ação recorrente nas atividades de Rede, a colaboração de todos. Os resultados foram insatisfatórios e, após reuniões com profissionais do Centro Nacional de Cultura Popular, ficou decidida a formação de um grupo com oito integrantes para reunir as informações de cada região de forma sintética. Além da dificuldade de se adequar a um modelo complexo⁵⁰ e que requer certo conhecimento especializado, tal como o INRC, não foi simples definir, afinal, o que deveria ser o bem inventariado⁵¹. Os modos de fazer os xaropes, pomadas e

⁴⁷ O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) foi elaborado sob a orientação de técnicos do IPHAN e coordenado por alguns membros da Rede: Luciene Simão, antropóloga e doutoranda da UFF; Elisabeth Marins, administradora e integrante do grupo Grão de Mostarda; Luzia Martins, mestre em Botânica; Márcio Mattos, mestre em Engenharia Agrônoma, e Viviane Ramiro, fisioterapeuta sanitária. A função dos coordenadores é orientar os interlocutores de alguns grupos no levantamento das informações e consolidar o projeto para ser entregue ao IPHAN.

⁴⁸ A reprodução da cartilha está em anexo.

⁴⁹ Documentário com vinte e dois minutos de duração que fez parte da minha pesquisa de mestrado “Mulheres da Rede Fitovida: ervas medicinais, envelhecimento e associativismo”. Em 2010, todos os participantes do V Encontro da Rede Fitovida receberam uma cópia do documentário no ato de credenciamento do evento, juntamente com a programação.

⁵⁰ A realização do inventário da Rede Fitovida contou com a orientação de Letícia Vianna, do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. Em depoimento à Patrícia Peralta, a diretora da Rede Fitovida contou que ao apresentarem as informações coletadas em uma primeira experiência, a consultora do CNFCP sugeriu que fosse criada uma comissão de oito integrantes para sistematizar as informações. Essa sugestão foi colocada em prática após o debate com outros integrantes das comissões regionais da Rede.

⁵¹ “Elisabeth falou da dificuldade em conseguir preencher as fichas do patrimônio, não correspondentes àquilo que a Rede gostaria de destacar. Também relatou serem as referências, para

sabonetes com plantas medicinais foram o foco do processo de autoinventariamento, mas foi necessário destacar as pessoas que detêm esse conhecimento como referências culturais, os “guardiões da tradição”⁵². A valorização dos indivíduos como detentores de conhecimento aconteceu a partir de uma orientação do IPHAN⁵³, na medida em que ficou clara a especificidade do inventário promovido pela Rede Fitovida.

os integrantes da Rede, as pessoas detentoras de conhecimentos tradicionais. Entretanto, as mesmas não poderiam ser o bem protegido e, dessa forma, os integrantes da Rede tiveram que eleger outros bens para serem suas referências. Tais bens foram os xaropes, sabões, garrafadas e pomadas, ou seja, os produtos confeccionados pelos integrantes da Rede a partir do conhecimento dos detentores de conhecimento tradicional” (Peralta, 2012:53).

⁵² Segundo a Cartilha da Rede Fitovida (REDE FITOVIDA, s.d.), são eles: Abel Severino Silva, Cremilda Graça França, Doralina Ereno, Hermínio Botelho Cordeiro, Hilda da Silva Vieira, Iraci Pereira dos Santos, Israel Ferreira Guimarães, Lídia Calisto da Silva, Jamil Gomes, Jorgina Alves de Queiróz, Maria da Consolação Macedo Messias, Maria de Lourdes Nascimento, Maria José Toledo de Oliveira, Maria Matilde de Jesus Santos, Maria Vicentina Maciel Gomes e Terezinha de Assis Freitas.

⁵³ A estratégia sugerida pelo corpo técnico do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, após a entrega do resultado preliminar do inventário, foi valorizar os detentores dos conhecimentos tradicionais, pois, anteriormente, o foco eram os produtos (xarope, chás, garrafadas, pomadas) em detrimento das pessoas. O registro de ofício, por exemplo, como o das paneleiras de Goiabeiras de Espírito Santo, primeiro patrimônio imaterial do Brasil, registrou o saber fazer e não sua materialização em um produto ou em uma pessoa. “*Faz-se oportuno aqui destacar a complexidade de um registro que tem como referência as pessoas detentoras de conhecimentos tradicionais*” (PERALTA, 2012:54).



Casa de Memória da Rede Fitovida, em Belford Roxo, vizinha do posto de saúde local, Agosto, 2012.



Durante esse processo, aconteceram mudanças significativas na estrutura de organização da Rede, como a criação da pessoa jurídica Associação de Amigos da Rede Fitovida. De 2005 a 2007, para poder realizar um projeto de inventariamento dos saberes tradicionais sobre plantas medicinais, patrocinado pela Petrobras, foi preciso que a Rede Fitovida se associasse a outras organizações não governamentais legalmente registradas como entidades de promoção cultural. Tal “parceria” custou cerca de 10% do valor do projeto para cobrir os custos administrativos da intermediação. A fim de continuar a acessar políticas públicas de preservação de patrimônio imaterial, por meio de editais que integram políticas culturais de patrocínio — Lei Rouanet, Lei Estadual de Incentivo à Cultura etc.¹ —, a Rede Fitovida passou, em 2009, a constituir uma associação sem fins lucrativos, a Associação de Amigos da Rede Fitovida, com CNPJ, sede própria, diretoria, conselho fiscal e toda a estrutura institucional de uma organização não governamental.

Em 2010, a Associação de Amigos da Rede Fitovida conquistou apoio para um novo projeto: a criação da Casa de Memória da Rede Fitovida, um ponto estadual de cultura, aprovado a partir de um edital da Secretaria Estadual de Cultura. Além de ser um local de referência reunindo acervo dos grupos comunitários que fazem uso de plantas medicinais, a Casa de Memória tem como objetivo promover oficinas para a difusão dessas práticas. A criação de um “lugar de memória” amplia as formas de transmissão dos “saberes tradicionais”, antes restritos a determinadas localidades com atividades individuais e em grupo, às próprias comunidades e aos encontros da Rede em nível estadual. Como parte do projeto, foi feita uma cartilha sobre a Casa de Memória detalhando as atividades de 2010 e 2011 — desde oficinas itinerantes a atividades do ponto de cultura em si — e com receitas de xarope, pomada e chás.

Os projetos de registro e preservação de patrimônio imaterial propostos pela Rede Fitovida demonstram amplamente a apropriação dos termos técnicos “patrimônio imaterial” e “saberes tradicionais”. O uso como categorias nativas de ambos os termos, que dizem respeito a um campo de conhecimento, é parte de uma estratégia de afirmação identitária para legitimar práticas consideradas marginais pela medicina científica. Esse processo de afirmar “a doutrina de antigamente”, como definiu em seus próprios termos uma integrante da Rede Fitovida, é também uma forma de participar da construção da memória coletiva desses grupos sociais que compartilham noções de saúde e doença. Conforme ressalta M. Pollak, a

memória é uma interpretação coletiva dos acontecimentos do passado que se integra com tentativas mais ou menos conscientes de definir pertencimentos e fronteiras sociais entre coletividades. “A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis” (POLLAK, 1989:9). Assim, os “saberes tradicionais” e o “patrimônio imaterial” pertencem à cultura popular, em oposição ao “saber técnico”, vinculado ao universo da medicina científica. A maneira como a Rede Fitovida propõe o reconhecimento de seus “saberes tradicionais” é totalmente adversa àquela do sistema de classificação da ciência. Enquanto uma pressupõe a identificação de plantas por seus nomes científicos, estudos de toxicidade e comprovação de eficácia, para a Rede seria suficiente reconhecer a legitimidade do uso de plantas medicinais, uma vez consagradas pela cultura. Ao longo desse processo de legitimação, junto a instituições do Estado, dos saberes compartilhados da Rede Fitovida definidos pela tradição, surge a necessidade de adequar sua prática à lógica da modernidade, elaborando projetos para viabilizar eventos e apresentando resultados, seja em relatório ou meio de divulgação. A Rede Fitovida, ao contrário de outras iniciativas de classificação de plantas medicinais, não está voltada para a criação de herbários, por exemplo. Ela se dedica à constituição de um outro acervo, o dos registros de suas atividades, como os boletins, os vídeos e as publicações, que acabam sendo parte do processo de documentação de seus produtos. Até porque isso é um dos requisitos para a aprovação do bem.

O registro de um bem gera a responsabilidade, partilhada entre o Estado e a comunidade envolvida, de garantir a documentação aprofundada e contínua desse bem (inclusive em meio fotográfico, sonoro e audiovisual), a divulgação de informações para promovê-lo e o estabelecimento de ações que favoreçam sua continuidade. Tais responsabilidades integram o plano de salvaguarda, iniciado a partir da aprovação do registro (PORTAS, 2012:53).

1.4.3 Guardiãs dos saberes — as pessoas de referência da Rede Fitovida

Um dos objetivos da Rede Fitovida é sistematizar o conhecimento que as “pessoas de referência” detêm acerca do uso de plantas medicinais. Seu primeiro projeto, que resultou na elaboração de uma cartilha, já trazia os perfis das dezesseis “pessoas de referência” (termo do qual a Rede se apropriou) das diferentes regiões onde estão localizados os grupos. A noção de “referência cultural” passou a ser utilizada no campo das políticas de preservação cultural a partir dos anos 1970, quando houve uma ampliação de perspectiva nessas políticas para além da preservação dos bens feitos de “pedra e cal”. A adoção dessa perspectiva implica a valorização dos indivíduos como intérpretes do patrimônio cultural.

A expressão referência cultural tem sido utilizada, sobretudo, em textos que têm como base uma concepção antropológica de cultura e que enfatizam a diversidade não só da produção material, como também dos sentidos e valores atribuídos pelos diferentes sujeitos a bens e práticas sociais. Essa perspectiva plural de algum modo veio descentrar os critérios considerados objetivos, porque fundados em saberes considerados legítimos que costumavam nortear as interpretações e as atuações no campo da preservação de bens culturais. (FONSECA, 2000:112).

As pessoas de referência da Rede Fitovida são consideradas detentoras das “raízes” e são o foco predileto de ações de registro fotográfico e audiovisual que a própria Rede realiza ou sugere. Elas são solicitadas a narrar suas histórias de vida, os casos de cura com plantas medicinais, os ensinamentos obtidos com pais e avós. Escolher heróis que narram seus testemunhos históricos é característico dos discursos de patrimônio, o que confere afinidade com o gênero "patrimônio cultural", conforme assinala J.R. Gonçalves.

Assim como no romance, o que está em foco nas narrativas de patrimônio é a experiência de formação de uma determinada subjetividade coletiva, a “nação” enquanto coletividade individualizada e, a exemplo dos indivíduos, dotada de memória, caráter, identidade etc. De certo modo, as narrativas de patrimônio são romances nacionais. (GONÇALVES, 2007:142).

A constituição dessas subjetividades foi um dos focos da experiência de autoinventariamento acompanhada pelo Iphan. Além de definir seus principais bens culturais, o inventário voltou-se para o registro de entrevistas e atividades das principais referências culturais da Rede.

Na pesquisa entre 2005 e 2007, verifiquei as motivações individuais dos participantes dos grupos e a importância da atividade como estratégia de posituação do processo de envelhecimento para cada integrante, bem como a centralidade do aspecto recreativo que o voluntariado representava para cada um. L. Landim (2001) chama a atenção para as transformações no sentido do termo voluntariado na sociedade brasileira. Ela identifica quatro vertentes de intervenção social: as práticas de ajuda, permeadas pela pessoalização e reciprocidade; o ativismo ou militância, que remete a um uso recente do termo associado à construção da democracia e do espaço público, a valores e práticas relacionadas à justiça social, à igualdade e à cidadania; práticas que as pessoas, no senso comum, efetivamente reconhecem sob o termo “voluntariado”, certamente mais restritas e sujeitas à história particular; e a conotação que conforma uma outra dinâmica atual de “promoção do voluntariado”, de “doação de tempo e dinheiro”, da “filantropia transformadora” desenvolvida por meio de instituições (fundações, Nações Unidas, órgãos governamentais, empresas etc.), onde estão colocados também modelos de atuação, valores e concepções até certo ponto diversos dos anteriores.

O voluntariado, compreendido como doação, é central às atividades da Rede Fitovida. A continuidade do processo de registro conduzido pela própria Rede Fitovida reforça ainda mais o papel dos sujeitos enquanto detentores de saberes, voluntários comprometidos com a sua transmissão. O projeto da Casa de Memória incluiu o registro de depoimentos dessas pessoas em vídeo, procedimento que deve ser realizado por dois monitores jovens que fazem parte do projeto e que foram capacitados tecnicamente em outro ponto estadual de cultura⁵⁴.

1.5 Estratégias de construção de identidade

Meu avô e minha avó eram rezadores. As ervas tanto servem para a religiosidade, sem folha não há orixá, quanto na vida particular no campo. Gostaria de falar um pouco das ervas, do que eu aprendi com os meus avós, As ervas curam, as ervas matam, servem para muitas coisas. Eu venho trazendo a tradição de jongo e vou cantar uma música em homenagem aos

⁵⁴ Devido a minha colaboração com a Rede Fitovida, fui solicitada a orientar os monitores e a acompanhar essa parte do projeto. Os jovens frequentaram atividades em uma ONG que funciona como ponto de cultura em Nova Iguaçu, onde aprenderam noções de fotografia, gravação e edição em vídeo.

meus avós, que fala das raízes. Muitos dos escravos trazidos de Angola vieram parar aqui nas fazendas de Valença e foi assim com os meus bisavós.

Cristina Iaredá, diretora do Grupo Afrocultural Iaredá, nascida e criada em Valença, no V Encontro, 2010

Na medida em que se consolida como uma organização de promoção da cultura, as atividades culturais passam a fazer parte dos encontros e eventos que a Rede Fitovida promove. Cultura, identidade e estratégias de preservação dos saberes sobre plantas medicinais foram a tônica dos debates e atividades do V Encontro da Rede. Além de apresentações sobre outras experiências populares, a programação incluiu música, dança e capoeira ao longo dos três dias do evento. A Folia de Reis, um grupo de dança e ritmos afro chamado Beleza Negra e um grupo de jongo e capoeira foram as atrações culturais⁵⁵. Percebi nesse evento o que até então não tivera a oportunidade de presenciar: manifestações culturais de outras matrizes religiosas, como a cultura afro-brasileira. Embora o depoimento da convidada sobre a importância das folhas para os cultos afro-brasileiros tenha sido muito breve e não tenha se desdobrado, foi a primeira vez que escutei o termo “orixá” em um evento da Rede.

Embora restrita às apresentações culturais, e não aos relatos de experiência na plenária, onde ainda predomina a mística católica, credito essa inovação a um processo de apropriação da Rede daquilo que é considerado cultura popular e tradicional, sobretudo pelas políticas culturais patrocinadas pelo Estado. Em 2012, a programação da I Feira Saberes e Sabores do Conhecimento Tradicional — realizada ao longo de três dias como resultado do prêmio Ponto de Memória concedido pelo Instituto Brasileiro de Museus — incluía apresentação de capoeira e da velha guarda da escola de Samba Inocentes de Belford Roxo e contava com a presença de dois indígenas⁵⁶ que exibiram e comercializaram artesanato e, ao final, promoveram uma dança coletiva como cerimônia de encerramento.

⁵⁵ Pela primeira vez em um evento da Rede Fitovida, presenciei a aproximação com pessoas que praticam outras religiões de matriz africana, como a convidada Cristina Iaredá.

⁵⁶ Os rapazes presentes contaram que eram da etnia Pataxó e que estavam vivendo na Aldeia Maracanã, uma ocupação instalada no antigo Museu do Índio, ao lado do estádio Maracanã, “despejada” em março de 2013 por conta das obras da Copa do Mundo em 2014. Eles foram convidados a participar do evento por integrantes da Rede Fitovida e levaram artesanato para ser comercializado nas barraquinhas que faziam parte da feira.

Nos últimos três anos, observei uma aproximação maior da Rede Fitovida com grupos que reivindicam identidades tradicionais, como comunidades remanescentes de quilombos e indígenas. Em 2011 e 2012, a Rede Fitovida realizou dois encontros estaduais e um encontro regional de partilha em comunidades remanescentes de quilombos e em uma comunidade indígena, ambas no Sul Fluminense. Esses grupos também fazem remédios com plantas medicinais e passaram a fazer parte da Rede Fitovida.

No V Encontro em 2010, as experiências apresentadas na plenária fornecem elementos para se pensar a construção de identidade coletiva entre os integrantes da Rede Fitovida. A primeira foi a da Associação de Moradores do Quilombo do Campinho (AMOC), em Paraty. Localizada às margens da rodovia BR 101 (Rio-Santos), a comunidade remanescente de quilombolas se organizou para reivindicar a titulação das terras no início da década de 90 e alcançou êxito em 1999. Por meio de projetos culturais patrocinados pela Petrobrás, a comunidade construiu um polo turístico onde oferece visitas a um circuito que inclui a casa de farinha, oficina e loja de artesanato em cestaria e cerâmica e um restaurante. Além da estruturação do local para gerar trabalho e renda, os projetos realizados pela AMOC também incluíram a publicação de um livro sobre a história da comunidade.

De Trajano de Moraes, na Região Serrana do Rio de Janeiro, foi apresentado o projeto de realização de um livro: “Saberes do Cotidiano: Práticas da casa e da lavoura dos antigos colonos da cafeicultura fluminense”⁵⁷, patrocinado pelo Programa Petrobras Cultural e que teve como resultado final o livro “Vida de Colono”⁵⁸. A obra conta a história do assentamento Santo Inácio, antiga fazenda de café que funcionava em sistema de colonato, com textos e fotos feitos pelos próprios assentados. Músicas, receitas culinárias e também remédios caseiros com plantas medicinais foram conteúdos que se destacaram na divulgação do projeto.

De Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, foi apresentado o projeto “Senhoras Rezadeiras”, apoiado pelo Fundo de Cultura de Nova Iguaçu. Ele incluiu oficinas para resgatar a prática das rezadeiras e mapeou pessoas que realizam essas atividades na região.

⁵⁷ Projeto coordenado por Elizabeth Linhares e patrocinado pela Petrobrás.

⁵⁸ Vários. Vida de colono. Editora Instituto Trabalho e Cidadania, 2008, RJ.

Durante o V Encontro, foram debatidos os principais objetivos da Rede Fitovida para os três anos seguintes. O projeto da Casa de Memória foi colocado em votação, aprovado por todos os grupos e ratificado na plenária do último dia. A proposta de se fazer um livro, tal qual as experiências apresentadas, ganhou força e, apesar de não constar em qualquer das sistematizações a que tive acesso, foi considerada consolidada após o evento.

É curioso que a produção de um livro reunindo as práticas curativas da Rede Fitovida tenha mobilizado o interesse dos grupos e se tornado objeto que representa reconhecimento e legitimação do que fazem. Frequentemente, os integrantes da Rede Fitovida afirmam que o diferencial do seu trabalho está no saber que detém sobre o uso de plantas medicinais, enfatizando o conhecimento adquirido com a prática e a troca de experiências com outras pessoas. Os livros⁵⁹, embora presentes no dia a dia dos grupos, não ganham destaque como fontes de informação quando são relatadas as origens desse conhecimento.

A escolha do livro como meio principal de registro e sistematização de experiências pode estar ligada tanto a razões práticas quanto simbólicas. É um produto cultural cuja elaboração envolve menos recursos técnicos, se comparado, por exemplo, a um documentário, o que facilita a elaboração de projetos culturais e a questão do financiamento. Também não podemos ignorar que o livro é um símbolo da cultura letrada, uma grande conquista para pessoas que, ao longo de suas vidas, tiveram poucas oportunidades de adquirir educação formal e cujos saberes são considerados “marginais”.

Assim como a escolha de produtos culturais, como o livro, para sintetizar o trabalho de preservação dos “saberes tradicionais”, considero que a assimilação de algumas categorias, como “agente do conhecimento tradicional”, se fez necessária para viabilizar a aproximação com o Estado por meio de políticas públicas. Tratar do termo “tradição” requer lidar com muitos sentidos e é preciso atentar a que se refere e em que contexto.

Navegar pelos sentidos e significados que o termo tradição evoca não é tarefa fácil e requer manter-se atento ao fio condutor da teoria que nos conduz a esta categoria. Para o sociólogo A. Giddens, ao considerarmos a análise sociológica na

⁵⁹ Os livros estão sempre presentes no cotidiano dos grupos da Rede Fitovida. Um dos mais corriqueiros, sobre plantas medicinais, foi escrito por um padre e é frequentemente comercializado em eventos.

contemporaneidade, que se caracteriza pela ordem pós-tradicional, é preciso entender “tradição” como uma orientação ao passado, de forma a influir no presente.

Na minha opinião, está ligada à memória, especialmente àquilo que Maurice Halbwachs denomina “memória coletiva”; envolve ritual, está ligada à noção de formular verdade, possui guardiões; e, ao contrário do costume, tem uma forma de união que combina conteúdo moral e emocional. (GIDDENS, 2001:32).

Assim, para o mesmo autor, memória é:

(...) processo ativo social, que não pode ser apenas identificado com lembrança. Nós reproduzimos continuamente memórias de acontecimentos ou estados passados, e essas repetições conferem continuidade à experiência. Se nas culturas orais as pessoas mais velhas são o repositório (e também frequentemente os guardiões) das tradições, não é apenas porque as absorveram de um ponto mais distante no tempo que as outras pessoas, mas porque têm tempo disponível para identificar os detalhes dessas tradições na interação com os outros da sua idade e ensiná-las aos mais jovens. Por isso, podemos dizer que a tradição é um meio organizador da memória coletiva. (...) A integridade da tradição não deriva do simples fato da persistência sobre o tempo, mas do trabalho contínuo de interpretação que é realizado para identificar os laços que ligam o presente e o passado (idem).

A. Giddens apresenta uma visão da tradição como um processo dinâmico, baseado em práticas sociais, uma espécie de processo de reatualização da experiência. Esta visão compreende a tradição como parte da cultura, algo transmitido de geração em geração pelos guardiões. A memória pode ser muito mais do que foi herdado, mas é o acúmulo de experiências vividas em determinado território.

Destacando a aproximação da Rede Fitovida com grupos de populações tradicionais, conforme ocorreu no V Encontro, e preciso observar como essa encontramos categoria, “população tradicional”, é utilizada para fazer referência, no Brasil, “a grupos sociais culturalmente distintos no tecido da sociedade nacional e caracterizados por formas cultural e historicamente específicas de apossamento da terra e de apropriação dos recursos naturais” (BARRETTO FILHO, 2001:1). Essa categoria costuma reunir grupos sociais diferentes dos indígenas e quilombolas, que possuem tratamento legal diferenciado e têm o direito à terra reconhecido⁶⁰. Ela tem

⁶⁰ No Brasil, são atualmente chamados, ou reivindicam ser, de populações tradicionais não indígenas: quebradeiras de coco de babaçu; caiçaras, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, sítiantes, caboclos ribeirinhos amazônicos, sertanejos, caipira, varjeiros, quilombola, campeiros,

sido empregada na caracterização de conflitos envolvendo grupos sociais residentes em áreas protegidas pela legislação ambiental. H. Barretto Filho analisa tal categoria segundo a perspectiva dos estudos da história ambiental e da ecologia política. “A noção de “população tradicional” expressa um conjunto de valores culturais coletivos relativos ao meio ambiente — percepções, valores e estruturas de significação que orientam e estão na origem de certas políticas ambientais” (BARRETTO FILHO, 2001:1).

A aproximação da Rede Fitovida com grupos identificados como “população tradicional”, como ficou claro no V Encontro, agregar um significado mais amplo ao conjunto de grupos que integram a Rede Fitovida. Com exceção das comunidades de descendentes de quilombolas, os grupos da Rede Fitovida não se enquadram nas categorias oficiais de “população tradicional”; tampouco suas reivindicações envolvem questões de território e o direito à terra (exceto, evidentemente, os grupos que participam de assentamentos de reforma agrária em Campos, no norte fluminense).

Nesse sentido, é preciso compreender a categoria em relação a outro contexto, o de definição de políticas públicas na área do meio ambiente, seus conflitos e disputas e, evidentemente, de sua apropriação como parte da estratégia de ação. Portanto, esse termo resulta em desdobramentos políticos e econômicos para os grupos envolvidos. Segundo Paul Little (2002): “o conceito surgiu a partir da necessidade dos preservacionistas em lidar com todos os grupos sociais residentes ou usuários das unidades de conservação de proteção integral, entendidos aqui como obstáculos para a implementação plena das metas dessas unidades”. Existem diferentes conseqüências para a categorização de um grupo como população tradicional. Tanto pode ser no sentido de regular suas atividades dentro de áreas de preservação ambiental, quanto do reconhecimento do direito dos povos tradicionais ao território - debate decorrente da Convenção 169 da OIT, onde cumpriu uma função central nos debates nacionais em torno do respeito aos direitos dos povos. Desta forma, o autor ressalta tanto a dimensão empírica quanto política, inseparáveis, que dizem respeito ao conceito de povos tradicionais.

praieiros, açorianos e pescadores, cuja centralidade de seu meio de vida está no território, na relação com a terra. Vale ressaltar que essas culturas tradicionais decorrentes da pequena produção mercantil não se encontram isoladas no Brasil de hoje, mas articuladas ao modo de produção capitalista.

As culturas tradicionais integram uma sociedade mais ampla, em que as cidades exercem papel fundamental e na qual estão inseridas em disputa com outros atores sociais, como o Estado, fazendeiros, Igreja, ONGs etc. Essas culturas tradicionais não estão isoladas, dependem da cultura urbana para sua reprodução social, econômica e cultural. Como poderemos observar entre as trabalhadoras rurais da Paraíba, no próximo capítulo, campo e cidade não estão separados; existe uma relação dinâmica que colabora para a gradual transformação das sociedades camponesas.

Outro aspecto relevante na definição de culturas tradicionais é a existência de sistemas de manejo dos recursos naturais marcados pelo respeito aos ciclos naturais, a sua exploração dentro da capacidade de recuperação das espécies de animais e plantas utilizadas. Tais sistemas não se restringem a formas de exploração econômica, mas revelam a existência da complexidade dos conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais.

No caso da Rede Fitovida nas áreas urbanas do Rio de Janeiro, o contexto é totalmente diverso. A memória é foco central da organização do trabalho com plantas medicinais; são experiências do passado trazidas para o presente e ressignificadas. O território, esse elemento fundamental para um povo tradicional, poderia ser para as mulheres migrantes da Rede Fitovida somente uma referência do passado rural. Mas, em nível local, também é experimentado por meio do uso da “mata” como fonte de recursos naturais, as plantas medicinais propriamente ditas, em bairros de periferia que mantêm características de áreas rurais. Portanto, não é possível dissociar as práticas de cuidados com a saúde com o ambiente em que os grupos da associação estão localizados. Quando o local não possui características que permitam a exploração dos recursos naturais, onde não há “mata” próxima, são criados alguns simulacros da natureza que evocam seu significado — hortas comunitárias e caseiras, vasos de planta pela casa.

Diante das especificidades da Rede Fitovida — movimento majoritariamente urbano que reivindica preservar a “tradição” de cuidar da saúde com plantas medicinais —, considero que os produtos culturais (livros, vídeos, cartilhas, folhetos, cartazes) exercem um papel fundamental na conexão dos grupos — assim como os remédios fitoterápicos, que são objetos que circulam, que fazem pontes, que têm função de divulgação, transmissão e registro. É uma dádiva diferente dos remédios

e suplementos alimentares; sua função é estimular o “resgate” dos saberes tradicionais, valorizando-os, fazendo crescer o número de pessoas que praticam a fitoterapia com base em conhecimentos adquiridos na própria família e com as “pessoas de referência”. Esses materiais de difusão trazem um remédio contra o isolamento — sentimento que aflige muitos dos integrantes da Rede que não fazem parte de grupos estruturados com espaços próprios —, estimulando a atividade de preparação de remédios caseiros, ressaltando a importância da transmissão dessas receitas e convocando os interessados a ser parte do processo de “resgate” e a “entrar na roda” da Rede Fitovida, onde se misturam diferentes significados, agregados dos diversos grupos que a integram.

Como veremos em seguida, a estratégia de definição identitária comum é tão importante para a Rede Fitovida que o processo de definição coletiva foi tema de todos os encontros em 2012. Ao priorizar esse debate e buscar valorizar o “conhecimento tradicional” a Rede Fitovida demonstra o quanto é deslizante o entendimento sobre “conhecimento tradicional”, o que é e quem o detém. Nesse processo de síntese, a “família” é escolhida como o espaço privilegiado e a origem das práticas e saberes difundidos.

1.5.1 Um novo vocabulário

Ao longo do ano de 2012, a pauta dos encontros de partilha, regionais e estadual, promovidos pela Rede Fitovida teve como tema principal a busca por uma definição consensual a respeito de sua identidade e de suas práticas. Tal processo teve dois estágios, iniciando-se nos encontros de cada região. Os participantes eram orientados a formar pequenos grupos e a definir respostas comuns para as seguintes perguntas: “O que sou (qual é o meu ofício) quando estou preparando os produtos?”, “O que faço (qual o nome dos produtos)?”, “Onde faço (qual o nome do espaço utilizado)?”. Os termos mais recorrentes foram levados ao Encontro Estadual de Partilha, onde foram definidas as respostas por meio da votação em grupos e, em seguida, pela plenária.

As duas primeiras perguntas obtiveram consenso na escolha dos termos ao final das duas etapas: agentes do conhecimento tradicional e produtos naturais das plantas medicinais. A terceira pergunta ficou indefinida depois de duas votações praticamente empatadas e a discussão foi prorrogada para os encontros de 2013.

A escolha desses termos é bastante emblemática. Não pertencem ao vocabulário cotidiano das pessoas que os escolheram e os considero associados aos termos utilizados pela literatura sobre patrimônio imaterial, expressando uma estratégia da Rede Fitovida para alcançar seus objetivos no reconhecimento do papel de seus integrantes na preservação desses saberes.

Indagada sobre o que havia motivado a Rede Fitovida a implementar essa consulta aos grupos, a presidente da associação respondeu que a ideia havia surgido após a participação de alguns membros da comissão diretora no VI Encontro de Povos do Cerrado. “Percebemos que ali os grupos tinham algo muito bem definido em termos de identidade; uns diziam que eram raizeiros, outros rezadores etc. Mas nós não tínhamos uma identidade assim, algo que caracterizasse o que a Rede Fitovida faz, quem somos”, conta. Se, por um lado, a característica da Rede Fitovida é a diversidade de perfis e práticas de seus integrantes — há aqueles que rezam, que fazem aplicações de reiki, que aplicam a bioenergética, que são adeptos da alimentação viva etc. —, alinhados com os princípios estabelecidos em 2001, atualmente fica claro o desejo de criar uma categoria que sintetize o que fazem e quem são seus integrantes.

Em Paraty, durante o Encontro Estadual na sede social da Associação dos Moradores do Quilombo do Campinho, os participantes, separados em grupos, deviam escolher um entre os termos mais mencionados nos encontros regionais — erveiro, mateiro, raizeiro, guardião da natureza, guardião das raízes, agente de conhecimento tradicional, agricultor da saúde — em resposta à pergunta: “O que sou?”.

Nos encontros regionais, pude acompanhar alguns debates sobre a escolha dos termos, que se mostraram reveladores a respeito de como alguns participantes se percebem. As falas individuais fornecem elementos para a compreensão de muitos aspectos da atividade de produção de remédios caseiros e da transmissão desse conhecimento, detalhes que acabam se perdendo ao longo do processo de escolha do termo comum.

O que é que eu sou? Agora você me enrolou, porque acho que sou muita coisa. E primeiro quando estou fazendo os remédios, eu acho que eu sou um doutor (risos). Quem cuida do enfermo o que é? Aí, eu fico pensando: se existe curandeiro, eu sou um curandeiro! Mas tem macumbeiro que faz remédio nota dez, eu sou um macumbeiro também! Por que não? Se eu faço remédio? Eu, propriamente dito, eu acho que eu sou uma pessoa apontada por Deus para cuidar do meu irmão com amor (palmas). Seu Abel (74 anos).

Além dos termos mais recorrentes, também surgiram expressões como samaritana, instrumento de Deus, doadora, uma pessoa do bem, farmacêutico da natureza, interessado pela saúde, socorrista, transmissor de memórias, resgatadores da tradição, preservadores culturais, chazeiro, curandeiro e manipulador de ervas. São termos que se dividem entre os que fazem referência ao universo semântico da medicina popular (raizeiro, curandeiro, chazeiro, ervateiro etc.), a valores religiosos (samaritana, doadora, instrumento de Deus), à assistência médica em saúde (socorrista, farmacêutico, doutor) ou a expressões recorrentes nas políticas culturais (transmissor de memórias, resgatadores da tradição). Embora as referências aos valores religiosos católicos tenham sido deixadas de lado à medida que foram sendo colocadas em votação pelos grupos, é muito comum e, recorrente, a compreensão de que o trabalho voluntário para a preparação dos remédios é uma doação e que existe um compromisso com Deus, uma missão para a qual se foi escolhido.

Nesse momento, a gente agradece a Deus por essa oportunidade, por esse trabalho que Deus nos escolheu. Muitos são os convidados, mas poucos são os escolhidos. Estamos aqui, atendemos ao chamado de Deus para resgatar esse conhecimento popular das ervas medicinais, no meio desse grande povo, para colocar a serviço, preparando esse remédio das pessoas menos favorecidas. Aquelas pessoas, coitadas, que não têm acesso ao remédio, não têm dinheiro para comprar; aqui elas vêm a nossa procura e nós estamos fazendo o possível, e até o impossível, para fazer com que essas pessoas levem esses remédios todas as vezes que precisarem através do mutirão, das pastorais, da Paróquia São Simão do Lote XV, no Espaço Solidário Multiervas. Estamos nós reunidas para fazer esse trabalho, com muito amor. Por isso, a gente tem muito a agradecer a Deus e pedir força a Ele, pedir saúde para cada um de nós, sabedoria divina, pedir a benção para os nossos remédios, para que sejam eficazes para todos os que necessitam de nossos remédios. Dona Graça.

A prece de Dona Graça revela o principal elemento que caracterizam os grupos da Rede Fitovida: a mediação junto aos “mais necessitados”, devido a um compromisso moral que acontece por meio da conexão espiritual sem que haja recompensa material. Para ela, o amor é um ingrediente fundamental para os remédios, capaz de aumentar sua eficácia, tal qual a benção divina.

Enquanto o debate sobre a identidade revelou aspectos mais profundos sobre as crenças que respaldam os trabalhos dos grupos da Rede Fitovida, a definição daquilo que se produz expressa uma dimensão mais pragmática, na qual a escolha do nome é percebida claramente como uma estratégia de legitimação. As respostas mais recorrentes e levadas à votação no Encontro Estadual foram: preparado caseiro, receita da vovó, remédio caseiro, remédio natural, produto natural, produto tradicional, produto da terra e produto natural das plantas medicinais.

Essa ‘receita da vovó’ eu acho que encaixa mais. Em toda a Rede Fitovida se fala vovó. É nossa raiz, se nós colocarmos outro o que vocês acham? O nome produto é bonito, mas foi colocado para embonecar o negócio. Todo mundo fala produto, produto pode ser qualquer coisa. E essa, não, receita da vovó, não é? Uma coisa bem firme. Dona Graça.

É interessante que o termo, ‘receita da vovó’, que faz explícita referência ao universo da família e dos cuidados femininos, seja percebido por Dona Graça como um dos nomes mais apropriados e que o uso de “produto” seja visto como uma estratégia de afirmação das atividades. Embora represente uma opinião particular, ela expressa a centralidade da família no exercício desses saberes, pois são as demandas domésticas e aquelas oriundas de relações de vizinhança e amizade que motivam a preparação das “receitas da vovó”. O termo define a especificidade de gênero e a origem geracional dessas receitas. Chamar de produto, “embonecar o

negócio”, é uma forma de associar um resultado concreto à atividade dos grupos, mas traz em si a perspectiva produtivista e utilitária, “pode ser qualquer coisa”, que, de certa forma, supõe a existência de um mercado e suprime as qualidades que diferenciam o que a Rede faz. Mas, ainda que um dos princípios da Rede condene a lucratividade com os remédios, de fato, eles são comercializados, mesmo que a preço de custo para financiar a continuidade da produção.

O termo remédio, embora usado frequentemente no cotidiano dos grupos e nos eventos da Rede Fitovida, ainda desperta insegurança quando é pensado como um nome oficial que irá representar a Rede, justamente por evocar a relação conflituosa entre a medicina popular e a científica.

– O problema é que não pode falar em remédio, né? Produto!

– Não, cada um tem uma opinião.

– O pessoal que chega lá pergunta para mim: ‘Essa farmácia fica aberta até que horas? Ah, quero o remédio tal’. Aí, eu coloquei um cartaz lá fora assim: ‘Aqui não somos farmácia, somos salinha, não temos remédio, temos produto’. Não é remédio, são produtos. Mas por que produtos? São produtos que a gente produz com as ervas.

Debate em um dos grupos no encontro da região metropolitana

Com base nessa conversa, vale ressaltar que, na relação dos grupos com as pessoas que procuram os “remédios”, é sempre necessário deixar claro as características do trabalho realizado de forma voluntária e com o objetivo de promover a saúde com plantas medicinais, seja negando o rótulo de farmácia, seja contendo o tom imperativo da clientela ou tentando buscar adesões. Distinguir suas atividades daquela assistência em saúde prestada por profissionais da área, seja na rede pública ou privada, é uma das preocupações constantemente manifestada pelos integrantes da Rede Fitovida. Daí a necessidade do cartaz “Não somos farmácia” para rechaçar a ideia de suprir as deficiências do sistema de saúde.



Encontro da Regional Baixada Fluminense, junho 2012



Oficina de pomada realizada no encontro da regional baixada. Dona Graça e Vera, da Pastoral da Criança, ensinam o “modo antigo” com óleo vegetal e parafina. Belford Roxo, RJ, junho 2012.

Os termos levados à votação no Encontro Estadual foram: cozinha, cozinha medicinal de ervas, cozinha natural, oficina de ervas, oficina cultural comunitária. Embora nos debates sobre o nome do local onde se produzem os remédios não tenha surgido qualquer nome como farmácia, outros também foram citados: salas apropriadas, espaço solidário e até mesmo porão. Apesar de muitos dos grupos realizarem suas atividades em espaços cedidos pela Igreja ou centros comunitários, há vários deles que não dispõem de um local de uso comum e os remédios são então produzidos nas residências dos participantes. Esse dado emerge, principalmente, na escolha massiva do termo cozinha.

Oficina comunitária pode ser qualquer tipo de coisa e nós temos que voltar mais para o remédio. Eu acho melhor cozinha medicinal de ervas. Não é isso? Oficina faz mais coisas. Se colocar qualquer outro nome, aí, já ouviu falar nas brechas? Tem que amarrar o nosso nome, amarrar a nossa raiz, segurar a receita da vovó bem segura. De repente, coloca que é da vovó e de repente se bate que é comunitária cultural e entra um monte de bagulhos aí. Não entra as danças? Conhecimento tradicional?. Dona Graça.

Entre os nomes escolhidos pelos grupos no Encontro Estadual de Paraty, cozinha foi o mais mencionado, seguido por oficina de ervas. Como a plenária não chegou a consenso, foram chamadas pessoas para defender cada uma das propostas.

Oficina de ervas é o que chega mais perto do que a gente está fazendo.

Oficina de ervas é melhor, porque a gente pode fazer em qualquer lugar, não precisa de uma cozinha. Posso fazer uma maceração com ervas, uma massagem com ervas, uma tintura sem precisar de cozinha.

Eu queria fazer uma pergunta: quando a gente vai fazer o nosso remedinho, onde a gente faz?

E o fogão? E a pia? Entendeu? Pode ser em qualquer lugar, a gente pode levar a nossa dinâmica de trabalho para qualquer outro lugar, mas precisa ter uma cozinha montada. Quando a gente fala cozinha, não é aquele... mas o lugar onde mais a gente está, onde a gente trabalha? As mulheres onde estão? Tudo acaba onde? Cozinha é universal, todos podem fazer.

Após a votação, cozinha mais uma vez ganhou de oficina de ervas. Entretanto, alguns grupos não se satisfizeram com a escolha e propuseram qualificar com o adjetivo comunitária. Uns defendiam que era preciso adicionar o caráter coletivo às atividades dos grupos, daí a importância do nome cozinha comunitária. Outros argumentavam que nem todos os grupos dispunham de um espaço comum e que cozinha seria mais apropriado para a maioria; além disso, o termo “comunitária”

poderia gerar confusão com as cozinhas comunitárias que existem em diversas igrejas e cujo objetivo é apenas oferecer refeições. Comunitária ou particular, a escolha do local expressa uma característica da Rede Fitovida, que é a primazia por espaços domésticos, pelo universo relacional da casa e sua vizinhança. Curiosamente, é o termo que mais carrega esse significado e que mais gerou controvérsia.

Estamos vivendo um momento político bastante delicado de extermínio de nossas populações tradicionais. Agregarmos comunitário à cozinha fortalece esse conhecimento, que é ancestral, das comunidades, não pertence a uma pessoa, mas foi passado. A cozinha, com todo respeito, traz um conceito de uma pessoa, do indivíduo, de uma coisa pequena; colocar cozinha comunitária, a gente está fortalecendo um movimento da Rede Fitovida, como movimento social. Não é de um indivíduo, mas do comum, que pertence a todos a partir dos nossos antepassados. Integrante da Rede Fitovida.

Houve mais debates sobre a importância deste termo e, após duas votações praticamente empatadas, foi acertado adiar a decisão para outros encontros e oportunidades. A dificuldade de obter consenso quando se discute o lugar onde trabalham se deve à diversidade de condições de funcionamento dos grupos da Rede Fitovida. A falta de infraestrutura, de não haver um espaço de uso comum, é uma das dificuldades mais discutidas nos grupos durante os encontros regionais. O apoio dado pela Igreja é variável. Segundo a presidente da Associação de Amigos da Rede Fitovida, enquanto o bispo da Diocese de Nova Iguaçu é um entusiasta do trabalho, o mesmo não acontece com a diocese metropolitana. Assim, o apoio aos grupos fica a critério do padre responsável pela paróquia. O assunto ganhou destaque em u dos encontros regionais de 2012:

A gente vê que a nossa Rede está incorporada nas paróquias com os padres, mas os padres não estão conosco. Não tem a volta, o que acontece é isso, infelizmente. Com a falta do padre João, o mais interessado que dá apoio mesmo é o padre Lúcio. E o padre Geraldo, apesar do espaço dele, está sempre de portas abertas, ao modo dele, mas está, não vira as costas para nós. Regina (56 anos), secretária da Associação de Amigos da Rede.

O apoio pode ser prestado tanto por meio da doação de um espaço físico para que o grupo se reúna e realize suas atividades, quanto pela divulgação do trabalho. Há grupos que usufruem do espaço sem ter custo algum e há outros que contribuem para pagar despesas como eletricidade. Os recursos utilizados são resultado de

doações e da venda de produtos. Recentemente, um grupo foi desalojado de seu espaço pelo novo padre que chegou à paróquia. Ali funcionava um grupo cuja principal liderança obteve o reconhecimento de mestre da cultura popular pelo edital de mesmo nome do Ministério da Cultura. A sala teve a fechadura mudada e foi trancada com todos os materiais lá dentro, sem uma consulta ou comunicação prévia às mulheres que lá desenvolviam suas tarefas. A liderança do grupo preferiu não enfrentar o padre e seguiu realizando as atividades em sua própria cozinha. O grupo se enfraqueceu com a mudança radical de condições de atuação e algumas das integrantes aderiram a outras atividades da igreja, abandonando a produção de remédios. Outras mantiveram o contato, mas limitadas à disponibilidade de produção no espaço doméstico.

1.5.2 Um selo de segurança – produto cultural de uso tradicional

A insegurança é uma sensação constantemente relatada pelos integrantes da Rede Fitovida. Embora respaldem suas atividades em diferentes instrumentos legais, o que fazem poderia ser categorizado como curandeirismo e charlatanismo, tipificados no código penal. Desde 2005, quando comecei a pesquisar a Rede Fitovida, tive conhecimento somente de uma experiência negativa com a fiscalização sanitária. É possível que acontecimentos como esse sejam silenciados justamente como estratégia de positivar as atividades dos grupos ou simplesmente esquecidos. Também não são relatados casos de fracasso nos tratamentos utilizados, intoxicações ou riscos que costumam estar associados ao uso de plantas medicinais, tão alardeados pelos médicos. Dessa forma, acredito que o medo, a insegurança e o risco que medidas como a adesão à Rede Fitovida e a criação da Casa de Memória possam vir a mitigar estão relacionadas ao campo simbólico, à forma marginal como historicamente os raizeiros, benzedeiros e parteiras têm sido enquadrados na sociedade.

Em 2012, uma inovação foi introduzida nos grupos da Rede Fitovida e apresentada nos encontros regionais: um selo adesivo com sua logomarca, onde está escrito “produto cultural de uso tradicional”, a ser aplicado em tudo que a Rede produz para facilitar o reconhecimento. O debate sobre o selo trouxe à tona alguns

aspectos interessantes sobre como os integrantes percebem os riscos inerentes às suas atividades.

Antes mesmo de introduzir a aplicação do selo, a Rede Fitovida já orientava seus grupos a não doar ou comercializar grandes quantidades para uma mesma pessoa, a fim de evitar a revenda e a lucratividade de terceiros com os produtos. Existem as doações e vendas individuais para pessoas que procuram as sedes dos grupos para tratar problemas de saúde crônicos ou pontuais. Há, também, a distribuição para grupos que realizam outras atividades, como os integrantes de pastorais, os que participam de mutirões de combate à desnutrição infantil e aqueles que realizam visitas domiciliares nas comunidades. Normalmente, esses grupos demandam quantidades maiores de xaropes, sabonetes e pomadas, mas, como são entregues nas mãos de pessoas conhecidas, o fato não costuma gerar grandes preocupações.

Em um dos encontros regionais, a liderança de um dos grupos que trabalham no porão da própria casa explicou as razões de não gostar que divulguem suas atividades. Seu Abel doa todos os remédios que produz e não aceita pagamento de forma alguma — nem como doação, nem como ajuda de custo.

Todo cuidado que nós tivermos é pouco. E por que estou dizendo isso? Porque eu tenho medo, porque meus remédios, por exemplo, não são lacrados. Eles são de material que aproveito, vidros esterilizados, tudo bonitinho, mas não têm lacre. Então, podem pegar um vidro de remédio meu, abrir e colocar um troço qualquer lá dentro. E depois, foi o remédio do Seu Abel, da Rede Fitovida, então o que é que eu faço? Em primeiro lugar, eu confio em Deus. Em segundo lugar, a gente confia em Deus, mas tem que ter um pouco de precaução também. Eu só trabalho com pessoas que eu conheço ou são recomendadas por gente que eu conheço. Se qualquer pessoa que chega lá em casa e pergunta se eu tenho remédio para isso, eu fico desconfiado, não sei quem é... 'Quem foi que falou para a senhora que eu trabalho com remédio? Ah, foi Everaldo...' Aí sim, quando eu conheço a referência. Seu Abel.

Se a possibilidade de criminalização da atividade, por enquadramento na legislação que regula a produção de fitoterápicos, gera precauções, por outro lado, existe confiança na eficácia e qualidade dos produtos, na medida em que são ressaltados os cuidados com higiene e os procedimentos adotados na manufatura. A credibilidade que está em jogo não é somente daquele que faz os remédios, mas da própria Rede Fitovida, uma vez que ela certifica em um selo.

Por isso faço com amor, como se fosse para meus filhos. Amo meu trabalho e as crianças do mutirão necessitam do remédio; então a gente trabalha

com muito respeito porque são seres humanos e merecem respeito e compromisso com a saúde. A vida das pessoas e daqueles que estão confiando na gente, como padre Bruno na Igreja, todos estão em risco. Como a Fitovida, que está dando aquele selo, como é que vai dar um selo a uma coisa que não confia? Que não sabe de onde foi feito? Por isso, a gente faz muito bem, com muito cuidado. Dona Graça .

É no contato com pessoas desconhecidas que surge a insegurança em relação aos remédios, seus usos e efeitos. Esse tipo de contato costuma ocorrer com mais frequência em grupos que dispõem de um espaço comum, como as salas e cozinhas que funcionam regularmente. Como ocorre em todas as situações nas quais se lida com um público, nem sempre o atendimento é um momento de acolhimento e compreensão do outro, conforme foi mencionado por alguns grupos nos encontros regionais. Há tensões e mal-entendidos, revelados nos próprios depoimentos dos encontros regionais. As mulheres afirmam sentir uma enorme responsabilidade em aconselhar pessoas que pedem ajuda para tratar desde problemas de saúde a questões mais complexas, como situações de violência e pobreza. Prestar atendimento a pessoas mais vulneráveis requer não só disponibilidade de tempo, como percepção das necessidades de quem busca ajuda, nem sempre expressas de maneira clara. Assim, não é surpreendente que aconteçam mal-entendidos.

— Teve um dia que chegou um senhor que saiu de lá mais irritado ainda. Tem vezes que a pessoa está agressiva, fica berrando, gritando...

— A Bernardete tem uma paciência danada, eu já não tenho muito não. Tem dia que eu estou calma, mas tem dia que eu estou com as cachorras. Tem dias que eu falo: 'Vai lá e atende aquela pessoa lá'.

— Tem dia em que a gente está numa boa, pode pintar com a gente que não vai acontecer nada. Mas tem dias que basta chamar de bonito...

Os relatos dos integrantes da Rede Fitovida não costumam expressar desconfiança da eficácia do tratamento com os remédios ou o risco tão alardeado, normalmente por médicos, quando o tema “medicina natural” ganha destaque na mídia. É comum, entretanto, escutar a recomendação: “Não melhorou com a pomada/xarope? Então, precisa procurar um médico”. Embora o uso de plantas medicinais não seja inofensivo à saúde, a confiança nas receitas produzidas transparece muito mais do que os temores.

A noção de confiança parece ser central no entendimento da dinâmica de circulação dos remédios e do conhecimento sobre como usá-los e para quê. A. Giddens (1991) ressalta a importância da categoria confiança nas sociedades modernas como forma de mitigar a constante sensação de risco que caracteriza a sociedade ocidental. Giddens sugere essa confiança como o “cimento” responsável por manter as sociedades modernas juntas. Assim como a confiança nos sistemas peritos, cujo exemplo pode ser o sistema médico moderno (uma forma de conhecimento “científico” e “universal”, portanto independente de um contexto), considero que essa categoria está presente na relação entre quem produz os remédios fitoterápicos e quem os consome, a partir de dois aspectos: o primeiro, como um sistema perito local, pois os remédios são doados e vendidos, legitimados por um selo, feitos por pessoas reconhecidas por seu notório saber sobre cuidados com a saúde, que também fazem parte de uma rede etc.; o segundo é justamente a amizade e a confiança que surgem dessa relação. C. Rezende (2002) analisa a importância da noção de confiança nos estudos sobre amizade. “No contexto do meu estudo sobre amizade, a noção de confiança enquanto sentimento de segurança ou crença no comportamento do outro é essencial para a articulação entre experiência subjetiva e organização social e política.” (2002: 28).

A principal motivação da Rede Fitovida é a preservação dos conhecimentos compartilhados por seus integrantes, daí suas principais ações serem a promoção de encontros e eventos para a troca desses saberes e para definir estratégias de mediação com o Estado. Ao mesmo tempo, localmente, as lideranças também realizam uma mediação entre aqueles “mais pobres” e instituições como a Igreja e suas ações assistenciais. Considero que, desde sua articulação, em 2001, e sua formalização, em 2010, a Rede Fitovida percorreu uma trajetória rumo à institucionalidade, a fim de participar mais ativamente de espaços políticos e reivindicar apoio do Estado.

A Rede Fitovida integrou alguns eventos organizados por instituições como os Ministérios do Meio Ambiente e da Saúde. Em fevereiro de 2012, enviou uma representante para um evento exclusivo com os delegados representantes dos biomas brasileiros no Comitê Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos. Embora a presença seja relevante, a representante da Rede Fitovida lamentou que a participação se limitasse ao papel de espectador e que não houvesse espaço para se expressarem. Conforme ressalta P. Peralta (2012), essa baixa participação de

grupos de conhecimento tradicional é recorrente, pois o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN), que trata dos conhecimentos tradicionais, tampouco conta com membros de comunidades tradicionais, sendo restrito a integrantes do governo. Se, por um lado, a Política Nacional de Fitoterápicos (PNF) é mencionada como uma legislação que dá respaldo às atividades da Rede Fitovida, principalmente as diretrizes 10 e 12, por outro, essa legislação é percebida como um mecanismo legal voltado para o setor industrial. “Esta ação torna a política de saúde próxima da política de patrimônio e acaba por envolver também as políticas, ainda incipientes, referentes à proteção dos conhecimentos tradicionais” (PERALTA,2012).

A PNF reconhece o papel do conhecimento tradicional e até mesmo de seus mecanismos de salvaguarda como o INRC, mas, ao mesmo tempo, ressalta em seus objetivos “garantir à população brasileira o acesso seguro e o uso racional de plantas medicinais e fitoterápicos, promovendo o uso sustentável da biodiversidade, o desenvolvimento da cadeia produtiva e da indústria nacional” (BRASIL, 2006). Ou seja, é preciso validar farmacologicamente, e não somente pela tradição, e assim ela elege a indústria como agente privilegiado. Eis o que diz P. Peralta:

Neste sentido, o Programa parece ser um contrassenso com o disposto na legislação penal brasileira. O paradoxo demonstra a dificuldade de equacionar as diretrizes das políticas públicas acerca da proteção da biodiversidade e do conhecimento tradicional associado, fato inferido por esta pesquisa em função da regulação da matéria ainda ser feita através de uma Medida Provisória. Mas tal paradoxo se torna apenas superficial, uma vez que todo o saber popular, para ser utilizado, deverá ser submetido aos sistemas institucionalizados, através das instituições públicas envolvidas, que os validarão, retirando-os da marginalidade. Estipulando ser a validação das garantias de segurança de tais práticas tradicionais acerca do uso de plantas, bem como sua eficácia e qualidade, referendadas pela tradição, o Programa se contradiz ao apontar a necessidade do aprimoramento técnico e sanitário de agentes, processos e equipamentos para a inserção dos mesmos no SUS. É um reconhecimento da eficácia do saber tradicional entre aspas, apontando a necessidade do endosso do sistema oficial de saúde. (PERALTA, 2012: 41).

Definindo-se não como uma associação que produz remédios, mas cultura, a Rede Fitovida continua buscando soluções que garantam a preservação dos saberes compartilhados por seus integrantes, tentando incidir sobre as diferentes linhas de políticas públicas estabelecidas pelo Estado no campo da cultura, do meio ambiente e da saúde. Entretanto, as formas de salvaguarda desses saberes ainda não são suficientes. Dos mecanismos legais que respaldam as atividades da Rede, somente a MP 2186-16/2001 (que versa sobre o acesso a recursos genéticos e

repartição de benefícios relativos ao conhecimento tradicional) estabelece procedimentos que visam a proteger esses saberes e seus detentores. A MP 2186/2001 é criticada por diversos setores da sociedade por tornar a pesquisa científica mais difícil e não ser eficaz contra a biopirataria; toda e qualquer pesquisa ou uso de conhecimento tradicional associado à biodiversidade demanda a anuência prévia da população local e do governo, pois o patrimônio genético é considerado um bem da União (PERALTA, 2012: 60).

1.5.3 Algumas referências históricas sobre a legislação e o curandeirismo

A relação entre médicos e curandeiros, medicina popular e medicina científica, e as representações de saúde e doença são estudadas em diversos campos como História, Antropologia e Etnomedicina, entre outros. Considero que observar algumas das elaborações teóricas sobre o assunto possa aportar pontos de apoio importantes para a compreensão das práticas dos grupos da Rede Fitovida, outras experiências semelhantes e contemporâneas no país. As teorias que se constituíram sobre o tema costumam nortear a forma de observar esses fenômenos.

Apesar da regulamentação atual sobre as práticas da medicina científica excluírem quaisquer atividades da medicina popular, a relação entre médicos e curandeiros já foi mais colaborativa, embora sempre marcada por uma hierarquia por meio da qual a ascendente medicina científica buscava se impor.

Assim, a história da medicina, pelo menos há um século, é a história de uma luta contra os preconceitos médicos do público e, mais especialmente, das classes baixas, contra as práticas médicas populares, com o fim de reforçar a autoridade do médico, de lhe conferir o monopólio dos atos médicos e colocar sob sua jurisdição novos campos abandonados até então ao arbítrio individual, tais como a criação dos recém-nascidos ou a alimentação (LOYOLA, 1984:14).

Até 1828, aqueles que praticavam atividades de cura no Brasil deveriam ter uma carta de autorização que atestasse sua capacidade, emitida pelo cirurgião-mor do Império. As práticas médicas eram divididas entre dois principais cargos: o de físico-mor e o de cirurgião-mor. Ao primeiro, cabia a prescrição e fabricação de remédios e, ao segundo, as intervenções cirúrgicas. Além dos médicos, existiam diversos

terapeutas populares que exerciam atividades de cura, como as parteiras, os sangradores, os dentistas e os curandeiros etc.

Apesar da possibilidade de oficializar a atividade, poucos eram os terapeutas que o faziam. A partir de 1828 foram extintos os cargos de cirurgião-mor e físico-mor do Império, ficando as funções relativas ao exercício da cura sem um órgão fiscalizador. Aqueles que já tinham as cartas de autorização deveriam registrá-las nas Câmaras Municipais, mas aqueles que não tinham ficavam impossibilitados de exercer suas atividades. “Os curandeiros nem eram citados. Portanto, depois de 1828, essa categoria nem sequer era considerada. Os conhecimentos sobre plantas nativas já não garantiam a legitimidade de suas práticas” (PIMENTA, 2009:317). É nesse momento que começa a tomar forma no país a organização de uma corporação médica e sua luta pelo monopólio dos processos de cura. A Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro passou a ser consultada pelas Câmaras sobre questões de saúde pública. Sangradores, parteiras e curandeiros foram, pouco a pouco, desqualificados em suas atividades e, conseqüentemente, marginalizados. A década de 1840 foi marcada por uma intensa fiscalização das atividades dos terapeutas populares por parte das autoridades públicas da capital do país. Entretanto, algumas localidades mais afastadas do Centro, como a de Guaratiba, faziam ressalvas às restrições oficiais às práticas desses curadores, já que, “não havendo médico nem farmacêutico, as pessoas que sabiam curar eram necessárias para o ‘povo indigente’” (PIMENTA, 2009: 321).

Apesar dos esforços da administração pública e das sociedades de medicina em desqualificar esses agentes, a população não dispensava os serviços dos curandeiros. Frequentemente, abaixo-assinados e o testemunho de cura eram usados em defesa de curandeiros que enfrentavam acusações por exercerem o curandeirismo sem licença. A população solicitava esses serviços não por falta de opção ou incapacidade de pagar médicos e cirurgiões, mas pela maior eficiência no cuidado de moléstias leves ou mais sérias. Como afirma R. Xavier:

Um outro aspecto a ser considerado quanto à preferência de parte da população pelos terapeutas populares é a forma como se dava a própria relação entre terapeuta e doente. É importante estabelecer que essa relação se estabelece, em geral, num momento de fragilidade desse último, que recorre a um terapeuta em quem possa confiar. Para tanto, seria necessário que essas pessoas compartilhassem, em alguma medida, concepções sobre doença e cura. A necessidade da medicina científica se afirmar como hegemônica e a cruzada que médicos realizaram contra

curandeiros em todo o país não aconteceu sem que houvesse ambigüidades nas experiências sociais. Em Campinas, por exemplo, durante a segunda metade do século XIX, um médico, Dr. Ricardo Daunt, foi responsável por uma campanha incansável contra os curandeiros. Entretanto, o próprio Dr. Daunt era amigo pessoal de uma dos mais famosos curandeiros da região, Mestre Tito, que tinha como clientes fazendeiros e representantes das camadas sociais mais abastadas, assim como populares. (XAVIER, 2009:343).

A autora continua:

Consta até que, em algumas de suas consultas, o Dr. Daunt se fizera assistir por esse venerado curandeiro. Narra-se, porém, mais do que isso. Conta-se o seguinte episódio: à consulta do Dr. Ricardo, apresentou-se um indivíduo portador de uma úlcera na perna. Narrando sua dolorosa história, conclui dizendo que os médicos que o haviam examinado foram unânimes em afirmar a necessidade de amputar aquele membro. O Dr. Ricardo, depois de cuidadoso exame, diz: estou de acordo. Os médicos que me precederam não deixaram de aconselhar essa terapêutica tão fulminante. Arrancada a perna, a ferida deixará de existir no seu corpo. Mas, ouça o meu conselho – procure Mestre Tito e faça o que ele mandar. Estou certo de que a ferida irá embora e que a perna ficará no seu lugar. Mestre Tito curou o infeliz. (IDEM:344).

Na medida em que a prática da medicina científica foi se institucionalizando e, conseqüentemente, sendo regulamentada, a notória figura do curandeiro foi se tornando cada vez mais marginalizada. Outras transformações na sociedade brasileira também contribuíram para a marginalização desses saberes.

Até o século XX, o Brasil era um país essencialmente rural, com amplo uso da flora medicinal, tanto a nativa quanto a introduzida. Com o início da industrialização e subseqüente industrialização do país, o conhecimento tradicional começou a ser posto em segundo plano. O acesso a medicamentos sintéticos e o pouco cuidado com a comprovação farmacológica das plantas tornou o conhecimento da flora medicinal sinônimo de atraso tecnológico e charlatanismo. Essa tendência seguiu o que já acontecera em outros países em processo de urbanização. Um segundo aspecto que certamente contribuiu para o afastamento do estudo das plantas medicinais e o restante da ciência foi a ampla resistência desta primeira às profundas alterações que tanto a sistemática vegetal quanto a medicina experimentaram no final do século XIX e todo o século XX. Fortemente baseado em trabalhos mais clássicos, o estudo das plantas medicinais mostrou uma resistência inicial a acompanhar as revoluções científicas ocorridas neste período. Essa inadequação inicial manteve a fitoterapia em um período de obscurantismo, onde esteve mais próxima do misticismo do que da ciência” (Lorenzi & Mattos, 2002:15).

O uso de plantas medicinais, entretanto, foi amplamente apropriado pela medicina científica e tinha, na figura do boticário, um ofício de menor importância associado às práticas curativas. Até meados do século XX, quando a indústria farmacêutica global se expandiu, os extratos de plantas medicinais eram a base da farmacopeia brasileira.

A descoberta da penicilina, em 1928, foi um divisor de águas na indústria farmacêutica. A partir de então, os medicamentos tradicionais, muitos de origem vegetal, foram sendo substituídos pelos medicamentos sintéticos. Entretanto, o uso de medicamentos fitoterápicos não desapareceu, manteve-se como parte da cultura. O processo de regulamentação no Brasil teve início em 1967, com a Portaria 22. Desde então, ela vem sendo atualizada, como em 1995, quando foi editada a Portaria 6 pela Secretaria Nacional de Vigilância Sanitária. Em 2000, a então Agência Nacional de Vigilância Sanitária publicou a resolução RDC17 e, em 2004, a RDC 48, atualmente em vigor” (RODRIGUES, 2007:51)

Até a década de 1920, não estava claro qual era a política de saúde por parte do Estado. E, a partir da década de 1930, as instituições médicas vão tomando cada vez mais a forma de aparelho do Estado (LUZ, 1976). A promoção da saúde pública estava condicionada às estratégias de desenvolvimento, de modo que os serviços oferecidos às populações urbana e rural eram extremamente desiguais (BERTOLLI, 1996). Ao longo do século XX, a população rural foi alvo de ações de organismos governamentais em educação sanitária, saneamento, medicina preventiva, profilaxia e medicina curativa. O universo cultural dessa população passou a despertar o interesse de cientistas sociais a fim de que as intervenções pudessem ser mais eficientes (MAIO e LIMA, 2009: 534). Sociólogos e antropólogos dedicaram-se aos estudos dessas populações, sobretudo aquelas localizadas em áreas estratégicas para o desenvolvimento do país, como parte dos projetos do Serviço Especial de Saúde Pública (SESP).

Este organismo, criado em 1942 pelos governos brasileiro e norte-americano para garantir condições de salubridade aos trabalhadores da borracha, no vale do Amazonas, e do minério de ferro, no vale do Rio Doce, sofreria uma reorientação com o fim da Segunda Guerra Mundial, quando seu foco de atuação se deslocou para ações no interior do País envolvendo a construção de hospitais, unidades de saúde e atividades de educação sanitária (Campos, 2006 apud MAIO e LIMA, 2009:533).

A. Canesqui e M. Queiroz (1986) analisam a literatura antropológica sobre as representações de saúde e doença e as mudanças teóricas de suas abordagens. Em meados do século XX, predominavam autores que se denominavam folcloristas e que, com o objetivo de recuperar as tradições regionais do mundo rural brasileiro produziram várias obras, muitas das quais reuniam informações em um inventário, mas sem análises teóricas. Outras eram marcadas por ideologias e etnocêntricas, embasadas em teorias como o positivismo de Comte, o difusionismo de Taylor ou o

evolucionismo de Spencer. De maneira geral, os folcloristas consideravam a medicina popular um conjunto de crenças e práticas “rústicas” e “imitativas”, fruto da difusão de medicina erudita passada e das diferentes etnias que compõem a população brasileira (1986:141).

Durante as décadas de 1940 e 1950, a discussão proposta por R. Redfield e seu conceito de cultura *folk* embasavam trabalhos de F. Fernandes (1959), E. Willems (1944), A. Rios (1954) e L. Fontenelle (1959), que tratavam de temas como atraso cultural, resistências à mudança e difusão da medicina ocidental.

Os cientistas sociais envolvidos no programa [de saúde na América Latina financiados pela cooperação do governo brasileiro com o norte-americano] verificaram que a medicina popular exercia grande influência sobre a população implicando, assim, reduzida frequência desta aos centros de saúde. O grande desafio seria a sensibilização da população ao uso da medicina científica ou moderna (Foster, 1951). (MAIO e LIMA, 2009: 549).

A medicina popular foi o assunto principal de pesquisa realizada sobre medicina rústica (1959) por Alceu Maynard Araújo, a convite de Donald Pierson. Ele foi um dos poucos autores da época a apontar os equívocos dos educadores sanitários e dos profissionais de saúde, representantes da medicina ocidental, em tentar impor sua visão de mundo e hábitos de cuidados com o corpo sem atentar para as diferenças culturais. Os cientistas sociais percebiam com mais clareza de que forma se articulavam as tais “resistências”, em seus estudos sobre os sistemas de cura locais. Mesmo assim, a perspectiva dominante era de que os hábitos da população em consultar curandeiros e cuidar do corpo com plantas medicinais deveriam ser substituídos por outros mais racionais, mesmo que para isso fosse preciso a coexistência de dois sistemas terapêuticos distintos. O informativo do Serviço Especial de Saúde Pública (SESP) da década de 1950 é representativo dessa perspectiva:

No início de 1954, o *Boletim do Sesp* trazia matéria intitulada “O Sesp e as ciências sociais”, na qual informava que: Uma das dificuldades que o Sesp vem constantemente encontrando é a de convencer o público a trocar os maus hábitos de saúde pelos bons. O povo não gosta de abrir mão de costumes que vem praticando por gerações (...). É realmente um problema fazer com que o povo construa privadas, aceite a vacinação ou coma alimentos diferentes. Eis quando a colaboração do cientista social é inestimável. Com um perfeito conhecimento da cultura do povo, de suas crenças, dos valores que preza e do seu modo de pensar, ele pode ajudar o serviço de saúde a desenvolver um melhor trabalho visando modificar o modo de vida (Sesp, 1954, p. 2) (MAIO e LIMA, 2009:547).

Segundo, N. T. Lima e M. C. Maio, o uso de valores e técnicas culturais locais e o estímulo à aproximação dos membros da comunidade, como no caso das parteiras, tinha o claro objetivo de promover mudanças de hábitos culturais, conforme ressaltam citando J. A. Rios:

À primeira vista, o curandeiro pode parecer inimigo irreconciliável do médico. Em certos casos, principalmente em cidades já desenvolvidas, onde o curandeiro é um charlatão convicto, o médico deve combatê-lo energicamente. Nas zonas rurais, porém, em presença da chamada “cultura de *folk*”, a atitude deve ser diferente porque, na maioria dos casos, o médico está defrontando um líder tradicional, convicto de suas técnicas, prestigiado pelo grupo e que pode ser transformado em precioso auxiliar. Através do curandeiro, o médico se familiariza com a medicina popular e pode harmonizar a introdução de novas práticas com a preservação do que é útil, ou, pelo menos, inócuo no receituário do povo. Por sua vez, o curandeiro, quando não é fanático ou charlatão, vai percebendo a vantagem de substituir as benzeduras pela injeção, as hervas pela penicilina (Rios, 1954, p. 216-217). (MAIO e LIMA, 2009: 551).

O “mundo tradicional”, suas crenças e práticas de curas, era percebido pelos autores como Fernandes e Fontenelle (1959) como um conjunto assistemático em via de desintegração (QUEIROZ & CANESQUI, 1986: 142), pois seria disfuncional ao contexto sociourbano moderno.

Na década de 1980, persistiram os estudos sobre os especialistas, as práticas de cura e as representações sobre saúde e doença. A. Canesqui e M. Queiroz destacam os trabalhos de E. Oliveira (1983) e de A. Loyola (1984). Segundo os autores, E. Oliveira, a partir de pesquisa com as rezadeiras de Campinas, entende a medicina científica com uma forma de controle e opressão das classes trabalhadoras pelas classes dominantes e a medicina popular como uma forma de a população resistir a tal opressão. Reduzir a utilização da medicina popular ou científica à sua eficácia seria cair no erro de enquadrar as práticas culturais segundo a razão prática e o utilitarismo típicos da sociedade burguesa, conforme destacou M. Sahlins (1976). Afirmam os autores:

Em realidade, é possível afirmar, em analogia com uma passagem de Lévi-Strauss (1970, cap. X), que tanto as medicinas oficiais como as populares são eficazes no meio social que as empregam justamente porque são utilizadas em sintonia simbólica com a cultura desse meio social. Portanto, em grande medida, o sentido de eficácia molda-se aos parâmetros culturais e não o contrário. Evidentemente, isso não significa invalidar o impacto que as grandes revoluções científicas e tecnológicas têm sobre a cultura. O que é importante reter nesse particular é que essas grandes revoluções ocorrem esporadicamente em períodos extraordinários, enquanto no cotidiano a

cultura preenche de sentido mesmo a mais tecnológica das atividades. Em segundo lugar, o pressuposto de que a medicina popular seria uma alternativa à medicina oficial, dentro de uma estratégia de luta entre dominantes e dominados, é romântico em sua essência e dotado de escasso poder analítico. (QUEIROZ & CANESQUI, 1986:146).

A. Loyola (1984) realizou uma etnografia sobre crenças e práticas médicas de um bairro na periferia urbana de Nova Iguaçu, no Rio de Janeiro, embasada na sociologia de P. Bourdieu, e percebeu a constituição de um sistema no qual os diferentes agentes de cura e tipos de médicos que assistiam a população competiam entre si pela oferta de serviços e pela interpretação simbólica da realidade. Sua abordagem foi relevante na medida em que lançou luzes sobre a dinâmica desses agentes e a concorrência entre eles na produção e oferta de bens simbólicos e de mercadorias específicas relacionadas com a cura (idem:147). Dessa forma, A. Loyola reforça o entendimento da medicina enquanto construção social que depende não só dos médicos, mas de seus clientes. A análise da autora é também bastante influenciada pelo trabalho de L. Boltanski (1984), contribuindo para a percepção da cultura das camadas populares de forma coerente com a experiência social, de maneira que não existiria uma cultura isolada das condições de existência, autônoma e espontânea, de camadas sociais que se definem pelo aspecto de subordinação (idem:148).

Segundo A. Canesqui e M. Queiroz, as abordagens adotadas por L. Boltanski e A. Loyola são as mais adequadas para se compreender o uso de plantas medicinais e remédios caseiros. Para os autores, a antropologia, e seus instrumentos teóricos e metodológicos, é uma disciplina fundamental para a compreensão dessas práticas em relação a processos sociais globais. No campo das ciências biomédicas, por exemplo, não é incomum que o discurso sobre medicina popular seja similar ao descrito por folcloristas, excluindo essas práticas do contexto das práticas médicas.

Adotando implicitamente o ponto de vista da medicina científica, a única reconhecida oficialmente, eles tendem a conceber o conhecimento e as técnicas da medicina popular como sobrevivências folclóricas de uma época passada, de regiões rurais e comunidades tradicionalmente isoladas e atrasadas, ligando o desaparecimento destas práticas terapêuticas ao desenvolvimento da urbanização" (LOYOLA, 1982:3).

É muito frequente que a justificativa pela preferência por essas práticas seja a falta de acesso à medicina científica, operando uma espécie de redução utilitária que desconsidera outros fatores que devem ser analisados quando se trata da circulação

de remédios de qualquer espécie e que ignora os significados e sentidos compartilhados. Em campos de conhecimento interdisciplinares, como a Etnomedicina, a Etnofarmacologia e a Saúde Coletiva, encontramos análises em sintonia com a abordagem antropológica mais contemporânea, segundo a qual a concepção de saúde e de doença é compreendida como parte da experiência social⁶¹.

1.5.4 A sombra dos serviços de assistência em saúde

Embora a inclusão de tratamentos fitoterápicos no SUS seja recente e ainda suscite debates, não está entre os objetivos da Rede Fitovida envolver-se em qualquer dinâmica produtiva voltada para o SUS. Vale lembrar que, no SUS, são introduzidos fitoterápicos com princípios ativos identificados e pesquisados, como a lista de espécies que faz parte do Rename-fito, de acordo com a Política Nacional de Plantas Medicinais do Ministério da Saúde.

A Saúde Pública tem que tomar conta do Sistema Único de Saúde e implementar a medicina alternativa lá dentro. Isso é problema da Saúde Pública. O fato da gente fazer nas nossas comunidades, quem vai lidar somos nós. Beth (46 anos), presidente da Associação de Amigos da Rede Fitovida.

Até entre os integrantes da Rede Fitovida é comum explicar o uso de remédios caseiros feitos com plantas medicinais como sinal de falta de acesso a serviços de saúde. “A pessoa vai ao posto, mas não tem dinheiro para comprar o remédio; daí tem que vir aqui, no alternativo”, disse uma das integrantes do Grão de Mostarda, que funciona em uma sala da Igreja Nossa Senhora de Fátima, em Belford Roxo, na Baixada Fluminense. Segundo Beth, essa explicação é comum até mesmo entre integrantes da Pastoral da Saúde. Nessa perspectiva, as experiências de cura vivenciadas pelas pessoas, e que legitimam os tratamentos utilizados, estariam fadadas ao esquecimento na medida em que avança a oferta dos serviços públicos de saúde. Ao menos na iminência de risco de vida, existe a possibilidade, ainda que

⁶¹ Embora aprofundar a maneira como os cientistas da área da saúde costumam pesquisar e pensar as práticas sociais, sobretudo das camadas populares, seja um tema interessante, não irei aprofundar essa análise, pois reconheço que seria um mergulho profundo que nos afastará do objeto central dessa pesquisa.

precária, de se conseguir atendimento médico profissional em determinadas localidades.

Nas décadas de 1970 e 1980, a valorização da medicina popular e a afirmação de uma medicina preventiva de baixo custo eram bandeiras de Dom Adriano Hipólito⁶². Entretanto, essa não era uma visão compartilhada pela Igreja. Como ressalta A. Loyola (1984), que pesquisou práticas de saúde na Baixada Fluminense na década de 1970, já naquele momento a Igreja Católica priorizava a medicina tradicional científica em detrimento das práticas populares. Ao mesmo tempo em que a Igreja estimulava a população a reivindicar o acesso aos serviços públicos de saúde, precários nessa região, ela também repudiava as práticas de cura baseadas em superstições e magias, bem como as exercidas em terreiros de umbanda e candomblé e por outros “profissionais” de cura.

Para os integrantes da Rede Fitovida, o tratamento alopático não exclui o natural e vice-versa. Muitos deles têm frequentes problemas de saúde, como diabetes, artrite e doença cardiovascular, e consomem remédios alopáticos para tratá-los. Assim, refletindo de acordo com L. Boltanski, seria ingênuo pensar as práticas de saúde experimentadas pelos integrantes da Rede Fitovida como se estivessem separadas daquelas consolidadas pela medicina científica. A circulação desses saberes, remédios e doações não entra em conflito com a medicina científica. A experiência do mutirão do Lote XV mostra exatamente o contrário: que não se contrapõe, mas busca complementar, e não só com suplementos alimentares e remédios caseiros, mas com tudo o que circula impregnado nesses objetos remetendo a uma noção específica de natureza, a valores morais sobre solidariedade e a cuidados com o corpo.

1.6 A difícil sementeira nos grupos da Rede Fitovida

Os grupos da Rede Fitovida são independentes, mas têm dificuldades comuns, como a falta de um espaço coletivo e a precária adesão de novos voluntários. Existem grupos que se encontram regularmente em espaços coletivos, mas há

⁶² Dom Adriano Hipólito (1918-1996) foi bispo da Diocese de Nova Iguaçu durante a ditadura militar e uma liderança importante na defesa dos direitos humanos e na melhoria das condições de vida da população pobre da Baixada Fluminense. Frequentemente é citado nos materiais impressos da Rede Fitovida.

aqueles que se reúnem com menor periodicidade na casa de um de seus integrantes para produzir remédio de forma coletiva. É comum que os que reúnem outros integrantes em sua própria casa também trabalhem individualmente.

Os grupos com apoio da Igreja no fornecimento do espaço e da infraestrutura relatam que a maior dificuldade é encontrar novos voluntários porque o trabalho envolve não só a disponibilidade de tempo para a produção dos remédios e atendimento ao público, mas, sobretudo, a adequação às relações internas, como a divisão de tarefas e de poder. Embora não haja uma “coordenação” oficial dentro dos grupos, normalmente um dos integrantes é considerado a liderança, tomando as decisões mais importantes, orientando sobre o que deve ser preparado e representando seu grupo em reuniões com os que desenvolvem trabalhos assistenciais nas paróquias. Se, por um lado, a dedicação e o carisma da liderança são fundamentais para o sucesso na produção e distribuição dos remédios, por outro, põe em risco a continuidade do trabalho, sobrecarregando uma única pessoa. O afastamento de integrantes por falecimento, saúde ou necessidade de cuidados com a família, somado à dificuldade de encontrar voluntários para substituí-los, é considerado um problema para esses grupos. Essa foi uma situação relatada por um dos grupos pioneiros na Rede Fitovida, fundado por uma religiosa que atualmente vive no estado do Rio Grande do Sul.

Vou ligar para a Irmã Silvete e dizer assim: 'A sala de Vaz Lobo está acabando'. Éramos cinco, saiu uma com problema de saúde, eu ficava de oito da manhã até a hora que desse, agora não posso mais. Posso ficar até as dez e meia, estourando. A sala abre às nove, às dez e meia estou saindo. Aí não tem mais o controle, ficaram três e uma sai às onze, a que faz a limpeza de ouvido. Então, realmente, só ficam na sala duas pessoas, está bem enfraquecido, não sei o que vai rolar, espero que não acabe, está difícil mesmo. (...) Tem uma boa procura, o pessoal chega e fala: 'Ah, mas não tem esse produto, será que vai ter na segunda?' Acho que o pessoal acostuma muito a deixar tudo nas minhas costas, porque tem o rótulo “coordenadora”, é a coordenadora que tem que fazer tudo. Ah, mas a coordenadora agora não vai fazer mais nada... A compra é comigo, ver se tem material faltando é comigo, tudo sempre foi assim, eu não posso ficar mais tempo, então... está meio complicado mesmo. Integrante da Rede Fitovida.

Diante de relatos desse tipo, a proposta da direção da Rede Fitovida tem sido tentar atrair novos voluntários por meio de capacitações, transmitindo as receitas. Mas é preciso ressaltar que nem todas as pessoas interessadas em aprender as receitas estão afinadas com os princípios da Rede Fitovida, principalmente o de não ter fins lucrativos. Embora a orientação para os grupos da Rede seja sempre a de

passar o conhecimento adiante, não significa que todos os que participam das capacitações inspirem absoluta confiança.

A medicina alternativa, a fitoterapia, as terapias naturais, está tudo na moda. E aí tem coisas que estão na moda justamente pela solidariedade e pela partilha e tem coisas que estão na moda pelo consumismo e pelo capitalismo. As pessoas chegam para gente, sempre tem algum curioso, mas para fazer um trabalho voluntário, para se doar, é uma minoria. Tem muita gente que chega, que vê e que dá resultado na saúde. Então, a gente tem que estar sempre alerta com as pessoas. Esses saberes são públicos, são para serem passados, sempre, acho que é uma dinâmica da Rede que é sempre contando receitas, falando para as pessoas da importância de conhecer esses produtos, o uso das plantas, e aí cada um vai ter a consciência de fazer disso o melhor, ou não, mas a gente não pode se deixar levar por outra questão de ver isso daqui como uma fonte de renda. O conhecimento tradicional, hoje, não só no Brasil, mas o mundo, está super visado. Todo mundo sabe do poder que tem as plantas medicinais e as grandes empresas estão aí mesmo, para fazer papéis e roubar esse conhecimento do povo. É importante a gente pensar mais sobre essa questão porque é legal a gente não ter só a inocência da solidariedade. Beth, presidente da Associação de Amigos da Rede Fitovida.

A preocupação em relação à forma de atuação daqueles que possam aprender a usar plantas medicinais com os integrantes da Rede Fitovida retoma a questão do risco, mencionado anteriormente. Se, por um lado, o fato dos aprendizes fazerem parte da rede de relações familiares e pessoais dos integrantes mitiga o risco por mau uso, por outro, a “inocência da solidariedade” pode representar um risco de que esses saberes sejam apropriados pelo mercado por meio de pessoas ou instituições interessadas em desenvolver atividades com fins lucrativos. A “solidariedade” sede, então, o espaço para a “confiança”, quando os integrantes da Rede passam a ter mais consciência da relação com o público e seus riscos, seja o que consome os produtos, seja o o que aprende como fazê-los.

Em Belford Roxo, na paróquia que abriga o grupo Grão de Mostarda, até o padre realizou ações para atrair novos integrantes, distribuindo folhetos e convidando voluntários durante a missa. A ação atraiu uma nova integrante que começou, ainda timidamente, a participar das atividades semanais do grupo.

Nesse grupo, permanecem trabalhando assiduamente somente três das dez integrantes entrevistadas entre 2005 e 2007. A maioria continua frequentando as atividades da paróquia regularmente e mantém uma relação de proximidade, mas não realiza atividades permanentes, como o atendimento do público, a busca e limpeza de plantas medicinais ou a preparação de remédios. A horta comunitária, que fica no terreno ao lado da igreja, também necessita de cuidados. Muitas das

plantas medicinais foram cortadas pelo jardineiro, que não soube discernir o que era “mato” e o que era planta medicinal. Assim, o número de pessoas que se dizem integrantes do Grão de Mostarda, ou tem o grupo como referência de pertencimento à Rede, é maior do que aquele que, de fato, exerce as tarefas necessárias ao funcionamento cotidiano. O mesmo acontece no Espaço Solidário Multiervas, no Lote XV. Em minha primeira visita, gravei imagens e fotografei um número de integrantes que não voltei a ver nas visitas posteriores. Inconstância e indisponibilidade para assumir compromissos com atividades rotineiras gera certo descontentamento nas pessoas mais assíduas. Muitas vezes, as justificativas para a ausência são associadas às demandas domésticas e familiares. Assim, as mais assíduas se sentem sobrecarregadas com as tarefas necessárias para manter o funcionamento do grupo, relatando que sua vida “é uma correria” para dar conta de compromissos domésticos, reuniões e atividades.

Meu dia a dia aqui é terça e quinta, mas para abrir, para atender o público. É isso que as pessoas não entendem. Muitas vezes, não dá para se fazer nada nesse dia. Se o nosso grupo está unido dá, um está fazendo uma coisa e o outro está atendendo. Aí, sabe o que eu faço? Eu venho outro dia. Eu venho na véspera, na segunda dou um pulo aqui; se está faltando xarope, preparo o xarope. Desde domingo já começo a juntar as ervas. Falo para o meu marido ir lá buscar umas ervas para mim. Aí, no domingo, já deixo lavado e separado. Se vai fazer a multimistura, tem que preparar antes para secar a erva, como a folha de chuchu e de mandioca. E o tempo vai indo. Estou cuidando do meu almoço e estou cuidando daquela erva, lá na pia lavando. Para eu não ficar o tempo todo aqui, senão eu ia ficar o tempo todo aqui. Tem a igreja, também vou à missa, eu lavo eu passo, eu cozinho, eu faço faxina, tudo isso eu faço. Muitas vezes, são dez da noite e estou limpando uma janela, limpando um banheiro, adiantando o trabalho para o outro dia.

Hoje mesmo eu vim pra cá, mas tem uma reunião às duas da tarde sobre economia solidária. Como a gente trabalha com o remédio e com o sabão, precisa vender, né? E para vender e arrecadar fundos para continuar tudo isso, tem que participar, tem que ser unido com as outras companheiras das pastorais que trabalham com essa menina (Dona Val) que faz pano de prato, faz crochê, uma pintura, uma bolsa, tem que unir todos para dialogarem com o nosso trabalho. Ainda tem que ter esse tempo para as reuniões periódicas.

Na segunda, eu trabalhei, terça trabalhei, quarta tenho que lavar minha roupa, se tiver água, quinta tem trabalho, sexta tem que ir lá para a Casa da Memória. E, no meio disso tudo, tem que preparar os remédios, embalar para a gente levar. Minha vida é muito tumultuada, às vezes preocupada com a família, preocupada com minha mãe, que de vez em quando tenho que ir a Minas, além de me preocupar com vizinhos. Uma mãe me liga lá em casa para pedir um chazinho, como vai dar, a criança está assim e está assado. No outro dia, era meia noite quando a moça ligou: ‘Meu filho está muito cansado com uma tosse, não passa, qual é chá que eu devo dar?’ Passei o chazinho da folha de laranja, pega a folhinha de laranja, ferve, três folhas de laranja em um copo de água, bota um mel, se não tiver, vai açúcar mesmo, três pingos de óleo, se não tiver azeite de oliva, vai óleo mesmo, e

dá para a criança tomar que tenho certeza que dali a meia hora está dormindo e quando for de manhã você liga para mim. Tem horas que eu fico preocupada. Dona Graça, você é vinte e quatro horas ligada. Dona Graça.

O relato de Dona Graça mostra os malabarismos que algumas integrantes fazem para cumprir todas as tarefas a que se propõem. Nesse mesmo grupo, uma outra integrante que mora distante da sede, mas é bastante assídua, conta como administra seu tempo entre família e atividades na Igreja, que envolvem desde a participação no grupo até ajudar os padres a ministrar a eucaristia e fazer visitas nas residências.

Eu sou de comunidade, mas não falto aqui, porque ela (Dona Graça) precisa e eu estou aqui para ajudar. Quando eu estou em casa, faço meu serviço de casa, lavo roupa, passo, faço minhas coisas lá fora, costuro, faço bordado, faço tudo. E ainda sobra um dia para poder estar aqui com elas. Um dia elas falam: 'Ah, vou fazer sabão'. Eu digo: 'Vou ajudar'. Graças a Deus, dá para levar tudo numa boa, o marido trabalha fora, o filho está no quartel. Como só estão em casa sábados e domingos, durante a semana eu estou tranqüila. Dona Val (47 anos, casada).

Muitas vezes, a adesão ao grupo acontece por meio da participação em outras atividades da Igreja, como conta Dona Bernardete do Espaço Solidário Multiervas:

Faz mais de cinco anos que estou aqui, pois vim fazer uma oficina de sabão, gostei e fiquei. Estava trabalhando ainda, não tinha uma ocupação para quando me aposentasse. Era professora e diretora na escola, faz quatro anos que me aposentei. Esse negócio de criança, professor, é tudo estressante, aí me aposentei mesmo e fiquei só aqui. Fui ministra, mas no ano passado acabou meu ministério. E agora estou só na cozinha mesmo, cozinha não, espaço. Tenho um filho e dois netos. Dona Bernardete.

Embora as integrantes transitem entre várias atividades realizadas na Igreja, nem sempre a relação entre esses diferentes grupos é harmoniosa. Há casos em que os grupos com diferentes propósitos, como aqueles formados pelos projetos de pastorais sociais, disputam o reconhecimento por suas atividades. Como vimos anteriormente, o trabalho do Espaço Solidário Multiervas teve que ser defendido por Dona Graça para que pudesse "aparecer". Em um dos encontros regionais, outra integrante relatou experiência semelhante.

Em junho, sempre na primeira semana, a gente faz uma oficina nesse mesmo salão e a comunidade não está valorizando muito, não. O padre fala, é muito interessado, divulga bem o nosso trabalho, mas a comunidade é meio relaxada. Veio muita gente de fora, mas daqui, infelizmente, só tínhamos nós mesmos. Continuamos caminhando com dificuldade, mas nossa porta ali para comprar está sempre cheia. O que é que acontece?

Eles querem vir buscar pronto, mas fazer ninguém quer aprender, só quer pronto. E eles querem que a gente abra todo dia e eu falo se eles não querem ser voluntários. Nosso padre é maravilhoso, dá liberdade para trabalhar. As outras pastorais aqui da paróquia, todas trabalham bem, mas quem mais trabalha é a gente. Aí, acaba tendo ciúmes, mas dá pra conviver. Integrante da Rede Fitovida.

Enquanto a adesão de novas voluntárias — para manter em funcionamento regular os grupos com um espaço comum — é uma das principais questões, para aqueles que não têm sede os problemas relatados são outros: o sentimento de isolamento, além dos receios já mencionados referentes à apropriação e uso indevido dos remédios.

Eu fazia parte de um grupo de senhoras de idade e muitas acharam que esse trabalho é uma perda de tempo. A maior parte já passou. Então, sobrevivi e me juntei à Rosa porque não quero ficar à deriva. Agora, vou buscar mais conhecimento para que, na próxima oportunidade, eu possa passar para vocês. Dona Alaíde (67 anos), viúva e moradora de São Gonçalo.

Não importa o local, o que importa é que você está se doando. Não importa se é (grupo) o Semear, não importa se é (grupo) o Natureza, o importante é que estou colaborando no trabalho. Quando der para participar do grupo da Rosa, vou participando, o que acontece é que esse grupo está muito disperso. (...) Senão, a gente acaba esquecendo o trabalho, o objetivo de estar somando, praticando, buscando o conhecimento. Foi esse o objetivo que me levou a entrar no grupo do Seu Abel, no qual a Rosa se prontificou de participar também. O grupo Semear continua ainda, só que está semeando, mas as sementes não estão germinando (risos). Integrante da Rede Fitovida.

A necessidade de pertencer a um grupo, a fim de evitar o isolamento e aumentar a produtividade e visibilidade do trabalho voluntário, são aspectos sempre mencionados pelos integrantes da Rede Fitovida em seus relatos de experiências. Mas, quando esse grupo se constitui, surgem as questões da manutenção da atividade e a demanda por mais voluntários. As relações pessoais, de amizade e parentesco aparecem como elos fundamentais de articulação dos grupos. Fazer parte dos grupos reforça uma identidade comum, a de agentes de conhecimento tradicional, cujas ações são orientadas por objetivos e valores comuns. A amizade e a confiança são elementos-chave nesse processo de construção identitária. C. Rezende (2002), em pesquisa comparativa entre cariocas e londrinos, analisa como os discursos sobre amizade revelam aspectos centrais da organização social.

De um modo geral, portanto, ambos os discursos sobre a amizade falam de uma relação que articula noções de pessoa a aspectos mais amplos da organização social, como a estratificação social e a divisão entre as esferas

pública e privada. Neles a amizade se apresenta como relação que permite construir e reforçar certas identidades – pessoal, de gênero, de classe, de raça, e, ao mesmo tempo, definir alteridades. Em consonância com a visão do senso comum ocidental que por tanto tempo permeou a antropologia, a amizade envolve escolhas que, contudo, não são meramente idiossincráticas. Longe de ter a amizade como campo ‘natural’ para as ações de um indivíduo autônomo, tais escolhas são vividas de maneira diversa, feitas por pessoas enquanto seres culturalmente formados – onde a noção de indivíduo autônomo é uma dessas possíveis construções – e baseadas num repertório de relações e emoções socialmente construídas (REZENDE, 2002:151-152).

Os eventos promovidos pela Rede Fitovida, de certa forma, têm o objetivo de estimular os integrantes dos diversos grupos em suas ações locais, como a preparação de remédios para doação. Isso promove, inevitavelmente, estabelecer relações com vizinhos ou familiares, fortalecendo identidades comuns. Mas, afinal, o que é determinante na mobilização desses voluntários? Uma das condições para a participação, além de compartilhamento dos mesmos valores e princípios, é a disponibilidade de tempo. No caso dos homens, só mesmo depois da aposentadoria. Para a grande maioria das mulheres⁶³, no entanto, só se torna possível quando as demandas domésticas e familiares são ordenadas de forma a viabilizar seu afastamento. A rotina de lideranças como Dona Graça é “estar vinte e quatro horas ligada”, realizando as atividades domésticas em horários alternativos. A principal motivação é de ordem moral, ressaltando a importância de se doar, como fica claramente expresso em diversos relatos de integrantes da Rede.

Em pesquisa anterior, investiguei o que motivava as integrantes de um dos grupos da Rede Fitovida, o Grão de Mostarda. Além da atividade voluntária rotineira, representava uma oportunidade de sociabilidade e, portanto, de lazer⁶⁴.

A sociabilidade intergeracional – em ações comunitárias, de cultura, em programas de voluntariado e até mesmo no mercado de trabalho – é apontada como uma forma de resgate de autoestima, na valorização e no reconhecimento de si mesmo como um ser integrado na sociedade na medida em que recebe e doa serviços (FRANÇA *et* SOARES, 1997:161).

Considero que, para elas, participar de grupos que difundem cuidados com a saúde e formas de cura contribui na construção de uma autoimagem positiva da mulher, sobretudo das mulheres mais velhas.

⁶³ Entre as mulheres que trabalham, uma minoria, a disponibilidade fica ainda mais restrita.

⁶⁴ A amizade e a interação com as participantes dos grupos eram percebidas como uma das principais recompensas pelas mulheres do Grão de Mostarda.

Mas, se para as mulheres, o processo de envelhecimento é marcado pela perda de algum dos predicados socialmente reconhecidos como ligados à juventude: a beleza e a capacidade de reprodução, isso não as impede de organizarem outra forma de dinâmica de vida na velhice. Elas conseguem exercitar outras características do feminino, mostrando talentos, competência e distinção. A habilidade de exercer ou lidar com o social parece ser a habilidade valorizada de mulher (e de esposa) e um elemento importante na constituição da identidade feminina” (Motta, 1998:115). A construção de uma nova identidade para quem envelhece passa pela superação de muitos estigmas da velhice. O reconhecimento social de uma mulher depende da construção de uma imagem positiva de si própria, ou seja, a percepção de si como sujeito capaz de auto-reflexão, como indivíduo singular, portanto, com condições psíquicas para isso, como sujeito independente para garantir seu status social e sua reprodução. Trata-se de assegurar seu lugar social como indivíduo em uma sociedade de indivíduos (LINS DE BARROS, 2004:17 *apud* RODRIGUES, 2007:103).

Ser conhecida na comunidade como detentora de um saber curativo é um capital social que as diferencia e as inclui em uma rede de solidariedade e reciprocidade.

Entre os estereótipos sobre velhos mais recorrentes, relacionado à experiência, está o saber, "que pode ser traduzido na experiência de vida, no aspecto cultural e, principalmente, no desenvolvimento intelectual. O idoso que detém muita informação é, em alguns casos, mais respeitado do que aquele que tem posses" (FRANÇA *et* SOARES, 1997:155).

Ao pleitearem o posto de detentoras do saber, elas se afirmam como sujeitos. Conforme ressalta A. Motta:

Auto-afirmar-se no cotidiano é a primeira forma de diferenciação da velhice segundo os gêneros e as classes sociais. As mulheres, voltadas desde o início à domesticidade e ao cotidiano, e alguns dos mais pobres, que não têm quem os proteja ou os substitua em tarefas e na provisão da família, têm permanecido mais ativos. E reconhecem-se assim. Declaram-se vigorosos, saudáveis, independentes, principalmente as mulheres (MOTTA, 1999:209 *apud* RODRIGUES, 2007:107).

Penso que as integrantes da Rede Fitovida que, de fato, dedicam algumas horas semanais para o trabalho de produção de remédios caseiros exercem uma forma de agência, de intervenção na realidade, em prol “dos mais necessitados”, ou seja, são motivadas por uma questão moral, na qual a noção de família é central. Nesse sentido, não são diferentes das ONGs e grupos assistenciais, que trazem em suas ações determinadas concepções sobre cuidados com a saúde, com a alimentação e papéis de gênero. Os integrantes da Rede Fitovida atuam no espaço público por meio de pessoas com quem compartilham os mesmos valores (o que lhes confere a sensação de pertencimento e fortalece a questão crucial da amizade) e através, também, de uma rede de grupos semelhantes que lhes assegura legitimidade.

“Eram muitas famílias com problemas de pereba, de gripe e a gente sabia que com as ervas a gente podia ajudar”, conta Dona Graça, pois, como ela mesma ressaltou em uma reunião da paróquia, “só pesar (as crianças desnutridas) não ia resolver”. De certa forma, essa atitude intervencionista não condiz com o estereótipo de uma pessoa mais velha, idosa e passiva, mas reforça outro estereótipo, o da experiência e do saber acumulado ao longo da vida⁶⁵, afirmando o envelhecimento de maneira positiva.

Outro aspecto identitário positivo experimentado pelos integrantes da Rede Fitovida é a construção da categoria “agente do conhecimento tradicional”. Ao se reconhecerem enquanto tal e se organizarem a fim de “resgatar” os saberes sobre plantas medicinais, os integrantes da Rede Fitovida se inscrevem em outro debate, o de proteção ao “conhecimento tradicional” (que envolve a mediação junto ao Estado para formulação de políticas públicas e leis que contemplem suas práticas). Ou seja, algo muito além da assistência social local, da ajuda “aos mais necessitados”.

No universo do voluntariado no Brasil, são as organizações religiosas que reúnem o maior número de articulações e formas de solidariedade, “entre aqueles indivíduos que têm o hábito de doar, estão mais propensos a doar seu tempo, têm uma prática religiosa freqüente” (NOVAES, 2002:44). Segundo a autora, há maior confiança nas instituições religiosas, pois entre doador e receptor existe a intermediação divina, evidenciando a complexidade de um circuito de retribuição que envolve motivações, valores, crenças e outras contrapartidas.

Uma das organizações de ação social mais próximas aos grupos que integram a Rede Fitovida está a Pastoral da Criança (PC)⁶⁶. Uma de suas características é contar com o trabalho de líderes comunitários voluntários que vivem nos mesmos bolsões de pobreza de seus assistidos e o ponto-chave de seu sucesso está, principalmente, na motivação constante para a mística da fraternidade (NOVAES, 2002: 24). A Pastoral da Criança é uma referência para a Rede, uma vez que os produtos difundidos pela organização, como o leite forte e a multimistura, também são produzidos pelos grupos. São muitos as integrantes e grupos da Rede Fitovida

⁶⁵ Conforme já demonstraram autores como A. Motta, C. Peixoto e Lins de Barros R. Veras, entre outros, estão em curso transformações sobre o papel do velho na sociedade brasileira, com a crescente participação deste segmento da população no espaço público.

⁶⁶ “Organismo de ação social da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a Pastoral da Criança é uma instituição de base comunitária que tem seu trabalho baseado na solidariedade e na partilha do saber.”
(http://www.pastoraldacrianca.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=66&Itemid=48).

que se engajam em ações da PC e de outras pastorais sociais, o que permite observar uma ideologia compartilhada relativa à participação feminina no espaço público. No Espaço Solidário Multivervas, o mutirão de avaliação nutricional é um exemplo dessa interação.

Vale refletir sobre como a promoção da mulher faz parte de uma ideologia sobre a participação feminina no espaço público nas “lutas” dos “pobres”. O engajamento das mulheres é proposto pela Igreja Católica como um simulacro de sua atuação no mundo privado. A Pastoral da Criança costuma propor “ações concretas” para problemas como desnutrição, doenças e óbitos infantis. Dessa forma, a PC elege a “mulher pobre” como agente de transformação social, sendo também responsável por gerar vida. Ou seja, propõe um papel público para a mulher, que se contrapõe a outras modalidades de engajamento feminino, como o feminismo⁶⁷.

O ‘cuidado das crianças’ e da ‘comunidade’ materializados nas ‘lutas’ por creches, escolas, postos de saúde, saneamento e luz elétrica podem ser entendidos como uma forma de enquadramento da atividade feminina na, e a partir da Igreja, impondo uma concepção de condição feminina: a mulher como ligada ao cuidado, à criação e à maternidade, atualizando o ‘marianismo’ (Drogus, 1997:60-1). Nesse sentido, essa definição se constitui em uma contraposição simbólica e prática a outras modalidades de engajamento feminino, em especial o feminismo. No entanto, além de reproduzir ideologias tradicionais sobre condição feminina (Alvarez, 1990:390; Drogus, 1999:41), ou de se constituir em um sentido imputado à ação de mulheres de classes populares (Bonetti, 2007:2), tal concepção implica em uma promoção simbólica da ‘mulher pobre’ a ser resignificada pelas mulheres às quais é oferecida e se constitui em fundamento de ganhos morais. Nessa concepção, a mulher é a principal agente nas lutas sociais porque é responsável pela vida – ela gera, dá a luz, ‘dá seu sangue e seu leite’ ao filho, à nova vida. Isso faz com que ela seja ‘responsável’ pela vida no mundo. A ênfase popular nessa variação do temário católico sobre os ‘poderes femininos’ radicados na condição de mãe comporta a re-significação das ‘mulheres da Bíblia’, em um trabalho de analogia e identificação com as ‘mulheres pobres’ mobilizadas como as ‘mães do povo’

⁶⁷ “O ‘cuidado das crianças’ e da ‘comunidade’ materializados nas ‘lutas’ por creches, escolas, postos de saúde, saneamento e luz elétrica podem ser entendidos como uma forma de enquadramento da atividade feminina na, e a partir da Igreja, impondo uma concepção de condição feminina: a mulher como ligada ao cuidado, à criação e à maternidade, atualizando o ‘marianismo’ (Drogus, 1997:60-1). Nesse sentido, essa definição se constitui em uma contraposição simbólica e prática a outras modalidades de engajamento feminino, em especial o feminismo. No entanto, além de reproduzir ideologias tradicionais sobre condição feminina (Alvarez, 1990:390; Drogus, 1999:41), ou de se constituir em um sentido imputado à ação de mulheres de classes populares (Bonetti, 2007:2), tal concepção implica em uma promoção simbólica da ‘mulher pobre’ a ser resignificada pelas mulheres às quais é oferecida e se constitui em fundamento de ganhos morais. Nessa concepção, a mulher é a principal agente nas lutas sociais porque é responsável pela vida – ela gera, dá a luz, ‘dá seu sangue e seu leite’ ao filho, à nova vida. Isso faz com que ela seja ‘responsável’ pela vida no mundo. A ênfase popular nessa variação do temário católico sobre os ‘poderes femininos’ radicados na condição de mãe comporta a re-significação das ‘mulheres da Bíblia’, em um trabalho de analogia e identificação com as ‘mulheres pobres’ mobilizadas como as ‘mães do povo’ e como as mais pobres dentre os pobres, aquelas que ‘sofrem a opressão mais profunda’ (Pastoral da Mulher Pobre, 1988:77).” (ANJOS, 2007:527).

e como as mais pobres dentre os pobres, aquelas que 'sofrem a opressão mais profunda' (Pastoral da Mulher Pobre, 1988:77).(ANJOS, 2007:527).

A maternidade e a família são os eixos centrais da atuação das lideranças femininas da Pastoral da Criança. Elas trabalham para fazer das mulheres assistidas mães melhores, ao lhes transmitir conhecimentos sobre cuidados com o corpo, saúde e alimentação⁶⁸.

A gente conversa com a mãe, faz palestra para as mães, e eu também faço do meu lado, com o remédio, converso com ela também. Passou lá, pesou, passa aqui e a gente leva aquele papo, porque essa criança não está ganhando peso, o que está acontecendo? (...) Eu procurei averiguar e, muitas vezes, a criança não se alimenta direito. Criança gosta muito de brincar, por mais pobre que seja, a família sempre tem um feijão com arroz. O problema é que come muita coisa que não tem nutriente. Criança come muito salgadinho, então, quase na hora do almoço, a mãe deixa a criança comer salgadinho, aí vai tirar a fome da criança. A criança já não está muito bem, come um salgadinho, aí é que não vai se alimentar direito. A gente vê muito disso. E a gente vê também aquela criança que não é muito legal para comer e a mãe judiando da criança. E isso é uma das coisas que nós sentamos a mãe e conversamos com ela, judiar da criança para comer, bater na criança. E outras são crianças que não têm o direito de brincar, são crianças que têm que ficar vendo televisão o dia todo, isso quando tem televisão. Por causa do pai, por causa da mãe, que bebe, tem vários tipos de coisa, viciados. Dona Graça.

A atuação de Dona Graça vai bem além do preparo das pomadas e xaropes: ela aconselha, conversa com as mulheres sobre seus problemas de saúde e a alimentação das crianças, questões relativas ao espaço privado. No seu relato, constantemente, mencionava que pergunta a Deus como poderá orientar as pessoas e seus problemas. Assim, finalizar seus atendimentos com a doação ou a venda de um xarope, sabonete ou pomada é uma forma de fornecer um remédio “caseiro” e “natural”, que não tem contraindicação e não oferece riscos. Ou seja, fornecer um remédio é oferecer algo concreto, que pode salvar a vida, uma espécie de intervenção medicalizante. Assim como as ações da Pastoral da Criança, “doar um remédio” carrega em si muito mais do que um princípio ativo terapêutico, mas também orientações para os cuidados com o corpo, o controle da sexualidade, da alimentação, consagrando o papel da mulher como a geradora responsável pela vida. Embora exista uma centralidade da maternidade, sobretudo nas ações do

⁶⁸ L. Boltanski mostra como a percepção da doença, o recurso ao médico, o consumo de medicamentos e a utilização de práticas de saúde familiares estão relacionados “a uma estrutura de classes, através, de um lado, do uso do corpo, cujas determinações primeiras podem ser buscadas no sistema produtivo, e, de outro, da medicina científica, que do ponto de vista ideológico tem sobre aquele um controle quase absoluto” (BOLTANSKI, 1979: 10).

mutirão, que faz com que grande parte dos remédios seja feita para doenças como gripe e bronquite, comuns em crianças, existe também uma variedade de remédios para a “saúde da mulher” produzidos pelos grupos da Rede Fitovida, especialmente em forma de tinturas. Diante da complexidade dessa relação, para as próprias integrantes dos grupos não é fácil definir e nomear o vínculo que se estabelece entre os que buscam remédio e quem os atende.

A gente trabalha com ervas medicinais. Trabalha com tudo, com a raiz, com ervas, com semente, com flores, trabalhamos com tudo. Então, definir o que a gente é, o que a gente faz, é um pouco difícil. Se é curandeira, não sei, eu não me julgo curandeira. Eu colaboro, a gente combate com nossas ervas medicinais, mas dizer que a gente é curandeira é muita pretensão de nossa parte de me achar uma curandeira, né? Por isso que definir para mim é difícil. Dona Graça.

A percepção de Dona Graça sobre qual seria uma identidade dos integrantes da Rede Fitovida expressa o quanto são inadequadas as categorias consagradas pelo senso comum, como o termo curandeira, quando se trata de pessoas que utilizam plantas medicinais, e o quanto a atividade desenvolvida nos grupos é compreendida como um ato de altruísmo. Ao longo dos encontros da Rede Fitovida, esses termos foram reelaborados e, aos poucos, aqueles associados a termos técnicos da área da saúde foram rejeitados. Durante os encontros regionais, os termos mais recorrentes foram atendimento, acolhimento, aconselhamento, solidariedade e doação.

Os mutirões da Pastoral da Criança, dos quais o Espaço Solidário Multiervas participa, são também ações educativas voltadas para a população atendida. Tais ações constituem uma transmissão de conhecimentos sobre cuidados com o corpo, uma espécie de processo civilizador⁶⁹ (ELIAS, 1994), no qual a mulher é

⁶⁹ Para N. Elias (1994), o autocontrole é a configuração do indivíduo social, é a expressão mais bem acabada entre o público e o privado. Ele se dedica a compreender essa transformação na internalização do controle pelo próprio indivíduo. A disciplina e o autocontrole são campos onde age o social. O processo civilizador tem um longo curso e não para. Seu trabalho, além de dar conta da dimensão individual, é também sobre a formação do Estado nacional e outras unidades conceituais macro, como a própria noção de Humanidade.

O indivíduo só é possível devido à sociedade, de quem herda a linguagem, o principal código cultural. A coletividade não é a soma de cada um, é anterior, exterior ou maior do que cada indivíduo. A noção de indivíduo como entidade autônoma é moderna.

O processo de constituição da noção moderna de indivíduo e do autocontrole se fez necessário na medida em que as esferas de convivência social e as relações de interdependência entre os indivíduos só fizeram aumentar. O comportamento e os costumes das camadas dominantes foram adotados como modelos, replicando sua autoimagem em todos os outros grupos sociais e contribuindo para a construção de uma identidade coletiva que ia muito além da noção de família e comunidade. A transição aconteceu por meio de lentas transformações da sociedade, como o surgimento das cidades, o aumento das trocas comerciais e o surgimento de uma sociedade de classes que foi substituindo a estamental. A passagem da paixão para o interesse é parte do

acompanhada e, em alguns casos, até mesmo vigiada para assegurar a saúde de sua família⁷⁰.

Quando é no outro mês, se aquela mãe deu direitinho, a criança está bem melhor. Se não está, o médico deverá ser consultado, porque está acontecendo algum problema com essa criança que está impedindo. Mas, para isso, a gente vai avaliar, vai verificar realmente, pede a alguém que mora perto para dar uma olhadinha. A sindicância é benfeita, tem alguém que vai lá, na surdina, um vizinho que fica observando e que passa para a gente. A gente não fala, claro, que o vizinho fez isso. Mas a gente conversa, sim, a gente fica preocupado. Dependendo da mãe, a gente pede para alguém dar uma olhadinha. Porque, para nós, o importante é salvar aquela criança, que está em crescimento. Dona Graça.

A dinâmica do mutirão de combate à desnutrição infantil propõe alguns desafios para os grupos no que tange à transmissão do conhecimento. Como o público são as mães, muitas delas jovens, além de promover todo o processo educativo e vencer as resistências que residem nessa diferença geracional e de valores, é preciso vencer a desconfiança das mães em relação à alternativa dos remédios caseiros feitos com plantas medicinais, o que, nos termos da Rede Fitovida, é definido como resgatar esses saberes. A ausência de mulheres jovens nos grupos é evidente. No V Encontro, em 2010, as poucas jovens eram representantes de um grupo de um assentamento rural em Campos, no norte do estado. Muitas vezes, quando estão presentes em eventos, o fazem na companhia de mães, tias e avós.

Durante a pesquisa realizada com o grupo Grão de Mostarda (de 2005 a 2006), observei que a transmissão de conhecimento sobre identificação e uso de plantas

processo de autocontrole que permite expor tais sentimentos publicamente. O processo civilizador também estigmatizou comportamentos e legitimou aqueles dos estratos superiores, traduzindo a visão de mundo destes grupos para a nação como um todo. Vale considerar que o processo civilizador descrito por N. Elias foi levado a cabo pelo imperialismo e pelo colonialismo e expressa determinada consciência da superioridade do comportamento por meio da ciência e da tecnologia. Em uma analogia com os saberes difundidos pela Rede Fitovida e grupos pastorais, sobre cuidados com o corpo e com a saúde, considero que esses saberes são uma forma de difusão de técnicas de autocontrole por meio de técnicas corporais.

⁷⁰ Vale confrontar as observações sobre as formas de controle na Pastoral da Criança feitas por G. Anjos:

“A investigação minuciosa de si e de determinadas esferas da vida e um relato minucioso dos resultados dessa investigação a outrem resultam em um senso maior de subjetividade pessoal. No caso em pauta, trata-se de uma investigação do corpo em torno da maternidade como condição biológica que incita a uma auto-identificação como mãe. Da mesma forma, as técnicas de inquérito sobre as crianças e relações familiares reforçam aquela identificação. Tais técnicas de investigação e de exposição de si em um quadro familiar visam também ao efeito de “civilização”, ou de crescimento do domínio de si interior e exterior pelo autoconhecimento físico e psíquico, no caso, de acordo com referenciais católicos nos quais as identidades estão definidas pelos papéis na família” (ANJOS, 2007:29).

medicinais acontecia de forma individual (na medida em as integrantes mais antigas eram consultadas) e coletiva (a partir de cursos de formação, de visitas a outros grupos e de participação em encontros). A transmissão dos conhecimentos era, ao mesmo tempo, um processo de aprendizado. Aprender coisas novas era tão importante para estimular as integrantes do grupo em suas atividades quanto se sentirem detentoras de um conhecimento que interessa a outras pessoas. O termo “troca” é amplamente utilizado para descrever os encontros e oficinas. Como dizia uma das integrantes do Grão de Mostarda, o conhecimento mais difícil de ser aprendido e transmitido era o relativo à identificação de plantas e suas indicações terapêuticas: “A gente aprende a fazer e pronto, num instante faz. O difícil é reparar as plantas, tem que saber qual são as plantas e qual é o mato para poder tirar”. Esse é um dos principais objetivos dos eventos da Rede Fitovida, estimular a “troca de experiências” com plantas medicinais e ampliar o repertório de receitas das integrantes, que passa pelo reconhecimento de plantas e pelos procedimentos de preparo. Acredito que o termo “experiência” possa ser compreendido como algo muito mais além do que a experiência propriamente dita com o uso de determinada planta. M. Lins de Barros (2006:113) ressalta a dimensão relacional e situacional da experiência e da memória, esta podendo ser compreendida como um conselho baseado na experiência de vida. A transmissão de conhecimentos pode ser compreendida também como uma mediação entre gerações, uma atualização de práticas sociais a partir das transformações sociais experimentadas.

A presença do grupo social é imprescindível para o desencadear da memória e para sua própria constituição. A memória é resultado, assim, de relações sociais. As lembranças são construções do presente, feitas e refeitas nas interações sociais, nos diferentes contextos sociais e narradas a partir de perspectivas distintas que dependem da situação social em que o narrador se encontra quando transmite suas experiências de vida. Neste sentido, a memória é relacional e situacional. Lembrando Walter Benjamin, Ecléa Bosi (1979) mostra que na raiz do significado da memória está a idéia do conselho. A memória construída por indivíduos seria, assim, o conselho fundamentado na experiência de vida. Quem transmite suas lembranças é, na verdade, um mediador entre gerações. É alguém que se percebe como conhecedor das transformações porque as viveu e seus depoimentos são uma apreensão das mudanças sociais, como as que estão aparentes nas marcas da cidade, nas relações de trabalho, na família e nas relações de gênero. Resgata-se, desta forma, a idéia da memória como sendo uma sugestão para a continuação da história que está sendo narrada. E enfatiza, também, a comunhão de sentidos e de linguagem entre o narrador e o ouvinte, inseridos nos diferentes contextos da sociedade complexa (LINS DE BARROS, 2006:113).

A transmissão de saberes, comportamentos e valores entre as gerações é determinante na construção de projetos de vida, como, por exemplo, a construção de trajetórias profissionais e de autonomia financeira, conforme demonstra a autora.

Entre outras questões relevantes para a análise das relações intergeracionais, ressalto a ideia da transmissão de valores e a importância atribuída às mães no processo de transferência dos legados simbólicos (VITALE, 2007). Em trabalho anterior (Lins de Barros, 1987), mostrei como as avós, acompanhando as transformações relativas à mulher de camadas médias, encorajavam as filhas a se profissionalizarem e a conquistarem independência financeira e algum grau de autonomia. Em pesquisa comparativa em países europeus sobre família, gênero e trabalho, Torres et al. (2007) referem-se à importância dos efeitos de transmissão na vida profissional das mulheres; 'a atividade profissional das mães têm efeitos indubitáveis na entrada das filhas no mercado de trabalho' (p.170). E acentuando a importância do que chamam de 'efeitos de transmissão' de uma geração para outra, no plano dos comportamentos, acrescentam que 'são efeitos específicos de socialização, aliás, tanto mais reforçados quanto maior for o nível de ensino atingido pela mãe' (p.170). (LINS DE BARROS, 2009:50).

A família é a principal mediadora entre o indivíduo e a sociedade. Nos grupos da Rede Fitovida, é um importante elemento de coesão; não são poucos os grupos em que há parentes. E a experiência familiar pregressa com plantas medicinais constitui um dos fatores determinantes para a adesão aos grupos, independentemente de serem ou não detentores desses saberes.

Nesse sentido, o slogan da cartilha "A voz de nossas avós lembrando a sua avó" revela uma estratégia de remeter a uma experiência individual positiva, associada ao afeto e ao cuidado, que promove identificação no público. A valorização dos guardiões dos saberes, reunindo seus relatos de cura e histórias de vida, é também afirmação de valores como maternidade, família, solidariedade. Trata-se de uma forma de mobilizar por meio da identificação individual e da valorização do sujeito.

A centralidade do indivíduo, da família e das relações de reciprocidade para a transmissão de conhecimentos sobre plantas medicinais pode ser compreendida sob a perspectiva dos estudos do fenômeno urbano da Escola de Chicago. G. Velho (2000) aponta a discussão sobre o chamado contínuo *folk*-urbano, na qual a metrópole representaria uma polaridade máxima do individualismo e da impessoalidade, enquanto a experiência do indivíduo enquanto pessoa ficaria restrita aos pequenos grupos e comunidades, onde há predominância de laços familiares, reciprocidade e parentesco. Esse contraste entre rural e urbano que pressupõe a desagregação e o isolamento na metrópole está na base da ideia de

que os conhecimentos sobre uso de plantas medicinais podem se perder. Essa perspectiva teórica também se manifesta na “retórica da perda” (Gonçalves), presente nos discursos sobre patrimônio cultural. A observação das atividades da Rede Fitovida, de certa maneira, mostra uma dinâmica na forma de transmissão desses saberes associada a práticas de solidariedade. No meio urbano, diante das ameaças da impessoalidade, as redes de reciprocidade⁷¹ criadas são fundamentais para a sobrevivência. Por meio da ação local de seus grupos, a Rede Fitovida visa a mitigar a desagregação e restaurar o sentimento de comunidade, por meio de ações voltadas à promoção do bem-estar das famílias. Nesse sentido, o risco e a ameaça são a atomização que caracteriza a vida moderna, como ressalta G. Velho:

A indiferença, o egoísmo, o narcisismo aparecem como expressão do individualismo associados à especificidade da vida metropolitana, à separação de domínios, à fragmentação de papéis, à perda de laços de comunidade, a deformações do capitalismo competitivo, à massificação, entre outros. Portanto, de um lado temos o individualismo(s) como força positiva de transformação, vinculado às idéias de liberdade e igualdade, rompendo com a opressão e rigidez de sistemas tradicionais de dominação e organização social como o feudalismo. De outro, o individualismo aparece como produtor de situações de desagregação e anomia sociais, rompendo com valores e redes de reciprocidade e de atuação pública. Obviamente, em se tratando de público e de privado, a questão da propriedade em uma sociedade capitalista, com seu corolário social, é ponto-chave nessa discussão sobre direitos individuais e necessidades sociais (VELHO, 2000:21).

O fato de existirem, nos dias de hoje, pessoas que aprenderam a usar plantas medicinais para cuidar da saúde e que difundem esses saberes entre si e em suas comunidades demonstra que essas redes de apoio, até o momento, têm sido eficazes na circulação desses saberes, contrapondo-se à ideia da necessidade de resgate e de desagregação social. É importante não limitar a análise dessas práticas como práticas relativas aos valores holistas que costumam ser associados às camadas populares por parte da literatura antropológica. Sobre os modelos teóricos de análise de camadas médias urbanas, em um estudo sobre amizade, C. Rezende analisa uma tendência a manter a perspectiva do dualismo:

Mais recentemente, encontramos um desdobramento dessas questões na produção antropológica específica sobre os segmentos médios urbanos brasileiros, muitos dos quais localizados no Rio de Janeiro. Há nesses

⁷¹ Analisei como podemos compreender as atividades da Rede e dos grupos através de um sistema de trocas, no qual os indivíduos transitam e se expressam, na dissertação “Mulheres da Rede Fitovida: ervas medicinais, envelhecimento e associativismo” (2007).

estudos uma relativização do amplo movimento personalista que perpassa o espaço público e privado. Neles argumenta-se que essas camadas seriam fortemente marcadas por uma ideologia individualista e igualitária, em contraste com as camadas populares, que teriam uma visão mais personalista e hierárquica do mundo. Em tais segmentos haveria, porém, uma coexistência por vezes conflitante entre valores individualistas e holistas, de forma que seria preciso examinar em que contextos de relações seria acionado um ou outro conjunto. Ainda que se possa questionar a manutenção desse dualismo, tais estudos mostram claramente como segmentos sociais distintos – cada qual composto de grupos com estilos de vida diversos – atualizam essas características hierárquicas e holistas ou individualistas e igualitárias. Sugerem, portanto, que a confiança pode adquirir controles distintos em cada situação, problematizando, assim, seu papel de articulação de esferas sociais (REZENDE, 2002: 30-31).

Estabelecer relações de confiança não necessariamente significa um entrave à modernização da sociedade brasileira. Construir redes de confiança e amizade no mundo público, reproduzindo de certa maneira o modelo das relações domésticas, não necessariamente representa reproduzir a hierarquia e o personalismo. Como nota C. Rezende (2002:29), os estudos etnográficos sobre associações camponesas realizado por J. Commeford (1999), mostram que as relações de amizade e parentesco são mais determinantes do que as relações contratuais ou jurídicas. No que diz respeito a como escapar da armadilha da polarização entre individualismo x holismo, a saída pode ser tomar essa perspectiva como um ponto de partida, como assinala C. Rezende (2002) em sua valiosa reflexão:

Os termos 'individualismo' e 'holismo' são, sem dúvida, importantes para pensar constelações de ideias e valores, contanto que se ressalve que sociedades ou grupos sociais distintos dão formas específicas a essas ideologias. Ou seja, são termos que funcionam melhor com os tipos ideais weberianos, uma vez que, na prática, não há sociedade que conheça um individualismo e holismo puros, como Dumont já havia observado. Sendo assim, tais conceitos servem como ponto de partida, como indicado antes: como tal ou qual grupo pensa e vivencia noções que integram um ideário individualista ou holista? Fazer o caminho inverso – analisar as especificidades de um grupo para então qualificá-las como individualistas ou holistas – implica um empobrecimento teórico, perdendo-se de vista aqueles detalhes particulares que distinguem um grupo de outro como se valorizássemos o genérico no ser humano, e nas as respostas diversas que ele pode dar para lembrar um argumento clássico de Geertz. (REZENDE, 2002:152).

Conforme observei no convívio com os grupos da Rede Fitovida, existem dificuldades para transmissão desses saberes para além do universo dos grupos e para garantir a continuidade dos mesmos. A elaboração de produtos de comunicação, como livros, cartilhas, vídeos, folhetos e boletins, é uma das estratégias de difusão desses saberes para superar o corpo a corpo que acontece

nos grupos ou por meio da ação individual de seus integrantes⁷². Entretanto, esses produtos culturais não são um fim em si mesmo e podem não fazer sentido se isolados de seu contexto relacional e ambiental.

A atuação da Rede Fitovida, seja por meio dos eventos promovidos (encontros e oficinas), seja pela ação local dos grupos, está voltada tanto para dentro da Rede quanto para fora. Os encontros de partilha, regionais e estaduais estimulam os integrantes e fazem circular saberes. Essa foi a principal dinâmica da Rede Fitovida desde sua articulação. As oficinas e feiras de saúde voltadas para um público difundem a experiência dos grupos e visam estimular as pessoas a valorizarem as práticas curativas de sua própria família.

Não basta identificar os modos de fazer pomadas, xaropes, garrafadas etc., pois a receita de produção artesanal não é um traço cultural, um vestígio, integrante do folclore, uma sobrevivência do passado, mas parte de um sistema de saberes. Como disse Dona Jandira, não adianta ter uma lista enorme de plantas sem saber para que servem. É na capacidade de classificar plantas e suas receitas para diferentes usos que reside a sabedoria das pessoas consideradas referência pela Rede. É esse aprendizado que acontece de forma lenta nos grupos e nos eventos, um gradual acúmulo de capital cultural, que permite grande capacidade de improvisação para a preparação de remédios caseiros e momentos de necessidade. É ir ao quintal no meio da noite e trazer uma planta para combater uma gripe.

Há uma característica recorrente entre muitos integrantes da Rede Fitovida: o primeiro contato com as plantas medicinais aconteceu no ambiente familiar. Isso não significa que tenham acumulado conhecimento por meio do aprendizado com seus parentes, pois muitos só começaram a conhecer plantas e a fazer remédios após se aproximarem de grupos da Rede. A crença na eficácia das plantas medicinais é o ponto de partida para estabelecer uma relação com os grupos da Rede Fitovida e

⁷² “A questão é que a constatação da persistência desses padrões (ou, seu contrário, a valorização do “novo” e do “moderno”) não constitui explicação de nenhum fenômeno social, mas eles próprios são fenômenos que devem ser explicados na análise do processo de transformação social. Há muitos anos que os antropólogos destruíram a ilusão do valor explicativo do conceito de sobrevivência cultural. Padrões culturais sobrevivem na medida em que persistem as situações que lhes deram origem, ou alteram seu significado para expressar novos problemas. Na verdade, o que quero criticar é uma concepção na qual a cultura aparece como um produto e se abandona a explicação do modo pela qual é produzida, perdendo-se assim toda a possibilidade de uma análise frutífera da dinâmica cultural” (DURHAM,2004:230).

consumir suas preparações, e está baseada em uma visão de mundo na qual a natureza possui atributos divinos⁷³.

Ao longo de seu caminho, a Rede Fitovida experimentou diferentes contextos e apoios institucionais, seja de representantes do Estado, da Igreja ou de indivíduos, para viabilizar suas atividades. É preciso considerar que a perspectiva de patrimonialização carrega um viés autoritário e etnocêntrico em relação às culturas populares, sujeitas a um inexorável processo de perda, como se somente a intervenção (do Estado, das ONGs ou da Academia) fosse capaz de salvá-las (GONÇALVES, 2007:162). Os remédios, “feitos com amor”, circulam criando vínculos sociais, difundindo valores, e nesse trajeto trocam de nomes, associam-se a outras práticas curativas. De forma mais racional, os eventos da Rede, suas oficinas e capacitações também promovem a circulação de informações, contribuindo para reforçar o vocabulário comum à Rede, com seus novos rótulos para os antigos conteúdos.

⁷³Profundei a análise sobre a concepção Deus-natureza que se manifesta entre os grupos da Rede Fitovida no terceiro capítulo da dissertação, “Mulheres da Rede Fitovida: ervas medicinais, envelhecimento e associativismo” (2007).

2 POLO SINDICAL DA BORBOREMA, PARAÍBA⁷⁴

A escolha de realizar dois relatos etnográficos para comparar grupos de mulheres que exercem a mesma prática — a preservação de saberes sobre plantas medicinais — pode parecer estranha à primeira vista, pois são realidades, sistemas produtivos e formas organizativas distintas, o que poderia levar ao risco de se confrontar experiências incomparáveis. Mas, apesar das peculiaridades existentes, escolhi comparar com a Rede Fitovida (RJ) o trabalho de agricultoras paraibanas, contrapondo a experiência dos dois grupos e tentando identificar entre ambos características gerais similares que transcendem a especificidade de cada região.

A viagem ao agreste paraibano se revelou surpreendente em muitos aspectos, sobretudo pelo despertar para as questões de gênero fortemente expressas nas falas das mulheres e das instituições que assessoram o grupo da Paraíba, como ONGs e os sindicatos de trabalhadores rurais. Partindo da premissa de que haveria mais possibilidade de uma mulher que vive em centro urbano experimentar alguns aspectos das conquistas femininas rumo à igualdade de gênero⁷⁵, supostamente a mulher no campo estaria mais distante dos debates sobre esse tema.

Na Paraíba, o trabalho com plantas medicinais está inserido em um amplo projeto de desenvolvimento econômico, de combate à pobreza e de fortalecimento da agricultura familiar. Tal projeto é fruto da interação de atores distintos, tais como trabalhadores rurais e pesquisadores acadêmicos, que atuam institucionalmente por meio de sindicatos e organizações não governamentais, mediando junto a órgãos estatais formas de implementação desse projeto. Um dos seus principais desafios é propor soluções para a produção de alimentos, seja por cultivo de hortas ou criação

⁷⁴ São referentes à pesquisa de campo apresentada neste capítulo os documentários *Farmácia verde do sertão* (10min, 2012), *Lambedor caseiro* (8 min, 2013) e *Mestre Cirandeiro* (6min, 2013), bem como os ensaios fotográficos referentes à Paraíba.

⁷⁵ Para tornar possível a mensuração do grau de igualdade de gênero em diferentes regiões do país, seria necessário reunir dados que nem sempre estão consolidados e disponíveis. No caso da violência doméstica em áreas rurais, é notável a escassez de informações. Dessa forma, somente para que possamos ter algum indicador, vale analisar a taxa de homicídio feminino no Rio de Janeiro e na Paraíba em 2010, respectivamente 6 e 4,1 para cada 100 mil mulheres. As capitais revelam um fato curioso, pois João Pessoa é a segunda capital mais violenta para mulheres no país, com taxa de 12,4, enquanto o Rio de Janeiro apresenta taxa de 3,9. Esse mapeamento foi feito com base em dados demográficos do IBGE e do Sistema Único de Saúde, levantando muitas interrogações sobre a ocorrência de violência doméstica no campo e na cidade, mas que não poderão ser enfocadas na presente pesquisa. Em 2001, em parceria com a Organização Mundial da Saúde (OMS), a USP realizou entrevistas com mulheres na Grande São Paulo e na Zona da Mata pernambucana: 29% das paulistas e 37% das pernambucanas relatam casos de violência física cometido por parceiro (WAISELFSZ, 2011: 22).

animal, que consigam se adequar às condições climáticas, geográficas e sociais características da referida região.

Minha pesquisa foi realizada durante os vinte e cinco dias em que morei com Dona Inês (52 anos, casada, seis filhos) e Dona Isabel (56 anos, casada, sete filhos), habitantes das áreas rurais dos municípios de Massaranduba e Solânea, respectivamente, no agreste da Paraíba. Por meio da observação participante, pude acompanhar suas atividades cotidianas, sempre utilizando uma câmera de vídeo ou fotográfica como ferramenta de registro. A aproximação com as duas agricultoras ocorreu por intermédio de um contato iniciado com a organização não governamental AS-PTA e foi intermediado pelas integrantes da Comissão de Saúde e Alimentação do Polo Sindical da Borborema, que acolheram meu pedido e escolheram as duas mulheres.

Além da convivência cotidiana com ambas, em minha curta pesquisa de campo tive a oportunidade de acompanhar um encontro do Polo Sindical onde se reuniam lideranças de cada município para debater temas relativos aos projetos de desenvolvimento local, como a difusão do uso de plantas medicinais. Outras pessoas que fazem parte da rede de relações dessas mulheres também forneceram informações importantes a respeito da dinâmica desses saberes na região, de modo que os dados coletados em Massaranduba e em Solânea são oriundos não só das minhas principais informantes, como de outras mulheres e homens de suas comunidades.

Atividades da pesquisa

6/7/11 Chegada em Campina Grande

7/7/11 Início do trabalho de campo em Massaranduba, com Dona Inês

13/7/11 Chegada em Solânea e início da pesquisa com Dona Isabel

21/7/11 Retorno a Massaranduba e retomada da pesquisa com Dona Inês

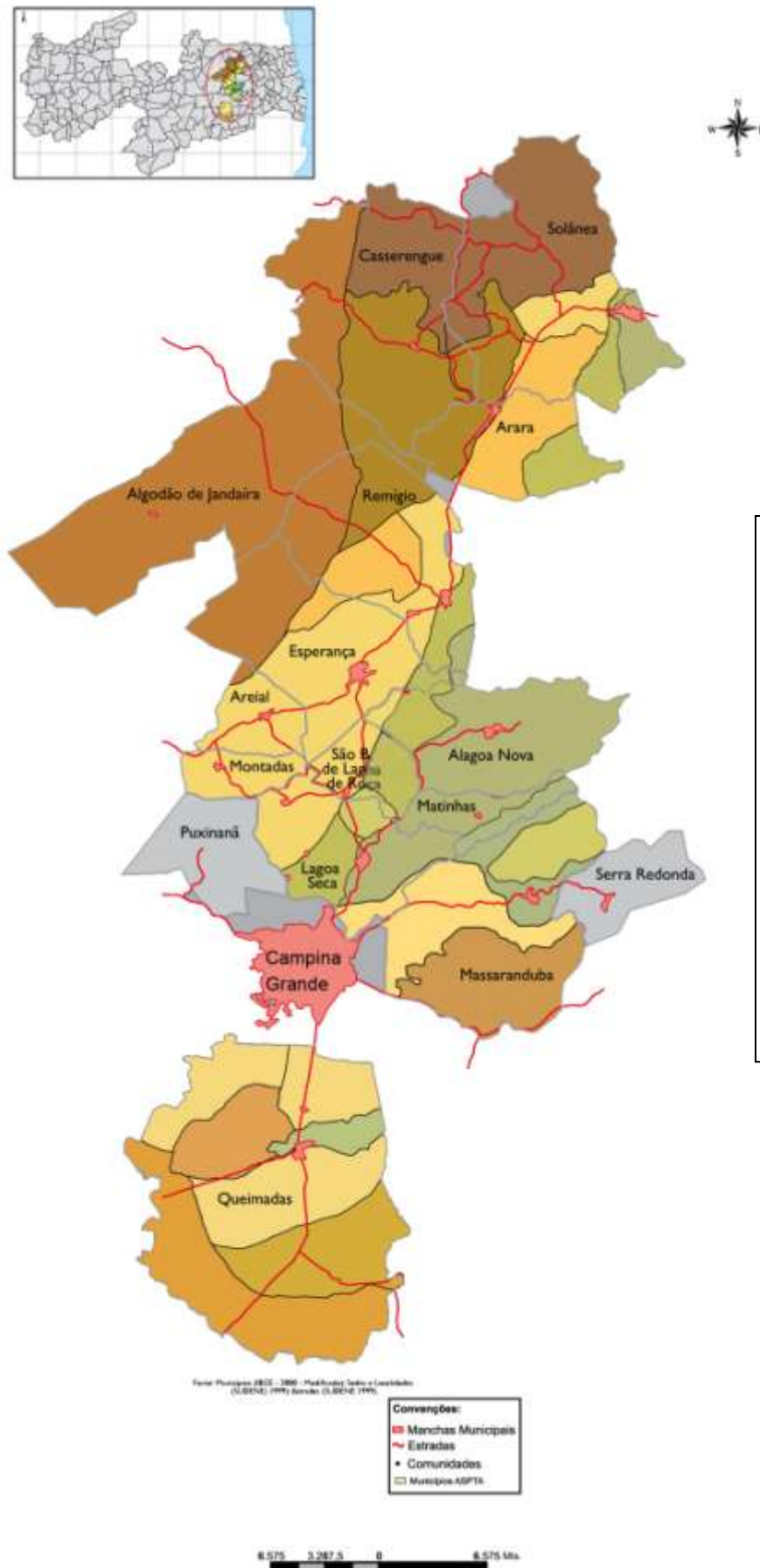
28/7/11 Chegada em Lagoa Seca para o evento “Encontro do Polo Sindical da Borborema”

29/7/11 Chegada em João Pessoa

1/8/11 Retorno ao Rio de Janeiro

Acompanhei também três visitas envolvendo minhas principais informantes. A primeira foi a das integrantes da Comissão de Saúde e Alimentação ao sítio de Dona

Inês; a segunda foi a de Dona Inês ao sítio de Seu Louro (agricultor de 58 anos, casado, responsável por um viveiro de mudas de árvores nativas), onde mora uma de suas comadres, e, ainda, a visita de Dona Inês e de Seu Louro ao sítio de outra agricultora que cultiva plantas medicinais.



2.1 Chegando no Agreste da Paraíba

No Agreste da Paraíba, há centenas de mulheres com suas plantas medicinais que apostam em um projeto de cuidado com a saúde e que resgata e valoriza os conhecimentos transmitidos de geração em geração. Assim como nas periferias urbanas do estado do Rio de Janeiro, cada quintal tem uma história que combina fatos da vida pessoal e coletiva. A descoberta dessas semelhanças aconteceu na primeira vez em que estive na região, incumbida de acompanhar a realização de um vídeo documental e informativo sobre a importância dos intercâmbios de experiência para os agricultores envolvidos em projetos de agroecologia, apoiados pelas organizações não governamentais AS-PTA e ActionAid. À época, outubro de 2007, eu trabalhava para a organização não governamental ActionAid, que desde 1999 apoia projetos na região em parceria com outra ONG: a AS-PTA. Havia dois meses que eu terminara minha dissertação de mestrado sobre grupos de mulheres no Estado do Rio de Janeiro que também trabalhavam com plantas medicinais e o meu interesse em estudar melhor o mesmo fenômeno na Paraíba foi imediato. Os recursos que a ActionAid disponibiliza para projetos são oriundos de doadores individuais localizados em países da Europa e também no Brasil. O projeto de intercâmbio de experiências, especificamente, era financiado por uma única doadora inglesa.

Essas organizações atuam na região em parceria com uma rede de sindicatos de trabalhadores rurais, o Polo Sindical da Borborema e outras organizações não governamentais fundadas por técnicos e pesquisadores ou por grupos ligados às ações da Igreja. O Polo reúne os Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STRs) de quinze municípios do Agreste da Paraíba⁷⁶, aproximadamente cento e cinquenta associações comunitárias, envolvendo cerca de cinco mil famílias agricultoras.

⁷⁶ Segundo o *website* da ONG AS-PTA, “o Programa de Desenvolvimento Local do Agreste da Paraíba concentra sua ação em 15 municípios compreendidos pela área de abrangência do Polo Sindical e das Organizações da Agricultura Familiar da Borborema: Lagoa Seca, Casserengue, Queimadas, Massaranduba, Solânea, São Sebastião de Lagoa da Roça, Esperança, Arara, Remígio, Areal, Montadas, Alagoa Nova, Matinhas, Juazeirinho e Soledade. A estratégia do programa está orientada para apoiar o aprimoramento das capacidades técnicas, metodológicas, sócio-organizativas e políticas das organizações vinculadas ao Polo para que formulem, defendam e executem um projeto de desenvolvimento rural na região baseado nos princípios da sustentabilidade socioambiental por meio da agroecologia. O Polo da Borborema é formado por uma rede de 15 sindicatos de trabalhadoras e trabalhadores rurais (STRs), aproximadamente 150 associações comunitárias e uma organização regional de agricultores ecológicos. Organizado em diferentes áreas temáticas – recursos hídricos, agrobiodiversidade, criação animal, saúde e alimentação, cultivos

Enquanto, no Rio de Janeiro, a Igreja e a associação Rede Fitovida são as duas instituições de articulação e influência no trabalho com plantas medicinais, no agreste paraibano são os sindicatos de trabalhadores rurais que organizam e estruturam essas experiências.

Para compreender esse fenômeno, recorro alguns estudos sobre campesinato que aprofundaram diversas questões sobre o meio rural contemporâneo e as transformações ocorridas nas últimas décadas. É na região do Brejo Paraibano que já foram realizadas muitas pesquisas sociológicas e antropológicas que retomaram os estudos da questão agrária no Brasil, uma vez que na Paraíba e em Pernambuco ocorreram as formações do movimento sindical camponês, as Ligas Camponesas de Francisco Julião. Também é preciso situar o uso do termo “agricultura familiar”, definido por estudos sobre agricultura no Brasil (Wanderley, 1994; Abramovay, 1991) e popularizado a partir da implantação de uma política pública de financiamento agrícola, o Pronaf, nos anos 1990. Para além dos parâmetros definidos pelo Estado, sua aplicação nesse trabalho tem o objetivo de especificar não só o tipo de relação de trabalho em um módulo de produção conjugal onde não há assalariamento, mas, sobretudo, as relações sociais que se estabelecem a partir dele envolvendo a transmissão de conhecimentos e patrimônio.

Contudo, que sentidos o adjetivo familiar especifica? Além de designar que a relação entre o responsável pelo estabelecimento agrícola e qualquer outro trabalhador não se caracteriza pelo vínculo do assalariamento, mas que pertencem à mesma rede familiar, que implicações têm este último fato? De modo mais imediato, o laço familiar lembra que a atividade econômica não esgota o conteúdo da relação, pois ela pode envolver atividades de reprodução biológica dos indivíduos, além de social, por meio da transmissão de conhecimentos e de patrimônio. Mas é pela inscrição dos agentes no espaço social, onde ganham existência, que se podem avaliar os significados que essa expressão permite particularizar. Assim, buscarei, a seguir, resgatar o debate a propósito da transformação do meio rural brasileiro que torna o adjetivo “familiar” um marcador de questões sociológicas a serem examinadas e de ferramentas conceituais para fazê-lo. (Heredia e Garcia Jr, 2009:216).

Para compreender as transformações sociais atualmente em curso, tomo por base a literatura que investiga o empobrecimento do campesinato a partir dos anos 1970 (Heredia, Garcia Jr, Palmeira). Esses autores analisaram o avanço do modelo agroexportador sobre o modelo da agricultura familiar, acompanhando fenômenos

como o aumento da concentração fundiária e a migração para as cidades nas últimas décadas. São essas pesquisas que se voltam para a análise das “categorias nativas” empregadas pelos diferentes agentes sociais.

O perfil fundiário da região do agreste paraibano é de pequenas propriedades ocupadas por famílias que são donas da terra e por aquelas que utilizam a terra de outros proprietários. O trabalho “alugado”, pago em diárias em lavouras de terceiros, é comum. O universo de trabalhadores articulados pelos sindicatos de trabalhadores rurais (STRs) é, portanto, constituído de agricultores familiares que produzem alimentos tanto para a própria subsistência⁷⁷ como para o mercado. É flagrante a dificuldade de acesso ao mercado para os produtos da agricultura familiar, o que torna a circulação do dinheiro escassa e faz ainda mais necessária a organização em associações e sindicatos.

Caracteriza-se, dessa maneira, o processo de constituição de uma economia de subsistência. Como não há mercado, os produtos agrícolas e mesmo a terra não têm valor econômico e são relativamente abundantes. Por outro lado, como não há quem se disponha a comprar aquilo que todos podem produzir, o dinheiro se torna raro e extremamente difícil de obter; o salário e o preço dos produtos agrícolas são insignificantes. Todos os bens que vêm de fora tornam-se extremamente caros, tanto em termos absolutos como, principalmente, do ínfimo poder aquisitivo da população. Mas, como todos dependem de algum produto que não pode ser obtidos localmente (como sal, tecidos, armas e instrumentos em geral), o pouco numerário de que cada um dispõe é todo despendido na compra do absolutamente necessário, e é mesmo insuficiente para obtenção de tudo aquilo que se precisa. Cria-se assim uma situação de pobreza que se manifesta na construção das casas, na quantidade e qualidade dos instrumentos e utensílios domésticos, na roupa, isto é, na raridade de tudo aquilo que não possa ser produzido diretamente com técnicas ao alcance de todos. (DURHAM, 2004:141).

Nesse contexto surgem as propostas de fortalecimento de agricultura familiar formuladas por organizações não governamentais, movimentos sociais, sindicatos e Igreja, visando ao beneficiamento dos sítios e roçados dos agricultores em detrimento de formas precárias de trabalho, como o alugado e as migrações para regiões vizinhas ou distantes.

⁷⁷ Como ressaltam os autores que pesquisam o campesinato brasileiro, é importante contextualizar historicamente o papel da agricultura produtora de alimentos no Brasil. A agricultura camponesa sempre esteve presente na economia colonial, fosse por meio da “brecha camponesa” no sistema escravista, fosse “à margem do latifúndio”, onde se instalavam camponeses profundamente ligados a esse principal empreendimento. Entretanto, é importante ressaltar que esse camponês nunca esteve isolado da economia, autossuficiente, como o termo “agricultura de subsistência” pode levar a crer. Há inúmeros bens que não são produzidos localmente, como sal, peças de vestuário e ferramentas, entre outros, que demonstram que o camponês não se encontra isolado.

As plantas medicinais são parte de um amplo projeto, a agroecologia, que segue na contramão do modelo de agricultura dominante (cuja característica é a monocultura baseada no uso de insumos industriais). Os agricultores ligados aos sindicatos do Polo estabeleceram um modelo de produção baseado na diversidade de culturas alimentares, conforme analisam L. Silveira, A. Freire e P. Diniz (2010).

Tanto sindicatos como associações comunitárias, serviços pastorais e organizações de apoio vão estabelecer novos padrões organizativos, técnicos e de intervenção política para o fortalecimento da agricultura familiar. Foi nesse movimento que, no início dos anos 1990, três sindicatos de trabalhadores rurais (dos municípios de Solânea, Remígio e Lagoa Seca), com assessoria da AS-PTA, colocaram o desafio de buscar estratégias inovadoras de incidência, capazes de gerar dinâmicas sócio-organizativas que atuassem sobre a essência da problemática específica da agricultura familiar da região. Tratava-se de conectar suas pautas de luta, até então muito genéricas e influenciadas pelo movimento sindical nacional, à realidade e às motivações concretas da numerosa e diversificada agricultura familiar do território. A ação articulada desses três STRs criou as condições políticas para o surgimento do Polo Sindical e das Organizações da Agricultura Familiar da Borborema. (SILVEIRA, FREIRE, DINIZ, 2010:15).

O resgate de formas tradicionais de cultivo que resistiram ao modelo industrial de agricultura é um dos objetivos das ações promovidas pelos sindicatos do Polo. A disseminação de técnicas de manejo de água, de manutenção de hortas e lavouras no período da seca e de cuidados com animais é feita por meio das chamadas “visitas de intercâmbio de experiência” promovidas entre agricultores.

Na época de meu primeiro contato com as agricultoras e suas plantas medicinais, meu objetivo era registrar em um vídeo documental a importância dessas visitas de intercâmbio de experiência para o cultivo de plantas medicinais nos “arredores de casa”⁷⁸. Entrevistei Dona Isabel e sua vizinha Dona Zue (45 anos, casada, um filho), moradoras de Pedra Grande, no município de Solânea. Elas foram escolhidas por exemplificarem o trabalho com plantas medicinais realizado pelas mulheres na região. Além das plantas medicinais, os projetos de agroecologia envolvem diversas experiências que podem ser trocadas pelos agricultores familiares: criação animal com uso de folhagens armazenadas em silos nos tempos de estiagem; criação de abelhas sem ferrão e comercialização do mel, com alto

⁷⁸ “Arredores de casa” é uma nomenclatura muito usada pelas ONGs locais para classificar as diversas modalidades de projetos realizados por mulheres na região para a melhoria das condições de vida.

valor no mercado; criação de abelhas italianas e comercialização de mel; plantio de árvores nativas e outras espécies funcionais (desde função inseticida até complemento alimentar para animais); construção de barragens subterrâneas para preservar a umidade do solo; utilização de canteiros econômicos que viabilizam o cultivo de hortaliças com pouca água; e banco de sementes nativas, adaptadas ao clima, entre outros. Após o primeiro contato em 2007, só tive a oportunidade de regressar em julho de 2011 para começar o trabalho de campo. No decorrer desse período, mantive contato com os integrantes da AS-PTA, que mediarão a realização da pesquisa junto a uma das comissões temáticas do Polo Sindical da Borborema, a Comissão de Saúde e Alimentação⁷⁹. A decisão sobre a realização da pesquisa foi da própria Comissão, que indicou o acompanhamento de Dona Isabel, em Solânea, e Dona Inês, em Massaranduba. Acompanhei o dia a dia das duas personagens principais, de suas famílias e de outras mulheres e homens próximos que também cultivavam plantas medicinais.

⁷⁹ A Comissão de Saúde e Alimentação é formada majoritariamente por mulheres e reúne representantes dos municípios e sindicatos de trabalhadores rurais que fazem parte do Polo, sendo o local onde se debatem temas relativos aos projetos implementados nos “arredores de casa”. Ela é integrada por mulheres de diferentes faixas etárias, incluindo jovens, mulheres adultas e outras mais velhas que representam o universo de mulheres comprometidas com o cultivo e manejo de plantas medicinais na região. Foi para essa Comissão que entreguei a proposta de minha pesquisa e uma cópia de meu filme “Curandeira é a vovozinha!”. Só então fui autorizada a iniciar o trabalho de campo. O ponto de partida foi a visita de intercâmbio feita pelas integrantes da Comissão ao sítio de Dona Inês, uma das agricultoras que iria me hospedar, em Massaranduba, a 15 km de Campina Grande. Em seguida, em uma reunião no Sindicato dos Trabalhadores Rurais da cidade, apresentei a pesquisa aos membros da Comissão e foi ratificado que ela seria realizada com duas integrantes: Dona Isabel e Dona Inês.



Dona Isabel, em sua casa e roçado, em Pedra Grande, Solânea, PB, julho 2011.



Poço de pedra construído em mutirão, em Pedra Grande, Solânea, PB.





O poço armazena água da chuva, usada na limpeza de roupas e para outros fins.

2.1.1 A farmácia verde do sertão: sistematização do conhecimento nativo sobre plantas medicinais

Dona Isabel é uma agricultora que vive na comunidade Pedra Grande⁸⁰, zona rural de Solânea, no agreste paraibano. Ela é uma das principais referências da região em plantas medicinais e, em seu quintal, um cercado protege mais de cento e quatorze espécies.

Esse trabalho das plantas medicinais tem favorecido muitas vidas. Falo porque se não fosse eu TR me envolvido com esse trabalho, eu viveria igual a uma “gata borralheira”. Era só para trabalhar no roçado e em casa. E, graças a Deus, veio trazer conhecimento não só para mim, mas tem me favorecido muito. Eu era uma das que já tinha trabalho antes, mas parei por causa de meu marido. Hoje, ele aceitou, graças a Deus, é muito gratificante. No início, eu sofri muito, mas hoje tenho muito o que contar, trouxe conhecimento para mim. Mas, graças a Deus, com as benditas mulheres, está indo muito além. Isso é uma graça para nós mulheres. A gente é reconhecida, não só por esse motivo de ser reconhecida, mas trouxe conhecimento e nos tirou de uma prisão em casa. Porque, muitas vezes, a gente trabalha tanto, não desclassificando vocês homens, mas tem muitos homens que não valorizam o nosso trabalho. O nosso trabalho no dia-a-dia é muito pesado. Se não fosse a gente ter continuado esse trabalho, não sei o que seria de nós. Muitas vezes, desejei até a morte para mim, com tanto problema, mas graças a Deus esse trabalho é gratificante. O trabalho da água, no início, foi muito difícil, só tinha uma cisterna. Com a cisterna calçadão aumentou o meu benefício e a minha vida. Não digo vida, mas vidas. Dona Isabel.

Frequentemente é requisitada pelos vizinhos para indicar e fornecer espécies que auxiliem na cura de doenças e até mesmo para produzir preparações medicamentosas como xaropes e lambedores⁸¹. Durante os dias em que acompanhei suas atividades, as requisições eram constantes; os vizinhos ora pediam algumas plantas para preparar chá, ora as preparações prontas.

⁸⁰ O uso do termo comunidade segue a denominação utilizada pelos habitantes locais. Existe uma pequena igreja em Pedra Grande, o que leva ao entendimento do termo enquanto uma comunidade católica. Mas nela as missas não são frequentes; há somente aulas de catecismo. Dessa forma, o sentido de comunidade está mais próximo ao de bairro, “agrupamento básico, a unidade por excelência da sociabilidade caipira” (CANDIDO, 199:2009). Vale notar a característica da ocupação dessa comunidade. Grande parte dos moradores tem parentesco com Dona Isabel. Ela mesma herdou do pai dois hectares de terra, onde está localizado um tanque de pedra construído em mutirão onde todos utilizam água.

⁸¹ Lambedor é um tipo de remédio feito com plantas medicinais ou frutas, cuja principal característica é ser uma calda melada de açúcar e cujo cozimento é feito sem adição de água.

Sua coleção de plantas foi constituída ao longo de quatorze anos, quando se envolveu com Dona Zue em atividades do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do município (do qual participa como dirigente), da Igreja e de organizações não governamentais. Para manter vivas tantas espécies de plantas medicinais em uma região com regime de chuvas irregular, concentrado em alguns meses do ano, foi preciso difundir práticas de armazenamento e aproveitamento de água, eixo central das ações de apoio à agricultura familiar promovidas pelas organizações não governamentais e sindicatos.

A história de engajamento de Dona Isabel é sempre um exemplo citado para mobilizar as mulheres. Ela própria, há alguns anos, ainda não era uma exímia conhecedora de plantas medicinais.

Quando me casei e vim morar aqui, só tinha conhecimento de três plantas medicinais. Minha mãe, quando tinha problemas de saúde, usava capim santo, erva cidreira e erva doce. Papai tomava muito guiné, fazia garrafadas. Mas, na época, eu não ligava para plantas. Dona Isabel.

O envolvimento com o trabalho de catequese, do sindicato e posteriormente das ONGs transformou a percepção de mundo de Dona Isabel e recriou sua identidade na família e na comunidade. Em Solânea, há também outras mulheres que se destacam pelo conhecimento e cultivo de plantas medicinais, entre elas Dona Socorro Raimundo (58 anos), que coordena uma ONG local, a ONGIFA, e introduziu Dona Isabel nessas atividades de cultivo e uso de plantas medicinais em meio a outras atividades dos grupos de catequese familiar. “Depois de preparar as crianças e jovens na catequese, tinha que continuar com uma atividade com eles que envolvesse as famílias”, conta. Foi o começo de suas primeiras “andanças pelo mundo”, quando começou a frequentar as “reuniões”, a aprender mais sobre cuidados com a saúde por meio de remédios caseiros, a produzir alimentos ao redor de casa, substituindo agrotóxicos por pesticidas naturais, e a ter cuidados no armazenamento da água. Estas são questões relacionadas aos projetos de agroecologia realizados pelos trabalhadores rurais, sindicatos e ONGs. Os projetos de agroecologia estão baseados, sobretudo, em visitas mútuas, os chamados intercâmbios de experiências, nos quais agricultores visitam as propriedades uns dos outros para aprender técnicas diversas de cultivo de plantas, animais e roçados em condições climáticas adversas.

Mas, quando o assunto é plantas medicinais, Dona Isabel é uma das que mais recebem visitas na região, tendo sempre uma agenda cheia com reuniões e atividades. Ela é uma figura indispensável à realização das tarefas da Comissão de Saúde e Alimentação do Polo Sindical.

Na próxima semana, como sempre acontece, vou para uma comunidade passar essa experiência. Tenho três reuniões marcadas. Em duas, vou fazer uma oficina de plantas medicinais. Como eu tenho um pouquinho de conhecimento, vou passar a experiência de como foi que eu adquiri e para que serve. O difícil é a gente não saber lidar com as plantas. Ter aqui e não saber para que serve não vai adiantar nada. Dona Isabel.

Ao avaliar o que acumulou em plantas e conhecimentos ao longo dos anos em que se envolveu com o trabalho, ela não deixa dúvidas sobre a importância dessas práticas para sua vida pessoal e planeja seguir expandindo.

Eu me sinto muito bem, eu me sinto muito feliz. Eu digo: 'Ai, meu Deus, graças a Deus eu tenho o que eu gosto'. Eu não esperava ter tanta planta e, graças a Deus, eu me sinto muito feliz com minhas plantas. Quando eu vou para a reunião, tem um menino lá na AS-PTA, Roberval, ele ri muito comigo, porque eu digo assim: 'Durante quatorze anos eu adquiri essas cento e quatorze plantas. Quando eu adquirir as quinhentas, eu paro'. É muito difícil, mas, a cada dia que passa, eu quero aumentar mais. Eu não tinha o conhecimento que eu tenho hoje, nem tinha essas plantas. E é uma benção. Dona Isabel.

Cuidar da saúde e da família usando plantas medicinais é uma prática que vem sendo difundida pelo Polo e que não se resume à prescrição e à distribuição de plantas. Conforme relata Dona Isabel, envolve um aprendizado contínuo transmitido por meio da socialização — organizada por ONGs, sindicatos e associações de trabalhadores rurais — ou mesmo no universo doméstico e comunitário. E tal aprendizado se pauta, sobretudo, nas relações de reciprocidade criadas. Assim, estamos diante de um fenômeno que envolve tanto uma dinâmica coletiva quanto a construção de uma trajetória individual.

2.1.4 Autonarrativas

Dona Isabel conta sua própria história. Pode escutar o mesmo relato em diferentes ocasiões e se repetia nos boletins informativos que circulam sobre as

experiências agroecológicas e em reuniões do Polo . Durante o período em que estive com ela, observei que sua narrativa era constituída com mais ou menos, detalhes dependendo para quem e para quê. Mas há alguns elementos centrais na história: a extrema pobreza da infância; o casamento tardio com um primo bem mais velho, “farrista” e que não aceitava sua participação em atividades extradomésticas; a melhoria das condições de vida a partir da participação nos projetos; a “quase realização” por ter se tornado uma referência no uso e cultivo de plantas medicinais; as viagens; o aprendizado.

A trajetória se inicia no sofrimento e vai até o reconhecimento — ser chamada de doutora pelo marido, receber visitas em sua casa, ser tema de pesquisa de uma professora do Rio de Janeiro — é uma forma de positivar sua história e de se colocar no centro do processo de transformação de sua própria vida⁸². A infância e adolescência são lembradas como fases de privações, quando a atividade de sua família na agricultura não garantia a quantidade de alimentos suficientes, não havia escolas públicas e a possibilidade de frequentá-las. O desejo irrealizado de estudar é sempre enfatizado.

Tive muita vontade de estudar. Fiz a quarta série e fiquei repetindo dois anos para não parar de estudar. Na época, a escola era muito distante daqui, não era como hoje que o ônibus vem apanhar na porta e os jovens não querem estudar. Papai falou: ‘Você não vai mais estudar, não’. Eu chorei. Aí, foi tempo que me casei, tive vontade de estudar, mas não tive mais chance, só tive filhos. Mas, hoje, eu vejo que é um estudo para mim, porque quando eu vou para os intercâmbios, coisa que não sabia, depois de velha estou aprendendo. Ano passado estudei na escola dos velhos. (...) Muitas coisas eu estou aprendendo hoje, graças a Deus, com esse trabalho. Inclusive as plantas medicinais tem me ensinado bastante. Dona Isabel.

De sua juventude, ela destaca alguns momentos-chave, como o casamento da irmã mais velha, que resultou em sua responsabilização pelos cuidados com os pais que iam envelhecendo e o começo do engajamento em atividades da Igreja: “Comecei a rezar novena aos doze anos”, diz.

⁸² Cabe aqui compreender essa narrativa como um processo de reflexão sobre a própria trajetória, que adquire sentido na medida em que a narrativa se desenvolve. P. Bourdieu (1996) nos chama a atenção para o quanto a formulação de narrativas biográficas são construções que buscam dar sentido a fatos que não necessariamente estão articulados por uma lógica. Essas narrativas interessam na medida em que revelam a formulação de uma noção de pessoa e de indivíduo, dentro de um contexto específico e até mesmo em relação a diversos atores e mediadores.

Os relatos mais dramáticos são relativos ao casamento. Ela se casou com um primo quinze anos mais velho⁸³, enfrentando a resistência paterna que já antevia que o comportamento “farrista” do marido poderia lhe causar sofrimento: “Ele ia para as farras e, quando voltava, eu não falava nada, mas chorava muito”, lembra Dona Isabel. A ausência do marido em casa e a sua não aceitação das atividades nas quais ela estava engajada, como as ligadas à Igreja e, mais tarde, ao sindicato e às ONGs, sempre foram constantes. Contudo, os eventos realmente trágicos foram, sem dúvida, a morte de duas de suas filhas: Marta e Paula, sendo a segunda gêmea de seu filho mais novo, atualmente com dezesseis anos. Embora Dona Isabel fale das perdas ao longo da vida, só pude ter acesso aos detalhes dessa história no boletim Folha Agroecológica:

Depois de ter ido à farmácia, à bezendeira, com quase uma semana com ele doente, uma amiga veio até a minha casa e disse: Mulher, eu sei de uma história de uma planta que tem ali, o cordão de São Francisco, a gente dá um banho e o menino melhora. (...) No terreiro tinha muito e eu nem conhecia a planta porque minha mãe só conhecia quatro plantas e não tinha passado essa experiência para mim. Eu fiz um banho dessas plantas e, no dia seguinte, o menino já parou de vomitar. Depois, foi a menina Marta e, no mesmo dia, mais dois: Maria José e Noel. Esses meninos ficaram doentes dentro de casa, eu não conhecia nada de remédio caseiro, nem uma plantinha eu tinha. (...) Chegamos ao hospital de Solânea, eu com Marta desmaiada no meu colo e os outros dois no carro. Eles me mandaram voltar porque não tinha médico. (...) Chorando, respondi: ‘Então vamos para casa porque filho de pobre é para morrer à mingua’. Foi quando meu compadre arrumou uma ambulância para levar as três crianças para a cidade de Esperança. Quando cheguei, os médicos perguntaram: “Como foi que você

⁸³ O casamento com um primo revela um aspecto comum no campo até mesmo como estratégia de reprodução social e forma de evitar o fracionamento da propriedade da terra. “É fato conhecido que em grande número de grupos camponeses, tanto na Europa como no Brasil, privilegia-se o casamento consanguíneo e o casamento ‘no lugar’, não obstante os esforços seculares da Igreja e do Estado em sentido contrário.” (WOORTMANN e WOORTMANN, 1989 *apud* WOORTMANN, 2009:231).



Dona Inês (à direita)
prepara diferentes
tipos de lambedor
caseiro



Lambedor caseiro



Festa do Agricultor promovida pelo STR de Massaranduba. No alto, Ana vende artesanato, tinturas e sabão medicinal. Mudanças de árvores nativas e plantas medicinais separadas para distribuição.

deixou esses três meninos adoecerem desse jeito?’ A Marta tinha nove anos e foi levada para Campina Grande porque estava com pneumonia e derrame no pulmão. Eu fiquei no hospital de Esperança com os meninos menores. Quando meu marido chegou e viu os meninos daquele jeito, ele chorou muito, mas eu nem liguei, fiz que não vi. Dona Isabel.

Alguns anos após a morte das filhas, ela voltou a frequentar “os trabalhos na igreja”, e a enfrentar a resistência do marido em casa, organizando a catequese de jovens e crianças em Pedra Grande. Uma dessas atividades era discutir o uso e o desaparecimento das plantas medicinais na região.

Lá na comunidade começamos com o resgate das plantas medicinais. Participamos de um diagnóstico em Solânea com o pessoal da AS-PTA. No diagnóstico, vieram as perguntas e respostas: Por que as plantas sumiram? Por que as pessoas não estavam mais valorizando as plantas medicinais? Uma resposta da nossa comunidade foi que a gente não podia continuar com as plantas de remédio porque, na época da seca, ou se criava galinhas ou se mantinham as plantas. Dona Isabel.

Alguns anos após a morte das filhas, ela voltou a frequentar “os trabalhos na igreja”, e a enfrentar a resistência do marido em casa, organizando a catequese de jovens e crianças em Pedra Grande. Uma dessas atividades era discutir o uso e o desaparecimento das plantas medicinais na região.

Lá na comunidade começamos com o resgate das plantas medicinais. Participamos de um diagnóstico em Solânea com o pessoal da AS-PTA. No diagnóstico, vieram as perguntas e respostas: Por que as plantas sumiram? Por que as pessoas não estavam mais valorizando as plantas medicinais? Uma resposta da nossa comunidade foi que a gente não podia continuar com as plantas de remédio porque, na época da seca, ou se criava galinhas ou se mantinham as plantas. Dona Isabel.

2.1.3 Dona Inês, a matriarca do sítio Nicolândia

Dona Inês vive em um sítio⁸⁴ de dois hectares com cinco de seus seis filhos⁸⁵ e o marido Antônio (50 anos). A terra é herdada de seus avós e ela foi a única dos

⁸⁴ O sítio está organizado espacialmente conforme padrão típico da região: “A moradia dos pequenos produtores e suas famílias era composta de uma parte construída (quartos, sala e alpendre na frente) e um pátio que a rodeava (terreiro). Na parte posterior da casa, o terreiro era o local das atividades domésticas e da criação de aves e de porcos. Rodeando a casa encontrava-se a área de cultivo – o roçado. O conjunto das atividades para a manutenção da casa e do roçado era realizado pelo pequeno produtor e pelos membros de sua família. A presença desses sítios, como era denominado o conjunto composto de casa e roçado, se assinalava pela presença de árvores frutíferas que,

quatro irmãos que permaneceu no agreste da Paraíba. Ela conta sua história relembando episódios difíceis, pois vítima da fome, pobreza e violência.

O sítio está localizado em um terreno em declive, mas a casa de oito cômodos fica na parte plana. Eles têm duas cisternas: uma capta água da chuva colhida do telhado e a outra, do tipo calçadão, com capacidade de 50 mil litros, serve para armazenar água da chuva para a produção. As cisternas foram construídas com o apoio de projetos do STR em parceria com ONGs, o banheiro e alguns cômodos da casa, como a varanda e o caramanchão nos fundos, foram erguidos na medida em que as economias da família permitiam.

As intervenções recentes não se resumiram à arquitetura e às benfeitorias; o modo de produção de alimentos na propriedade passou a seguir a orientação da agroecologia, abandonando de vez as queimadas para a limpeza do terreno e mantendo árvores frutíferas, combinadas com legumes, feijão e pequenos animais. Além das orientações para o cultivo agroecológico disseminadas nos sindicatos do Polo, a graduação do filho mais velho em Agronomia e seu emprego em uma das ONGs da região — que tem os mesmos princípios do Polo Sindical e da AS-PTA — foram determinantes para introduzir inovações no sítio.

Mas nem sempre o sítio foi um modelo de diversificação de produção de alimentos. Nele se plantavam bananas e laranjas, na época em que o pai de Dona Inês as vendia na feira de Campina Grande. “Ele tinha uma das maiores barracas de Campina, mas perdeu por causa de bebida na farra”, conta. O comportamento violento de seu pai (hoje com 87 anos e vivendo em uma casa na cidade) marcou a infância de Dona Inês, especialmente em relação à perda prematura da mãe em uma queda fatal de um caminhão. Após este episódio, alguns irmãos mais velhos “ganharam o mundo” diante do difícil relacionamento com o pai e Dona Inês foi levada para o sítio para ser criada por três tias.

Seu primeiro casamento foi marcado pela viuvez precoce. Na década de 1970, o casal se mudou para o Rio de Janeiro e passou a viver no morro do Juramento, zona oeste da cidade. Grávida do primeiro filho, Dona Inês viu seu marido ser morto em um conflito entre marginais e policiais. Sem qualquer opção, retornou à Massaranduba e foi morar com a sogra. Casou-se novamente com o irmão mais

embora pudessem estar dispersas na área de cultivo, sempre rodeavam a moradia” (HEREDIA, 47:2009).

⁸⁵ São eles: João (31 anos), Raquel (28 anos), casada e mãe de Sabrina (12 anos) e Henrique (6 anos); Maria das Graças (25 anos), Gláucio (24 anos); José Camilo (23 anos) e Isabel (17 anos).

novo de seu primeiro marido e retornou ao sítio, onde seguiu cuidando das tias já idosas e cegas. Foram elas que lhe transmitiram os primeiros conhecimentos sobre remédios caseiros e uso de plantas medicinais. Ao lado do marido, Dona Inês experimentou as diversas formas de trabalho precário na agricultura na região, como o “alugado” (diárias em troca de serviços na terra de terceiros) e criaram seis filhos.

Massaranduba, município do agreste paraibano, tem a agricultura como principal atividade econômica. O município está localizado em uma região mais úmida, o Brejo, mas sofre com a escassez de água entre os meses de setembro e março. A população conta com algumas fontes de água públicas e um açude que, atualmente, está contaminado com esgoto. Nos sítios, é comum a perfuração de poços e a manutenção de pequenos açudes, chamados de barreiros e cacimbas, mas que nem sempre resistem aos meses de estiagem. Nos últimos quinze anos, organizações não governamentais, em parceria com sindicatos de trabalhadores rurais e até mesmo programas governamentais, têm apostado na construção de cisternas para a captação de água da chuva como forma de garantir uma água de qualidade para o consumo doméstico e a produção.

Foi justamente a partir da aproximação de Dona Inês e sua família do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Massaranduba que o sítio começou a transformar seu perfil produtivo e as plantas medicinais ganharam mais espaço. 160

Mas nem sempre o sítio foi um modelo de diversificação de produção de alimentos.

Um dia, fui pagar meu sindicato e tinha uma comissão de mulheres fazendo remédio, sabonete para coceira e xarope para tosse. Elas me convidaram e falaram que, se eu tivesse alguma planta medicinal, levasse pra gente fazer remédio. Aí, levei saião, a casca do cajueiro roxo, a raspa do juá, o melão de São Caetano, um mato chamado salsa para sarna. E cheguei lá, cada uma havia trazido outras coisas. Combinamos, fizemos e deu certo. Nessa época, tinha muita criança doente que ficou boa com o lambedor e mulher que comprava as garrafadas, que também ficou boa. (...) Antes de terminar um a gente já fazia outro, fazia multimistura, que ainda hoje fazemos. Distribuimos para as crianças necessitadas na associação e para as mulheres grávidas desnutridas, e está dando certo. Continuo plantando plantas medicinais e, sempre que alguém me procura para fazer o lambedor, eu faço. Assim, para curar um ferimento, eu indico o saião, que é muito bom. Acho bom que a gente se envolve bem, conhece pessoas que a gente não conhecia, a gente leva experiência e ganha experiência. E achei ótimo. Começou há uns 20 anos. Antes, no sindicato, a gente só ia lá pagar, não tinha nada para aprender, não tinha nada para ensinar. Dona Inês.

A aproximação com o sindicato se intensificou com a amizade entre Dona Inês e seus filhos com a atual presidente do sindicato, Comadre Léa (38 anos). Tanto ela

como um dos filhos de Dona Inês, Gláucio (25 anos), participavam da comissão de jovens da Igreja. Gláucio começou a fazer um curso técnico de agropecuária e então foi convidado a participar da diretoria.

Quando comecei a participar da diretoria foi que começou uma aproximação maior da minha família com o sindicato, porque começamos a participar das reuniões mais fortemente. Eu chegava em casa e contava como era o trabalho do sindicato. Todo mundo começou a se envolver; até quem não era sindicalizado, como meus irmãos, sindicalizou-se e começou a participar das assembleias, a ter uma vida ativa dentro do sindicato. Com esse trabalho, considero que a gente teve uma mudança radical mesmo. Não só minha família, mas a comunidade de Aningas, tiveram o olhar mais para dentro do sindicato mesmo. Gláucio.

Paralelamente, o filho mais velho, João (31 anos), ingressava na faculdade de Agronomia, incentivando os projetos de desenvolvimento local baseados no conceito de convivência com o semiárido, disseminado entre ONGs e STRs. A “conversão agroecológica”⁸⁶ do sítio de Dona Inês contou com a participação de toda a família e o seu cultivo de plantas medicinais, hoje, está inserido no conceito dos “arredores de casa” difundido no projeto comum de organizações não governamentais e sindicatos.

2.1.4 Outras histórias: Dona Zue, Dona Socorro Raimundo, Dona Anunciada e Dona Iraci

Nos municípios cujos sindicatos integram o Polo Sindical da Borborema, há muitas outras mulheres tidas como referência quando se trata de cultivar plantas medicinais e produzir remédios. Algumas participam ativamente da Comissão Saúde e Alimentação, como Dona Isabel; outras a frequentam, mas sem necessariamente liderarem os grupos em suas comunidades; e umas, ainda, já possuem um estatuto diferenciado por terem conquistado papéis de liderança. Além de Dona Isabel e Dona Inês, percebi que havia “comadres” frequentemente citadas nos relatos sobre o “trabalho com plantas medicinais”, não só pela amizade e parceria, mas por terem sido determinantes em alguns momentos.

⁸⁶ Termo utilizado para o processo de adaptação do sistema produtivo tradicional ao modelo agroecológico, que utiliza um conjunto de técnicas alternativas para substituir o uso de agrotóxicos como pesticidas e adubos químicos.

No município de Solânea, onde vive Dona Isabel, destaco a liderança de Dona Socorro Raimundo e a parceria com Dona Zue. Em Massaranduba, duas agricultoras são sempre mencionadas por Dona Inês: Dona Anunciada, mãe da então presidente do sindicato, e Dona Iraci.

Em meu primeiro contato com as mulheres da comunidade de Pedra Grande, em Solânea, 2007, foi muito marcante o relato de Dona Zue sobre sua experiência e participação no resgate dos conhecimentos de plantas medicinais na região. Ela começou a integrar a Catequese Familiar e a cultivar plantas para produção de remédios em uma época em que não havia fontes alternativas de água, meados dos anos 1990, quando as primeiras cisternas de coleta de água da chuva ainda estavam sendo construídas. Participar de atividades extradomésticas foi razão de muitos conflitos entre Dona Zue e o marido. Mas, uma vez vencidas as resistências, em razão de suas atividades trazerem benefícios à família, ela foi conquistando mais liberdade de atuação.

Vi que era hora de eu fazer um trabalho na comunidade. Foi quando comecei a trabalhar com a Pastoral da Criança. Tinha que sair de casa para pesar as crianças, tinha que sair para fazer a multimistura. Meu esposo não queria aceitar de jeito nenhum, mas aí ele passou a entender que o trabalho que eu estava fazendo era importante; até não estava mais precisando da nossa família ir à farmácia. Então, a gente começou o trabalho também com as plantas medicinais e eu participei de vários cursos sobre isso com a catequese. Dali para frente, a gente deu continuidade e viu a importância das plantas medicinais, que podem ficar ao redor da nossa casa. É muito importante para a ir ao tratar daquelas doenças que a gente vê que dá para tratar em CSA, sem precisar ir ao médico, ou seja, os primeiros socorros. Dona Zue (2007).

Em 2011, Dona Zue era a presidente da Associação de Agricultores de Pedra Grande, também chamada de “Associação da Zue”, uma pequena casa construída próximo ao tanque de pedra onde a água da chuva acumulada é usada pelas mulheres para lavagem de roupas. É na associação que os moradores se reúnem para organizar desde celebrações religiosas até a chegada de caminhões-pipa, enviados pelo Exército em épocas de estiagem. A criação da Associação foi estimulada pelos projetos de desenvolvimento local implantados por ONGs e sindicatos. Para Dona Zue, se não fosse o trabalho de Dona Isabel e de Dona Socorro Raimundo, “as plantas tinham se acabado”.

Zue e Socorro Raimundo
na sede da Ongifa: garrafadas.



Vale ressaltar que a percepção de Dona Zue sobre as dificuldades enfrentadas pelas trabalhadoras rurais no processo de transformação das propriedades, a partir da participação nos projetos de desenvolvimento local, não se modificou nesse período.

Na maioria das vezes, conversando nos encontros, sempre as mulheres falam que a dificuldade maior são os maridos. Porque não querem ficar em casa só, porque não querem fazer comida para a mulher poder passar dois ou três dias fora de casa. Então, a maior dificuldade de tudo isso são mesmo os maridos. Dona Zue (2011).

A atuação de Dona Isabel no STR de Solânea e a de Dona Zue na Ongifa acabou por afastar as duas comadres. Segundo Dona Isabel, o distanciamento começou em um período eleitoral, quando houve um racha entre os grupos que ocupavam esses espaços devido ao apoio a diferentes candidatos a vereador — polarização que se estendeu à direção do sindicato, provocando uma disputa, na qual o de Dona Isabel saiu vitorioso.



Comissão Saúde e Alimentação no encontro do Polo.



Encontro do Polo Sindical da Borborema, em julho de 2011.

Entretanto, as desavenças não romperam o relacionamento entre ambas. Foi Dona Isabel quem me levou até a casa de Dona Zue, que fica a cerca de 1 km de sua casa, e sempre menciona a “comadre” quando relata experiências de sucesso na utilização de plantas para cuidados com a saúde. A cisterna tipo calçadão é uma delas, pois permite cultivar hortaliças e vegetais, e comercializá-los na feira agroecológica organizada pela Ongifa. Animais de pequeno porte, como galinhas e cabras, também faziam parte do projeto produtivo dos “arredores de casa”, além de um pequeno quintal para o cultivo de plantas medicinais que frequentemente utilizavam, sobretudo na forma de chás.

Dona Socorro Raimundo é outra liderança do trabalho com plantas medicinais na região e costuma ser solicitada para coordenar oficinas sobre essas plantas e preparo de remédios. Partiu dela o convite para que Dona Isabel e Dona Zue integrassem o trabalho com plantas medicinais e o de orientação religiosa de jovens e crianças.

Começou a Catequese Familiar, que hoje é a Ongifa, e esse grupo se juntou com a Comissão de Mulheres de Lagoa Seca. Depois, junto com o Polo e a ASPTA, criaram a Comissão Saúde e Alimentação do Polo. Então, a gente continua esse mesmo processo; do mesmo jeito que prepara na comunidade, a gente prepara também na reunião da Comissão Saúde e Alimentação. Tenho ido ensinar em outros sindicatos, como em Queimadas, Massaranduba, Lagoa Seca e Matinhas. Todas já fomos passar essa mesma experiência de como se organizar para trabalhar com as garrafadas. Dona Socorro Raimundo.

Além da catequese propriamente dita, a Ongifa participa de atividades como mutirões de construção de tanques de pedra e barreiros para armazenar água, produção de multimistura e preparações medicamentosas. Durante o envolvimento de Dona Isabel com a então Catequese Familiar, ela começou também a frequentar cursos de formação com enfermeiras e até mesmo em outras ONGs, como o Centro Nordestino de Medicina Popular, sediado em Olinda, Pernambuco.

A gente deu início exatamente a partir da realidade de vida das pessoas, das doenças, dependência da farmácia, falta de recursos. Muitas vezes eu ia para o médico, fazia consulta, vinha com a receita, ia para a farmácia e não vinha com o remédio porque o dinheiro não dava para comprar. Foi feito um estudo sobre as plantas medicinais e a gente descobriu o que as mulheres entendiam. Muitas foram entendendo que as mães dos outros tempos, do tempo de nossa avó, de nossa mãe, não tinham essa dependência de farmácia. Então, a gente ajudou a entender que, se as mulheres daquela época resolviam seus problemas usando as plantas medicinais, a gente também podia e ensinou elas a valorizarem. Dona Socorro Raimundo.

Na Ongifa, é possível comprar garrafadas, xaropes, sabonetes e tinturas feitas com plantas medicinais, ovos de galinha de capoeira e artesanato, entre outros produtos da agricultura familiar. A sede fica na cidade de Solânea, em uma casa geminada à de Dona Socorro Raimundo. Quem procura a organização pode consultar, uma vez por mês, uma “irmã” que orienta sobre o tipo de produto mais indicado e os cuidados com alimentação⁸⁷. Cada consulta custa trinta reais, mas, ao pagar a primeira, não é necessário pagar pelas vezes seguintes, que acompanham a evolução do tratamento. Atualmente, com recursos de um projeto do Ministério do Desenvolvimento Social, a Ongifa realiza uma feira agroecológica semanal, distinta da feira tradicional, onde somente são aceitos agricultores que não utilizam agrotóxicos.

Enquanto Dona Zue e Dona Socorro Raimundo dedicavam-se às atividades da Ongifa, de produção e comercialização de preparações medicamentosas seguindo estritos cuidados com higiene e armazenamento dos produtos, Dona Isabel manteve-se ligada à direção do STR de Solânea com planos de instalar ali uma cozinha comunitária para a produção de remédios caseiros. Entretanto, tanto Dona Socorro como Dona Isabel permanecem personagens ativas nas trocas de experiências com grupos de mulheres ligadas ao Polo Sindical, recebendo visitas e transmitindo conhecimento. Já em Massaranduba, a experiência coletiva da produção de remédios caseiros e complementos alimentares ganhou força e expressão dentro do espaço do sindicato, também apoiada na valorização da produtividade dos “arredores de casa”.

As relações de amizade foram, e ainda são, fundamentais para manter coeso um grupo de pessoas disponíveis para o trabalho voluntário, que costuma levar duas ou três tardes, a cada dois meses, no caso do preparo de multimistura, lambedor e sabonetes.

Vale ressaltar que, em Massaranduba, as mulheres só passaram a se reunir para fazer remédio a partir da influência da Comissão Saúde e Alimentação, que criou oficinas de remédios caseiros e incentivou os cuidados com a saúde por meio de plantas medicinais.

⁸⁷ “Para que o alimento seja remédio e o remédio seja alimento”, é o argumento usado por Dona Zue para convencer as pessoas de que os cuidados com a alimentação são essenciais ao sucesso de qualquer tratamento, em uma referência clara aos princípios da medicina hipocrática.

O fato de serem as mulheres que se dedicam ao cultivo de plantas medicinais e à produção de remédios caseiros não significa ausência da participação masculina. Ao contrário, alguns homens são conhecidos pelas preparações medicamentosas que produziam e comercializavam. Entre eles, destacam-se Seu Louro e Seu Antônio (72 anos)⁸⁸. O primeiro é um importante integrante do sindicato e um dos responsáveis por um viveiro de mudas de árvores nativas, projeto do Polo Sindical com apoio da Petrobras. Neste viveiro, são cultivadas árvores frutíferas e plantas medicinais para distribuição entre os associados do sindicato. O segundo é ex-presidente do sindicato e ressalta o desinteresse atual das pessoas pelo uso e produção das plantas.

Foi feita muita reunião aqui. Mas o povo daqui, depois que veio esse negócio da política, de dar remédio, não quer saber mais, não. O camarada vai à secretaria e dá o remédio, aí não procura mais. O problema foi esse. Deixei de fazer porque não adiantava trazer aqui para a feira. Aí ficava, o cabra chegava e o preço barato, dois reais, três reais, mas o povo hoje em dia só anda atrás das coisas fáceis. Tem um comprimido, para uma ameiba, faz uma consulta com o médico, vai à farmácia, aí a Prefeitura dá. Aí eu fui me afastando, me afastando, o problema de remédio é esse. Antigamente, o remédio caseiro era que valia. Você vê que o melão de São Caetano é um grande remédio, o gergelim é um grande remédio, o amendoim é um grande remédio. A folha de batata doce também é. A folha de macaxeira você tira a folha, bota para secar, é a maior vitamina que nós temos. E as casca da madeira, a braúna, a aroeira, o pau d'arco, o cardeiro, o feijão de porco, que chama feijão brabo, o caju, a goiaba, o araçá, o chitó, o cipó amarelo, a mucunã, tudo são remédios medicinais e tudo tem nas reservas. Vinha para cá, andei fazendo de vários lugares e andei procurando uns dias de campo para ensinar os agricultores, mas, aí, o pessoal começou a se afastar, aí fui ficando mais velho e mais cansado. Quem tem mais conhecimento é Seu Louro, Seu Juvenal, Antonio Benedito. As mulheres vieram para aqui, assistiram e fizeram. Como disse, dei umas aulas em Lagoa Seca. Seu Antonio, ex-presidente do STR Massaranduba.

O depoimento de Seu Antônio, que só menciona Seu Louro e Seu Dedé (50 anos, integrante da diretoria do STR de Massaranduba), é revelador quanto à mudança na utilização de remédios feitos com plantas medicinais. E, para ele, ao contrário do que contam as integrantes das comissões dos STRs, as mulheres não são as principais agentes de difusão desses conhecimentos. Seu Antônio ainda enfatiza a perda de “lucratividade” dessa atividade, na medida em que as terapias

⁸⁸ Ao se referir a Seu Antônio, Dona Inês recordou o tempo em que ele fazia pomadas para vender, receita que nunca revelou, e o reconheceu como uma pessoa com conhecimentos sobre o assunto, ainda que a recíproca não seja verdadeira.

convencionais se democratizaram e o acesso ao sistema de saúde pública se ampliou, ainda que limitado à distribuição de remédios. As observações de Seu Antônio são interessantes para refletirmos por que a produção de remédios com plantas medicinais pauta as atividades de uma comissão do Polo Sindical. Qual é o significado desses remédios e da circulação desses produtos entre os agricultores da região atualmente?

Em Massaranduba, a produção de multimistura e de remédios caseiros é custeada pelo sindicato e conta com o trabalho voluntário das mulheres, motivado pela solidariedade. Há algumas mais assíduas, que participam mais ativamente. Segundo Dona Inês, além dela própria, destacam-se Dona Anunciada e Dona Iraci, esposa de Seu Louro. Fora os mutirões de remédios e multimistura, há outras atividades para as quais elas são requisitadas, como a produção de lanches e refeições nas festas, reuniões de grupos e até mesmo atividades com crianças ligadas a projetos de ONGs (como a ActionAid e As-pta).

A gente entrou no grupo de mulheres, formou-se um grupo lá no sindicato e a gente começou a fazer lambedor, garrafada. (...) A gente faz um lambedor com caju roxo, hortelã da folha grande e mastruz (...). É um grupo mais ou menos de umas 10 mulheres, mais ou menos assim, mas a gente gostaria que tivesse mais, né? Dona Anunciada.

Além dos remédios e complementos alimentares, o grupo das mulheres produz geleias, polpas de frutas e até artesanato. Foi frequentando as oficinas e mutirões realizados no STR de Lagoa Seca que elas começaram a praticar atividades similares em Massaranduba.

A gente começou lá em Lagoa Seca, aprendeu lá. A gente fazia o lambedor da hortelã da folha grande, da cebolinha branca. Fiz muitas garrafadas da graviola na cachaça e no vinho branco. Tem o chá da malva rosa, que serve pra dor e tosse, e o chá de alcanfo, pra dor, cólica. De tudo a gente fazia. A gente já fazia os chazinhos, da cidreira, dessas coisas tudinho que servia, mas depois que a gente foi até lá aprendeu mais. Dona Iraci

Participar do circuito das visitas de intercâmbio, das formações e oficinas, muitas vezes em locais distantes, é considerado por todas as mulheres como uma experiência gratificante de socialização e de encontro com pessoas com interesses comuns. Na medida em que elas próprias também passam a cultivar suas plantas e produzir seus próprios remédios, começam a receber visitas em seus sítios ou até mesmo na sede do STR.

Eu ensino. Já veio um bocado de gente aprender aqui. Depois deixamos de ir lá para Lagoa Seca, mas, quando a gente ia, sempre fazia as coisas por lá. Dona Inês era a companhia da gente. Aqui era pouca gente, o povo não se interessa muito não; mas lá, quando a gente ia para os encontros, dava muita gente, muita gente mesmo. Às vezes, a gente passava dois dias, às vezes passava um. E era assim, era muito bom aprender as coisas. Dona Iraci.

Como bem observou Dona Zue, o fato de os maridos não aceitarem a ausência da mulher em casa impossibilita suas viagens para formação, principalmente quando devem se ausentar o dia inteiro para participar de eventos. Nas viagens, os deslocamentos reforçam os laços de amizade e a cumplicidade entre as mulheres, sendo essas visitas de intercâmbio, que “tiram as mulheres de casa”, uma experiência definitiva para a adesão de novas integrantes nos grupos de ajuda mútua, como os mutirões. Porém, quando essa experiência se revela traumática, devido a conflitos com o marido e filhos, por exemplo, ela pode ser determinante para o completo abandono do aprendizado por parte das novatas. Por outro lado, a “conversão agroecológica” implica também a conversão do marido, que deve ser convencido a não usar veneno na lavoura e considerar que a participação de sua mulher na reunião e nas formações pode ser benéfica para toda a família, apesar do inconveniente que essa ausência possa causar.

No caso de Dona Anunciada, era a filha Léa que participava das reuniões e trazia as informações para dentro de casa.

Eu já usava essas plantas todas, mas não sabia que tinha tanta importância. O meu marido foi botar veneno no roçado, no formigueiro, deu uma tosse nele tão grande que atingiu os ossos. Comecei a dar esse lambedor de casca de caju roxo e mastruz com leite, todo dia de manhã. Dei nove vezes, porque também tem a quantidade. Graças a Deus, melhorou da tosse e dos ossos, que também doíam. Mas a gente também não sabia que não tinha que botar veneno na formiga, que têm outras coisas para usar sem ser veneno. Aí, Léa disse: ‘Olha, não use mais veneno, porque tem uma planta chamada nim⁸⁹ que a gente esfrega, bota dentro da água e usa na planta. Não precisa colocar veneno que prejudica a pessoa e a terra’. Ela ensinou isso pra gente. Dona Anunciada.

As histórias de aprendizado sobre propriedades curativas de plantas nativas ou exóticas fazem parte de relatos de doenças e curas de filhos, vizinhos e até das pessoas que as cultivam. É recorrente justificar a necessidade de curar, combinada

⁸⁹ O nim (*Azadirachta indica*) é uma árvore asiática cujos frutos, folhas e caule têm propriedades repelentes de insetos, sendo amplamente usada no combate a pragas por agricultores ecológicos.

com os poucos recursos disponíveis, como a principal motivação para se começar a experimentar o potencial curativo das plantas. Outras justificativas, como a dificuldade de ter acesso a serviços de saúde e até mesmo a forma de atuação dos médicos (com exames superficiais ou uso exagerado de medicamentos), também configuram algumas explicações para o uso de plantas medicinais como remédio. Entretanto, por melhor que seja a relação custo-benefício na utilização de plantas medicinais, existe um fator determinante na adesão: a crença em sua eficácia. Para as mulheres que lidam com isso, o poder curativo das plantas é legitimado pela tradição e experiência e reside em uma noção de natureza compartilhada, ou seja, é parte de uma formulação que explica a relação entre homem e meio ambiente segundo proposta da agroecologia.

2.2 Agricultores, sindicatos, ONGs – modelos de trabalho e desenvolvimento

O projeto de desenvolvimento no qual apostam os sindicatos integrantes do Polo Sindical da Borborema está baseado na ideia de “convivência com o semiárido”, por meio de estratégias de adaptação que permitam o fortalecimento da produção da agricultura familiar para o autoconsumo e a comercialização de parte da produção. Embora o autoconsumo de grande parte da produção seja estimulado, é preciso ressaltar que não há autossuficiência na economia camponesa. São inúmeros os produtos que precisam ser comprados pelos agricultores (GARCIA JR. & HEREDIA, 2009:234). Portanto, a ênfase na produção para autoconsumo visa a diminuir a dependência do mercado e promover a segurança alimentar ao diversificar a produção, incluindo frutas e hortaliças nos cultivos dos “arredores de casa”⁹⁰ como complementares às roças mais tradicionais de feijão, mandioca e milho. A ideia de “convivência com o semiárido” está baseada em três eixos: o fortalecimento da organização produtiva do pequeno agricultor; a valorização de

⁹⁰ Os alimentos cultivados no roçado do quintal são frequentes na mesa das famílias de Dona Inês e de Dona Isabel, mas muitos outros precisavam ser comprados na feira semanal, como carnes, condimentos (cebola e alho), arroz, farinha de mandioca e goma de tapioca. A “mistura” (como é chamada a carne em geral) também é constante nas principais refeições, sendo ora carne bovina (uma das maiores despesas alimentares) comprada semanalmente na feira, ora peixe dos açudes. Durante minha pesquisa de campo, tive a oportunidade de experimentar uma nutritiva dieta com alimentos frescos e sem agrotóxicos: feijão macassá, feijão carioquinha, feijão preto, batata doce, quiabo, milho verde, inhame e macaxeira.

suas tecnologias e demais saberes tradicionais; e uma nova relação homem-natureza (GONÇALVES, 2011:257). Esse conjunto de ações se constitui em oposição à ideia do “combate à seca” e busca, nas formas tradicionais de cultivo, as soluções necessárias para o combate à pobreza e à fome.

Os recursos necessários para viabilizar essas ações são oriundos de fontes como a cooperação internacional (na qual se incluem agências e organizações não governamentais internacionais); programas governamentais; projetos sociais financiados por grandes empresas (como a Petrobras); fundos comunitários geridos pelos trabalhadores rurais⁹¹; e o emprego da própria força de trabalho em regime de mutirão⁹². No agreste paraibano, a realização de mutirões já permitiu a construção de barragens, poços de pedra e cisternas de placa para armazenar água da chuva, entre outras benfeitorias, que têm transformado a qualidade de vida dos agricultores familiares.

No final dos anos 1990, começou a ser definida uma estratégia de atuação baseada em dois eixos: inovação agroecológica e foco em políticas públicas (SILVEIRA, FREIRE, DINIZ, 2010:16). Antigas formas de atuação comunitária dos movimentos de trabalhadores rurais da região foram privilegiadas, como o financiamento dos Fundos Rotativos Solidários e o trabalho em mutirão, “fundadas nas tradicionais relações de reciprocidade e no princípio da solidariedade.” (SILVEIRA, FREIRE, DINIZ, 2010:19). Conforme ressalta A. Gonçalves, a ideia dos fundos solidários “data de 30 anos, quando pequenos agricultores apoiados pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) se associavam para disponibilizar e gerir recursos financeiros visando a atender às necessidades imediatas da comunidade, que ressarcia tais recursos trocando produtos entre si (como porcos, cabras,

⁹¹ Um dos sistemas de microcrédito que funciona na região é o Fundo Rotativo Solidário: “Os FRS são instrumentos de finanças solidárias (a fundo perdido) direcionados às comunidades camponesas, que praticam a autogestão dos referidos fundos, formando uma poupança, e que decidem reinvestir parte desta em prol da própria comunidade. O foco central da política dos fundos é fortalecer a solidariedade e o circuito da reciprocidade como práticas ancestrais do universo camponês e, simultaneamente, inserir a comunidade no circuito mercantil, via comercialização direta do excedente da agricultura familiar nas feiras locais e no Programa de Aquisição de Alimentos (PAA).” (GONÇALVES, 2011:251).

⁹² O mutirão é uma prática tradicional de solidariedade da sociedade rural que envolve uma obrigação do camponês com os vizinhos, seja por meio do trabalho no roçado de vizinhos quando uma força extra é necessária, seja ajudando em projetos de uso comum, como construção de cisternas, poços, tanques etc. Conforme ressalta A. Candido (1964), é elemento integrante da sociabilidade do grupo, que, dessa forma, adquire consciência de unidade do bairro local.

galinhas e sementes), configurando, desde longa data, a partir das relações de troca, o circuito da dádiva” (GONÇALVES, 2011: 256).

Os agricultores familiares são estimulados a utilizar técnicas de fertilização e cultivo sem o uso de agrotóxicos e fertilizantes químicos, por meio de visitas mútuas e da troca de experiências bem-sucedidas. Dessa forma, além de produzirem alimentos livres de “veneno” (como são designados os agrotóxicos pelos agricultores), conseguem uma produção mais barata. O controle de pragas, que motivaria o uso de pesticidas, é feito com formas diferenciadas de cultivo, como lavouras consorciadas, agroflorestas e pesticidas naturais. A adubação e a fertilização do solo são realizadas com o aproveitamento de folhagens, evitando-se queimadas e a “limpeza” do terreno. É neste contexto que o cultivo de plantas medicinais é incentivado e constitui parte da estratégia de valorização de conhecimentos tradicionais implementada por ONGs e STRs. Os quintais produtivos ao redor de casa são parte dos projetos que visam a fortalecer a produção de alimentos para autoconsumo e têm as mulheres como principal público-alvo, já que elas são as principais responsáveis pelos cuidados alimentação e saúde da família. Vale ressaltar que muitos programas de desenvolvimento financiados pela cooperação internacional requerem a realização de projetos que visem a promover a igualdade de gêneros, um dos objetivos do milênio estabelecidos, no ano 2000, pelos países que integram as Nações Unidas. Por outro lado, as organizações não governamentais que atuam no semiárido da Paraíba têm suas origens ligadas a movimentos comunitários da Igreja Católica, como as comunidades eclesiais de base. Problematizar, então, os papéis de gênero é um tema delicado para muitas organizações, tendo em vista, ainda, que os projetos na área constituem uma produção familiar e que um questionamento dessa natureza poderia colocar em risco a própria estrutura produtiva da agricultura familiar. No caso da AS-PTA, os projetos de empoderamento feminino se traduzem no estímulo à participação ativa de mulheres em sindicatos, em outros espaços de decisão e em atividades de geração de trabalho e renda. O combate à violência doméstica também ganha destaque nos debates, mas outros temas relevantes no que tange à promoção da igualdade de gênero, como direitos reprodutivos, DST e Aids, não são tratados nesses projetos nem nos espaços de participação.

De certa forma, se, por um lado, estimular os cultivos nos “arredores de casa” reforça os “padrões ideais da cultura rural”⁹³, por outro, demanda mudanças na gestão de recursos, sejam naturais ou financeiros. Somente é possível cultivar plantas medicinais e hortaliças tendo acesso à água e, no período de estiagem, construindo cercas para proteção contra o assédio de animais. Dessa forma, o cultivo de plantas medicinais, assim como as demais atividades previstas para os “arredores de casa”, depende, principalmente, da viabilidade da infraestrutura adequada. Em muitos casos, os produtos dessas atividades (hortaliças, ovos de galinha capoeira, animais de criação e até mesmo remédios caseiros) passam a ser geridos pelas mulheres.

Os “novos padrões organizativos, técnicos e de intervenção política para o fortalecimento da agricultura familiar”, propostos conjuntamente por ONGs e sindicatos, combinam dimensões econômicas — o acesso à terra, a recursos hídricos e a mercados onde o produto diferenciado sem agrotóxico é devidamente valorizado — mas, sobretudo, culturais, na qual se valorizam saberes e competências que costumam ser categorizados como “resíduos do passado” na medida em que se limita a sua compreensão à questão econômica e à relação com os grandes empreendimentos agrícolas. Até a década de 70, predominou uma abordagem teórica que compreende a agricultura produtora de alimentos como secundária e subordinada ao modelo agroexportador (LINHARES, TEIXEIRA DA SILVA, 1981). As práticas culturais, entretanto, passam a ganhar destaque na construção de outros modelos produtivos alternativos, como a agroecologia, por exemplo.

A esse respeito, a construção da história social do campesinato, como de outras categorias socioeconômicas, deve romper com a primazia do econômico e privilegiar os aspectos ligados à cultura. Ao incorporar as

⁹³ Conforme E. Durham define: “Os padrões ideais da cultura rural tradicional preconizam uma divisão do trabalho relativamente rígida, que atribui ao grupo masculino (pai e filhos) a execução das tarefas extradomésticas e tende a confinar os trabalhos femininos no âmbito da casa. Desse modo, os filhos homens são considerados, junto com o pai, o elemento produtivo por excelência do grupo doméstico. Caberia às mulheres, mãe e filhas, o cuidado da casa e dos membros não produtivos da família (crianças, velhos e inválidos), o preparo de alimentos, a confecção do vestuário. Além disso, são também responsáveis pelo cuidado da criação de quintal (aves e porcos) e da horta. Na expressão de Carlos Schmidt, ‘no meio rural, as mulheres não trabalham nas roças, ou antes, o trabalho feminino se dá em escala diferente do masculino. A mulher fica em casa ou trabalha perto dela a maior parte do tempo’. Na verdade, esse padrão é antes ideal do que real, e a mulher é mão-de-obra de reserva, que só tende a ser desligada das atividades agrícolas quando as necessidades de trabalho são menores, quando o grupo masculino é muito numeroso ou quando é possível pagar assalariados” (DURHAM, 2004:148).

múltiplas dimensões da prática dos agentes, destacamos o papel da experiência na compreensão e explicitação política das contradições do processo histórico. Sua competência, na melhor das hipóteses, é um trunfo para o desenvolvimento 'de uma outra agricultura' ou para a perseguição da sustentabilidade ambiental e social como valor. E, na pior das hipóteses (para não idealizar a realidade), um potencial que poderia ser estimulado na mesma direção. Não é sem consequência que sua existência seja hoje tão exaltada como um dos pilares da luta pela reconstituição dos inerentes princípios de reprodução da natureza, tão subsumidos que estiveram e continuam estando a uma racionalidade técnica, em certos casos exagerada pela crença em uma artificialização dos recursos naturais reproduzidos em laboratórios e empresas industriais. (WELCH *et al.*; 2009:16).

2.2.1 A Comissão Saúde e Alimentação

O uso de plantas medicinais entre as trabalhadoras rurais do agreste da Paraíba e o tipo de beneficiamento que recebem ao serem transformadas em produtos (garrafadas, sabonetes, lambedores, xaropes etc.) resultam de interações de saberes daquilo que é aprendido em família, a partir da experiência de pais, avós e vizinhos, e do que se aprende em eventos organizados por ONGS e sindicatos para a difusão de tais ensinamentos.

Esse conhecimento sistematizado é reproduzido em uma série de encontros. As chamadas visitas de intercâmbio de experiências⁹⁴ são eventos em que um grupo ou família de agricultores recebe pessoas para mostrar práticas bem-sucedidas⁹⁵. Por isso, são consideradas pelas organizações que as promovem “uma poderosa ferramenta de empoderamento das famílias agricultoras”⁹⁶, colocando o agricultor, e

⁹⁴ Comecei a me familiarizar com esse tipo de evento quando ainda trabalhava na ActionAid, pois essa organização possuía um projeto exclusivo para financiar as visitas de intercâmbio de experiências. Foi em um evento dessa natureza que uma integrante da Rede Fitovida, do Rio de Janeiro, pôde conhecer o sítio e as plantas medicinais de Dona Isabel.

⁹⁵ E. Sabourin situa esse tipo de processo de difusão da inovação entre agricultores familiares entre projetos que, desde o início dos anos 80, procuraram superar as limitações ou fracassos do modelo da “revolução verde”. Foram desenvolvidos trabalhos sobre sistemas de conhecimento e informação com o objetivo de melhorar a relação entre conhecimento e ambiente. “Basicamente, este tipo de enfoque passou a considerar o conhecimento como atividade ou construção social (Röling, 1992). Essa evidência da dimensão social da atividade agrícola local motivou trabalhos sobre a participação dos agricultores e das suas organizações nos processos de pesquisa (Farrington e Martin, 1993; Farrington, 1999) ou sobre o apoio dos técnicos às experimentações conduzidas pelos produtores (Hocdé, 1997 e 1999)”. (SABOURIN, 2001:37).

⁹⁶ Descrição da AS-PTA em seu website <http://antigo.aspta.org.br/programa-paraiba/agrofloresta/intercambio-estimula-adocao-de-praticas-agroecologicas-na-borborema>.

não um técnico ou assessor, como protagonista e capaz de ensinar ao outro, o que permite que o aprendizado ocorra de forma prática e “numa mesma linguagem”. Esses eventos são comuns a toda rede de organizações que disseminam a agroecologia como modelo de produção para a agricultura familiar, existentes em diversas regiões do país.

O trabalho com as plantas medicinais começou a partir de experiências locais nos municípios de Solânea e Lagoa Seca, motivando a formação de grupos de mulheres nos demais sindicatos e a construção de uma representação desses grupos no Polo Sindical: a Comissão Saúde e Alimentação. Majoritariamente composta por mulheres, a comissão costuma se reunir mensalmente para debater e organizar as atividades relativas aos projetos de melhoramento dos “arredores de casa” implementados pelos STRs. Nos municípios, ela organiza oficinas sobre como reordenar os quintais com o plantio de árvores frutíferas, hortaliças e plantas medicinais e ainda a criação de pequenos animais. Como as atividades dos “arredores de casa” dependem do acesso à água, como aquelas propostas pela Comissão Saúde e Alimentação e pela Comissão de Recursos Hídricos, constantemente desenvolvem-se oficinas de capacitação em conjunto.

Uma das fontes de inspiração da criação da comissão foi a experiência da Catequese Familiar do município de Solânea, coordenada por Dona Socorro Raimundo desde 1995 e com intensa participação de Dona Isabel e do STR de Lagoa Seca. Além de remédios caseiros com plantas, produz-se a multimistura, distribuída como complemento alimentar para o combate à desnutrição. Ao organizar as mulheres para ampliar o uso de plantas medicinais a cuidados com a saúde, a comissão também discute uma questão central para a agricultura na região: o acesso à água e a produção de alimentos ao redor de casa.

A Comissão Saúde e Alimentação do Polo iniciou sua ação aqui no final de 2002. Começou a partir do trabalho da Comissão de Mulheres de Lagoa Seca e da Catequese Familiar de Solânea. Então, essa comissão está pautada no resgate e na valorização das plantas medicinais, na importância dessas plantas medicinais para a vida das famílias e para a garantia de saúde das famílias (...) A Comissão de Mulheres de Lagoa Seca e a Catequese de Solânea começaram a mobilizar as mulheres e a mobilizar o conhecimento delas em relação às plantas medicinais. Começaram a se organizar, a entender, a valorizar o conhecimento em relação a essas plantas, mas também preocupados em garantir as plantas nos ‘arredores de casa’. Foi a partir dessas duas experiências que os outros municípios foram se integrando, entendendo como se fazia a multimistura, as oficinas de remédios caseiros, as capacitações. Os outros municípios foram entendendo o papel que essa comissão tem para mobilizar o conhecimento

das mulheres, tirar as mulheres de casa, o que não é uma coisa muito fácil. Esse trabalho, hoje, tem resultados e impactos importantes aqui na região.” Léa, presidente do STR de Massaranduba.

Provocar o interesse de reproduzir a experiência dos “arredores de casa” e do cultivo de plantas medicinais é um dos objetivos das visitas de intercâmbio e outras formas de aprendizagem coletiva que acontecem, sobretudo, entre pequenos grupos de diálogo, associados dos sindicatos e associações locais, pessoas reunidas em consórcios de cisternas, comissões, grupos familiares etc. Tanto nos encontros quanto nas visitas, as falas revelam o entendimento que essas mulheres têm da importância do cultivo de plantas medicinais em todo o sistema que engloba a agricultura familiar orientada pela agroecologia. É enfatizado o papel familiar da mulher como cuidadora e responsável pela manutenção da saúde e pela alimentação, de forma que este passe a ser o eixo central do trabalho.

Em Massaranduba, a gente aproveitou os momentos para estar tratando do tema das plantas medicinais. Um dos momentos bastante ricos foram os encontros com as famílias da cisterna calçadão. Ainda há muitos desafios também, como envolver aquelas mulheres que ainda não têm ou não valorizam nem reconhecem as plantas como algo importante para sua família. Porque, muitas vezes, a gente dá aqueles xaropes pros meninos da gente e é o mesmo que tomar água do pote, não serve de nada aquele xarope que a gente toma na farmácia. Léa, presidente do sindicato de Massaranduba.

Entre as questões mencionadas pelas integrantes, está a necessidade de permanência das oficinas de formação para que novas mulheres possam aprender a valorizar as plantas medicinais, conquistar maior segurança no seu uso e, assim, perder o medo.

A gente já tem vários tipos de plantas e muitas pessoas têm medo de usar, não sabem como usar. O alecrim, não sabem como usar o chá, a quantidade. A malva rosa, muitas têm as plantas e não sabem usar, têm medo. Tem um chá que pode dar para as crianças e elas têm medo de usar. É preciso que a gente trate essa informação, esse incentivo, para poder passar para as pessoas. Na associação participam 70 mulheres que precisam de orientação; por isso, estou aqui participando para levar o conhecimento. Com a chegada dessas cisternas por lá vai fortalecer, porque têm pessoas que nem a água de qualidade têm. Agricultora.

Na reunião da Comissão Saúde e Alimentação, realizada durante o Encontro do Polo Sindical da Borborema em julho de 2011, o debate mostrou que ampliar o número de mulheres nas oficinas e encontros requer intensa participação e disponibilidade daquelas que já possuem experiências bem estruturadas. As

dificuldades vão além do domínio sobre o cultivo e uso de plantas, pois são relativas à dinâmica de mobilização das pessoas. Roberval Silva, assessor técnico da AS-PTA, fez o seguinte comentário em resposta ao relato de uma das integrantes da comissão sobre a falta de condições para acompanhar todas as atividades em municípios próximos.

Está lembrada de uma oficina de plantas medicinais que a gente fez em Massaranduba? De lá, a gente criou metodologia para fazer oficinas municipais, e a Anunciada, depois, quando perguntei como é que foi, disse: 'Foi muito bom, mas a gente só conseguiu trocar mudas, porque a gente não tinha segurança de falar sobre as plantas porque a gente não tinha conhecimento suficiente'. Então, nesse caso, tem que ir atrás de uma pessoa que sabe mesmo. Você tem um papel importante, assim como Dona Isabel, seu Raimundo, outras pessoas de Alagoa Nova, a Lúcia, o Quinca, outras pessoas que não conheço muito bem, mas conhecem das plantas. Socorro Raimundo tem um conhecimento profundo sobre o uso das plantas, manipulação, a que horas colher, a que horas aguar, como secar. Tudo isso ela acumulou. Então, a gente sempre utilizou do conhecimento dela para isso. Mas concordo que tem uma parte da articulação, da mobilização municipal, que não dá para você segurar a barra. Acaba que você não consegue.

A motivação acaba sendo associada à possibilidade de acessar benefícios, como a construção de cisternas, e, com isso, promover melhoria na qualidade de vida, aderindo ao modelo dos “arredores de casa”, que pode ser viabilizado pela participação em fundos rotativos solidários ou até mesmo pela inserção nos projetos federais de construção de cisternas. Mas é na hora de sair de casa que os limites da desigualdade entre gêneros se impõem. Dona Inês fala sobre como é difícil “tirar as mulheres de casa”.

Os de casa sempre reconheciam, mas os vizinhos se incomodam muito, dizem que a pessoa vai bater perna, ficar na rua sem ter o que fazer, que parece que não tem casa, não tem marido. Mas, se for dar ouvidos aos outros, não faz nada, fica parada sem ir. Tem vizinha que a gente chama e ela diz que isso é para quem não tem o que fazer, que é para mulher desocupada. A gente convida para ir a um encontro e quantas vão? Não vai mesmo. Elas confirmam que vão, mas, se você for esperar para elas irem, você fica o dia todo, atrapalha a sua viagem e não vai. As mulheres não vão de jeito nenhum, acham que não é coisa que sirva, acham que é uma besteira. Dona Inês.

Dessa forma, ao promoverem a “importância que as plantas medicinais têm para as famílias”, os STRs ligados ao Polo difundem, também, um modelo de desenvolvimento e de agricultura que consideram mais adequado para a região. Tal modelo está baseado na família conjugal como unidade produtiva, que, como em

todo Brasil rural (DURHAM, 2004:147), apoia-se na dominação paterna e reforça a divisão sexual das tarefas. Ao mesmo tempo em que repetem os papéis tradicionais de gênero, esses mesmos projetos estimulam a participação da mulher no ambiente público, provocando uma problematização das questões relativas à igualdade de gênero e, inevitavelmente, conflitos familiares.

2.2.2 Mulheres no sindicato

Em 2007, quando realizei um trabalho de campo em Massaranduba, um dos destaques do vídeo⁹⁷ sobre agroecologia e intercâmbio de experiências era a participação das mulheres na direção e na presidência de sindicatos de trabalhadores rurais. A mobilização das mulheres e a construção de sua identidade como trabalhadoras rurais eram eixos dos projetos de desenvolvimento local realizados pelos sindicatos com o apoio das ONGs. A ocupação desses espaços de decisão por mulheres é resultado de anos de construção de legitimidade de lideranças femininas em meio a um universo predominantemente masculino. Em 2011, o STR de Massaranduba era presidido por Léa e Dona Isabel fazia parte da direção do STR de Solânea. Essa participação é estratégica para o sucesso do modelo de produção e desenvolvimento escolhido, assim como o incentivo ao debate e à retomada do cultivo de plantas medicinais é identificado pelos técnicos e integrantes das ONGs como um fator de mobilização das mulheres, um estímulo à aproximação com os sindicatos.

O fortalecimento da participação feminina em espaços políticos, como os STRs, e nos projetos de desenvolvimento implementados em parceria pelos STRs, ONGs e até mesmo representantes do poder público (EMATER, ATER etc.) é uma das estratégias de combate à pobreza e à fome na região. Conforme ressalta M.J. Carneiro (1994), a presença feminina em movimentos sociais no campo não é um fenômeno recente. Entretanto, é somente a partir da década de 1980 que a condição de gênero ganha maior destaque e a inserção das mulheres passa a ser independente de maridos ou familiares (CARNEIRO, 1994:11).

⁹⁷ O documentário “Intercâmbio de Experiências” (26 min, Brasil, 2007) foi realizado pela TV Viva e produzido pela ActionAid.

P. Capellin (1994) reforça a emergência das questões de gênero sobre as questões de classe como um fenômeno que se inicia os anos 1980 e é acompanhado por uma resignificação do “feminino”.

Em meados dos anos 80, uma outra dimensão emerge como temário das trabalhadoras urbanas e rurais: os elos e os impasses da articulação entre o mercado de trabalho e a família. A própria autodenominação de muitos grupos "movimentos de mulheres trabalhadoras" é expressão do interesse em manter unidos, na diferença, dois papéis sociais que foram até pouco tempo atrás considerados opositivos aos olhos de um suposto bem-estar da família. Esta autodenominação é sinal também do interesse de repensar algumas imagens do movimento operário que priorizavam a contradição de classe sobre a discriminação de gênero. Assim, a feminilidade é assumida como um conjunto de significados ligados ao exercício de diferentes papéis: de esposa, de mãe ou filha, ao lado da inserção no mercado de emprego. (CAPELLIN, 1994:278).

O Brejo Paraibano, região do semiárido paraibano, é parte inerente da história da atuação das mulheres em movimentos de trabalhadores do campo. Em 1973, foi nesse mesmo lugar que viveu e atuou a líder sindical Margarida Alves⁹⁸, eleita para a presidência do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande (um dos sindicatos que atualmente integra o Polo Sindical da Borborema) e reeleita em 1976, 1979 e 1982. Mesmo sem um impeditivo legal, havia resistência dos sindicatos rurais em filiar mulheres e absorvê-las em seus quadros de direção, sendo que uma das alegações era de que a mensalidade poderia prejudicar a renda familiar (CARNEIRO, 1994:12).

A construção da identidade de trabalhadora rural e o reconhecimento da condição desigual da mulher como uma construção social dos papéis de gênero não significou o abandono dos papéis tradicionais de mãe, de cuidadora e de responsável pelo trabalho doméstico⁹⁹. Se, por um lado, na experiência sindical

⁹⁸ Margarida é hoje personagem-símbolo das lutas sociais no campo e das trabalhadoras rurais. Ela foi assassinada em 1983 e o caso ganhou grande repercussão na mídia. Em sua homenagem, o maior evento de mobilização das trabalhadoras rurais no Brasil foi nomeado “Marcha das Margaridas”, e o termo “margarida” também se tornou sinônimo de trabalhadora rural. “Margarida se destacou como liderança dos trabalhadores rurais na luta pelos direitos sociais, alguns já conquistados pelos trabalhadores urbanos. Lutou pelo registro do trabalho em carteira, pela jornada de 8 horas de trabalho, pelo 13º salário, férias e repouso remunerado. (...) A dedicação e a coragem de Margarida na mobilização de trabalhadores rurais do brejo paraibano repercutiram na Confederação dos Trabalhadores da Agricultura (CONTAG) e em mais 32 municípios rurais” (BRAZIL & SCHUMACHER, 2000:361).

⁹⁹ “É importante considerar que essa identidade é coletiva, no caso, ainda se encontra fundada na definição tradicional das relações entre os gêneros e, no entanto, apresenta-se como sua crítica ao exigir o reconhecimento público do ‘status’ social da trabalhadora. Contraditoriamente aos valores que sustentam as relações sociais entre gêneros, é a referência à identidade feminina que caracteriza

ainda permanecem as contradições entre modelos de emancipação e igualdade e os papéis de gênero tradicionais, por outro, a questão lança luzes sobre um universo subjetivo, o trabalho doméstico e as experiências individuais cotidianas.

A incorporação desta renovada perspectiva feminista sugere às trabalhadoras o resgate das referências culturais que permeiam a reprodução das relações de dominação na sociedade. Mais ainda, esta perspectiva incentiva a compreensão da necessidade de olhar de perto a experiência individual, não só nos locais públicos de trabalho, mas nos próprios lares, para valorizar o significado social das tarefas domésticas. Ao recuperar a abordagem feminista sobre a subjetividade, as trabalhadoras também introduzem a articulação entre as dinâmicas de exploração e as formas de dominação patriarcal. Mais ainda, a divisão sexual nos locais de produção é vinculada à divisão sexual do trabalho no lar. A partir deste conjunto vem sendo reconhecida a complexidade das pressões sociais sobre as trabalhadoras que podem limitar a preservação da atividade profissional, que podem até desestimular sua participação nas práticas sindicais e que às vezes fomentam a sua exclusão na disputa para a militância sindical. Aprofundando este ternário, emergente nos anos 80 entre as trabalhadoras, as mulheres rurais conseguem ir mais longe. Elas introduzem a análise crítica dos significados culturais e simbólicos para avaliar as assimetrias sexuais na unidade de produção familiar. São sobretudo elas que apontam como indispensável renovar na imagem de feminilidade os conteúdos de passividade, de submissão sexual, assim como a importância em visualizar a interligação entre os elos afetivos que vinculam os membros de uma família e a disparidade de poder nas tomadas de decisão econômicas ligadas à gestão da unidade de produção familiar. É aqui que se reforça a autoridade profissional masculina frente às responsabilidades femininas no seio do lar. (CAPELLIN, 1994:280).

Os projetos desenvolvidos pelos sindicatos junto às ONGs apresentam certa ambivalência, ao mesmo tempo em que estimulam a participação das mulheres no espaço público, as mantêm restritas aos “arredores de casa”. São elas que fazem a manutenção da água das cisternas (quando não há cisternas, são elas que buscam água, muitas vezes em locais distantes), dos pequenos animais e das hortas. Porém, entre as principais reivindicações das trabalhadoras rurais associadas aos sindicatos do Polo, está o reconhecimento do trabalho feminino, ao invés de qualificá-lo somente como “ajuda ao marido”. Para além dos “arredores de casa”, existe a possibilidade de participar de atividades nos próprios sindicatos, como cursos de capacitação, oficinas, reuniões e até serviços remunerados (tal como a preparação de refeições e lanches nos eventos do sindicato, atividades consideradas “femininas”). Entretanto, a ausência do lar costuma ser fonte de

o processo político pela conquista dos direitos da mulher rural como trabalhadora. O que distingue essa participação feminina nas lutas do conjunto dos trabalhadores rurais é o fato de se estar tornando pública a situação da trabalhadora-mulher que engloba outras identidades: o da trabalhadora-mãe e o da trabalhadora-esposa” (Carneiro, 1994:12).

conflitos domésticos e na vizinhança. Vencer a resistência de filhos e maridos é um dos maiores desafios enfrentados pelas mulheres trabalhadoras rurais que se envolvem em atividades dos STRs e ONGs. Inevitáveis, os conflitos introduzem novas temáticas na medida em que se problematiza o desequilíbrio entre os poderes públicos dos homens e os privados das mulheres. O machismo, por exemplo, passou a fazer parte da linguagem sindical. São então reavaliadas as atribuições diferenciadas entre os sexos: ser mãe, ser pai; ser esposa, ser chefe de família; ser dona-de-casa, ser trabalhador; ser educadora, ser representante “político da família” — o que pode levar ao questionamento da autoridade marital e à necessidade de reformulação do modelo de família, no qual se estabeleçam estratégias que possam responder aos desejos e expectativas de todos os seus membros (CAPELLIN, 1994:281).

A mobilização das mulheres e sua participação em movimentos reivindicatórios face às condições socioeconômicas atuais ampliam o coro de demandas dos trabalhadores rurais pelo direito à terra e o acesso à água, a mercados e a modalidades específicas de crédito rural, sobretudo diante das dificuldades de reprodução social da família, resultantes do endividamento e da dificuldade de ampliar o acesso à terra e expandir a produção. A organização do movimento de mulheres pode ser entendida como uma das estratégias para lhes garantir um mínimo de segurança através do direito ao benefício social da aposentadoria, bem como uma maneira de reforçar a luta do campesinato travada pelos sindicatos (CARNEIRO, 1994). Na medida em que as mulheres se tornam porta-vozes das reivindicações por melhorias nas condições de vida, comprometendo-se com a produção e a reprodução da família, também agregam demandas mais amplas por direitos sociais, estando, em primeiro lugar, o direito ao trabalho digno e aos benefícios sociais a ele relacionados.

No caso da mulher rural, não se trata de reclamar por trabalho (ao contrário, ela não quer trabalhar ‘fora de casa’), mas de torná-lo visível, posto que é considerado socialmente como obrigação no exercício de seus papéis femininos. O desejo de ter uma profissão socialmente reconhecida é, principalmente entre as mulheres do Nordeste, uma pré-condição para que mudanças ocorram ao nível das relações homem-mulher, já que o seu trabalho, tanto dentro de casa como fora, não é valorizado. (CARNEIRO, 1994:18).

É preciso problematizar a utilização da categoria trabalhadora rural enquanto parte de um projeto político e de propostas de transformação social apresentados por ONGs e sindicatos no campo. “A mulher no campo é pensada a partir de seu papel como ator político, ou seja, a partir de seu compromisso com uma determinada visão de participação no processo de transformação social que envolve lutas e reivindicações diversas” (CARNEIRO, 1995). A organização e a mobilização das mulheres, por meio de associações de agricultores e sindicatos, são percebidas como o meio de romper seu isolamento e conferir visibilidade à sua participação na produção. Desta forma, é enquanto trabalhadora, e não como esposa de agricultor ou dona de casa, que as mulheres conseguem ter acesso a “direitos” e à própria “cidadania”. M.J. Carneiro (1995) ainda chama a atenção para o caráter universalizante dessa categoria:

Se, de um lado, a ênfase no aspecto produtivo se justifica politicamente pela necessidade de garantir direitos sociais em relação ao Estado, sobretudo os previdenciários, de outro, exclui a possibilidade de pensar e enxergar a mulher como sujeito de ações diversificadas, com inserções sociais que não estão, necessariamente, vinculadas à sua condição de produtora. (CARNEIRO, 1995:51).

2.2.3 Trabalho – definindo o que faz a mulher

A atividade relacionada ao cultivo, manejo e uso de plantas medicinais é categorizada por essas mulheres paraibanas como trabalho, tanto no ambiente doméstico quanto público, e está inserida na variedade de projetos produtivos coordenados por ONGs e sindicatos para melhorar as condições de vida dos agricultores familiares. Desta forma, é preciso compreender essa atividade dentro do sistema produtivo da agricultura familiar. Diferentemente de outras atividades produtivas para o autoconsumo que dependem exclusivamente do trabalho das mulheres, cultivar plantas e preparar remédios não se traduz como uma fonte de renda para essas famílias.

É por meio da afirmação da identidade como trabalhadora rural que essas mulheres se envolvem nas atividades coletivas de aprendizado e manejo de plantas medicinais. Inseridas em iniciativas promovidas pelo sindicato, as tarefas produtivas antes englobadas pelo sistema econômico da agricultura familiar passam a ser destacadas como um trabalho específico, que inclui as mulheres no processo de

produção. Para Dona Isabel, conhecer e cultivar dezenas de plantas medicinais confere um significado especial à sua vida.

Hoje, não tenho palavras para falar. Se eu não tivesse me envolvido nesse trabalho das plantas medicinais, de sair para as reuniões, não sei o que seria de mim. Agradeço a Deus por ter me envolvido nesse trabalho excelente, mas, no início, foi muito difícil para mim. A minha família não me apoiava; fico emocionada de dizer, mas foi difícil. Cheguei a pensar que minha vida não tinha mais sentido. Se não fosse por esse trabalho, não sei o que seria de mim. Dona Isabel.

Cuidar das plantas, preparar remédios, visitar outros agricultores, receber visitas de outros grupos e frequentar as reuniões é percebido por essas mulheres paraibanas como trabalho. Mas, como assinalado acima, essa participação requer a ausência do ambiente doméstico, o que provoca conflitos e questionamentos por parte de familiares, tendo em vista que a responsabilidade por todas as tarefas domésticas é atribuída somente à mulher.

Ainda que este trabalho não seja remunerado, a experiência de sociabilidade, por meio de viagens, reuniões e visitas, e o aprendizado das práticas da agricultura familiar são considerados recompensas. “Às vezes, as pessoas só trabalham se tiver o dinheiro na hora. A gente ganha o conhecimento, a amizade... O conhecimento, às vezes, faz com que a gente viva bem.” Dona Isabel.

As recompensas decorrentes da maior participação na vida produtiva e social se concretizam na passagem de uma dimensão de vida privada para pública. E. Durham chama a atenção para a “extraordinária frequência” de depoimentos como o de Dona Isabel em relação a esta questão.

Essa passagem da pessoa da dimensão privada para a pública pode ser a explicação de um fato muito significativo, de frequência extraordinária nos depoimentos dos participantes desses movimentos: o de viverem essa experiência como enriquecimento pessoal, uma intensificação de sua qualidade de sujeitos. No movimento as pessoas se conhecem, ampliam sua sociabilidade, ‘aprendem a falar’, isto é, a formular questões novas sobre sua experiência de vida. Basicamente, elas tornam coletivas (e com isso integram) as experiências individuais e fragmentadas, encerradas nos limites da vida privada. (DURHAM, 2004:290).

As próprias mulheres reconhecem que, mesmo sem remuneração, o trabalho por si só vale a pena, embora isso nem sempre obtenha a concordância de maridos e familiares. Na base do conflito entre resultados concretos (construção de cisternas e cercados, compra de animais para criação, cultivo de hortaliças etc.) e subjetivos

(conhecimento, amizade, reconhecimento etc.), pode estar a ênfase em um conteúdo econômico e político, com base em um *bias* produtivista, conforme ressalta M.J. Carneiro.

O bias produtivista que predomina na construção da identidade da mulher rural, tem como subseqüência a afirmação da situação de dupla exploração da força de trabalho feminina, na medida em que legitima e sustenta a inserção da mulher na produção sem que esse esforço seja acompanhado por um questionamento da divisão sexual do trabalho doméstico de maneira a liberar a mulher de parte de suas atribuições. (CARNEIRO, 1995:56).

2.2.4 Transitando entre família, Igreja, sindicato e ONGs

É a partir da adesão ao projeto de convivência com o semiárido que as histórias de Dona Inês e Dona Isabel se cruzam, ainda que a relação de cada uma com os respectivos sindicatos e o tipo de apoio familiar que recebem sejam distintos. Enquanto, para Dona Isabel, participar das atividades do sindicato e da diretoria é uma eterna fonte de conflitos com a família, para Dona Inês a situação é bem diferente, pois seus familiares também se envolveram com o sindicato, intensificado essa relação. Mas, em ambos os casos, a perspectiva de melhorias nas condições de infraestrutura da propriedade, como a construção de cisternas, foi determinante para a participação e a permanência nos projetos.

Meu marido sempre trabalhou na agricultura e não queria aceitar que eu participasse das reuniões. Como eu comecei a participar, às vezes era a semana inteira nas formações. Por exemplo: fui duas vezes a Remanso, na Bahia, e, em Cajazeiras, era a semana inteira. Quando eu chegava em casa, era muito difícil. Mas, hoje, graças a Deus, mudou muito mesmo; hoje me sinto realizada. Até porque enfrentei a batalha e agradeço a Deus e a meu marido também. Foi muita luta! Ele chegou a correr comigo de casa. No final, nem sai de casa nem deixei o trabalho. E, graças a Deus, hoje ele aceitou. Quando ele está com problema de saúde, ele mesmo diz: 'Vai fazer um remedinho de suas plantas'. Outro dia, na brincadeira, eu disse: 'Tá vendo?' Ele me chama de doutora. Dona Isabel.

Quantas vezes deixei essa casa de pernas pro ar e fui embora para conseguir essa cisterna. Só fui por causa de João. Porque ele falava: 'Vá, mãe', mas ninguém dava força, não. Dona Inês.

Tanto uma quanto outra transita entre o universo doméstico e o público, indo da casa para o mundo. Para Dona Isabel, suas andanças podem demandar uma semana de ausência ou alguns dias, o que não diminui sua disponibilidade e disposição para frequentar reuniões e formações. Ela já esteve em diversos estados

do Nordeste e Sudeste e, frequentemente, recebe visitas em sua casa. O marido atualmente está resignado, concluindo que “minha mulher não tem tempo, pois anda no mundo com os trabalhos dela”. Entretanto, embora já tenha se ausentado na época em que a mãe idosa demandava seus cuidados intensos, nem sempre a atenção com a família fica em segundo plano. Por exemplo: declinou do convite para participar da Marcha das Margaridas de 2011, por meio de uma caravana de trabalhadoras rurais organizada pelos sindicatos que percorre Brasília anualmente. Este tipo de viagem, com vários dias de duração (e acomodações precárias), impossibilita seu afastamento de casa, já que seu filho mais novo, Paulo (15 anos), ainda é muito dependente de atenção.

Dona Inês também evita participar de atividades que sejam muito distantes. Sua disponibilidade é mais voltada para trabalhos voluntários de um dia inteiro no sindicato, produzindo remédios caseiros e multimistura ou até mesmo fazendo o almoço e lanche das crianças em dias de mutirão.

Se vai ter um encontro, por exemplo, na sexta-feira, eu já me preparo. Se tiver uma maniva para plantar, eu planto logo; se eu tiver feijão para plantar, eu planto. Quando for no dia seguinte, vou cuidar de comida, deixo tudo pronto e aí vou para minha atividade. No outro dia, o que ficar para fazer em casa tem a semana toda. Porque isso não é a semana inteira; multimistura, para fazer, é um dia, e menos de um dia se tiver muita gente para ajudar. Se for garrafada, um lambedor, também é um dia, não é a vida toda. Dona Inês.

Participar dessas atividades, seja no sindicato ou em outras cidades, não as exime de suas responsabilidades domésticas¹⁰⁰. Cada uma elabora estratégias para poder se ausentar e participar das visitas. A rotina diária de Dona Isabel é intensa e ágil. Ela se levanta diariamente por volta das 4h30min, acende o fogo, coloca o feijão para cozinhar, mata a galinha se necessário, faz o café, vai para o roçado e lava duas tinas de roupa na loca (tanque de pedra a cerca de trezentos metros de sua casa). “São dois roçados”, diz ela, referindo-se aos locais onde cultivava alimentos e plantas medicinais.

Durante a semana, eu não sei em quantas eu me viro. Porque tem o trabalho do roçado, tem o trabalho da casa. Inclusive, a casa eu deixo que

¹⁰⁰ É interessante que, mesmo com toda a problematização dos papéis de gênero fomentada pelos mediadores ao longo de três décadas, para se desligar das tarefas domésticas e poder participar de atividades externas é preciso que outras mulheres que assumam o “serviço de casa”, como filhas ou noras.

só Deus sabe. É muito trabalho numa casa. (...) É muitas coisas para fazer na faxina, nas plantas, e o tempo é pouco. Mas vou na mata buscar estrume para fazer as mudas porque, na época da seca, economiza água e agora eu recebi a cisterna calçadão. Agora são dois espaços. (...) Aí, tem coentro, tem pimentão, tem alface ao redor da cisterna. É muito trabalho para mim. Só é eu e meu marido, mas ele vai pro roçado, ele não me ajuda nas plantas. Dona Isabel.

Ausentar-se para participar de atividades do sindicato, de formações e até mesmo viajar significa deixar de lado e acumular as atividades domésticas ou, ainda, na medida do possível, deixar tudo encaminhado, como o feijão já pronto. São comuns os relatos de diferentes trabalhadoras rurais ligadas ao Polo Sindical da Borborema sobre a resistência de familiares e maridos em relação à participação delas em atividades de formação nos sindicatos.

Quando as técnicas de cultivo agroecológico começaram a ser difundidas, elas foram questionadas em sua eficácia e sofreram resistência por parte de muitos agricultores, até mesmo por serem experimentais. Somente com os resultados obtidos é que os “agricultores experimentadores” foram ganhando legitimidade. Aqueles que aceitavam colocar em prática as inovações aprendidas em eventos de formação eram constantemente considerados “malucos”, até que suas iniciativas apresentassem resultados positivos. A esse componente de resistência à inovação, no caso dos “arredores de casa” e das plantas medicinais, é preciso acrescentar a questão específica de gênero. Há casos em que houve mudança da resistência para a aceitação e, em alguns casos, até para a adesão ao projeto produtivo da mulher.

Experiências de conquista de autonomia financeira em relação aos maridos e de geração de renda são destaques nos materiais de comunicação produzidos por organizações, como vídeos e boletins informativos. Dois exemplos são a história de Wanda, integrante da Comissão Saúde e Alimentação, e a de Dona Irene, que comercializa plantas na feira. A conquista de independência financeira pela mulher por meio de atividade produtiva constitui uma exceção, pois, em geral, as atividades que geram renda entre as agricultoras apenas complementa a renda familiar.

A história de Wanda inclui desde a conquista de um lote de reforma agrária, a luta com o poder público via sindicato por melhores condições de moradia para os assentados (durante anos, foram vizinhos de um lixão), até a produção e comercialização de derivados de leite em uma feira agroecológica. A história de Dona Irene também está ligada às plantas, mas estas são ornamentais e passaram

a ser vendidas na feira, o que transformou o perfil produtivo de sua propriedade. Atualmente, o marido aderiu à atividade produtiva iniciada por ela.

Em outro informativo produzido pelo Polo Sindical da Borborema sobre a Marcha pela Vida das Mulheres e pela Agroecologia, uma das mobilizações pelo Dia Internacional da Mulher, são destacados os discursos sobre a importância do enfrentamento do machismo e da reafirmação da inserção das mulheres no trabalho e na luta sindical.

Foi através desses ensinamentos que botei minha filha para estudar, para trabalhar na enxada, e continuei com elas na luta. Por isso, elas estão hoje aqui comigo, na luta. Eu digo a você que, se todas as mulheres não baixassem a cabeça para os maridos, vale a pena participar. Por isso ensino a todas as jovens a, quando casar, dizer logo para o marido: 'Nós nos amamos, nós nos queremos bem, mas, quando eu for fazer minhas viagens, quando for viajar, você não pode me impedir de ir'. Tem que dizer firme e logo. Terezinha, agricultora de Solânea.

Mas, para além do machismo, outras questões relativas à desigualdade, como discriminação racial, emergem também como questões cruciais para a emancipação dos trabalhadores em geral e das próprias mulheres.

Fui muito humilhada porque eu sou mulher, negra e agricultora. Eu estava cursando a 5ª série no colégio quando fui humilhada porque morava no sítio, porque eu era negra; eu tive que deixar o meu estudo porque já não aguentava mais tanta humilhação. Eu fui muito discriminada na minha vida. Eu sofri tanto que chegou a um ponto de eu mesma ter discriminação comigo. Chegou a um ponto de eu ficar dentro de casa e ter vergonha de sair. Eu sofri demais até o dia que falei: vou colocar um ponto final. E comecei a sair para reunião. Meu esposo não queria deixar, não. Fui, cheguei lá, participei. Fiquei lá calada no canto e pensei: por que a gente tem que ficar só na cozinha e não pode participar de reunião? Então conquistei minha liberdade com meu marido. Tereziana, agricultora¹⁰¹.

Sem dúvida, mulheres como Tereziana já se apropriaram de uma série de discussões relativas à igualdade de gênero e são capazes de avaliar sua própria realidade de forma crítica.

¹⁰¹ Os depoimentos foram retirados de notícias divulgadas no website da AS-PTA sobre a Marcha pela Vida das Mulheres e pela Agroecologia, em março de 2010.



Celebrações do 8 de março em Solânea, 2013. No centro, as integrantes da Comissão Saúde e Alimentação representadas em desenhos em painel. No alto, ato de repúdio à impunidade do assassinato de uma adolescente.



Celebrações do 8 de março em Solânea, 2013. Acima, diretora do STR concede entrevista. No alto, a presidente do STR de Massaranduba.



Celebrações do 8 de março em Solânea, 2013. Feira de produtos da agricultura familiar, artesanato, plantas ornamentais, sabonetes e tinturas medicinais..



Celebrações do 8 de março em Solânea, 2013.

A clareza com que debatem temas delicados, como a violência doméstica, mostra que ainda estão presas ao modelo da família conjugal, mas já existe uma transformação em curso, uma desnaturalização dos papéis de gênero e das relações de poder. Durante uma visita de intercâmbio de experiências que as integrantes da Comissão Saúde e Alimentação realizaram ao sítio de Dona Inês, uma interessante conversa se travou na cozinha.

Dona Inês – O dia todinho eu estou aqui nessa cozinha de lenha. Quando eu tenho um espaço, eu vou para o roçado porque eu odeio o trabalho de casa, Deus me perdoe. Você chega na cozinha tem o que fazer, volta para a sala tem o que fazer, e não acaba! É uma coisa que nem a cantiga do grilo, direto. Já no roçado, você está fazendo as coisas e vendo o efeito, está arrumando o que comer, está arrancando o mato. Se está plantando, você começa aqui; quando pensa que não, já está acolá. E a casa não, meu Deus, a vida da mulher se consome numa casa, num tanque e numa pia.

Dona Isabel - O homem tem o coração muito ruim...

Dona Inês - Se meu marido não me desse valor, eu nem por um diabo eu vivia com um homem. Eu nasci para ser mulher e não para ser escrava. Meu marido pega lavagem para porco, faz o pesado, faz fogo, varre casa, eu não sou escrava. Tem homem que faz da mulher escrava, meus filhos nem cueca deles eu lavo, eles é que lavam. É verdade. Cuidar da comida, da roupinha lavada e tem homem que ainda mete o pau nas mulheres. Não sei por que essa lei Maria da Penha, só para ter o nome, morre mulher todo dia no cacete. Você liga o jornal, foi o marido que matou, o pai...

Dona Wanda - Elas sofrem caladas e não têm coragem de denunciar.

Dona Inês - E quando denuncia, não tem jeito; eles precisam ter um comprovante e o comprovante é a defunta. Não sei para quê.

Dona Wanda - Muitas se preocupam com o que é que a sociedade vai pensar delas e ficam caladas sofrendo.

Dona Inês - Eu não passo o que minha mãe passou; o que eu vi minha mãe passar, jamais.

Embora o modelo da família conjugal ainda seja dominante no agreste paraibano, está claro que um outro modelo de família emerge como desejável e possível. Na fala de Dona Inês percebe-se o quanto é valorizada a participação masculina, também qualificada como ajuda, nas tarefas domésticas consideradas tipicamente femininas, como a criação de porcos, limpeza da casa etc.

A autoridade marital pode enfim implodir deixando aparecer a emergência das crises, da censura de propostas, de projetos, o lento superar das indecisões, os provisórios e frágeis consentimentos. A formação do projeto familiar é um processo complexo porque evidencia a diversidade de propostas que se confrontam, algumas podendo ser abandonadas, podendo não ser aceitas, podendo não conseguir aglutinar os diferentes membros da família. Cabe à família, conjunto de subjetividades diversas, formular

estratégias que possam responder às necessidades, às expectativas, aos desejos de todos os seus membros. Neste contexto é legítimo reconhecer finalmente as distintas alternativas, ricas de referências individuais. Pertencer a um sexo é, a partir desta crise da tradicional assimetria entre os sexos, uma realidade cultural que estimula a formação da identidade não mais fechada a um único padrão de orientações. (CAPELLIN, 1994:281).

Essas questões se refletem de forma mais sutil nas gerações posteriores. Maria das Graças (solteira, 25 anos), filha de Dona Inês e sem namorado, é muito amiga da sua vizinha, divorciada e mãe de um menino de três anos. Foi na companhia de ambas que percebi nuances de mudança em relação aos modelos familiares.

A história de Soninha (34 anos) foi contada pela duas em um sábado à noite num bar da cidade. Casada desde os 16 anos, ela está acostumada às traições e agressões do marido. Este sofreu um acidente de moto há alguns anos e teve o braço encurtado, mas isso não modificou seu comportamento. Além de “farrista” e “raparigueiro”, também é violento. Soninha trabalha em um bar como atendente e contou um episódio recente no qual conseguiu identificar a foto da amante do marido em um telefone celular. Indignada com o relato, Maria do Carmo me contou que o marido de Soninha não lhe permite frequentar festas e eventos da cidade sem ele, nem mesmo acompanhada da filha adolescente. Certa vez, na escola, Soninha foi sorteada e ganhou um tratamento de beleza, mas, ao chegar em casa maquiada e com cabelos escovados, levou uma surra do marido. Esse comportamento masculino já não é aceitável por muitas mulheres do lugar, tanto que Maria do Carmo questiona o motivo de Soninha se manter casada apesar de tudo o que enfrenta.

Ainda que os modelos conjugais de submissão da mulher ao marido sejam cada vez mais desnaturalizados e questionados, estas — sobretudo as solteiras, como Maria do Carmo — estão sujeitas a um código de comportamento sexual distinto do imposto aos homens. As mulheres são questionadas sobre a hora em que voltam para casa, com quem conversam nas festas e eventos da cidade e, principalmente, se consomem bebidas alcoólicas. Já os homens não sofrem o mesmo tipo de controle. O comportamento sexual e a noção de direitos sexuais e reprodutivos das mulheres não entram em pauta nas comissões de mulheres nem nos encontros de difusão de conhecimentos sobre plantas medicinais. Há um silêncio sobre isso, embora o tema venha à tona em discussões de outros assuntos, como o da violência doméstica, com comentários do tipo: “O homem só dá valor à

mulher quando é corno”. Embora a igualdade de gênero seja aceita como condição para o projeto de desenvolvimento local, o que se vê, ainda hoje, é a permanência de valores e comportamentos próprios de uma sociedade patriarcal.

2.3 **Aprendizagem coletiva e a construção de um conjunto de saberes**

Minhas primeiras horas de trabalho de campo em Massaranduba foram dedicadas a uma visita de intercâmbio de experiências¹⁰² que a Comissão de Saúde e Alimentação do Polo realizava no sítio de Dona Inês, onde ela vive com a família.

Os visitantes foram recebidos por Dona Inês com um farto café da manhã (sucos, café, sanduíches, bolos e biscoitos) na varanda de sua casa, que fica nos fundos. Léa, a presidente do STR de Massaranduba, deu início aos trabalhos relatando a origem da Comissão Saúde e Alimentação e, depois, todos cantaram uma canção de mãos dadas. Em seguida, cada um se apresentou. Só então Dona Inês guiou os visitantes por sua propriedade, passando pelo galinheiro, pela recém-construída cisterna tipo calçadão, pelo pequeno chiqueiro onde criava dois porcos, pelo roçado de feijão e pelo pequeno cercadinho onde crescem plantas medicinais e hortaliças, de onde foram retiradas mudas para distribuição aos que lá estavam. Ao final, o grupo retornou para a varanda, onde Dona Inês fez um resumo sobre a remodelação do sítio segundo os princípios do cultivo agroecológico e também contou casos de cura com o uso de plantas medicinais.

Além dessas visitas de intercâmbio, outras formas de aprendizagem coletiva acontecem, por exemplo, em pequenos grupos de diálogo, entre associados dos sindicatos, em associações locais, entre participantes de consórcios para a construção de cisternas, em comissões e em grupos familiares, cuja motivação pode variar de acordo com cada comunidade.

A aprendizagem coletiva corresponde a uma representação da organização que valoriza a experiência e o comportamento dos sujeitos (Olson, 1966; Midler, 1994). Neste sentido, tem a ver com os conhecimentos “coletivizados” que os indivíduos mobilizam por meio de experiências coletivas, ou seja, por meio da ação (*Learning by doing*) ou da organização,

¹⁰² Comecei a me familiarizar com esse tipo de evento enquanto ainda trabalhava na ActionAid, pois essa organização tinha um projeto exclusivo para financiar as visitas de intercâmbio de experiências. Foi em um evento desse gênero que uma integrante da Rede Fitovida, do Rio de Janeiro, pode conhecer o sítio e as plantas medicinais de Dona Isabel, na Paraíba.

e segundo uma racionalidade de tipo *procedural* (March e Simon, 1971; Reynaud, 1993). (SABOURIN, 2001:38).

Em pesquisa realizada na mesma região, E. Sabourin destaca essas diferenças: “Existem variações importantes de uma comunidade para outra. No Curimataú, as três comunidades vizinhas — Goiana, Bom Sucesso e Palmas — apresentam fortes relações em volta das famílias de agricultores-experimentadores e com os bancos de sementes. Em Pedra Grande, tais relações ocorrem especialmente no seio do grupo de catequese” (SABOURIN, 2001:46). O autor demonstra que existe uma construção coletiva sobre o sistema local de conhecimento. Ao longo dos anos, foram usadas ferramentas de diagnóstico local e participativo nas quais os integrantes são levados a mapear espaços e oportunidades de comunicação e troca de informações nas comunidades, o que o autor denomina “espaços sociotécnicos”:

A caracterização de tais espaços mostra também a sua complexidade e densidade, confirmando o seu caráter misto “social e técnico”. De fato, o espaço sociotécnico local é desenhado, por uma parte, pelas relações de interconhecimento e de proximidade, e, por outra, pelas prestações recíprocas (ou serviços mútuos) em matéria de produção ou redistribuição dos produtos e dos conhecimentos, que fazem referência às relações totais (ao mesmo tempo sociais, culturais e econômicas) descritas por Mauss (1950) e Temple (1997). Em realidade, vários espaços são mobilizados por redes de relações que se cruzam, em diferentes momentos do cotidiano e do ciclo agrícola, para assumir funções que não são todas diretamente produtivas nem especificamente técnicas. Podemos distinguir três espaços associados a funções econômicas (um espaço cotidiano-produtivo, um espaço comercial e um espaço socioprofissional) e dois espaços socioculturais (um mais profano — festas familiares e locais — e outro mais espiritual, ligado a ritos religiosos). (SABOURIN, 2001: 44-45).

O espaço cotidiano-produtivo seria constituído pelos intercâmbios de trabalho (troca de diárias), pelo exercício de ajuda mútua interfamiliar, como nos mutirões, e pelos encontros e diálogos em locais de uso comum, como os reservatórios de água, onde as mulheres se encontram para lavar roupa e buscar água. Já o espaço cotidiano-produtivo comercial seria o dos mercados e feiras, em que é possível trocar informações sobre técnicas de cultivo, alimentação, cuidados com a saúde etc. Os espaços socioprofissionais são as oportunidades de encontro e diálogo nas reuniões da associação, do banco de sementes e do sindicato, nos cursos, nos dias de campo e nas visitas técnicas organizadas. O espaço sociocultural se constitui também dos eventos familiares (como matrimônios, funerais e formaturas), festas locais e ritos da religião católica. O autor reforça que, para os agricultores, não

existe uma separação entre momentos técnicos e sociais e as relações de amizade ou afetivas de reciprocidade são aproveitadas para veicular informações utilitárias. (SABOURIN, 2001:53). A sociabilidade é um aspecto central que atribui significado a projetos que podem ser utilizados para, inclusive, ampliar as relações sociais e criar mais espaços e oportunidades de encontro: “a produtividade dos projetos ou das tecnologias é subordinada à sua capacidade de fortalecimento das estruturas de reciprocidade.” (idem).

A fim de registrar em vídeo uma visita de agricultor para agricultor, pedi a Dona Inês que escolhesse alguém de suas relações para visitar. Ela me levou ao sítio de Seu Louro, marido de Dona Iraci, onde é mantido um viveiro de mudas para o reflorestamento (projeto do Polo Sindical). Sua comadre estava acamada há um mês devido a uma dor nas costas¹⁰³. Após uma volta pelo sítio, Dona Inês e Seu Louro mostraram algumas das plantas medicinais preferidas e seus usos terapêuticos e Dona Inês ganhou uma muda de aroeira de Seu Louro e Dona Iraci. Presentear o visitante com algum produto do sítio é praxe em praticamente todas as situações que presenciei. Em seguida, fizemos mais uma visita, desta vez não planejada, a um sítio nas proximidades, que pertence a Dona Ivanilda, agricultora experimentadora que frequentava as reuniões do sindicato.

A conversa entre Dona Inês, Seu Louro e Dona Ivanilda forneceu exemplos da “etiqueta” da aprendizagem nas visitas mútuas. Cada um fala o que sabe sobre determinadas plantas e seus usos medicinais, sem qualquer espécie de contestação ou correção. Se há riscos de toxicidade na dosagem ou outro qualquer, isso sempre é enfatizado. O visitante adota uma atitude receptiva e reage às informações recebidas como se fossem inéditas, ainda que não sejam. Já o visitado oferece presentes aos visitantes, como mudas de plantas, hortaliças frescas da horta etc. Os relatos de Dona Ivanilda sobre as plantas medicinais que cultiva e utiliza são reveladores do quanto há um esforço deliberado para obter e manter as plantas medicinais e os motivos alegados para isso.

O povo sempre procura aqui. A pessoa que tem criança não pode deixar faltar essas coisas. Aí, sempre gosto de plantar. Coisa que serve, eu planto. Eu arranjo onde tem, trago para casa e planto, porque eu gosto de ter na hora que precisar. Dona Ivanilda.

¹⁰³ Meses depois, Dona Inês me contou que a amiga se curou ao consumir sementes de sapucaia.

Durantes as visitas, é possível perceber alguns traços recorrentes da circulação de plantas e informações sobre usos terapêuticos e analisar esse circuito como um circuito da dádiva (MAUSS, 1974). A reciprocidade emerge como uma regra social tácita e costura as relações que se estabelecem a partir de um espaço socioprofissional, para além dos laços familiares. Do encontro com Dona Ivanilda, Dona Inês levou uma nova espécie de cará, o “não me toque”, para plantar em seu sítio.

2.3.1 Os saberes sobre plantas medicinais: de onde vem e para onde vão

Quando me casei, participava das reuniões da Igreja, mas não tinha esse incentivo das plantas medicinais. Quando eu comecei a participar dos intercâmbios, descobri para que servem. Inclusive, recebo muitas visitas e as pessoas dizem: ‘Olha, essa planta serve para isso’. Às vezes, eu nem conhecia. Dona Isabel.

Embora tenha aprendido a usar três plantas medicinais com a mãe, as únicas que conhecia até começar a participar das formações, Dona Isabel só ampliou o conhecimento e o acervo de espécies de plantas vivas por meio da participação em eventos, oficinas, mutirões e visitas de intercâmbio. Ainda que o uso de plantas medicinais já fizesse parte dos cuidados aprendidos em família e a “herança familiar” sempre seja mencionada, a dimensão que elas ocupam hoje na vida cotidiana dessas mulheres é um fenômeno recente vinculado à valorização dos saberes tradicionais promovida pelos sindicatos e ONGs.

O lambedor que Dona Inês prepara é uma das receitas que ela aprendeu nas reuniões do sindicato. Até então, ela não conhecia o “jeito certo” de fazer o lambedor.

Você descobre coisas que não sabia. Eu botava um monte de água no fogo para cozinhar com aquelas folhas e depois coava para fazer um lambedor. Hoje, não; a gente forra a panela de folhas, uma parte põe açúcar e vai colocando uma camada de açúcar e uma camada de folha. Leva ao fogo, abafa e vira um belo lambedor, sem colocar um pingo de água! Pode ser do que for, o lambedor não leva água. Se levar água, cozinhar, aí acabou o lambedor. Dona Inês.

Assim como Dona Inês, as mulheres que participavam de visitas e oficinas foram aprendendo novos usos e indicações para plantas conhecidas e desconhecidas — o “jeito certo” de fazer garrafadas, lambedores e sabonetes — em formações com profissionais de saúde (enfermeiras de Pípirituba, duas médicas de

João Pessoa e o Dr. Celerino, do Centro Nordestino de Medicina Popular). Os mutirões eram oportunidades de elaborar receitas que elas já conheciam e de ensiná-las às novas integrantes das comissões de mulheres.

Como nos grupos da Rede Fitovida, a adesão de novas integrantes é uma questão central para a ampliação do trabalho e sempre reafirmada em reuniões e conversas particulares. Entretanto, não existem metas para novas adesões. Ao contrário, o apelo às adesões acontece espontaneamente, na convivência social com os vizinhos. São constantes os pedidos de remédios para aliviar o mal-estar de crianças e adultos da vizinhança. Nessas ocasiões, quem pede, além de receber o remédio, muitas vezes ganha uma muda de planta e um convite para participar das oficinas de preparo.

Novas mulheres, entre aquelas que já têm o conhecimento, têm que se inserir no trabalho do sindicato. Muitas delas são novas no trabalho. Então, a ideia que a gente tem é fazer um resgate do que a gente já fez, da oficina anterior, e fazer outra com plantas medicinais mesmo, uma oficina com o conhecimento das plantas, como no último encontro que gente fez aqui. Ensinar que tipo de planta é aquela, o nome como as pessoas conhecem, para que serve e aproveitar isso para fazer uma troca de plantas. Já era para a gente ter feito isso no último semestre, mas não deu por causa do tempo; quando eu não estava ocupada, a Augusta estava. A gente está pensando em fazer agora nesse primeiro semestre de 2013 para aproveitar a época das chuvas, ocasião em que a gente tem mais plantas, mais diversidade e, com isso, pode fazer a troca entre as mulheres. Integrante do STR de Queimadas.

Os encontros da Comissão Saúde e Alimentação debatem, entre outros pontos, a agenda de visitas e oficinas, eventos que têm o objetivo de difundir experiências bem-sucedidas e provocar a adesão de novas integrantes. Essa é uma questão central para a continuidade do trabalho. Dona Isabel, Dona Inês e Dona Zue, entre outras, identificaram alguns problemas com relação à difusão do conhecimento sobre plantas medicinais além das adversidades climáticas, que dificultam a manutenção de uma horta medicinal em período de seca.

Na nossa região, quem mais se identificou com esse trabalho fui eu e Dona Isabel, mas isso não quer dizer que as outras não façam, mas são mais de usar do que fazer. É aquele ditado popular: as pessoas acham melhor ter o remédio feito do que ainda se preocupar em fazer. É o que eu digo pra você: uma garrafada dessa, para chegar a esse ponto, a gente se dedica muito. Precisa de muito esforço para conseguir as plantas e para chegar ao ponto em que a gente dá esse acabamento nela. Dona Zue.

O relato de Dona Zue fornece pistas para as diferentes maneiras de circulação de informações, remédios e plantas, misturando um circuito marcado pela personalidade (entre vizinhos e familiares) e outro circuito institucional das Ongs e STRs (mutirões de produção de remédios, oficinas e visitas de intercâmbio).

Nos espaços tidos como socioprofissionais, as receitas, os remédios e as plantas circulam por meio de relações mais impessoais: seja por doação, em ações assistenciais promovidas pelos STRs, seja por comercialização (como no caso dos produtos da Ongifa, cujo custo é relativamente alto para os padrões locais — a garrafada era vendida por R\$ 20,00). Em Massaranduba, os remédios e a multimistura são produzidos periodicamente em mutirão a cada dois meses. Grande parte do material necessário é comprada pelo sindicato, como as sementes de girassol, amendoim, açúcar e os diferentes tipos de farinha. As folhas para o preparo de remédios e até mesmo da multimistura vêm dos quintais e roçados, seja dos participantes ou de seus vizinhos.

Em Solânea, a dinâmica da produção e circulação de remédios é diferente. A manipulação das plantas medicinais e o preparo de xaropes, lambedores e sabonetes não acontecem no sindicato, mas na sede da Ongifa ou na casa das próprias mulheres, de acordo com demandas individuais de vizinhos e familiares. Ali, a produção de remédios não está voltada a capacitar e conquistar novas adesões. Já a difusão do conhecimento se dá em eventos e formações.

Primeiro, a gente faz um estudo das plantas com as mulheres dos grupos interessados. Nesse estudo, a gente orienta como identificar a planta. A gente precisa ajudar a entender qual é a planta que desejam. A gente usa um método que identifica de três formas: vendo, pegando e cheirando. Por exemplo: um dia de chuva não é próprio para coletar as plantas, mas o sol muito forte também não é bom. O local onde essas plantas estão plantadas a gente orienta, o estado dessa planta, se está com as folhas sadias, se não está. A gente ajuda a entender esse processo de aprendizado das plantas medicinais e, depois que elas aprendem, a gente convida para fazer a prática. Se é para preparar o lambedor, a gente também orienta. Foi uma novidade; elas começaram a dizer que aqui a gente limpa as cascas, tira aquela parte da superfície da casca, foi uma novidade, porque, para elas, era outra coisa. Então, a gente começa e ensinar como limpar e depois a cortar, porque, se não é bem processada assim, cortar bem miúdo não é liberado, solta só parte do princípio ativo. Se a pessoa vai utilizar o vinho ou a cachaça, em vez da água rabelo¹⁰⁴, a gente orienta que, quem tem problemas de alcoolismo, não pode usar remédios que contenham álcool. Dona Socorro Raimundo.

¹⁰⁴ Água rabelo é um remédio fitoterápico industrial produzido desde 1889 e comercializado em farmácias, produzido pelo Laboratório Rabelo LTDA. e composto por extratos de aroeira, hortelã e eucalipto.

As plantas utilizadas são trazidas de quintais e roçados como os de Dona Isabel ou mesmo compradas na feira. Por já ser reconhecida como uma referência nos cuidados com a saúde e pelo cultivo de plantas, Dona Isabel é frequentemente solicitada a fornecer plantas frescas, como poejo, e até a produzir lambedores e garrafadas para vizinhos em sua própria casa.

Dona Socorro Raimundo enfatiza o procedimento correto para extrair o princípio ativo e os cuidados com higiene aprendidos com as enfermeiras e médicas como diferenciais. Ela explica que a preferência por remédios caseiros não se justifica somente por serem mais baratos que os industriais, já que seus consumidores não são somente de “baixa renda”. Para ela, optar por remédios caseiros com plantas medicinais também pode evitar “submeter-se a erros médicos”, além de evitar a “dependência da farmácia”. Essas duas explicações revelam que a escolha por remédios feitos com plantas medicinais não se justifica somente pelo custo, mas também pela eficácia atribuída a esse tipo de remédio. A julgar pelas garrafadas que costumam ser produzidas na Ongifa, elas são indicadas para tratamentos de longo prazo. Embora a Ongifa não realize atividades de formação em sua sede e estimule a prática doméstica, Dona Socorro Raimundo é sempre requisitada para realizar oficinas e encontros.

Em Massaranduba, uma ampla distribuição de mudas de plantas como brindes em eventos, como a Festa do Agricultor, foi utilizada para difundir o uso de plantas medicinais. Essa estratégia foi possível graças à proximidade com um dos projetos do Polo: o viveiro com espécies nativas (árvores frutíferas, lenhosas e plantas medicinais) para reflorestamento.

O que está dando muito certo lá em Massaranduba é a distribuição de mudas. Começamos uma parceria com a AS-PTA e pegamos mudas de plantas medicinais, até mesmo algumas que não são da cultura de Massaranduba. Distribuimos tanto nos encontros com as mulheres como no próprio Dia do Agricultor. O povo se animou para pegar as plantas medicinais, até mais que as outras plantas. A gente tinha que controlar um pouco para que levassem as outras plantas, e não só as medicinas. Léa.

Além de distribuir as plantas fora das formações e oficinas, outra estratégia adotada em Massaranduba para despertar o interesse de novas integrantes foi oferecer oficinas de artesanato para capacitar as mulheres à elaboração de outros produtos para venda, reforçando uma dos caminhos de reprodução social da agricultura familiar: a produção artesanal.

Ensinam a fazer crochê, a fazer flor, vários tipos de atividade. Ana, por exemplo, faz hoje o sabonete de nim, de melão de São Caetano, faz garrafada, faz crochê, faz aqueles artesanatos que você viu na feira do agricultor¹⁰⁵. Foi tudo desenvolvido no sindicato. Dona Inês.

Entretanto, a adesão definitiva leva tempo. Os mutirões de produção de remédios realizados nos STRs costumam depender do trabalho das mesmas pessoas.

São sempre as mesmas: a Dona Iraci, Dona Socorro, Dona Francisca, eu, Comadre Léa e Dona Anunciada. Tinha Ana, tinha Leopoldina, tinha a irmã dela também. Só que elas pararam de vir, se desinteressaram por completo, não fizeram mais. Fazem, sim, lá na comunidade delas. Tinha uma menina do São Miguel que parou de vir; a gente fazia detergente, fazia amaciante, fazia várias coisas, só que paramos de fazer isso tudo. Agora, Comadre Léa, como presidente do sindicato, vai juntar mais uma comissão de mulheres para ver se resgata pelo menos as filhas dessas mulheres para não parar tudo de uma vez. Cada uma vai fazer nas suas casas quando precisar e o povo novo não vai aprender a fazer o lambedor. Futuramente, quando esses mais velhos pararem, morrerem, não tem quem faça mais o lambedor, não tem quem faça uma garrafada, um sabonete para sarna, essas coisas. O sabonete de aroeira é receitado até pelo médico para coceira, mas o povo não quer fazer, não se interessa. E, se esses mais velhos morrerem, quem é que vai fazer? Vai acabando a cultura. Dona Inês.

Podemos entender esse caráter seletivo e afetivo das redes de trocas de conhecimento e dos mutirões (“são sempre as mesmas”) não como um problema ou limitação, mas como uma característica marcante desse tipo de participação, baseada nas prestações de ajuda mútua e motivadas por sentimentos morais. Existem vários graus de reciprocidade que acompanham a circulação de plantas e saberes. Participar de atividades “institucionais” organizadas pelos STRs não necessariamente implica laços de reciprocidade nos quais está subjacente a obrigatoriedade de receber e de retribuir.

Participar de um mutirão, seja para construir uma cisterna ou até mesmo remédios caseiros, é uma obrigação para com as pessoas e até mesmo com Deus¹⁰⁶, mas, como demonstram os depoimentos, nem sempre a percepção e o

¹⁰⁵ Em julho de 2011, na festa em celebração ao Dia do Agricultor promovida pelo STR de Massaranduba, havia várias barraquinhas onde agricultores vendiam os produtos da roça, remédios caseiros e artesanato.

¹⁰⁶ A moral religiosa é uma motivação frequente entre os agricultores conforme observou A. Candido. “Um velho caipira me contou que, no mutirão, não há obrigação para com as pessoas, e sim para com Deus, por amor de quem se serve o próximo; por isso, a ninguém é dado recusar auxílio pedido. Um outro, referindo-se ao tempo de dantes, dizia que era o “tempo da caridade” – justamente por essa disposição universal de auxiliar na lavoura de quem solicitasse. Ambos, todavia, se referiam

compromisso com a comunidade ou com Deus é experimentado da mesma forma. Normalmente, a adesão ao trabalho com as plantas medicinais não acontece de forma isolada de outras atividades que integram o modelo produtivo difundido pelos STRs do Polo. As mulheres que cultivam plantas medicinais costumam fazê-lo dentro do modelo produtivo dos arredores de casa, frequentando as reuniões do sindicato para debater a construção de cisternas, fundos rotativos, formações sobre manejo de água etc. É na medida em que essa adesão acontece que as obrigações tácitas de retribuição se manifestam, sendo que o não atendimento dessas expectativas pode motivar atos de reprovação do comportamento de algumas integrantes.

As atividades do sindicato promovem a sociabilidade, ampliando a gama de relações das mulheres em diversos níveis. As oficinas e encontros onde aprendem a conhecer plantas e suas indicações terapêuticas e a preparar remédios são as atividades mais impessoais; nem sempre as participantes já se conhecem. Já as visitas de intercâmbio, embora reúnam mulheres que às vezes também não se conhecem, promovem uma interação maior e cria novos vínculos entre as integrantes do grupo visitante e a dona do sítio visitado. Ao receber a visita dos membros da Comissão Saúde e Alimentação, oriundas de diversos municípios, Dona Inês criou novos vínculos de reciprocidade, marcados pela troca de informações sobre plantas, sementes e experiências de cultivo. Os mutirões, no entanto, dependem de relações já consolidadas.

Dessa forma, considero que a ampliação do trabalho depende da multiplicação de núcleos de mobilização e disseminação desses saberes, com a adesão de novas comunidades aos STRs e de novos STRs à rede sociotécnica. Essa rede precisa apresentar soluções que tanto podem ser de infraestrutura produtiva — por exemplo: o acesso à água por meio de cisternas, que ameniza os problemas enfrentados pelos agricultores — como em benefício de agricultoras no que diz respeito ao consentimento dos maridos. Nessa questão, as redes de apoio mútuo, principalmente na vizinhança, são fundamentais para garantir a proteção da mulher em casos de violência. Dona Isabel e Dona Zue estabeleceram laços de amizade que permitiram o enfrentamento à resistência dos maridos. Além dessa limitação, o trabalho feminino nas hortas e com plantas medicinais concorre com os

sempre a auxílio de moradores do mesmo bairro – que era o limite da cooperação e dos deveres.” (CANDIDO, 2009: 195).

cuidados demandados pela família, as tarefas domésticas e todas as atividades produtivas realizadas pelas mulheres, como o trabalho no próprio roçado ou no roçado de vizinhos.

A circulação de plantas, receitas e remédios não se restringe às atividades organizadas pelos STRs e ONGs. É nas comunidades, entre vizinhos, que acontecem as trocas de mudas com maior frequência. Muitas plantas de Dona Isabel foram trazidas de canteiros que já não existem mais. Suas plantas são cultivadas em pequenos sacos plásticos que, segundo ela, “é mais fácil de aguar”, o que também faz com que estejam prontas para doação. Tal dinâmica local de circulação de plantas garante a prática de cuidados com a saúde mediante o uso de plantas medicinais. Dona Isabel segue os mesmos critérios de higienização das plantas colocados em prática na Ongifa.

Durante minha estadia em sua casa, ela foi solicitada duas vezes a produzir remédio e três vezes a fornecer plantas. Esse tipo de solidariedade pode se aplicar até mesmo à doação de alimentos, como pude observar. Nem sempre quem pede um remédio traz o material necessário, como açúcar ou mel para os lambedores, por exemplo. Isso não impede, contudo, que o remédio seja feito, mas é percebido como um abuso caso a pessoa que pede tenha condições de fornecer os ingredientes. É bastante comum que as plantas, o trabalho e até mesmo o material sejam integralmente fornecidos por quem faz o remédio.

As pessoas me procuram muito. Às vezes, meu marido diz: 'Você é besta demais, você tem que cobrar das pessoas'. O trabalho o sindicato apoia, mas o lambedor, às vezes, tem muitas pessoas que não têm condição e aí eu faço grátis. Eu estava conversando que as garrafadas, daqui pra frente, não vou fazer mais grátis. Dona Isabel

Em Massaranduba, como em Solânea, quanto mais frequente o uso doméstico de chás e preparações medicamentosas, maior o cuidado com as hortas de plantas medicinais, pois, à medida que as plantas e seus produtos circulam na vizinhança e promovem curas dentro e fora de casa, elas passam a ser valorizadas como uma “benção de Deus” ou algo que evita gastos desnecessários e ainda reforça vínculos comunitários. Vale analisar os remédios encomendados por vizinhos como portadores de capacidades curativas, não só pelo potencial terapêutico de seus princípios ativos, mas também por carregar as boas intenções

daqueles que os produzem. “Fazer com amor” é uma condição para poder fazer bem-feito. Sobre esse aspecto, vale citar:

O que, no presente recebido e trocado, cria uma obrigação, é o fato de que a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda é algo dele. Por meio dela, o doador tem uma ascendência sobre o beneficiário, assim como o proprietário tem, por meio da coisa, uma ascendência sobre o ladrão. Pois o taonga é animado pelo *hau* de sua floresta, de seu território, de seu solo; é verdadeiramente *nativo*” (Mauss 1974: 54).

Em casa, o que Dona Inês e Dona Isabel sabem sobre plantas é constantemente compartilhado em família e a transmissão desse conhecimento ocorre nesses momentos.

Dona Inês centraliza os cuidados com a família, vizinhos e a produção de remédios caseiros. Ela afirma que todos os seus filhos, se precisarem, sabem preparar um chá e um remédio. A aprendiz mais dedicada é a neta Sabrina, de 12 anos. Ela é uma menina comunicativa, inteligente e curiosa, que participa de forma engajada nas atividades com crianças e adolescentes desenvolvidas pelos STRs e pela ASPTA. Ela é a criança mais velha da família e divide com o irmão de cinco anos, Henrique, a atenção dos tios e avós. Ambos são filhos de Raquel (28 anos), a filha mais velha, que mora em uma comunidade bem próxima. Sabrina enumera plantas medicinais, seus usos e diferentes formas de cultivar hortaliças sem agrotóxicos, bem como explica como é feito o armazenamento de água. Ela dá uma verdadeira aula do que entende como agroecologia e de como modelos ambientalmente sustentáveis são necessários para a qualidade de vida de agricultores da região. Além de aprender nas atividades voltadas para crianças e jovens, aprende dentro de casa, onde saberes são transmitidos e habilidades são treinadas. Acompanhar e observar seus avós na lida diária do sítio é parte do aprendizado do sistema de saberes que envolve a agricultura familiar e no qual estão inseridas as plantas medicinais¹⁰⁷.

¹⁰⁷ “Diversos autores que estudaram as sociedades camponesas no Brasil destacaram a importância do trabalho na transmissão do patrimônio de práticas, habilidades e saberes historicamente acumulados. A formação profissional e a construção do herdeiro exigiam que as crianças fossem iniciadas no trabalho, sob orientação dos pais ou dos trabalhadores de gerações anteriores, como parte do processo de socialização profissional e ritualização da passagem para a idade adulta. Conforme a idade, o sexo e a força física, as crianças incorporavam-se aos trabalhos produtivos e reprodutivos das famílias, na condição de ajudantes. As gerações mais velhas atribuíam ao trabalho das crianças um significado primordial em sua socialização, uma vez que elas se preparavam para a vida adulta e para se tornarem agricultores ou donas de casa, assim como o foram seus pais. Nessa perspectiva, o trabalho das crianças assumia caráter fundamental no ciclo da formação

Dona Isabel estimula as filhas a cultivarem plantas medicinais. Maria José (17 anos, casada), que vive na cidade de Solânea, chegou a cultivar um canteiro com hortelã, mas a planta morreu. Quando seus filhos apresentam algum mal-estar, é ela quem prepara os chás e se responsabiliza pelos cuidados. Ressalta que, quando recém-casada, ainda não tinha qualquer interesse por plantas medicinais. Esse dado é curioso, pois as doenças de filhos pequenos, típicas da infância (febres, constipações etc.), são sempre mencionadas como estímulo ao cultivo caseiro de plantas medicinais. Entretanto, no caso de Dona Isabel, não foram os filhos pequenos nem outras razões que a fizeram aderir ao trabalho com as plantas medicinais, mas sim o sentimento de realização pessoal que essa prática lhe proporcionava. É por isso que ela repete a toda hora a mesma frase: “Se não fosse esse trabalho, não sei o que seria de mim”.

Assim como criaram atividades extradomésticas voltadas para as mulheres para difundir o modelo agroecológico, os STRs do Polo da Borborema também implementaram trabalhos com crianças e jovens durante os encontros para redação e coleta de mensagens destinadas a apoiadores do projeto¹⁰⁸. Esse tipo de encontro também proporciona atividades lúdicas que contribuem para a formação de futuros agricultores (identificação de plantas, cultivo de mudas de árvores frutíferas, jogos para compreensão da agroecologia etc.). Essas datas são aguardadas com ansiedade, pois configuram oportunidades raras de encontrar os vizinhos fora do ambiente escolar e ter acesso a brinquedos e recreações nem sempre frequentes. O conteúdo dos jogos e das brincadeiras está voltado à valorização do papel do agricultor na produção de alimentos saudáveis, na tentativa de prevenir a migração dos jovens e o abandono das atividades de plantio. Esse assunto motivou longas conversas com Dona Isabel e Dona Inês, pois cada família tem suas próprias

intergeracional dos camponeses (Candido, 1971; Tavares, 1978; Fukui, 1979; Neves, 1981; Antuniassi, 1983; Lopes, 1984; Brandão, 1990; Woortmann e Woortmann, 1997).” (MARIN, 2009:122).

¹⁰⁸ A fim de financiar atividades de combate à pobreza em diversos países em desenvolvimento, a ActionAid estabelece um vínculo entre um doador e uma criança de comunidade abarcada pelo seu projeto. Periodicamente, cada criança beneficiada escreve cartas ou faz desenhos e é fotografada, o que é um meio de relatar ao doador como a ajuda proporcionada está transformando sua vida. Tal prática, ao mesmo que é fundamental para manter a sistemática do projeto, ainda cria oportunidades de recreação. No caso da Paraíba, esses momentos também são aproveitados para formação, conforme dito acima. Dona Isabel e Dona Inês são pessoas centrais nos eventos com crianças e jovens, pois ajudam voluntariamente na organização e na produção de lanches e refeições oferecidos a todos os participantes.

experiências com relação à questão. Migrar é uma estratégia para manter a condição de existência camponesa, e não somente resultado da inviabilização dessa condição (WOORTANN, 2009:217). A migração evita a fragmentação da propriedade e é uma forma de obter mais recursos a serem investidos na própria terra. As principais e mais recorrentes modalidades de migração são a pré-matrimonial do filho; a do chefe de família, de tipo circular; e a emigração definitiva. As duas primeiras são referidas como “viagem” e a última é chamada de “saída” (idem, 2009).

Tal fenômeno é significativo, pois a Paraíba é um dos estados do Nordeste que mais “expulsa” trabalhadores do campo. Da década de 1940 até a de 1980, emigrações para as regiões metropolitanas de Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília se combinaram com aquelas sazonais para usinas de cana-de-açúcar na Zona da Mata de Pernambuco e Paraíba¹⁰⁹. A partir da década de 1990, a região canavieira de São Paulo passou a ser o destino da migração temporária¹¹⁰, sobretudo para homens entre 18 e 35 anos. Além de jovens solteiros, é comum a migração temporária de homens casados, que enviam recursos para a família. Uma pesquisa realizada na região em 2009 e 2010 por E.A. Malagodi *et al.* identificou a baixa oferta de emprego local como um dos principais motivadores da migração de jovens, cujo perfil dominante é a baixa escolaridade e a socialização desde criança no trabalho na agricultura.

Com o salário ganho no corte da cana, os homens, além de suprirem necessidades individuais e familiares, conseguem investir na compra de terra, casa, animais, meios de transporte etc. Como já visto, a migração é um fenômeno que não afeta apenas a vida do trabalhador migrante, mas de toda a família; no caso de homem casado, a esposa fica como “chefe da família” tendo a responsabilidade das atividades domésticas, educação dos

¹⁰⁹ Quanto ao destino dos paraibanos, 28,5% seguiram para o Rio de Janeiro, 19,5%, para São Paulo, 5,6% para o Distrito Federal, 18% para Pernambuco, 9,6% para o Rio Grande do Norte e 18,9%, para outros estados (MALAGODI *et al.*, 2009: 7).

¹¹⁰ “Nas décadas de 1950, 1960 e 1970, o movimento migratório mais recorrente do agreste paraibano era para as metrópoles do Sudeste brasileiro, principalmente o Rio de Janeiro. Alguns migrantes fixaram-se nos locais de destino e outros mantiveram as raízes na terra natal, retornando várias vezes. Entre os que migraram nas décadas de 1960 e 1970, o emprego na indústria era o grande sonho, pois significava a possibilidade de adquirir uma profissão, bem como o acesso aos benefícios sociais. Sendo originários de atividades agrícolas e tendo baixos níveis de escolaridade, a construção civil foi, via de regra, a primeira atividade para os camponeses-trabalhadores migrantes. Além das oportunidades de emprego e profissionalização, havia, ainda, uma relativa facilidade para se adquirir um terreno e construir a casa própria, viabilizando-se, assim, a permanência na cidade. Os grupos que começaram a migrar na década de 1970 tiveram menores possibilidades de fixação nas cidades ou de ter alguma poupança para investir em seus locais de origem do que os das décadas de 1950 e 1960, o que contribuiu para a intensificação das migrações temporárias e a chamada *migração de retorno*.” (MENEZES, 2009:280-281).

filhos e trabalho no roçado se a família tiver terra. (MALAGODI *et al*, 2010:17).

A família de Dona Isabel acumula diversos exemplos dessas modalidades migratórias. O marido dela passou muitos anos no Rio de Janeiro, indo e vindo.

E com dois meses de casado, ele voltou para o Rio de Janeiro. E foram assim os anos seguintes. Ele vinha, deixava um menino e voltava para o Rio. Quando chegava, nem parecia que eu era mulher dele. Eu deixei de rezar porque ele me proibiu. Aí, eu não fui mais para canto nenhum. Nem à missa eu tinha o direito de ir. Quando ele chegava, trazia muito dinheiro do Rio, mas não dava nem para oito dias, já acabava. O resultado foi que se acabou tudo e eu passei até fome, tive oito gestações, a última de gêmeos. Ele só parou de viajar quando estava perto de eu ganhar os gêmeos. Relato publicado em boletim informativo do Polo Sindical da Borborema, 'Os sonhos e as conquistas de Isabel'.

A migração dos maridos traz muitas consequências para as mulheres, como assumir a chefia da família, prover a casa, criar animais, cultivar o roçado, executar as tarefas domésticas e educar os filhos. Além disso, elas têm que trabalhar “alugadas” em outros locais e ainda sofrem vigilância familiar e social.

As mulheres de cortadores de cana não costumam sair de casa na ausência dos companheiros, a não ser para a feira e em situações de extrema necessidade. Esposa de cortador de cana relata: 'É uma vida de prisão a de esposa de cortador; somos apontadas na rua como ladrão e o povo fala: 'Lá vem a mulher do cortador de cana — o marido trabalhando e ela passeando'. O cotidiano das esposas na ausência dos homens chefes de família passa por uma grande vigilância familiar e social. A referência que a mulher faz à 'prisão' é porque elas se sentem presas e controladas perante a falação do povo. As mulheres regulam o comportamento e moldam a imagem pessoal de acordo com valores e regras do grupo. Menezes (2002) já havia identificado em suas pesquisas que a obediência, fidelidade, respeito, cuidado pelo marido e bem-estar das crianças parecem sintetizar as regras e valores centrais atribuídos à posição social da esposa" (MALAGODI, 2010:7).

Dona Isabel ressalta a “prisão dentro de casa” e aquela sofrida pelas mulheres para abandonarem diversas atividades, tanto de sociabilidade quanto profissionais. É bem provável que, no caso dela, essas pressões tenham se convertido em força motriz para o enfrentamento dos desafios quando optou pelo trabalho com as plantas nos grupos e na catequese. Atualmente, a preocupação de Dona Isabel é com a continuidade do trabalho na terra, que depende do retorno ao sítio de algum filho ou filha. Ela teme que seus filhos percam a identidade de agricultores, o que os deixaria vulneráveis, por exemplo, na hora de requerer aposentadoria, caso não consigam empregos formais. A primogênita, Maria do Socorro (28 anos), casou-se com um rapaz da vizinhança e seguiu com ele para

São Paulo. Já a filha mais jovem, Maria José (17 anos), casou-se com um rapaz da cidade de Solânea e vive lá como dona de casa. Quanto aos filhos homens, Josué (26 anos) trabalha como marceneiro em São Paulo e se casou; José de Arimateia (24 anos) viajou para Mato Grosso e está empregado numa fazenda¹¹¹; e Noel (19 anos) chegou há pouco de São Paulo, onde passou um período trabalhando com o irmão, mas ainda não sabe se ficará em Pedra Grande com os pais, se irá para Mato Grosso ou retornará a São Paulo. O dinheiro que acumulou com seu trabalho foi usado na compra de uma motocicleta¹¹² sem documentação, ao invés de um garrote, como esperava Dona Isabel. Até o retorno de Noel, Paulo (15 anos) era o único filho de Dona Isabel que permanecia na casa dos pais. Devido a sequelas deixadas pela desnutrição na primeira infância,¹¹³ ele não goza de boa saúde e não consegue colaborar nos cuidados com o roçado. A migração dos rapazes exerce um efeito simbólico de passagem para a maturidade. Tornar-se homem, enfrentar o mundo, faz parte das estratégias de reprodução social da agricultura familiar camponesa (WOORTMANN, 1990).

O sucesso da migração depende da capacidade de articular outros saberes e habilidades, além do ofício do agricultor, pois camponeses não são apenas agricultores¹¹⁴. Josué, o filho carpinteiro de Dona Isabel, é um exemplo. O ofício de carpinteiro lhe garante renda suficiente para formar uma família e ele é tido pelos pais como o filho mais estabelecido, assim como a primogênita.

Deve-se notar que o *sitiante*, ademais de seu aprendizado quanto ao trabalho agrícola ou com a criação, a partir de um saber transmitido pelo

¹¹¹ À época da pesquisa, tinha retornado à Pedra Grande para se casar com uma antiga namorada moradora da comunidade. A celebração do casamento reuniu todos os filhos de Dona Isabel.

¹¹² As motocicletas estão entre os bens de consumo mais desejados por jovens paraibanos. Viabilizam a circulação e o acesso a locais com estradas precárias, sendo o meio de transporte mais ágil na região. Porém, são muito comuns os acidentes graves e fatais com motocicletas e é frequente a não utilização uso de equipamentos de segurança obrigatórios, como o capacete. Nas áreas rurais, dizem que há muitas motocicletas roubadas e sem qualquer documentação, e que, por isso, não podem circular nas estradas e na zona urbana sob o risco de serem apreendidas.

¹¹³ Paulo era gêmeo de uma irmã, cujo episódio de adoecimento e morte foi relatado anteriormente.

¹¹⁴ “Camponeses não são apenas agricultores. A existência de atividades ‘não camponesas’ no campesinato já havia sido ressaltada por Chayanov (1966), um dos construtores da teoria do campesinato; essas atividades são mesmo um componente central de sua teoria. A questão foi retomada por Galeski (1975), com a noção de “peasant-worker”, o camponês-operário, empregada no Brasil, entre outros, por Seiferth (1985). Siantes são também negociantes ou possuem uma arte. Como migrantes, são também assalariados — ou empregados, nos seus próprios termos..” (WOORTMANN, 2009:237).

pai, é com grande frequência detentor do saber correspondente a uma arte. Esta última, seja a de *carpina*, de ferreiro, de barbeiro, seja fundada em saberes relativos à saúde (raizeiro ou benzedor), articula-se com outros saberes-fazer, tais como o *negócio*, no espaço social do *sítiante* em sua região, e constitui também um 'capital' no contexto da migração. (WOORTMANN, 2009:223).

Dona Inês conta que seus dois irmãos que vivem no Rio de Janeiro não pensam em voltar porque não se adaptam mais à vida no sítio. Entretanto, os filhos de ambos permanecem em Massaranduba e colaboram com o sindicato como agricultores (com exceção de Maria do Carmo, que é servidora pública na área da saúde). Os que desenvolvem atividades no sindicato e no comércio não têm carteira de trabalho assinada. O assalariamento dos filhos em outras áreas que não a agricultura é uma estratégia para a manutenção da condição de agricultor, garantindo-lhes os recursos necessários para subsidiar o consumo da família¹¹⁵. Essa foi a escolha dos familiares de Dona Inês, que percebe a migração como um risco, o que talvez possa ser explicado pelas más lembranças do Rio de Janeiro e pelas experiências ruins que testemunha na vizinhança.

Não adianta você ir lá para fora, abandonar o seu sítio, a sua casa. E aí? E no dia em que você ficar velho? Se acontecer um problema, perder sua saúde, não puder mais trabalhar de empregado, e aí? Vai voltar para seu sítio, não vai ter nada. Em muitos casos, as casas até caíram, estão abandonadas, não têm um pé de fruta, não tem um pé de pau que você possa ficar debaixo, não tem nada. Você já está velho, acabado, e como é que vai recomeçar? Se não tem um filho para tomar conta, está tudo acabado. Começou saindo, o filho foi do mesmo jeito, arrumou um emprego e saiu lá fora, não quer mais voltar porque não tem futuro voltar. Eu digo mesmo: não tem futuro, a agricultura não tem futuro. Mas, se a gente não procurar fazer o futuro de nós, agricultores, cada vez mais vai se acabar. (...) Os que moram no sítio, muitos dos jovens ainda estão envolvidos com a agricultura, mas principalmente as mulheres, porque os homens completam 18 anos e vão para o Rio de Janeiro. Vão embora para o Rio, São Paulo, ficam lá um ano, voltam aqui, passeiam, voltam. Fica nesse jogo, mas, quando está velho, cansado ou doente, volta a ficar aqui. Canso de ver muitos jovens que vão embora, ficam por lá uns tempos e chegam aqui sem condição de trabalhar. Porque lá eles se matam. Às vezes é até analfabeto, mas se mete naquelas valas, cavando, trabalhando, e pega um problema sério de doença, como muitos. Aconteceu com o meu vizinho, que foi tanto no Rio de Janeiro, desde os 18 anos, que morreu aos 25, na flor da idade. E a mulher continua na agricultura, criando os filhos dela. Tá certo que casou

¹¹⁵“ No entanto, em diversos contextos históricos, no Brasil e em outros países, há um desequilíbrio entre produção e necessidades de consumo, ocorrendo a necessidade de trabalho assalariado complementar como uma estratégia de reprodução familiar. No Brasil (Garcia Júnior, 1989; Menezes, 1985, 2002; Scott, 1982, 1995; Woortmann, 1990), argumenta-se que o processo de diferenciação camponesa pode ser analisado por meio de múltiplas estratégias de reprodução social, tais como emprego local, pequeno comércio, artesanato, assim como migrações em busca de trabalho assalariado” (MENEZES, 2009:270).

de novo, mas ele deixou um bom sítio, um bom pedaço de terra. A mulher continua vivendo aqui, trabalhando, criando o filho dela sem nunca ter ido ao Rio. Meu marido nunca foi no Rio, nunca foi em São Paulo e está vivendo. Meu filho está com 31 anos, nunca foi o Rio e peço a Deus que nunca precise. Peço a Deus que nenhum filho meu precise ir para uma cidade grande. Dona Inês.

Ela não problematiza a questão da divisão da propriedade entre os filhos e enfatiza que, quando preciso, todos se juntam para trabalhar na terra, como aconteceu na ocasião da construção da cisterna tipo calçadão. O filho mais velho é noivo e já comprou uma casa¹¹⁶ no terreno dos pais de sua noiva. Formado em Agronomia e especializado em Agroecologia, é ele quem mais interfere na produção do sítio, trazendo sementes e técnicas inovadoras de plantio. Portanto, é preciso compreender a fala de Dona Inês a partir da aposta de sua família no modelo preconizado pela agroecologia. Sua avaliação, a seguir, se relaciona a situações anteriores aos projetos dos STRs e ONGs.

O que esse trabalho provocou foi deixar as mulheres mais inteligentes, porque a gente, mulher, tem um problema de sair de casa; a gente ficava só na beira do fogão, lavando, cuidado de comida, do roçado. Agora, pelo menos, a gente vai conhecer gente, se distrair, aprender a fazer um remédio, aprender a fazer uma comida, aprender várias coisas e aprender a se envolver com as pessoas. Porque todas eram quase que nem uns bichos do mato, não tinham coragem para nada, era só dentro de casa. E, agora, a gente aprendeu a se envolver mais com as pessoas, a conversar, falar sobre uma experiência, falar o que tem vontade de ter para o sítio. Eu, por exemplo, não tinha água; tomava água de longe de cacimba. Hoje, já tenho minha cisterna e já foi construída outra cisterna na minha casa. Agradeço primeiro a Deus, mas, depois, ao projeto, porque foi assim que eu consegui a cisterna pra minha casa. Consegui plantar, lucrar, sem matar nada. Muito pelo contrário. O terreno ficou melhor, só tive a lucrar com essas coisas. Dona Inês.

2.3.2 Uso do espaço

Nos sítios de Dona Inês e Dona Isabel, a divisão do espaço produtivo fornece elementos para percebemos certa hierarquia de cultivos e criações, bem como divisões de gênero.

¹¹⁶ “O estudo realizado por Garcia Júnior na região do brejo paraibano (1989, p.14) identifica que a aquisição da casa própria é um passo essencial na emancipação dos moradores. A compra de terra ou casa tem um significado material e simbólico na trajetória social de camponeses das regiões do agreste, brejo e sertão do Estado da Paraíba” (MENEZES, 2009:281).

Note-se que a oposição masculino/feminino também impera no domínio da criação: os animais de maior porte (equinos, bovinos) ou destinados ao transporte para fora do mundo doméstico são associados ao pai de família ou a algum de seus filhos já rapazes. Os de menor porte (caprinos, ovinos, suínos, aves), os bichos de terreiro, são cuidados pela mãe de família ou pelas filhas, decidindo elas mesmas a venda do plantel e o destino do dinheiro assim arrecadado (objetos de consumo da esfera feminina como vestuário, calçado, cosméticos, adereços etc.). A trilogia agricultura-criação-gasto da casa informa, portanto, as estratégias coletivas e individuais para se enfrentarem as variações das necessidades de consumo doméstico ao longo do tempo, tanto as flutuações sazonais (época chuvosa e faina pesada na lavoura; época seca e raridade de estoques e de tarefas agrícolas) quanto na sucessão dos anos. A oposição masculino/feminino estrutura domínios distintos, mas complementares, com primazia do cultivo agrícola, associado ao homem pai de família, sobre a manutenção da casa, espaço tido como próprio para as mulheres mães de família. Mas a entrada no mundo social pelo nascimento, ou a saída quando da morte, passava-se, até a medicalização crescente desses cuidados, fundamentalmente na esfera da casa sob a hegemonia feminina. O caráter indissociável do vínculo entre unidade de consumo e unidade de produção apresenta-se, então, não como uma coletividade de indivíduos homogêneos e intercambiáveis, como tende a ser concebido o processo de trabalho industrial ou agroindustrial, mas conformado pela distinção de domínios complementares pensados como mundo das mulheres e mundo dos homens (HEREDIA, 2009:230).

As cisternas que armazenam água da chuva para o consumo doméstico normalmente são construídas próximas das casas, pois a coleta é feita pelas calhas que contornam o telhado. Um pouco mais afastado, mas não muito, geralmente são construídos os galinheiros, com um cercado para restringir a circulação das galinhas. As hortas de alimentos e plantas medicinais também demandam o cercamento de pequenas áreas e em geral situam-se nas proximidades das cisternas ou nos fundos da casa. No sítio de Dona Inês, as plantas medicinais são cultivadas na faxina,¹¹⁷ que fica nos fundos, próxima à cozinha e ao redor da cisterna que armazena água para produção. Já na casa de Dona Isabel, a faxina com mais de cem plantas ocupa um canto mais afastado da casa. Cercar as hortas se justifica pelo assédio dos pequenos animais de criação, que tanto poderiam devorá-las quanto contaminá-las com fezes, e é um dos beneficiamentos financiados pelos fundos solidários. As oficinas e cursos (formações) costumam ensinar os cuidados necessários, como as maneiras de aproveitar a água “servida” (água reaproveitada da lavagem de roupas e louça, com restos de sabão), o que se faz necessário principalmente em épocas de estiagem. O uso “correto” da água no

¹¹⁷ Faxina é o termo usado para um cercadinho que limita o espaço de criação de pequenos animais ou de cultivo de alimentos.

cultivo de plantas medicinais é mais um dos saberes que integram esse sistema de agricultura, uma vez que o clima da região exige a economia desse bem¹¹⁸.

A água com que eu lavava roupa já ficava para limpar o banheiro e o pano de chão. E a água que enxaguava as roupas, que tinha menos sabão, eu juntava em um vasilhame para aguar as plantas no outro dia. Mas só aquelas que não fossem para fazer remédio, porque a que for de remédio não pode, tem que ser água limpa mesmo, igual a de beber. A planta não fica com o mesmo sabor quando vai fazer um chá, já está com gosto diferente. Também não pode plantar as plantas muito perto da verdura que a gente come, porque uma pega o efeito da outra. Elas conversam bem, as plantas, tiram o efeito uma da outra. Tem que tirar o alimento, a plantação, com uma distância boa de um metro, para não ficar muito junta. Dona Inês.

A divisão dos “arredores de casa” (plantas, galinhas, o local das cisternas, as hortas etc.) revela formas de organizar o espaço doméstico como local orientado por um sistema de saberes no qual natureza e cultura não estão em oposição. E. Woortmann ressalta que esse complexo sistema de saberes envolve uma percepção moral da relação da Terra com o Homem, o “triângulo Deus, Homem, Terra” (2009: 119).

Tem-se, portanto, como que uma ‘humanização’ da natureza, uma concepção ‘etno-ecológica holista’. O homem deve saber que a terra ‘precisa ser bem tratada’, do que resulta uma forma de reciprocidade positiva. Mas, se o homem desgastar a terra, não a deixando ‘descansar quando ela precisa’ ou não der ‘a vitamina de que ela necessita’, ela se tornará estéril; ela ‘se vingará’ não o provendo de alimentos e, por conseguinte, deixando sua família em situação de precisão. (idem).

Essa visão de mundo, que não separa natureza e cultura, pode ser percebida na divisão funcional do sítio de Dona Inês¹¹⁹ e da casa de Dona Isabel e seus arredores (roçados, tanque de pedra, cisternas, faxinas etc.) em Pedra Grande. A oposição clássica considerada pelas ciências sociais é uma separação que pode gerar consequências para a produção de conhecimento, tal como adverte o antropólogo Tim Ingold. Para o autor, é possível reconciliar as ciências humanas e naturais, rumo a uma ecologia da vida. A vida humana, propõe, é conduzida simultaneamente em dois campos: o social, campo das relações interpessoais, e o

¹¹⁸ Os cuidados com as cisternas também são tema nas formações. Recomenda-se o cercamento das cisternas do tipo calçadão para evitar, por exemplo, o assédio de animais e que detritos possam ser armazenados junto à água.

¹¹⁹ Como pode ser observado nas fotografias do sítio de Dona Inês, mais próximas da casa estão a cisterna menor, a faxina das plantas medicinais e a faxina das galinhas. No meio, fica a cisterna tipo calçadão e, mais afastados, encontram-se os roçados e o chiqueiro.

ecológico, campo das relações entre os organismos (INGOLD, 2000: 172). Sua solução para superar a razão dualista cartesiana, que separa a existência humana em dois níveis, o natural e o social, foi combinar três fontes de conhecimento: a biologia do desenvolvimento, que se contrapõe à corrente neoevolucionista; a psicologia ecológica, perspectiva que compreende a percepção e a ação de forma distinta da hegemônica na psicologia; e a fenomenologia, partindo da noção do agente em seu ambiente, o conceito de ser no mundo. Essas três perspectivas somadas permitem a T. Ingold reverter a ordem “normal” de prioridade da forma sobre o processo. A vida não é revelação da forma preexistente, mas o próprio processo no qual a forma é gerada e ocupa lugar no espaço.

Em primeiro lugar, está a ocupação e uso do espaço e as atribuições simbólicas de plantas e animais. A separação da faxina das plantas medicinais de outros espaços, onde muitas espécies nativas nascem em abundância, é bem demarcada, porém existe certa descontinuidade nessa fronteira. O mato é o lugar das plantas indiscriminadas, aquelas que não têm identificação e tampouco utilidade conhecida. O mato pode “invadir” a própria faxina, sendo necessárias e frequentes as ações de limpeza, isto é, a retirada das plantas que crescem aleatoriamente sem terem sido propositalmente cultivadas e/ou sem utilidade. Uma faxina “cheia de mato” é sinal de descuido. Se, para colher as plantas medicinais, “é preciso pedir licença”, diz Dona Isabel, com o mato é preciso ser implacável e arrancar imediatamente. O mato, dessa forma, constitui um lugar extremo da natureza, onde as plantas medicinais são colhidas e em que há mais perigos e ameaças, mas do qual dependem os demais espaços do sítio e do roçado, pois é de lá que se tiram a lenha, o estrume, as plantas e os alimentos dos animais. Há algumas espécies consideradas medicinais chamadas de mato ou que “dão como mato”, como o espinho de cigano, a vassourinha de botão e o fedegoso, mas que também são cultivadas na faxina. Portanto, não existe uma interdição em colher plantas medicinais no mato. Muitas vezes, só é possível encontrá-las desse jeito, ainda que no mato existam mais riscos e perigos do que na faxina.

A senerária serve para a vista. Eu gosto muito de ir para a mata. Um dia, fui caçar lenha e furei o olho. Meu Deus do céu! Quando cheguei em casa, olhei no espelho, o canto do olho havia sangrado, estava dessa cor aqui (aponta para uma flor de hibisco), quase um assombro. Tive que ir para Solânea. No carro, o motorista me disse: ‘Dona, pelo amor de Deus, vá no médico’. Eu disse que não ia, porque, se chegasse lá, eles iam fazer o quê?

Quando não tem dinheiro, fica difícil. Quando cheguei em casa, eu pensei que, com a graça de Deus, ia saber o que fazer. Tirei umas folhas da senerária, junto com outras plantas que tenho ali, coloquei na água, comecei a lavar o olho e, graças a Deus, com três dias já tinha sarado. Dona Isabel.

Se seguirmos a tradicional oposição entre natureza e cultura, podemos perceber o mato como o ponto último da natureza (onde se vai buscar lenha e estrume — que pode ser frio, como o feito com restos de plantas como sisal, ou quente, a partir de fezes de gado), enquanto a casa é a polaridade da cultura, na qual está presente aquilo que é consagrado pela herança, como as plantas medicinais mais usadas pela família. É pela sua penetração na casa e em seus arredores, a partir do uso repetitivo, que as plantas adquirem valor e podem ser levadas para espaços públicos, como oficinas e formações. As faxinas nos “arredores de casa” seriam locais intermediários, onde o mato, o selvagem, começa a ser domesticado, identificado e classificado de acordo com sua utilidade. As plantas cujo uso já está consagrado na região são reproduzidas em mudas, distribuídas e inseridas nas receitas trocadas entre os grupos de trabalhadoras rurais, isto é, podem fazer o percurso da natureza à cultura. Essa prática faz com que plantas de diferentes regiões e ecossistemas circulem entre os grupos que participam de visitas de intercâmbios e formações. Na faxina de Dona Isabel são inúmeras as espécies adquiridas dessa maneira.

A criação de animais é outra característica recorrente dos sítios da região que seguem o modelo agroecológico difundido pelos STRs. Os chamados bichos de terreiro (caprinos, ovinos, suínos, aves) costumam ser de responsabilidade das mulheres, mas, os de maior porte, como os equinos e bovinos, geralmente são associados aos homens (HEREDIA, 2009:230). A criação de animais representa uma estratégia econômica, é um investimento do agricultor que pode ser comercializado quando necessário. Tanto Dona Inês quanto Dona Isabel possuíam uma grande variedade de galinhas, que lhes rendiam ovos de maior valor comercial (ovos de galinha capoeira eram repassados a revendedores, na época, por R\$ 0,40 a unidade em Solânea). Dona Inês também criava porcos e seu marido se responsabilizava por dois bezerros, cujo alimento principal, o capim, era cultivado nas áreas limítrofes do sítio, depois dos roçados.

Para perceber como a “teia de significados” é construída a partir das relações com os objetos no mundo, vale retomar a T. Ingold e à sua proposta de compreensão da relação do homem com o meio ambiente. Para o autor, é possível construir uma alternativa à noção padrão na antropologia de percepção do meio ambiente e de construção cultural da natureza. É preciso destacar três pontos sobre a noção de meio ambiente. Primeiro: é um termo relativo. O meio ambiente nunca está completo, é forjado por atividades de seres vivos. Segundo: não deve ser confundido com o conceito de natureza. A distinção entre os dois corresponde à diferença entre a perspectiva de vermos a nós mesmos como seres no mundo e a de nos vermos como seres sem o mundo. Tendemos a pensar a natureza como externa não só à humanidade, mas também à história, como se o mundo natural providenciasse um pano de fundo durável para conduzir os assuntos da humanidade. O meio ambiente, como é continuamente um processo de nossas vidas, é fundamentalmente histórico. (INGOLD, 2000:20). Portanto, pesquisar a maneira como mulheres como Dona Isabel e Dona Inês lidam com o meio ambiente é situá-las dentro do processo histórico no qual produzem “coisas” carregadas de significado e materialidade, tendo em vista que a prática é orientada por saberes tradicionais reunidos no modelo agroecológico.

O termo “fazer” traz em si a ideia de produção. Está embebido em uma grande narrativa da transcendência humana da natureza, na qual a domesticação de plantas e animais figura como a contraparte da autodomesticação da humanidade no processo de civilização. Essa narrativa tem origem no homem universal iluminista que estabelece com a natureza uma relação de dominação por meio da razão. T. Ingold busca ir além e considerar como as pessoas que vivem plantando, cultivando a terra ou criando animais compreendem a natureza de suas atividades. A partir de exemplos extraídos de etnografias da América do Sul e Melanésia, o autor toma os entendimentos dos povos estudados como ponto inicial para que possamos perceber o que significa cultivar plantas e cuidar de animais. Para ele, o trabalho de agricultor ou de pastor não é fazer plantações ou criações, mas estruturar certas condições de desenvolvimento nas quais as plantas e os animais assumem formas particulares e disposições comportamentais. Para utilizar um termo mais adequado, o autor elege “processo de crescimento”. Segundo essa perspectiva, Dona Isabel e Dona Inês não fazem medicamentos, mas cultivam plantas que podem curar, que são boas para uns e más para outros, que “conversam” entre si e que possuem

certas propriedades, como a de proteger contra o mau olhado, espantar insetos e adubar a terra, entre outras coisas.

A ênfase no fazer, na produção, no resultado, de certa forma é um olhar viciado das ciências sociais, carregadas de uma visão funcionalista que pode cegar o pesquisador. Segundo T. Ingold, existem duas formas de determinar meios de subsistência a partir do ambiente natural: coletar e produzir. Essa distinção foi cunhada por Engels (1875), definindo como produção o critério mais fundamental do tipo de maestria sobre o ambiente distintivamente humano. A essência da produção, para Engels, está no deliberado planejamento de uma atividade por agentes intencionados e conscientes. Animais, através de suas atividades podem exercer efeitos radicais e duráveis em seus ambientes, mas esses efeitos são não intencionais, o animal não humano não trabalha no seu entorno para transformá-lo, não tem concepção da tarefa. O humano, ao contrário, sempre tem uma finalidade na mente. Diz o autor:

A ideia de produção como fazer, alego, é incorporada a uma grande narrativa da transcendência humana da natureza, na qual a domesticação de plantas e animais aparece como a contrapartida de uma autodomesticação da humanidade no processo de civilização. (INGOLD, 2000:77).¹²⁰

Vale ressaltar que esta ênfase, no caso dos remédios à base de plantas medicinais, está presente na lógica dos sindicatos e na promoção dos mutirões, mas não se repete no âmbito familiar, nos “arredores de casa”, na vizinhança. A relação das mulheres com suas plantas é uma relação de cuidado, assim como ocorre em relação aos familiares e aos animais. Dona Isabel, por exemplo, diz que tem “muito benquerer” por algumas plantas, como a cavalinha, e até mesmo ciúmes. “Venho para cá e fico conversando com as plantas. Meu marido diz: ‘Você está ficando maluca, falando sozinha?’. Eu digo que não, que só estou conversando com as plantas”. Dona Isabel.

A distinção entre coletar e produzir traz em si a narrativa mestra sobre como seres humanos, por meio de seu trabalho mental e corporal, se distinguem de outros seres, elevando-se acima do nível puramente natural de existência, no qual os outros animais estão confinados. Conforme T. Ingold, essa é a narrativa da

¹²⁰ Tradução livre de: “*The idea of production as making, I argue, is embedded in a grand narrative of the human transcendence of nature, in which the domestication of plants and animals figures as the counterpart of the self-domestication of humanity in the process of civilization*” (INGOLD, 2000:77).

transcendência humana da natureza. E, por meio das transformações da natureza, humanos também transformaram a si próprios.

Para essas mulheres, cuidar da família é uma atividade que engloba o cuidado dos “arredores de casa”, dos roçados, das faxinas, dos pequenos animais. Elas têm dois conjuntos de prole: as plantas no jardim e as crianças na casa. Como ambos competem pela nutrição que ela pode prover, a relação entre eles está longe de ser harmoniosa. Apesar da aparência pacífica, o jardim está cheio de ameaças, assim como a floresta circundante (INGOLD, 2000:82). É curioso que, ao mencionarem os perigos do uso de plantas medicinais, as mulheres sempre ressaltem os riscos que algumas oferecem para gestantes e bebês, embora a atenção à dosagem e ao período de consumo sejam fatores fundamentais devido à toxicidade de alguns princípios ativos. Adotar o modelo produtivo dos “arredores de casa” e cultivar alimentos e plantas medicinais é uma decisão que resulta em mais atividades cotidianas e responsabilidade para as mulheres, o que, como vimos, pode fomentar conflitos em relação à divisão sexual do trabalho e outros papéis de gênero.

T. Ingold sugere inverter a perspectiva na qual as plantas são parte do meio ambiente natural para os seres humanos; devemos pensar os humanos e suas atividades como parte do ambiente para plantas (INGOLD, 2000:87). Os tipos de manejo de animais e plantas podem ser distinguidos pelos diferentes modos através dos quais os seres humanos estabelecem condições para o crescimento. As plantas cultivadas em hortas e jardins, por exemplo, demandam mais afazeres do que as coletadas na mata.

Daí a importância de mulheres como Dona Isabel e Dona Inês no resgate dos saberes tradicionais, até mesmo para a manutenção da biodiversidade. A inversão de perspectiva proposta por T. Ingold promove um novo olhar sobre a relação homem *versus* meio ambiente, no qual os não humanos também possuem um papel e são dotados de agência, o que amplia a compreensão da preservação de uma espécie para além de sua existência na natureza, inserindo-a nos hábitos humanos e, de certa forma, superando as fronteiras entre natureza e cultura. Assim, a triangulação “Deus-Homem-Terra”¹²¹ começa a fazer sentido em um contexto de

¹²¹ “Configura-se uma relação de reciprocidade entre os três polos daquele triângulo. O trabalho do homem implica respeito para com a terra (e a natureza em geral), esperando dela aquilo que ‘ela pode e quer dar’, em especial os alimentos que é capaz de produzir. O homem não deve forçar a

crise da agricultura, cuja explicação se baseia, justamente, no mau uso dos recursos naturais implementado pelo modelo agrícola hegemônico, extremamente dependente de insumos industriais e de técnicas artificiais de irrigação. Embora Deus seja mencionado o tempo todo nos depoimentos de Dona Isabel e Dona Inês sobre a relação com a natureza, essa concepção carrega muito da moderna noção de meio ambiente.

Os seres humanos e as plantas e animais podem ser vistos, alternadamente, como integrantes do ambiente uns dos outros; então, não podemos mais pensar nos seres humanos como habitantes de um mundo social próprio, acima e além do mundo da natureza no qual as vidas de todos os outros seres vivos estão contidas. Humanos, animais e plantas são companheiros que participam do mesmo mundo, um mundo que é social e natural. A forma que essas criaturas tinham não são dadas antecipadamente e nem impostas de cima, mas emergem em um contexto de envolvimento mútuo em um só e contínuo campo de relações. Segundo a perspectiva do autor, os seres humanos têm seu papel, juntamente com outras criaturas, na transformação do mundo. Nesta perspectiva, a natureza não é uma superfície de materialidade sobre a qual a história humana é inscrita, ou melhor, a história é o processo no qual pessoas e seus ambientes estão continuamente interferindo uns nos outros.

Ao tentar dissolver a dicotomia entre coletar e produzir, T. Ingold esbarra em outra igualmente desafiante: a dicotomia entre crescer e fazer. Na tradição do pensamento ocidental, “fazer” tem se estendido da manufatura de artefatos para a criação de plantas e animais. Mas, criar crianças, animais, assim como cultivar plantações, é um processo no qual pessoas, animais ou plantas estão todos inseridos; no qual os seres humanos circundantes têm um papel maior ou menor para estabelecer as condições de nutrição desses seres. São nos depoimentos dessas mulheres que, sutilmente, surgem as concepções sobre cultura e meio ambiente que podemos melhor compreender com base nas observações de T. Ingold.

terra a dar aquilo que não é de sua vocação, isto é, não deve ‘corrigir o solo’, como se a natureza pudesse estar ‘errada’. O sitiante como que dialoga com a terra, avaliando ‘o que a terra quer produzir, o que ela quer dar’. O trabalho do homem é o de preparar a terra e, quando necessário, alimentá-la, fortificá-la com a ‘vitamina’ do adubo. Por sua vez, o trabalho da terra é o de receber a semente, fazer nascer e crescer a planta, alimentando-a com sua ‘vitamina’. A terra agradecida retribui o trabalho do homem com uma colheita abundante.” (WOORTMANN, 2009:119).

Os mais velhos foram morrendo e as plantas medicinais foram morrendo junto. Esses encontros das mulheres foram resgatando essas plantas que estavam quase mortas. Hoje, parte das pessoas já não quer saber desse negócio de planta medicinal, de tomar chá, um lambedor; os antigos é que viviam com essas coisas, mas estamos resgatando isso de volta. Se precisa de um chá, um lambedor, todo mundo já sabe fazer. Então, quer dizer que as plantas estão vivendo mais, porque estamos sabendo cuidar das plantas. Se se a gente não se envolvesse para cuidar dessas plantas, elas iam morrer, como muitas que já morreram. Os mais velhos morreram e os mais novos não ligaram, não trataram das plantas para não deixar morrer. Eu mesma tenho muitas plantas, como aquele pé de hortelã lá de casa plantado pelos meus avós. Meu pai, minha mãe e minhas tias ficavam cuidando e eu fui crescendo convivendo com aquilo. Eles tinham muito respeito à hortelã graúda, à hortelã miúda, à flor de sabugo, à beladona, a várias plantas. Dona Inês.

Este pé de acerola, veja como são as coisas... No ano passado, cresceu muito e estava tomando muito espaço. Então, cortei uns galhos. Mas, só porque eu cortei, não está botando, está vendo? Mas não pedi licença e, aí, nunca mais ele botou. Quando bota é uma, duas ou três, mas antes ficava grosso de tanta acerola. As plantas não querem que a gente maltrate elas, porque elas têm vida. Eu pedi desculpas, mas tinha que ter pedido desculpas antes. Dona Isabel.

O “resgate” das plantas representou, na prática, um empreendimento de recursos e cuidados por parte das mulheres na manutenção das hortas, principalmente no uso da água. As instituições, como ONGs e STRs, também canalizam recursos para este fim, na medida em que financiam projetos dos agricultores para difusão de conhecimento, manejo de água e produção de alimentos.

Quando a gente começou com as plantas, eu e comadre Zue, elas ficavam no sítio de compadre Gilberto. Às vezes, tinha que pegar água no barreiro e levar no lombo do burro para aguar as plantas. Era muito trabalho. Depois, pensamos em fazer em nossas casas mesmo, porque, se a gente precisasse de uma planta no meio da noite, não ia lá incomodar. Dona Isabel.

Considero que esse “resgate” das plantas é uma nova abordagem para o uso de plantas medicinais nos cuidados com a saúde, muito distinta da colocada em prática no passado. Está baseada em uma relação homem-meio ambiente, cuja síntese pode ser percebida nos princípios da agroecologia, e lança mão de conhecimentos técnicos-científicos no que diz respeito a procedimentos metodológicos de higiene e produção. Neste sentido, vale ressaltar a constante menção aos cursos e formações com enfermeiras e médicos, além do medo que as mulheres demonstram de receitar as plantas para pessoas que não sejam da família. Esse cenário pressupõe a participação das mulheres no espaço público e

comporta uma resignificação do trabalho feminino no modelo de agricultura familiar camponesa.

2.3.3 Do mato para a faxina, do quintal para a mesa

Antigamente, a gente comia muito essas coisas da vegetação, mas as pessoas diziam que era comida de porco. As pessoas não valorizam a natureza, porque, quando a gente comia, tinha saúde. Dona Isabel.

A movimentação das mulheres e as trocas de experiências em atividades do Polo, dos sindicatos e das ONGs provocou uma mudança no consumo de frutas. Jabuticaba, banana, goiaba e laranja costumavam “se perder”, por serem mais abundantes do que a capacidade das famílias e vizinhos de consumirem e comercializarem. Além disso, muitas dessas frutas não eram reconhecidas como alimentos nutritivos, sendo oferecidas a animais junto com restos de comida. Porém, por meio dos encontros das comissões de mulheres, visitas e trocas de experiências, o que antes era jogado fora, dado aos porcos ou se perdia no roçado passou a ser transformado em polpas de frutas congeladas, compotas e geleias que podem ser consumidas ou comercializadas. A menção do que antes podia ser consumido e não era, mas agora é, aparece com frequência nos relatos sobre aquisição e acúmulo de conhecimento sobre plantas medicinais e alimentos.

Tem o grupo de mulheres lá no sindicato que, de vez em quando, se junta para fazer remédio. Em tempo de fruta, a gente faz geleia, tira as polpas. Todo mês de janeiro, a gente tira a polpa do caju. Então, passa de um ano para o outro com a polpa guardada. Estamos trabalhando também com jabuticaba, que a gente deixava se perder, jogava no mato. Às vezes, eu botava na infusão da cachaça para fazer licor, que é muito bom, porque a gente não sabia que podia fazer geleia, suco, que é ótimo pra desentupir veia, coração, muita coisa. Dona Anunciada.

A passagem da restrição para a recomendação do consumo é resultado da reformulação de um sistema de saberes conduzida por diversos sujeitos (STRs, ONGs, agricultores) ao longo dos anos em que os projetos produtivos foram implementados. Esse processo também aconteceu com outras plantas que “vêm do mato”, como o fedegoso, a berdoega e o cordão de São Francisco. Facilmente encontradas na região, elas foram introduzidas nos cultivos separadamente e nas faxinas a partir do conhecimento sobre a sua utilidade adquirido com vizinhos ou nas formações.

A berdoega é do mato e ela tem duas importâncias: uma para problema de inflamação na pele. Você pega as folhas, o pé todinho, machuca e coloca em cima da inflamação, como queimadura. Também serve para as galinhas botarem mais ovos. Na época da seca, as galinhas estavam presas e eu ia todo dia de manhã botar berdoega para elas comerem. Dona Isabel.

Novos (ou antigos) alimentos e remédios passam a ser (ou voltam a ser) consumidos não só a partir de dicas e receitas fundamentadas na experiência de outras pessoas, mas também com base na própria intuição em relação a possíveis efeitos terapêuticos das plantas.

Outro dia, o Paulo, qualquer comidinha que ele comia, ofendia, e ele já começava com dor de cabeça. Aí, um dia, ele começou a vomitar de manhã, por causa de umas pipocas que ele comeu. Foi o dia todinho. Com o Paulo esmorecido, eu disse: 'Meu Senhor, Jesus, mostre um remédio aqui; tanto remédio que eu tenho, o que é que eu vou fazer com Paulo? Minha Nossa Senhora, me mostre um remédio'. Já duas vezes aconteceu isso comigo. Eu então disse: 'Paulo, fique aí que eu vou ali em madrinha Teresinha, que ela também conhece as plantas'. Eu tinha vindo aqui e tinha olhado para a hortelã; eu tinha dado tanto remédio ao Paulo, tanto chá, e não tinha resolvido. Quando eu voltei, me lembrei que eu ia fazer um chá de hortelã, porque talvez o problema fosse ameba. Eu não fiz o chá, mas tirei as folhas, passei no liquidificador, dei a Paulo para beber e, graças a Deus, foi excelente. Depois, eu vim agradecer a Deus e à plantinha. São nessas horas difíceis que a gente encontra solução nos remédios caseiros. Por isso que eu não chamo de planta, eu chamo de farmácia. Dona Isabel.

O relato de Dona Isabel sobre sua descoberta "intuitiva" demonstra, na verdade, um raciocínio por analogia relacionado ao uso da hortelã. Ela já sabia que a planta era usada de forma terapêutica para combater parasitas e aliviar sintomas de problemas gastrointestinais. Ela mesma passou a consumir o chá em jejum para combater enxaquecas, depois que recebeu esse ensinamento do Dr. Celerino durante uma formação. Além disso, Dona Isabel já havia mencionado algo similar, que foi a cura de um de seus filhos com um banho de cordão de São Francisco, por orientação de uma vizinha.

Cuidar da saúde usando plantas medicinais é um ritual não dissociado dos cuidados com a saúde por meio da alimentação. Muitas vezes, a planta medicinal é consumida tal qual um alimento, assim como alimentos são consumidos visando a efeitos terapêuticos. A linha divisória entre remédio e alimento é muito tênue e, portanto, a prática da adoção de remédios caseiros se aproxima da máxima consagrada de Hipócrates: que seu alimento seja seu remédio e que seu remédio seja seu alimento.

Um dos meus filhos, o Zé Camilo, quando criança, após ter tomado a vacina contra pólio, não conseguia mais andar. O médico receitou uma superalimentação com ovos batidos, suco de laranja e mel¹²² todas as manhãs. Com o tempo, o menino retomou os movimentos e se curou. Dona Inês.

O uso de plantas medicinais para tratar a saúde vai além de traços culturais que sobrevivem, representando uma visão de mundo por meio da qual são atribuídos valores aos alimentos. Evidentemente, isso não significa que as transformações sociais e econômicas às quais estão sujeitos os agricultores e seus familiares não promovam mudanças na forma como esse processo se dá. A crise da agricultura familiar camponesa e as estratégias implementadas para sua reprodução social em um contexto de concentração fundiária e avanço do agronegócio vêm sendo objeto de estudos diversos. Há que se considerar que tais estratégias, como a migração, provocaram mudanças nos hábitos de consumo. Em pesquisa realizada no sertão do Seridó, no Rio Grande do Norte, M.I. Dantas apresenta a seguinte observação sobre o consumo de alimentos por agricultores:

É importante salientar que, com o processo de importação de produtos alimentícios industrializados e/ou manufaturados de outras regiões, a população passou a ter acesso a maior diversidade de alimentos. Tais aspectos terminaram interferindo no processo de produção, nas técnicas, nos saberes culinários e nos comportamentos alimentares. As mudanças são motivadas principalmente pelas migrações campo-cidade, e vice-versa, pela introdução de novos produtos e de outras tecnologias na cozinha. Hoje, grande parte dos produtos consumidos na alimentação seridoense é importada de outras regiões. A exceção são as carnes bovina, caprina, suína, ovina e galinácea (principalmente as de galinha-caipira); peixes de água doce; grande parte de leite e derivados; as hortaliças; algumas frutas, como manga, caju, goiaba, melancia, pinha, jerimum e melão; alguns cereais, como milho e feijão macassa; algumas raízes, como batata-doce, macaxeira e mandioca; algumas massas industrializadas na região, como bolachas secas; e doces caseiros, entre outros. Entretanto, muitos desses produtos já vêm sendo importados de outras regiões, como é o caso da carne bovina e do leite industrializado e derivados. (DANTAS, 2009:143).

Alimentos industrializados também fazem parte da alimentação dessas famílias agricultoras, assim como o consumo de medicamentos industrializados. Se seguirmos a lógica que prevê que a evolução da modernidade põe em risco traços culturais tradicionais, corremos o risco de reproduzir um discurso impregnado pela “retórica da perda”, da qual trata R. Gonçalves. (1988), o que faz com que a análise

¹²² Eu mesma consumi essa mistura para combater uma forte gripe que contrái no final da pesquisa de campo.

sobre o fenômeno de resgate das plantas medicinais seja compreendida de forma superficial.

No caso da experiência dos STRs do Polo Sindical, acontece um cruzamento de diferentes perspectivas de categorização de alimentos. Retomando alguns depoimentos, como os de Dona Anunciada e Dona Isabel, percebo que a perspectiva racional científica da nutrição e também a perspectiva produtivista dos sindicatos influenciam a forma de aproveitar alimentos antes desperdiçados. A promoção de algumas plantas à categoria de comida, justificada pelo valor nutritivo de suas folhas, como é o caso da árvore moringa (segundo Dona Isabel, pode ser consumida na salada, pois tem vitamina A), se inscreve no enquadramento racional. Para compreender esta mistura de perspectivas, R. Gonçalves ressalta as diferentes correntes dos estudos sobre alimentação no Brasil.

É preciso também focalizar as categorias usadas pelos pesquisadores que já estudaram e estudam a alimentação no Brasil. Essas categorias não existem isoladamente no espaço da academia, mas são parte integrante do sistema social e cultural brasileiro e se definem por suas relações com as categorias culinárias nativas. Assim, entre os pesquisadores da alimentação no Brasil, um autor como Josué de Castro descreve a alimentação do ponto de vista de uma 'geografia da fome', portanto, pelo prisma moderno da 'nutrição' (Castro 1957); já Câmara Cascudo vê o sistema pelo prisma da cultura popular, focalizando não a 'fome', nem a 'nutrição', mas o 'paladar' (Cascudo 1983[1967]). Já então se pode perceber duas dimensões importantes nesse sistema: uma delas definida pela 'modernidade', pela igualdade, pelas relações impessoais, pelas regras da ciência médica e da tecnologia, pelos valores nutritivos dos alimentos, pela necessidade de saciar a fome das populações; e uma outra dimensão definida pela tradição, pelas culturas populares, pelas relações pessoais, pelas regras do paladar (GONÇALVES, 2007:166).

O projeto de desenvolvimento implementado por STRs, ONGs e agricultores é de combate à fome e toda ênfase na produção dos "arredores de casa" se destina a melhorar a qualidade da alimentação das famílias e, conseqüentemente, de sua saúde (não é à toa que o nome da comissão é "Saúde e Alimentação"). A multimistura, produto sempre presente na produção dos mutirões, é um exemplo concreto de alimento funcional, cujo hábito de consumo inexistia. Foi difundida por meio da Pastoral da Criança, como complemento alimentar para combater a desnutrição¹²³.

¹²³ Sobre esse tipo de produto, Dona Inês observa que existem similares no mercado de alimentos naturais: "Agora inventaram uma tal de ração humana. É para as pessoas emagrecerem, mas é a multimistura. Serve para alimentar. Se come, não vai ter fome, porque multimistura é muito forte.

O “paladar”, que segundo G. Freyre tem temporalidade própria e permanência notável (GONCALVES, 2007:166), segundo Dona Zue, não induz as escolhas alimentares mais saudáveis. “O paraibano gosta de comer tudo o que vê pela frente”, explica ela, ressaltando a preferência por comidas “fortes”, como queijos, rapadura, manteiga de garrafa, carnes e tapioca. Contudo, a proposta terapêutica sugerida pela Ongifa envolve cuidados com a saúde que começam na alimentação. Sobre esse aspecto, vale notar a mudança de hábitos alimentares de Dona Isabel, Dona Inês e Dona Zue ao longo de suas vidas. Dona Zue não come carne nem nada que seja “forte”; Dona Inês, devido à necessidade de controlar a hipertensão e os índices de açúcar e gordura no sangue, evita carnes, queijos, pães e doces, embora acabe escapulindo da dieta recomendada pelo médico em ocasiões especiais; e Dona Isabel se alimenta de forma comedida e não come carne vermelha (“não tinha muito e eu nunca gostei”). Mas tais opções nem sempre se estendem aos outros membros da família.

As plantas, antes, estavam fora do circuito dos alimentos, ou, como ressaltava Dona Isabel, faziam parte, mas foram excluídas por serem consideradas comida de porco, e agora são reinsertadas no sistema alimentar local. Comida de porco costuma ser todos os restos de comida da família e até mesmo de vizinhos, a parte da produção que não está em bom estado de conservação para consumo (como uma mandioca colhida por Dona Inês infestada de cupim). A mediação entre essas duas dimensões — a dos saberes científicos, introduzidos por técnicos, nutricionistas, enfermeiras e médicos, e a do saber tradicional, integrada por plantas herdadas na família e receitas aprendidas com vizinhos — é feita pelos sindicatos, estimulando mudanças nos modelos produtivos e, conseqüentemente, nos hábitos alimentares.

Estamos diante de práticas alimentares e de cuidados com a saúde dinâmicos, que respondem às conjunturas históricas — como os períodos marcados por fome entre a população da região, tal como a crise do campesinato —, ao mesmo tempo em que estão respaldados em hábitos alimentares. Dessa forma, considero que os conhecimentos difundidos pela Comissão Saúde e Alimentação, por meio de suas representantes, são uma espécie de síntese descrita localmente

Tanto que, para criança, é só para dar uma colherzinha durante a refeição. Portanto, se você come fora do normal, vai ficar o dia inteiro sem se alimentar, porque têm vários tipos de coisa forte”.

como um resgate de conhecimentos tradicionais. Como vimos, tais conhecimentos tradicionais reúnem elementos de origens diversas, como procedimentos de higiene com as plantas e materiais usados na confecção dos remédios, indicações terapêuticas atestadas por pesquisas científicas e até mesmo indicações terapêuticas intuídas. Limitar o entendimento desse fenômeno à “invenção da tradição” (Hobsbawm & Ranger 1992), orientada consciente e intencionalmente com propósitos ideológicos e políticos em contextos sociais marcados por conflitos de interesses e valores (GONÇALVES, 2007:28), seria endossar a narrativa de que o avanço da ordem capitalista mundial e suas consequências para o meio ambiente é uma sentença de morte dos povos primitivos e da cultura (Sahlins, 1997)¹²⁴. Não há dúvidas de que o modo de vida da qual depende a agricultura familiar está cada vez mais espremido e que existe uma crise no campesinato, mas isso não significa que a cultura e seus valores se dissipem.

A forma como o uso de plantas medicinais é difundida entre os trabalhadores rurais ligados aos STRs do Polo da Borborema tem origem nas práticas de sistematização de conhecimentos e informações implementadas por ONGs, sindicatos e Igreja. Entretanto, essa difusão só acontece — e as plantas medicinais só ganharam espaço nas comissões temáticas organizadas pelos STRs — porque o significado dessas práticas é compartilhado pelas pessoas envolvidas. Vale ressaltar que a questão foi ganhando espaço e importância justamente por envolver um assunto capaz de “tirar as mulheres de casa”. Paraphrasing R. Gonçalves, não somos nós que escolhemos as plantas, elas é que nos escolhem; elas são parte de um sistema de valores e revelam concepções de vida e relações com o meio ambiente.

O que é importante sublinhar aqui, de acordo com o que dissemos a respeito da função identitária da alimentação, é que, na verdade, não controlamos de modo consciente e proposital a escolha desses símbolos nacionais ou regionais. Conforme já sublinhamos, na medida em que se trata de um processo social e cultural de natureza inconsciente, não somos nós que escolhemos os alimentos; são os alimentos que nos escolhem. Com isto quero dizer que uma tarefa difícil, mas muito necessária, é tomarmos consciência de nossas perspectivas etnocêntricas e autoritárias em relação às chamadas culturas populares; é importante não tomarmos como um dado que elas estariam fadadas a um processo de perda e nem nos considerarmos os salvadores dessas culturas (GONÇALVES, 2007:173)

¹²⁴ No capítulo seguinte, ao tecer uma comparação com a experiência desenvolvida pelas mulheres do Rio de Janeiro, aprofundarei esse debate.

E o que Dona Isabel e Dona Inês e tantas outras nos explicam, com naturalidade, é que esse sistema de conhecimentos está sendo usado para transformar o mundo, para evitar o “desmantelo”¹²⁵, para “tornar as mulheres mais inteligentes”, para gerar trabalho e renda, para preservar o meio ambiente e promover a saúde, levando a mudanças concretas que elas próprias têm experimentado dentro e fora de casa. E esse sistema de conhecimento, que organiza o caos e impõe uma nova ordem, contempla o crescente interesse pelas plantas medicinais, que hoje se manifesta em diversos grupos heterogêneos da sociedade brasileira e de modo bem diferente de há um século.

Portanto, devemos prestar alguma atenção aos hesitantes relatos etnográficos sobre povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós. Pois acontece que essas sociedades não estavam simplesmente desaparecendo há um século, no início da antropologia: elas *ainda* estão desaparecendo e estarão sempre desaparecendo. O pequeno ritual de iniciação a que submetemos os estudantes do primeiro ano de pós-graduação em antropologia, exortando-os a viajar e estudar as sociedades exóticas enquanto elas ainda estão lá, repete-se anualmente há gerações. Pois ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo. (SAHLINS, 1997:52).

Assim como os povos indígenas mencionados por M. Sahlins, as práticas curativas com plantas medicinais também estão sempre desaparecendo e, ao mesmo tempo, revivendo, em um contínuo processo de mudança.

¹²⁵ Desmantelo era um termo muito usado por Dona Inês e Dona Isabel para descrever situações de vulnerabilidade social, crises familiares e pobreza, entre outros dramas recorrentes. A palavra é relativa ao substantivo *mantel* (“espécie de vestimenta”, “toalha de mesa ou de altar”), derivado do idioma francês antigo, que acabou virando *manteau*, procedente do latim *mantellum*, que significa o diminutivo de manto (“cobertura, capa, véu”) (CUNHA, 1982:497). Confrontando o sentido do uso local da palavra desmantelo com sua etimologia, podemos chegar a uma nova interpretação, levando em conta que desmantelar é também perder um adorno que cobre um elemento central do ritual católico, o altar, que simboliza a mesa da última ceia, onde ritualisticamente se repete a oferta do corpo e do sangue de Jesus. A manta separa a mesa/altar da matéria sagrada; assim, podemos interpretar o termo desmantelar como a perda de uma interface entre o espírito e a matéria.

3 MISTURANDO RECEITAS

3.1 As “agentes do conhecimento tradicional” e as trabalhadoras rurais nos “arredores de casa”

Observamos, nos capítulos anteriores, as diferentes formas de difundir os saberes sobre plantas medicinais no Rio de Janeiro e na Paraíba. Considero que colocar, lado a lado, essas diferentes perspectivas e experiências sobre o conhecimento tradicional contribui para ampliar a compreensão desse fenômeno — desde o uso de plantas medicinais nos cuidados com a saúde até a inserção desses grupos (cuja identidade se define por tais práticas) em debates sobre políticas de preservação de conhecimentos tradicionais. No entanto, acreditar que daqui possa ser extraído um modelo sobre como a população transmite esse conhecimento seria demasiada pretensão, tendo em vista os limites desta pesquisa. Dessa forma, procurei construir os objetos a partir de elementos definidos pelos próprios agentes sociais, em busca da “descrição densa” (GEERTZ, 1989) como uma tradução possível sobre os fenômenos observados.

Nesta pesquisa, o primeiro elemento que considero definido pelos agentes sociais é a reivindicação de que suas atividades sejam reconhecidas como um “resgate” do uso das plantas medicinais, perspectiva comum às experiências do Rio e da Paraíba. Ambas apresentam, inclusive, estratégias de mobilização de pessoas e de construção de legitimidade pública.

A Rede Fitovida busca o reconhecimento do saber sobre usos terapêuticos das plantas medicinais como um patrimônio imaterial e, conseqüentemente, a preservação desse conhecimento contra interesses privados. Ou seja: parte de sua reivindicação está endereçada ao poder público, seja na construção de políticas culturais, seja na elaboração de legislação adequada à natureza dessas práticas. Outro objetivo da Rede Fitovida é sensibilizar o público em geral (vizinhança dos grupos, frequentadores de igrejas etc.) a valorizar e a difundir, no âmbito das famílias, os remédios caseiros feitos com plantas medicinais. O papel que essa organização toma para si é o de recuperar os saberes tradicionais tanto no sentido de seu inventariamento, quanto no de sua constante reprodução e transmissão em encontros e oficinas.

Na Paraíba, as trabalhadoras rurais tentam reunir e agrupar os conhecimentos sobre cuidados de saúde à base de plantas medicinais nativas ou exóticas. Tal ação está inserida em um conjunto de conhecimentos tradicionais pertinentes à agricultura familiar, que devem ser estimulados e valorizados a fim de promover um modelo agrícola alternativo, “sem veneno”, identificado como agroecologia. Esse modelo produtivo propõe não só relações de trabalho mais justas, como condições menos dependentes do modelo hegemônico, cuja característica é o uso intensivo de pesticidas e adubos químicos. O papel das trabalhadoras e dos sindicatos vem sendo o de incentivar práticas inovadoras consideradas bem-sucedidas, embora sustentadas por conhecimentos tradicionais, o que acontece durante eventos orientados por STRs e ONGs. À semelhança do Rio de Janeiro, o processo de resgate das plantas medicinais e de seu cultivo acontece em duas dimensões na Paraíba: a coletiva (a partir da qual se organizam oficinas, mutirões e visitas de intercâmbio) e a individual (que fortalece os laços de solidariedade vicinal e comunitária, criando pequenos circuitos locais por onde circulam saberes, plantas e remédios).

Na relação com instituições que representam o Estado, mediada por sindicatos e organizações não governamentais, cada experiência aponta um caminho diferente de legitimação do conjunto de saberes identificados como comuns. A Rede Fitovida, por exemplo, conforme analisado anteriormente, escolheu o caminho da legitimação pela cultura e almeja a o reconhecimento de seus saberes como patrimônio. Ainda que os mecanismos legais envolvam áreas como saúde e meio ambiente, observamos como é feita a adesão às metodologias e até mesmo às categorias propostas por instituições responsáveis por políticas culturais. Já os grupos de trabalhadores rurais, organizados por seus sindicatos no Polo Sindical da Borborema, tentam influenciar as políticas públicas voltadas para a agricultura familiar e lidam com instâncias municipais, estaduais e federais do poder público em políticas de promoção do desenvolvimento econômico e social. A construção das cisternas — com definição do tipo de material, quantidade e local de instalação — é o ponto central da mobilização dos trabalhadores rurais, da qual depende, também, o resgate das plantas medicinais.

Para abordar esses dois fenômenos, foi necessária uma revisão da literatura sobre temas como pobreza, desenvolvimento, urbanização, campesinato e gênero, além de extrema atenção para não reduzir os fatos a abordagens que não dão conta

de sua complexidade. De certa forma, a ideia de que uma sociedade pobre, desigual e atrasada deve “evoluir” para uma sociedade industrializada, universal, secular e impessoal esteve presente na forma de olhar para algumas questões.

Ao que tudo indica, as camadas populares apareceram na academia através da temática da modernização, que exprimia, nos anos 50, a sensação coletiva de uma transição entre uma sociedade pobre, atrasada e desigual para uma sociedade industrializada, urbanizada e universal. O descompasso temporal e espacial da mudança social do país produziu a célebre imagem dos ‘dois Brasis’, onde uma imensa parte da sociedade brasileira continuaria a se reger por prescrições tradicionais, regionalistas, distribuídas por critérios rígidos de participação familiar, por sexo, por parentesco, por prestígio local; enquanto outra parte desta sociedade já tinha entrado decisivamente na modernidade e nos critérios mais universais de orientação. Embora a rígida divisão dualista fosse atacada por todo o pensamento marxista e também pelo pensamento que queria vincular as duas partes como faces de um mesmo processo de desenvolvimento, a desigualdade interna da feição cultural e econômica do país passou a primeiro plano. A teoria da modernização oferecia, mesmo que criticada, um referencial temático por onde se pensar o impacto do momento histórico e a atmosfera da transição vivida. (...) seu ponto de partida era exatamente a face moderna da heterogeneidade de classe, aparecendo agora na migração rural-urbana, que aumentava e modificava o proletariado até então existente. (PAOLI, SADER, 1986: 47-48).

Em 2013, ainda que defasada, essa forma de pensar as camadas populares e de explicar o Brasil permanecia no meu referencial teórico. Buscar compreender, então, a transmissão de saberes sobre plantas medicinais na cidade e no campo foi uma procura por ferramentas teóricas que dessem conta desse fenômeno diante das atuais condições econômicas, sociais, ambientais e culturais.

Um exemplo é como as questões de gênero são vivenciadas e discutidas pelos grupos paraibanos e fluminenses. A equidade de gênero é um dos indicadores de desenvolvimento e modernização na sociedade ocidental contemporânea, integrando as Metas do Milênio preconizadas pelos países membros das Nações Unidas. A lógica do dualismo rural *versus* urbano não contribui para a análise desse fenômeno, sobretudo porque a experiência das mulheres paraibanas contraria algumas de suas premissas. Entretanto, o fato de a questão de gênero ter ganho relevância nesta pesquisa revela que essa forma de pensar a modernidade ainda é uma referência. Outro “ato falho” é (está na observação e reflexão) observar e pensar sobre a relação desses grupos com o Estado. Conforme alerta M. Sahlinhs (1996), existe um “olhar viciado” para as instituições do Estado como fonte irradiante de poder, como parte de uma ideologia nativa do Ocidente. O autor ressalta que o

poder está em toda parte da sociedade, investido nas estruturas e nas clivagens da vida cotidiana.

Na Paraíba, os trabalhadores rurais e seus sindicatos, as ONGs e os órgãos públicos de assessoria técnica resignificam alguns parâmetros modernos, como o cientificismo, e privilegiam outros, como a justiça social e a construção da cidadania. Ao contrário de uma agricultura industrial dependente de tecnologia, defendem a legitimação do conhecimento tradicional, que foi sistematicamente desvalorizado, em oposição aos “pacotes tecnológicos” que incluem adubos químicos e pesticidas, oferecem riscos à saúde da população e geram uma dependência econômica para agricultor familiar. O modelo agroecológico é apresentado por seus entusiastas como capaz de propor o uso de técnicas menos agressivas ao meio ambiente, de menor custo (como a construção de cisternas *versus* grandes projetos de irrigação). Apesar de tais técnicas também serem fruto do resgate de conhecimentos tradicionais, assim como das espécies de plantas adaptadas ao clima do semiárido — e, portanto, ligadas ao passado —, elas são identificadas como técnicas passíveis de disseminação porque se encaixam em critérios modernos, como a relação custo-benefício. A defesa da agroecologia envolve argumentos como “agricultura sem veneno não precisa custar caro” (em alusão ao alto preço dos produtos orgânicos) e “a produtividade da agricultura familiar é muito maior que a do agronegócio” (que pressupõe que uma pequena propriedade produz uma variedade de alimentos e com menor investimento de recursos). Essas argumentações não passam pela defesa de um modo de produção relacionado ao passado, mas ao futuro, pois está associada a termos absolutamente contemporâneos, como sustentabilidade e conhecimento tradicional. Da mesma forma, os saberes que circulam sobre plantas medicinais não são oriundos de um passado longínquo; conforme revelam os depoimentos, uma parte do aprendizado foi adquirida junto a profissionais de saúde, outra derivou de livros e, uma terceira, procede de hábitos familiares. O mesmo acontece com as espécies de plantas — algumas delas, como o nim (*Azadirachta indica*), originário da Ásia, amplamente difundidas para o controle de pragas. Atrelar o conhecimento tradicional a uma origem rural e considerá-lo ameaçado pelo próprio processo de urbanização não abarca o cenário que observamos na Rede Fitovida nem entre as trabalhadoras rurais paraibanas. O conhecimento tradicional que fazem circular é uma reedição constante de práticas curativas, influenciada por

livros, capacitações com profissionais de saúde, descobertas intuitivas, visitas de intercâmbio de experiências etc.

No discurso da Rede Fitovida, a dimensão econômica não é tão preponderante quanto na Paraíba. Os remédios não só combatem as doenças (também promovidas pelas condições ambientais e sociais), mas a falta de solidariedade, a perda dos valores familiares e outras coisas. O conhecimento tradicional aparece como uma nova categoria que pertence a uma nova forma de se relacionar com o Estado; o que era “do tempo dos mais velhos” e poderia ser associado ao atraso, à ignorância, ao irracional, é resignificado como um patrimônio e pode se tornar uma propriedade, ou seja, um bem de valor simbólico e econômico. Os “agentes do conhecimento tradicional”, como se autoproclamam, são justamente as pessoas que sofreriam com os males da urbanização: desorganização social e cultural, atitudes individualistas e competitivas, afrouxamento de laços familiares e secularização, como nos faz pensar a perspectiva rural *versus* urbano (OLIVEN, 1992:32).

Os riscos e ameaças identificados por cada experiência são elementos importantes de análise. Na Paraíba, segundo os STRs e ONGs, a falta de políticas públicas adequadas para lidar com as intempéries do clima semiárido representa, de fato, um limitador da reprodução social da agricultura familiar. Mais do que sementes crioulas ou cisternas, o que o Polo Sindical da Borborema reivindica é voz ativa na elaboração de políticas públicas, algo muito mais desafiador do que as ações de mitigação da seca. A manutenção de hortas caseiras com plantas medicinais está sujeita à falta de água, à ação predatória de animais, mas sua implantação depende da adesão da trabalhadora rural ao modelo agroecológico, que tem como finalidade a valorização do conhecimento tradicional. Sem aderir ao modelo produtivo, a trabalhadora rural tende a preferir comprar alimentos ao invés de cultivá-los e a buscar remédios de farmácia, muitas vezes recorrendo a relações de patronagem e clientelismo. No Rio de Janeiro, a falta de espaço físico para o cultivo de plantas medicinais, até mesmo nas periferias urbanas, limita o uso desse recurso para os cuidados com a saúde, mas não o impossibilita, haja vista que muitas plantas são cultivadas em pequenos vasos em quintais. O risco maior é a desvalorização desse conhecimento, que se manifesta no medo da ilegalidade e na forma marginal como essas práticas têm sido tratadas até mesmo na Igreja. A perda dos laços de solidariedade e das redes de reciprocidade é percebida como ameaça, já que a

continuidade dos grupos depende da motivação e da disponibilidade para doar constantemente horas de trabalho. A “luta” acontece no campo simbólico e diz respeito a várias condutas: em relação aos cuidados com o corpo, ao espaço físico e ao outro (o vizinho, as “pessoas mais necessitadas”).

À medida que observamos as estratégias macros desses dois grupos e seus diferentes contextos políticos, fica claro que a dimensão individual é fundamental para justificar qualquer ação reivindicatória. Nesse sentido, entre Rio e Paraíba, há muito mais semelhanças do que diferenças.

O papel da mulher nesse processo de “resgate” vai variar justamente com as diferentes percepções do risco à preservação dos saberes. No Rio de Janeiro, como a ameaça é a desagregação social e o individualismo, o papel da mulher é o de garantir os cuidados com a família — tanto a sua como a de outras mulheres de sua comunidade que necessitem de ajuda e solidariedade para assegurar a saúde das crianças. A atuação da mulher no espaço público tende a se limitar às mesmas ações no espaço privado, mas é na brecha dessa saída de casa que muitas experimentam outros papéis e criam novas rotinas.

O surgimento de terapias alternativas e práticas rituais de cura entre grupos católicos é interpretado por M. D. Machado (1995) como uma resposta à desvalorização imposta à corporeidade humana nas teologias da salvação.

Entretanto, tem sido um consenso entre os pesquisadores a desvalorização imposta à corporeidade humana nas teologias da salvação, assim como o reconhecimento do esforço de regulamentação da sensualidade dos fiéis por parte dos grupos religiosos. No universo cristão, a dualidade estabelecida entre corpo e alma nos primórdios deste movimento religioso haveria de hierarquizar estas dimensões apresentando o primeiro como inferior e oposto ao espírito. (...) Assim, os objetivos racionais deveriam orientar e mesmo reprimir os apetites do corpo, incluindo aí o desejo e o prazer sexuais. As consequências desta normatização do uso do corpo não se restringiriam aos comportamentos associados à esfera religiosa, podendo ser percebidas também nas esferas econômica e política. Uma das grandes contribuições de Weber foi mostrar a força dos preceitos éticos disciplinando o corpo através do ascetismo intra-mundano e canalizando as energias humanas para o trabalho na fase de implantação do capitalismo. Análises contemporâneas constatam, porém, que o próprio sistema capitalista haveria de estimular a redefinição do uso do corpo na medida em que o transforma num objeto de consumo. O florescimento de terapias alternativas e práticas rituais de cura combinando corpo e mente expressaria, para alguns pesquisadores, uma resposta do campo religioso a estas transformações nas sociedades contemporâneas. (MACHADO, 1995:8).

De fato, nos eventos da Rede Fitovida, sobretudo os Encontros de Partilha, a experiência corporal se manifesta em cantos e danças, muitas vezes em roda. São momentos lúdicos importantes dos encontros, em que os grupos experimentam a sensação de ser um todo. Os cuidados com o corpo propriamente ditos são praticados nos atendimentos terapêuticos como massagem, limpeza de ouvido, reiki, bioenergética e aplicação de argila, e ocorrem tanto nos eventos quanto nos espaços comuns onde os grupos atuam.

Na Paraíba, a visibilidade do trabalho da mulher, seu reconhecimento como trabalhadora rural, a importância econômica de suas atividades (ainda que nos “arredores de casa”) e sua participação ativa nos processos de organização social são centrais nas ações de resgate das plantas medicinais. Estas conquistas são um atrativo para motivar as mulheres a saírem de casa e estabelecerem, assim como na Rede Fitovida, uma atuação no espaço público que não entraria em conflito com seus papéis domésticos, na medida em que promove os mesmos valores familiares. Entretanto, uma vez que as mulheres passam a “andar no mundo”, os conflitos são inevitáveis, seja dentro de casa ou na vizinhança, como demonstram os relatos de Dona Isabel e Dona Inês. Portanto, tanto no Rio de Janeiro quanto na Paraíba, as demandas domésticas e familiares ainda representam limitações para a experiência das mulheres, embora, como demonstra a pesquisa *Gênero, família e trabalho no Brasil*, realizada por C. Araújo e C. Scalon, estão em curso mudanças importantes na organização familiar e na forma pela qual as relações de gênero se constituem e recortam essa dinâmica. Dizem as autoras:

As tendências de individuação se manifestam na prevalência do ‘eu’ como elemento orientador de ação afetiva em vista à constituição de laços conjugais. Entretanto, a interseção entre as características modernas que vão, se conformando e as tradicionais surge quando essa prevalência do “eu” se dissipa, em se tratando de situações que envolvem o papel maternal das mulheres. Assim, há posições mais abertas e menos tradicionais para o envolvimento feminino com a vida profissional, mas essas posições não parecem implicar ou vir acompanhadas de redefinições do papel maternal e da centralidade da maternidade na vida doméstica. E o fato é que surpreende a elevada aceitação da idéia do homem provedor e da mulher dona-de-casa. (ARAÚJO e SCALON, 2005: 67).

Orientadas por perspectivas do feminismo ou pelo reforço do tradicional papel de gênero feminino, as mulheres são presença maciça em ações coletivas dos movimentos populares em todo mundo. Para M. Castells (1996), a autoidentificação explícita das mulheres como participantes de um todo está transformando sua

conscientização e os papéis sociais. Segundo o autor, é preciso compreender a formação de redes de sociabilidade feminina também como uma característica da reprodução de gênero, centrado na figura materna. "Quando as mães envelhecem, as filhas se tornam mães, dando continuidade ao sistema. As mães tornam-se avós, reforçando as redes de apoio, tanto em relação a suas próprias filhas e netos como em relação às filhas e netos de outros lares em rede." (CASTELLS, 1996:268). A esse processo de reprodução são acrescentadas as experiências individuais de cada uma, transformando, pouco a pouco, alguns parâmetros sobre o comportamento feminino.

Acredito que o debate sobre igualdade de gênero reverberou mais entre as mulheres na Paraíba devido à influência e à natureza da principal instituição de mediação dos agricultores: o Sindicato de Trabalhadores Rurais. Uma vez que a ação das ONGs e STRs na Paraíba é orientada por políticas de desenvolvimento globais (como as Metas do Milênio) muitas vezes transversais e que impõem condições ao financiamento, o papel da mulher no processo de transformação social é elaborado segundo tais diretrizes: igualdade e inserção no mercado de trabalho (nesse caso, como vimos no Capítulo 2, apontando para a visibilidade das ações da mulher e seu reconhecimento como agente produtivo). Essas políticas de desenvolvimento encontraram ressonância em meio às trabalhadoras rurais, conforme evidenciamos nos relatos de várias delas e, de forma mais contundente, nas falas de Dona Isabel, e provocaram um movimento de busca por uma identidade pública — construída de forma positiva, embora dissociada do universo simbólico feminino, e na contramão da desvalorização da mulher em seu processo de envelhecimento. O combate à violência doméstica e o fim da impunidade de agressores e assassinos é uma bandeira levantada pelas trabalhadoras rurais¹²⁶. Ao aderirem aos projetos dos STRs e da Comissão Saúde e Alimentação, elas não só

¹²⁶ No Agreste da Paraíba, de 2011 até o início de 2013, alguns crimes violentos contra mulheres ganharam notoriedade. Um dos mais chocantes foi um estupro coletivo. Em uma festa de aniversário no município de Queimadas, em fevereiro de 2012, cinco mulheres foram violentadas. O plano dos estupros teria sido articulado por dois irmãos que, juntamente com outros oito acusados, tramaram a simulação de um assalto com objetivo de estuprar as vítimas. No episódio, duas mulheres foram assassinadas, seis réus já foram condenados (em outubro de 2012) e três adolescentes cumpriram medidas socioeducativas. Em setembro de 2012, mais um crime chocou as trabalhadoras rurais: uma jovem líder do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Queimadas, Ana Alice Macêdo, foi sequestrada, violentada e assassinada. Sua morte foi lembrada na IV Marcha pela Vida das Mulheres e pela Agroecologia, realizada como parte das celebrações do Dia da Mulher, em 8 de março.

garantem melhores condições de vida para si e sua família, como se tornam publicamente ativas, deixam de ser “bichos do mato” e se percebem como responsáveis pela difusão de conhecimentos antes desvalorizados. Em síntese, como define Dona Inês, “ficam mais inteligentes”.

No Rio de Janeiro, esse é um debate ausente. Ao invés de problematizarem os papéis de gênero, as práticas da Rede Fitovida reafirmam o papel da mulher na família, como ficou evidente no inconcluso debate sobre a adequação do termo cozinha para nomear o local onde os remédios são feitos. A necessidade de inserção produtiva das mulheres não é central nas atividades da Rede Fitovida, embora esteja presente em quase todos os grupos de forma marginal. Enquanto há diversas modalidades de geração de trabalho e renda nos projetos assistenciais da Igreja — como a oficina de reciclagem de óleo vegetal e produção de sabão, que Dona Graça espera implantar na Paróquia São Simão, e a produção de artesanato comercializada em feiras e eventos —, não existe a mesma perspectiva de se obter renda com a atividade de preparação de remédios¹²⁷. A todo momento, o princípio de não obtenção de lucro é enfatizado em eventos e nos grupos. Apesar da evidente resistência da Igreja a temas pautados pelo feminismo, o que pode explicar parcialmente a ausência de debate sobre gênero, acredito mais essa ausência à falta de ressonância do tema no universo das mulheres que integram a Rede Fitovida. Ainda que não tenha me dedicado a traçar o perfil socioeconômico das integrantes da Rede, suponho que deva assemelhar-se ao das integrantes do Grão de Mostarda¹²⁸. Em geral, são viúvas pensionistas com renda de um a dois salários-mínimos ou mulheres casadas sem autonomia financeira, que não exercem atividade profissional regular e sempre desempenharam o papel de dona de casa e cuidadora da família, o que as leva a se identificarem mais com os valores familiares e os papéis tradicionais de gênero do que com os valores do feminismo. Além disso, sequer são debatidas a resistência de maridos e familiares em relação à atividade das mulheres nos grupos¹²⁹ e políticas públicas que poderiam melhorar as

¹²⁷ Em termos práticos, o fato de os remédios serem vendidos a preço de custo, sem obtenção de lucro, não modifica o fato de serem comercializados, o que caracteriza a ilegalidade da atividade.

¹²⁸ Grupo que foi objeto de estudo da dissertação de mestrado “Mulheres da Rede Fitovida: ervas medicinais, envelhecimento e associativismo”.

¹²⁹ A ausência de debate não significa que a questão da negociação com maridos não demande estratégias individuais. As negociações com a família também se mostram fundamentais para as mulheres da Rede Fitovida, uma vez que um dos princípios do movimento é respeitar a disponibilidade de cada integrante em doar seu tempo para as atividades exercidas em grupo. M.D.

condições de vida das mães e de seus filhos. Contudo, isso não significa que as mulheres da Rede Fitovida não estejam sujeitas a violações de direitos e violências de gênero em diversas formas, e nem que, individualmente, não desejem a igualdade e a revisão dos papéis de gênero. As diversificadas formas de experimentar ideais de autonomia, igualdade e independência não devem ser interpretadas com base em uma perspectiva evolutiva da expansão de valores individualistas. É preciso compreender tais desigualdades como características da sociedade moderno-contemporânea, entre elas a heterogeneidade cultural, a existência e percepção de visões de mundo e estilos de vida diversos, e diferenças nos acessos a bens materiais e simbólicos e a direitos (VELHO, 1994).

Guardadas as devidas proporções, podemos dizer que as duas experiências têm na família a sua centralidade e que são exemplos de uma nova concepção dos indivíduos em relação a seus grupos de pertencimento (novas identidades são criadas, outras sociabilidades experimentadas). Na Paraíba, embora a situação não seja incomum¹³⁰, uma mulher chefe de família é considerada exceção à norma, enquanto famílias chefiadas por mulheres são frequentes nas periferias do Rio de Janeiro¹³¹. No entanto, cabe ressaltar que, ainda assim, esse tipo de família é considerado socialmente mais vulnerável, mesmo que existam mais possibilidades de inserção no mercado de trabalho e de agência individual e até de formação de novos arranjos familiares.

Na Paraíba, a identificação de uma mulher como trabalhadora rural passa pelo reconhecimento de sua inserção no mundo produtivo, ao mesmo tempo que ser identificada como detentora de um saber que deve ser valorizado e preservado é fazer parte de um projeto comum de transformação da realidade. Já no Rio de

Machado (1996), em pesquisa sobre os processos de adesão e conversão à Renovação Carismática e ao Pentecostalismo, observou reações negativas da família sobre a participação intensa das mulheres nas atividades sociais da Igreja, na medida em que expressam um ato voluntário e uma decisão autônoma. No entanto, ter como objetivo "servir a Deus" é uma justificativa muito forte à dedicação a atividades extradomésticas, sobretudo em agremiações religiosas. Assim, motivadas pelo ideal da doação ao próximo, as mulheres convencem familiares a consentirem seu afastamento de casa.

¹³⁰ Famílias com mulheres provedoras não são incomuns, ao contrário. Como vimos no capítulo 2, podem ser encontradas como resultado da migração masculina. Há também situações em que os homens não podem trabalhar mais na lavoura devido a doenças adquiridas em sua atividade profissional. Entretanto, as mulheres são sempre consideradas vulneráveis. Dona Inês fez o seguinte comentário após visita a outra agricultora experimentadora: "Não me conformo com aquela 'pobre' trabalhando na enxada e o marido sem fazer nada". No caso em questão, o marido não trabalhava em função de problemas de saúde.

¹³¹ No mutirão do Lote XV, por exemplo, muitas famílias assistidas são chefiadas por mulheres.

Janeiro, a identidade de “agente do conhecimento tradicional” é compartilhada nos espaços da Rede Fitovida, para além dos limites da família e da comunidade. Em ambos os casos, porém, a saída do universo relacional, com consequentes eventos, viagens e interações com vários grupos, promove novas sociabilidades e possibilidades de pertencimento.

Considero que a agência das mulheres paraibanas e fluminenses na preservação do conhecimento que detêm sobre plantas medicinais é uma forma de construir uma identidade para além do universo da família, mesmo que esta seja prioritária, e fazer parte de um projeto. Conforme aponta G. Velho (1994), nas sociedades modernas individualistas, memória e projeto são fundamentais na construção de identidade:

A trajetória do indivíduo passa a ter um significado crucial como elemento não mais contido, mas constituidor da sociedade. É a progressiva ascensão do indivíduo psicológico, que passa a ser a medida de todas as coisas. Nesse sentido, a memória desse indivíduo é que se torna socialmente relevante. Suas experiências pessoais, seus amores, desejos, sofrimentos, decepções, frustrações, traumas, triunfos etc. são marcos que indicam o sentido de sua singularidade enquanto indivíduo, que é constantemente enfatizada. Carreira, biografia e trajetória constituem noções que fazem sentido a partir da eleição lenta e progressiva que transforma o indivíduo biológico em valor básico da sociedade ocidental moderna. (VELHO, 1994: 100).

E continua o autor:

Embora o ator, em princípio, não seja necessariamente um indivíduo, podendo ser um grupo social, um partido ou outra categoria, creio que toda a noção de *projeto* está indissolivelmente imbricada à ideia de indivíduo-sujeito. Ou, invertendo a colocação, é indivíduo-sujeito aquele que faz projetos. Portanto, se a memória permite uma visão retrospectiva mais ou menos organizada de uma trajetória e biografia, o *projeto* é a antecipação no futuro dessa trajetória e biografia, na medida em que busca, através do estabelecimento de objetivos e fins, a organização dos meios através dos quais esses poderão ser atingidos. (...) O *projeto* e a *memória* associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos, ou, em outros termos, à própria identidade. Ou seja, na constituição da identidade social dos indivíduos, com particular ênfase nas sociedades e segmentos individualistas, a memória e o projeto individuais são amarras fundamentais. São visões retrospectivas e prospectivas que situam o indivíduo, suas motivações e o significado de suas ações, dentro de uma conjuntura de vida, na sucessão das etapas de sua trajetória. (VELHO, 1994:101).

Conforme observamos, seja na Paraíba ou no Rio de Janeiro, a construção da identidade de “agente do conhecimento tradicional” e “trabalhadora rural” não passa pela negação de papéis de gênero, embora aponte para transformações em curso tanto na área rural quanto urbana. Se a sociedade moderna se caracteriza

pelo individualismo, isto não significa que a experimentação do “eu” autônomo aconteça de forma isolada; ao contrário, é relacional. Em uma análise sobre individualização e família, o sociólogo francês F. de Singly trata da construção da noção do indivíduo e de como as transformações dessa noção vão também mudando a família:

Acreditar que se esconde, no fundo de si mesmo, uma identidade pessoal, um ‘verdadeiro eu’ – esse mito da interioridade – se constituiu de forma lenta no ocidente, até tornar-se uma evidência normativa para cada um de nós, à qual se juntou um outro imperativo, o de ser autônomo. Essa procura de si não se traduz, prioritariamente, em um narcisismo. Ela exige, ao contrário, uma atenção do olhar dos outros. O romancista Christian Bobin descreve bem esse processo: ‘Na vida, só se tem a aprender a si mesmo. Nada mais há a conhecer’. E acrescenta em seguida: ‘É claro que não se aprende sozinho. É preciso passar por uma outra pessoa para chegar às profundezas de si. Por um amor, por uma palavra, um rosto’. Assim, aparece a função central assumida – ou que deveria ser assegurada – pela vida privada. Hoje, é no espaço onde circula o amor que se constrói uma grande parte da identidade pessoal dos indivíduos. Nas sociedades individualistas, ‘a família’ (qualquer que seja a forma ou a estrutura) toma para si a função de (tentar) consolidar em permanência o ‘eu’ dos adultos e das crianças. (SINGLY, 2000: 14).

A vida privada, a família, é central na sociedade dos indivíduos e não se resume a uma característica de classe ou geográfica. A maneira como as mulheres experimentam novas identidades públicas, ainda que exercendo papéis semelhantes àqueles que exerciam no espaço privado, depende do maior ou menor apoio ou aprovação da família. Os relatos de Dona Isabel são exemplares nesse sentido: “Se não fossem essas plantas, não sei o que seria de mim”. Tornar-se uma referência em relação ao conhecimento de plantas medicinais fornece um sentido à sua vida. Embora, para Dona Inês, essa identidade seja expressa de forma mais amena, deixar de ser “um bicho do mato”, “escrava do marido”, e passar a “conhecer pessoas” e a “ficar mais inteligente” dão pistas do quanto fazer parte do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Massaranduba transformou sua visão de mundo. Os depoimentos das mulheres da Rede Fitovida também confirmam a importância das atividades não só para preencher o tempo ocioso e promover a sociabilidade, mas para que se sintam capazes de intervir na realidade. Maria, uma das integrantes do Grupo Grão de Mostarda em Belford Roxo, diz: “Antes de participar do grupo, eu me sentia uma inútil. Aí resolvi vir para cá aprender a fazer os remédios”. Já Dona Graça afirma que trabalhar no Espaço Solidário Multiervas ajuda a aliviar suas dores no corpo e a superar a tristeza pela morte prematura da filha. Essas experiências e

depoimentos indicam que a construção da identidade na sociedade moderna não necessariamente significa um individualismo no estilo “salve-se quem puder”. Ao contrário; essa construção de identidade e da agência no mundo por meio dela parece ser, antes de tudo, relacional.

3.2 Repassando o conhecimento

A Rede Fitovida organiza a transmissão dos conhecimentos para seus integrantes por meio de encontros e oficinas. Essa aprendizagem, muitas vezes, inova o repertório de receitas dos grupos e até influencia a formação de novos grupos. Na Paraíba, a dinâmica de oficinas propostas pelos STRs costuma atrair novas integrantes para as reuniões e aproximar as trabalhadoras rurais dos projetos, como a construção de cisternas, as hortas, a criação de animais, os “arredores de casa” etc. Embora não tenha acompanhado uma oficina durante minha permanência na Paraíba, percebi, por meio de relatos, que as participantes estão voltadas à promoção de plantas medicinais e de seus usos terapêuticos de uma maneira geral; as receitas de remédios caseiros não possuem tanta centralidade quanto na Rede Fitovida. As visitas de intercâmbio de experiências na Paraíba oferecem possibilidade de se aprender novos usos e adquirir espécies de plantas pela troca de mudas e sementes.

Existe outra dinâmica de transmissão de conhecimento, que não tem hora marcada para acontecer e que não acontece durante o funcionamento dos grupos da Rede e nem das oficinas e mutirões dos STRs paraibanos. Embora centrada nas relações domésticas, ela não se limita às relações familiares. O tempo em que acompanhei minhas personagens no Rio de Janeiro e na Paraíba foi curto, mas suficiente para perceber, no cotidiano dos cuidados com a saúde, que somente algumas espécies de plantas fazem parte da farmacopeia individual e são usadas com frequência. Dona Inês recorda que suas tias tinham especial apreço por poucas espécies de plantas, que eram sempre cultivadas. Dona Isabel conhecia o uso de somente três plantas usadas pela mãe, embora seu pai fosse conhecedor de muitas espécies e as utilizasse para fazer garrafadas. Dona Zue conta que sua mãe fazia muitos tipos de remédios para cuidar dela e de seus irmãos, mas que ela mesma nunca teve interesse de aprender enquanto a mãe era viva. Considero que esses

depoimentos demonstram que o hábito familiar de consumir plantas medicinais é tão naturalizado que tal prática se confunde com outras tarefas de cuidados. Na família, o papel de cuidadora pertence à mulher e saberes sobre plantas medicinais equivalem, por exemplo, a conhecimento de receitas culinárias, que são as receitas de família¹³². Somente quando um novo núcleo familiar é criado, distante do original, ou quando acontece um falecimento ou outro tipo de perda, como um distanciamento, é que os filhos assumem a tarefa de fazer os remédios. Na casa de Dona Inês, todos os filhos consumiam os remédios feitos pela mãe, mas só a filha mais velha, que mora em outra comunidade e também tem seus próprios filhos, é que faz remédio com frequência. A filha de Dona Graça, por exemplo, certa vez entrou apressada no Espaço Solidário Multiervas a caminho do trabalho para pedir um dos remédios da mãe para dor de barriga. Ainda que a experiência familiar seja fundamental para despertar interesse e simpatia pelo uso de plantas medicinais e para criar predisposição ao aprendizado, não garante, porém, que as gerações mais novas se apropriem desses saberes. Portanto, ampliar a aquisição e a transmissão desse conhecimento para além da transmissão intergeracional depende de um esforço organizado, como as reuniões, oficinas e encontros. Se tomarmos como referência o volume de conhecimento que Dona Graça, Dona Inês e Dona Isabel possuem, é preciso ressaltar que somente uma parte foi aprendida em família.

No processo de transmissão desse conhecimento, o papel dos mais velhos, os avós, se mostrou decisivo tanto no Rio de Janeiro quanto na Paraíba. A construção da memória pelos mais velhos é parte da construção de identidade (VELHO, 1994) e reforça a continuidade de um modelo, um estilo de vida, que inclui técnicas de cuidado com a saúde, alimentares, de cultivo de plantas e animais, de convivência com o semiárido etc. Esse ciclo reordena fragmentos de acordo com um sentido compartilhado pelo grupo, articulando os universos público e doméstico. Os avós reconstróem suas vidas ao mesmo tempo que reconstróem a trajetória familiar, estabelecendo, pela lembrança, o espaço familiar, a representação da família e suas relações internas (LINS DE BARROS, 1989). Ao contarem e recontarem como aprenderam a preparar remédios com plantas medicinais, ao evocarem a sabedoria

¹³² Nenhuma das pessoas que acompanhei tinha receitas secretas, até porque estavam comprometidas com a transmissão desses saberes. Entretanto, a postura de manter em segredo não é incomum entre os que fazem remédios caseiros.

de seus ancestrais, reatualizam suas representações de família a partir de sua trajetória, incorporando a experiência das mudanças sociais pelas quais passaram.

As lembranças dos entrevistados acentuam a necessidade de caracterizar a vida de seus avós como a fonte de transmissão de determinados bens simbólicos, que representam, a seus olhos, uma situação social e, ao mesmo tempo, uma ordem moral. Alguns entrevistados têm, nos avós, o início da trajetória da grande família; neste sentido, falar de avós matriarcas ou avós patriarcas é falar em seu poder familiar, na capacidade de agregação de uma ampla rede familiar em torno de si, não apenas para festejar determinadas datas, mas também como um elemento de comunicação e de conhecimento entre membros de uma grande família. Esses bens simbólicos, contudo, não precisam representar necessariamente uma origem do status elevado na hierarquia social nem precisam ser objetos transferíveis de uma geração para outra.(idem: 34)

Podemos, assim, compreender o resgate de conhecimento sobre curas com plantas medicinais, realizado pelas mulheres da Paraíba e do Rio de Janeiro, como um processo de construção de memória coletiva, conforme identificado por autores como M. Lins de Barros e G. Velho. O grupo social ao qual essas mulheres pertencem, e cuja identidade coletiva também ajudam a forjar, é o lugar onde acontece a reedição dos saberes de acordo com as mudanças sociais transcorridas, sejam mudanças na agência individual dentro da família, novas condições de reprodução social ou outras modificações.

A propósito da reedição dos saberes, um outro ponto em comum entre a Rede Fitovida e os grupos de mulheres dos STRs paraibanos é a influência dos procedimentos aprendidos em cursos ministrados por enfermeiras, médicos e mesmo freiras. Esses cursos são lembrados até hoje como um diferencial, sobretudo no que diz respeito às práticas de higiene dos materiais e matérias-primas utilizados. Esse é um aspecto que demonstra que a produção de remédios à base de plantas medicinais não é uma atividade atrelada a vestígios do passado, à pobreza e à falta de direitos ou civilidade, mas algo que se faz presente hoje no cotidiano das pessoas, tanto em áreas rurais quanto urbanas, conquistando novos significados, rótulos e embalagens. Sem dúvida, a adoção de alguns procedimentos de controle e assepsia no preparo dos produtos com plantas medicinais configuram estratégias de legitimação frente às ameaças e riscos que envolvem tal prática.

A oficina de pomada e xarope de São Benedito, a única experiência que presenciei, não destacou o procedimento em si como um diferencial, mas sim a variedade de plantas usadas nos remédios, ou seja, a receita tradicional. Curiosamente, quando da exibição do documentário “Oficina de xarope e pomada de São Benedito” (5 min, 2011), em minha apresentação à Comissão Saúde e

Alimentação, houve certo silêncio. A comissão já havia assistido ao filme “Curandeira é a Vovozinha!”; portanto, já tinha ideia do que tratava minha pesquisa e era favorável à sua realização. Daí, estranhei a falta de perguntas e comentários, mas creditei o fato ao cansaço generalizado devido ao excesso de atividades, pois, naquele dia, as pessoas já estavam desde muito cedo participando de uma visita a Dona Inês. No entanto, em conversa na casa de Dona Inês alguns dias depois, ela manifestou seu estranhamento ao assistir ao modo de fazer a pomada e o xarope. “Como é que pode colocar uma folha de carrapateiro¹³³?”, disse ela, rindo. Depois, ela ressaltou que, para fazer o lambedor, é preciso usar um número ímpar de folhas e de variedades de plantas. Já Dona Zue, antiga parceira de Dona Isabel em Solânea, comentou que sente pena das pessoas que compram garrafadas na feira, feitas com muitas variedades de plantas, o que, segundo seu aprendizado, é inadequado. Então, a partir desses comentários, passei a interpretar o silêncio diante da exibição sobre a experiência de São Benedito como a única expressão possível das integrantes da Comissão, já que não existe deslize maior do que recriminar publicamente o modo de fazer de outros grupos e pessoas.

O conhecimento de plantas medicinais é fruto de um acúmulo de aprendizados familiares e técnicos, mas os livros também são fonte constante de saberes sobre o tema. No Espaço Solidário Multiervas, em Belford Roxo, eles frequentemente são consultados, especialmente quando alguém questiona como tratar especificamente alguma doença. Dona Isabel, por exemplo, coleciona cartilhas e livros sobre plantas medicinais, além de manter um caderno com anotações¹³⁴.

Essa síntese de saberes realizada pelas trabalhadoras rurais da Paraíba e pelos agentes de conhecimento tradicional do Rio de Janeiro fornece dados interessantes acerca dos diferentes sentidos que o termo conhecimento tradicional assume nos campos da antropologia e meio ambiente e na sociedade. Os autores T.Ingold e T.Kurtilla (2000) analisam a questão ressaltando a discrepância entre o parâmetro local e o moderno, preferido por cientistas, burocratas e advogados. Existem duas perspectivas: o Conhecimento Tradicional Moderno (*Modern Traditional Knowledge*,

¹³³ Carrapateiro é um nome dado à mamona.

¹³⁴ Os almanaques com informações diversas sobre tratamentos, comportamentos e curiosidades são elementos importantes na história dos cuidados com a saúde no Brasil e na América Latina. O *Manual Chemoviz* e o *Lunário Perpétuo* são alguns dos exemplos de livros usados como fontes de informação.

ou MTK), moldado no discurso da modernidade, e o Conhecimento Tradicional Local (*Local Traditional Knowledge*, ou LTK), gerado nas práticas da localidade.

O discurso moderno sobre conhecimento tradicional carrega a ideia de que a experiência das pessoas está organizada em termos de conceitos compartilhados e transmitidos por meio da educação. O saber nativo, nessa perspectiva moderna, seria definido por meio da oposição à ciência.

Ingold e Kurtilla propõem que o sentido de tradição para as pessoas locais (LTK) não é manejado em si mesmo como parte de um modelo cultural recebido para a interpretação da experiência, mas desenhado pelos contextos interativos por meio dos quais as pessoas se tornam conscientes de sua própria sabedoria, originada na lida com a terra, o que relaciona o lugar e as pessoas como constitutivos do que é local.

Uma das características do MTK é a fronteira muito próxima com o que é chamado de modelo genealógico, no qual a construção da identidade que constitui uma pessoa é recebida por meio de muitas linhas de descendência, dos ancestrais da pessoa, e será passada para seus descendentes. Supostamente, esses atributos são considerados biogenéticos e culturais.

Se a cultura é transmitida, supõe-se que seu conteúdo essencial independa das circunstâncias ambientais atuais. A aquisição de conhecimento tradicional é assumida como acontecendo de forma independente da aplicação ou expressão nos contextos de atividade da vida real. Essa suposição, que isola a transmissão intergeracional de conhecimento da situação experimentada ambientalmente, está na base do modelo genealógico. (INGOLD e KURTTILLA, 2000: 185).

Os autores chamam a atenção para o tipo de uso político que pode resultar da adoção da perspectiva moderna. Os princípios do modelo genealógico, construídos na definição formal do *status* indígena, têm sido frequentemente utilizados para justificar políticas de remoção de indígenas da terra, por exemplo. O que garantiria a continuação do saber tradicional, segundo a perspectiva moderna, seria a adequação de mecanismos institucionais de armazenamento e reprodução, como a colocação do conhecimento em museus, o ensino de língua nativa e artesanato e a pesquisa folclórica. Para as pessoas locais, porém, o conhecimento tradicional é inseparável das práticas atuais de viver na terra.

A dimensão da experiência no local é o que, de fato, determina o conhecimento tradicional e legitima as pessoas mais velhas como excepcionais

leitoras de sinais da natureza. A percepção sobre aspectos climáticos não é algo recebido como uma fórmula, mas desenvolvido ao longo de uma vivência no local.

Na raiz, a distinção entre MTK e LTK reside na diferença entre pensar a tradição como uma espécie de substância e pensá-la como uma forma de processo. LTK é não cognitivo, não se encontra dentro da cabeça das pessoas, se opõe ao lá fora do meio ambiente. É mais um processo, que continua, e que é igual ao engajamento dos povos no meio ambiente. A atividade de recordar, da qual a continuidade da tradição depende, é parte do engajamento; as pessoas se lembram na medida em que seguem e, ao fazerem isso, seguem um meio de vida, no sentido não de seguirem um roteiro recebido de seus predecessores, mas de literalmente negociarem seu caminho pelo mundo. O ponto crucial é que, percebida como um processo, a tradição pode ser contínua, sem assumir qualquer forma específica. Não existe oposição entre LTK e mudanças contínuas. (INGOLD e KURTILLA, 2000:192).

Os autores ainda destacam que “qualquer tentativa de tradicionalizar o tradicional representaria uma ruptura da continuidade da vida” e definem que o conhecimento é local porque advém da atividade de viver na terra, o que realmente cria lugares e faz destes um local. Ao encontro dessa afirmação, vale trazer outra, de C. Geertz (2001:130): “Todo saber local é substantivo, é de alguém, e, por enquanto, serve.” Na perspectiva de C. Geertz, o saber local confronta a versão universalizante que a modernidade utiliza para modelar o mundo. E, nesse aspecto, é possível destacarmos mais um ponto em relação à distinção LTK/MTK:

Na linguagem moderna, ciência e conhecimento tradicional são radicalmente opostos. A ciência propõe estudar a natureza como realmente é, enquanto a antropologia deve trazer luzes sobre os modelos culturais nos termos pelos quais as pessoas dessa ou daquela tradição organizam e interpretam suas experiências. Mas essa divisão não procede mais. A ciência é também uma forma de LTK, é tanto tradicional na sua forma de reprodução quanto no engendramento das práticas sociais. Se uma distinção for estabelecida entre tradição científica e local, está não só no status epistemológico do conhecimento em si mesmo, mas na natureza das práticas na qual é gerada. (INGOLD e KURTILLA, 2000:195).

Entender a própria ciência como mais um LTK é aproximar-se da antropologia interpretativa, que entende que o ofício do antropólogo é limitado às traduções possíveis. É também ir além da concepção moderna e unívoca de tradição, o que permite olhar para os grupos sociais tradicionais e, de fato, aproximar-se da compreensão sobre suas relações com a natureza e o território onde vivem.

A forma como os grupos sociais tradicionais se relacionam com o local onde habitam e as condições ambientais às quais estão sujeitos condiciona o modo como os saberes tradicionais são praticados. Na Paraíba, para garantir as plantas certas em quantidade suficiente para o preparo dos remédios, é preciso mantê-las vivas durante os períodos de seca nos próprios quintais ou nos dos vizinhos. Quando quantidades maiores são necessárias, como no mutirão organizado pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais, é preciso percorrer a casa de amigos e vizinhos ou, como último recurso, comprar na feira. Essa é uma possibilidade muito frequente, mas não ideal, tanto para grupos da Paraíba quanto do Rio de Janeiro, pois não será possível identificar a pureza da planta, quais foram as condições de cultivo, se foi regada com água limpa, se havia animais próximos, se foi exposta a poluentes como poeira da estrada e até mesmo agrotóxicos etc. Entretanto, ideal ou não, o uso do espaço pelas pessoas é determinante na maneira como as relações se estabelecem e os saberes circulam.

No Rio de Janeiro, a crescente urbanização dos bairros é percebida como um complicador para a obtenção de plantas. Os quintais são insuficientes para prover os grupos e estão sujeitos a intempéries do clima e outros desafios. Dona Graça, por exemplo, perdeu suas plantas em uma enchente que também derrubou um dos muros de sua casa. São poucos os grupos que dispõem de uma horta comunitária, como o Grão de Mostarda, em Belford Roxo. Se, em 2006, a horta era um dos orgulhos de Dona Terezinha, com uma grande variedade de plantas medicinais de todos os tamanhos, em 2012 já não havia mais tanta diversidade e o lugar estava começando a ser recuperado. A manutenção das hortas costuma ser um problema, pois muitas integrantes dos grupos não têm condições de praticá-la. E, quando isso é feito por algum funcionário da paróquia ou jardineiro, as plantas medicinais frequentemente são cortadas devido ao desconhecimento de sua utilidade, pois, para os leigos, “é tudo mato”. Mas o próprio “mato” ganha um outro *status* nos encontros da Rede Fitovida e dos STRs paraibanos, sendo frequentes as trocas de mudas e sementes, ainda que não explicitamente solicitadas aos participantes. As pessoas costumam levar justamente as plantas mais apreciadas que costumam ter em casa, como uma forma de difundir um saber já referendado pela própria experiência ou de expor uma nova descoberta.

No Rio e na Paraíba, a identificação de plantas medicinais é um tema recorrente nos encontros e oficinas. É na circulação dessas plantas que se estabelecem as relações de pessoalidade e reciprocidade que dão sentido e continuidade ao trabalho. É este sentido atribuído à circulação de saberes que se constitui como o “resgate” propriamente dito, ao qual se referem os integrantes da Rede Fitovida e dos STRs da Paraíba. O viveiro de mudas de árvores nativas da região do agreste paraibano, mantido pelos STRs, é um exemplo de fonte desses preciosos recursos, pois ali também são cultivadas plantas medicinais para distribuição. Enquanto a dádiva mais comum na Paraíba é a muda de planta medicinal, no Rio de Janeiro, no cotidiano dos grupos, as plantas são uma espécie de contradom ao remédio, como é o caso do mutirão do Lote XV em Belford Roxo. Nos eventos da Rede Fitovida, frequentemente são distribuídas lembrancinhas, que podem ser desde sabonetes e tinturas a saquinhos de plantas ressecadas para chá. As mudas de plantas trazidas pelos participantes são trocadas entre as pessoas, diferentemente da Paraíba, onde são cultivadas para doação e distribuição.

Embora a Rede seja uma organização voltada para a promoção de ações culturais (oficinas, palestras, encontros), nenhum dos eventos acontece sem que estejam presentes os produtos feitos pelos grupos e pelas pessoas. Os produtos (sabonetes, xaropes, tinturas e pomadas) são objetos centrais da transmissão dos saberes, pois são eles que despertam curiosidade, motivando ações organizadas para se ensinar a fazê-los. Na Paraíba, como o cultivo das plantas faz parte dos projetos voltados para a agricultura familiar, as mudas, ou até mesmo a doação de partes das plantas, se destinam ao uso imediato. Assim, as mudas de plantas também são objetos em circulação, juntamente com os produtos (lambedor, xarope e garrafada), preparados sob a demanda de vizinhos ou parentes e ficando restrito a um circuito menor.

Penso que os diferentes usos de plantas e seus produtos estejam relacionados à forma como as diferentes experiências organizam sua ação. Enquanto a Rede Fitovida busca preservar “modos de fazer”, o “resgate” na Paraíba é de um modo de produção, uma agricultura familiar agroecológica, na qual as plantas medicinais estão inseridas.

3.3 Curandeiras, vovozinhas e a busca pelo “segredo” das plantas

Desfilam pelos filmes, sob a forma de comentários ou de questões estruturantes das entrevistas, os clichês das ciências humanas revistos pela 'filosofia de botequim': tudo o que é martelado sobre o exotismo, os mundos esquecidos, a sabedoria dos corpos, o matriarcado, a mãe terra, a medicina pelas plantas, 'Índia terra de contraste', 'Japão das gueixas e das artes marciais', 'África dos mistérios' etc.

J.P. Colleyn¹³⁵.

Desde o meu primeiro contato com um grupo da Rede Fitovida, em 2004, para realizar uma reportagem¹³⁶, percebi que se tratava de um assunto de grande interesse público. Não foi diferente em 2007, quando, ao finalizar minha dissertação de mestrado, divulguei por meio do boletim eletrônico da Faperj os resultados dessa pesquisa. A matéria despertou curiosidade e rendeu entrevistas em rádios e telejornais. Recentemente, uma repórter de um programa feminino também quis informações sobre mulheres que trabalham com plantas medicinais e seus segredos de cura, chegando a assistir ao meu documentário com Dona Isabel¹³⁷. O “segredo”, na verdade, não é exclusivo para as receitas curativas, embora os meios de comunicação constantemente façam tal associação. Considerar a forma como a mídia trata desse tema é mais do que considerar a maneira como formatam a cultura popular enquanto produto cultural de massa, reduzindo a complexidade do “universo cultural” de populações tradicionais a uma curiosidade, a um lugar-comum. C. Geertz faz uma reflexão interessante sobre como algumas dessas representações estereotipadas embaçam a percepção sobre os fenômenos culturais. Diz o autor:

A imagem do passado (ou do primitivo, clássico ou exótico) como uma fonte de sabedoria medicinal, corretivo protético para uma vida espiritual danificada — imagem esta que influenciou grande parte do pensamento e da educação humanista, é nociva porque nos leva a ter a expectativa de que nossas incertezas diminuirão se tivermos acesso aos mundos de pensamentos construídos segundo princípios diferentes dos nossos,

¹³⁵ Livre tradução do original: "*Défilent alors dans les films, sous forme de commentaire ou de questions structurantes de les interviews, les clichés des sciences humaines revues par le café du commerce: tout ce que si rabâche sur l'exotisme, les mondes oubliés, la sagesse du corps, le matriarcat, le terre-mère, la médecine par le plantes, 'L' Inde terre de constraste', 'Le Japon des geishas et des les arts martiaux', 'L'Afrique des mysteres' etc.*" (COLLEYN, 1993:62).

¹³⁶ Meu primeiro contato com um grupo da Rede Fitovida foi como repórter, em 2004, quando entrevistei um grupo de senhoras do Complexo do Alemão, favela na Zona Norte do Rio de Janeiro.

¹³⁷ Coloquei a repórter em contato com os assessores da AS-PTA e não sei se a reportagem chegou a ser feita.

quando, na realidade, essas incertezas se multiplicarão.(GEERTZ,1997: 70).

O problema de operar com estereótipos é que essas categorias enquadram a abordagem em uma lógica utilitária e são incapazes de representar a complexidade das experiências e as limitações da tradição cultural. Meu objetivo sempre foi o fugir dessa armadilha semiótica e produzir imagens com propósito científico, que contribuíssem para destituir o senso comum¹³⁸ a respeito dos que utilizam plantas medicinais e que apresentassem elementos para a compreensão dessas práticas.

A estratégia adotada pela Rede Fitovida, ao reivindicar o reconhecimento dos saberes da tradicionais (“a voz de nossas avós, lembrando de sua avó”), é usar o apelo afetivo para despertar simpatia e, ao mesmo tempo, reforçar o caráter coletivo e solidário de sua iniciativa. Provavelmente, uma outra estratégia seja a aproximação com outros grupos que já conquistaram o reconhecimento e que também adotam práticas curativas, como populações tradicionais, comunidades remanescentes de quilombos e indígenas. A Rede, inclusive, convida membros desses grupos a participar de seus eventos. O objetivo é sensibilizar as pessoas quanto à tarefa de resgate desses saberes e mobilizá-las para uma adesão voluntária aos grupos da Rede Fitovida.

Entre as trabalhadoras rurais paraibanas, é de central a ideia de que a natureza é está em harmonia e próxima de Deus¹³⁹, que tem suas próprias regras (daí ser preciso aprendê-las e respeitá-las), e cuja expressão está acima da racionalidade humana¹⁴⁰. Inspirados por Deus e pela natureza, as trabalhadoras rurais transformam “mato” em remédio e inscrevem suas competências como um

¹³⁸ C. Geertz (1997) considera o senso comum um sistema cultural, “um corpo organizado de pensamento deliberado, em vez de considerá-lo aquilo que qualquer pessoa que usa roupas e não está louca sabe.” (GEERTZ, 1997: 114). O autor, entretanto, não crê que seja viável buscar uma estrutura lógica, mas defende que a investigação comparativa desses sistemas de crenças contribui para o método interpretativo.

¹³⁹ “(...) a relação do camponês com a terra põe em causa também a sua vida espiritual. A noite e o dia, a chuva e o sol, a estação de plantio e a da colheita, o trabalho de alguns e o mutirão, a festa e o canto, a história e a lenda, a façanha e a inventiva – são muitas as dimensões sociais e culturais que se criam e recriam na relação do camponês com a sua terra, seu lugar.” (IANNI, 2009: 143).

¹⁴⁰ Essa crença também é compartilhada pelos integrantes da Rede Fitovida: “Se um pé de tansagem nasceu de forma espontânea, é porque você deve estar precisando”, disse uma integrante em um Encontro de Partilha.

trunfo para o desenvolvimento de um outro tipo de agricultura, ambientalmente sustentável, processo no qual acreditam estar inseridas.

Os agricultores familiares que participam dos projetos do Polo Sindical poderiam ser enquadrados, por exemplo, na categoria sitiante e reconhecidos como população detentora de saber tradicional. Tal inserção é um trunfo importante desses movimentos na mediação com instituições que representam o Estado, mas não configura o eixo central das reivindicações¹⁴¹.

Decerto, as questões discutidas por STRs e ONGs com relação ao fortalecimento da agricultura familiar abrangem a estrutura social como um todo, remetendo à concentração fundiária, à saúde pública e a outros temas relevantes. As reivindicações decorrentes dessas discussões envolvem esferas econômicas, políticas e culturais, pois, como lembra Dona Isabel, “quando o agricultor não planta, a cidade não janta”. Portanto, as imagens que costumam circular nos boletins, informativos e *websites* das ONGs parceiras dos STRs ora possuem caráter edificante, ora denunciante. Elas contestam a forma habitual de apresentação do homem do campo na literatura, como em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos, e “Jeca Tatu”, de Monteiro Lobato, e na imprensa, principalmente as imagens do Nordeste, com pessoas pobres vivendo num chão de terra rachada, em meio a ambiente inóspito. Ao contrário, apresentam os resultados dos projetos de desenvolvimento, por meio de imagens de colheita farta, roçado verde e animais de criação saudáveis. E colocam o trabalhador e a trabalhadora rural como protagonistas dos processos de “luta” em situações de denúncia.

Assim, podemos dizer que as imagens oficiais representativas dos projetos de desenvolvimento local carregam elementos que constituem uma espécie de utopia camponesa, tal como definida por O. Ianni¹⁴². O mesmo acontece com a

¹⁴¹ Se pensarmos que o que caracteriza uma população tradicional é sua relação histórica com o território e que é a partir do reconhecimento público que conquistam o direito à terra, percebemos que essa não é questão central dos sítiantes organizados pelos STRs do Polo Sindical da Borborema. Embora, nessa região, muitos sejam proprietários de suas terras, existem grupos de assentados ou que reivindicam assentamento de reforma agrária, mas não obtive informações de que houvesse algum grupo que se autoproclamasse população tradicional.

¹⁴² “A comunidade camponesa pode ser uma utopia construída pela invenção do passado. Pode ser a quimera de algo impossível no presente conformado pela ordem burguesa. Uma fantasia alheia às leis e determinações que governam as forças produtivas e as relações de produção no capitalismo. Mas pode ser uma fabulação do futuro. Para a maioria dos que são inconformados com o presente, que não concordam com a ordem burguesa, a utopia da comunidade é uma das possibilidades do futuro. Dentre as utopias criadas pela crítica da sociedade burguesa, coloca-se a da comunidade,

representação visual que pretende dar conta da ideia de comunidade, pois também passa pela construção de um olhar positivo sobre a “dignidade” da pobreza. Essa abordagem é deliberadamente construída, sendo, inclusive, parte das recomendações do manual de comunicação que a *ActionAid* que orienta ensaios fotográficos que retratem situações de vida muito difíceis. Evitar tomadas fotográficas de cima para baixo e ângulos que “achatem” a pessoa retratada, bem como buscar mostrar condições de pobreza sem que isso signifique representar o outro de maneira indigna e negligente, são orientações explícitas. Além de ser uma recomendação institucional — no sentido de se buscar representar pessoas pobres como agentes de transformação social, e não somente como vítimas —, o cuidado com a forma de representar o outro em uma situação de vulnerabilidade social traz em si uma questão ética. A crítica à fotografia documental a partir da década de 1970 passou a considerar “o fato de os pobres se envergonharem de terem sido retratados como pobres, de as fotografias terem sido motivo de vergonha para eles.” (SÁ-CARVALHO e LISSOVSKI, 2008: 84). Esse debate crítico aconteceu em torno da célebre fotografia intitulada “Mãe imigrante”, que Dorothea Lange fez na década de 1930 no contexto e sob os auspícios da *Farm Security Administration* (FSA), uma agência governamental criada para fomentar a recuperação da economia rural e dos agricultores norte-americanos

Ir ao encontro de uma representação visual não atrelada ao estereótipo é parte da operação de mudança da perspectiva de que os itens tradicionais vão sendo gradativamente substituídos pelos modernos e que seus remanescentes só podem se preservados por ações do Estado. Como vimos, o modelo moderno de conhecimento tradicional (*Modern Traditional Knowledge*, MTK) está presente nos meios de comunicação, nos programas governamentais e diluídos no senso comum, repetindo estereótipos muito distantes da complexidade das experiências dos grupos tradicionais. Podemos compreender a concepção moderna do conhecimento tradicional como a percepção limitada da cultura, como um conjunto de traços e costumes. Para C. Geertz (1989), essa noção de cultura é estratigráfica e deve ser ultrapassada. O autor defende a opção por uma concepção sintática — para ele, condição determinante da vida humana —, na qual fatores psicológicos, biológicos, sociológicos e culturais possam ser tratados como variáveis dentro de um sistema

unitário de análise. A noção estratigráfica de cultura pressupõe o fator cultural acima de outros, como o biológico e o sociológico, enquanto a do autor é uma tentativa de síntese das noções fragmentadas e estratigráficas. A cultura atuaria como um mecanismo de controle extragenético, sem o qual não teria sido possível o surgimento do *homo sapiens*.

No caso da Rede Fitovida, ainda que existam mecanismos legais de proteção às suas práticas, o aspecto coercitivo da legislação sobre curandeirismo não foi superado. A escolha da associação foi a de dialogar, então, com instituições que definem políticas culturais. Já entre as trabalhadoras paraibanas, os limites legais dessas práticas não foram problematizados, pois os saberes curativos são alguns dos conhecimentos tradicionais que os STRs buscam preservar e difundir. Por sua vez, o caráter coletivo dos movimentos — de “trabalhadoras rurais” e de “agentes do conhecimento tradicional” — permite a seus integrantes experimentar uma posição na esfera pública positivada por meio do fortalecimento de uma identidade coletiva. No campo e na cidade, trata-se de experiências que transcendem a esfera privada, o círculo familiar e de amizade, e que se diferenciam da impessoalidade das relações utilitárias. São formas de preservação de estilos de vida, mas que permitem aos indivíduos envolvidos experimentarem outros papéis, distintos daqueles que vinham vivenciando até então¹⁴³, conforme previam seus antepassados. Os relatos de Dona Isabel, que passou de “escrava do marido” a um exercício de “doação que vira luta”¹⁴⁴, são exemplos dessa transformação. A solidariedade então se torna um caminho para a reivindicação de direitos, abrindo um novo campo das possibilidades para aqueles que a abraçam.

¹⁴³ Nos movimentos sociais de cunho comunitário, em que se valoriza a participação de todos e de cada um, e em que todos devem falar opinar, o que parece estar ocorrendo é um processo novo, o de constituição de pessoas de esfera pública, através do jogo do mútuo reconhecimento que se dá internamente na prática comunitária.” (DURHAM,2004:290).

¹⁴⁴ “‘Direitos’, ‘ajuda’ e ‘lutas’ são categorias que permitem conciliar demandas a órgãos públicos e assistência social a partir de princípios cristãos, atendendo a necessidades concretas de populações com poucos recursos econômicos, culturais ou sociais. Tanto a ‘ajuda’ quanto os ‘direitos’ e as ‘lutas’ fazem parte do referencial comunitário, no qual a identificação com uma população local, suas condições de existência, ‘questões’ ou ‘problemas’ fundamenta a mobilização. A existência de escola, saúde, calçamento etc. é entendida como aquilo que torna possível a vida comunitária e sua obtenção é possível pela ação da “comunidade” representada pelas ‘líderes’. Assim, esse referencial enfatiza a “união de todos”, o ‘mutirão’, a ‘fraternidade comunitária’ e o ‘compromisso de todos com o bem comum.’ (ANJOS, 2008:525).

Os “remédios da vovó” são os objetos centrais dessas mudanças. Fazem circular a ética, as atitudes e os valores que orientam as práticas individuais e coletivas, de acordo com a experiência dos sujeitos e grupos, seja no âmbito pessoal e familiar ou da representatividade política. Considerados produtos naturais de plantas medicinais ou remédios caseiros, trazem em si o poder da mistura: “Misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas. E é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente contrato e troca.” (MAUSS,1974:71).

3.4 Lições de Ciranda

Esse negócio de dizer de onde começou, quando eu comecei a tocar Ciranda, foi do final da rama para cá. Mestre Odilon, cirandeiro de Massaranduba.

Mestre Odilon não tem clareza sobre as origens da Ciranda paraibana que ele toca com seus filhos nas festas de Massaranduba, mas se orgulha de ser o único mestre cirandeiro na região. Quando começou a tocar ciranda, essa prática já estava acabando, pois foi do “final da rama para cá” e saberes como esse estão em franco desaparecimento. Mas, como o “tempo dos mais velhos” não é um tempo cronológico, os conhecimentos que eles detêm vêm sendo atualizados a cada geração, bem como as estratégias para sua manutenção e reprodução. Paralelamente, as ameaças à preservação de saberes tradicionais também se reinventam.

A Ciranda da Paraíba¹⁴⁵ é tocada com uma caixa, uma zabumba, um triângulo e um(a) cantador/a, diferenciando-se da ciranda de Pernambuco pela batida “mais acablocada”. Em Massaranduba, ela é usada em diversas ocasiões festivas, como no mês de maio, quando são reunidas todas as flores utilizadas em novenas em homenagem à Virgem Maria. Na ocasião, ao final da última missa, os cirandeiros entram na igreja, entoam suas cantigas em louvor à Santa, levam as flores para uma fogueira do lado de fora e tocam a noite inteira para as pessoas dançarem ao redor.

¹⁴⁵ A ciranda paraibana é menos conhecida do que o coco da Paraíba, mas tem tido destaque com o trabalho de divulgação sobre um grupo de cirandeiros quilombolas de Caiana dos Crioulos (localizada na mesma região), que possui dois discos gravados e é tema de um documentário de Socorro Lira, artista e pesquisadora paraibana.

Os cirandeiros ainda tocam no dia 12 de outubro e até mesmo em festas particulares. Segundo Mestre Odilon, hoje há poucos cirandeiros e ele é o único nos arredores de Massaranduba. Mas, de acordo com o ex-presidente do STR da localidade, Seu Ari, a verdadeira cirandeira é a esposa de Mestre Odilon, Dona Maria (65 anos, 13 filhos). Ela não dança mais nas festas porque, conforme explica, a idade não lhe permite a desenvoltura de antes e tem medo de ser derrubada pelos mais jovens. Dona Inês, por sua vez, conta que antigamente havia muita ciranda na comunidade vizinha, mas associada a cultos afro-brasileiros, e me relata detalhes desses eventos em terreiros. O pai de Dona Maria e sua família também tocavam ciranda e possuíam um terreiro.

Entrevistar Mestre Odilon e Dona Maria, após ter presenciado o desempenho musical de sua família na Festa do Agricultor, foi uma experiência boa para refletir sobre a transmissão de saberes e como as pessoas que os detêm percebem as transformações sociais em curso. M. Lins de Barros (1989), ao discutir a transmissão de bens simbólicos entre gerações, chama a atenção para como a família exerce um papel central nesse processo.

A transmissão de bens simbólicos às gerações seguintes situa a família como o lugar dessa passagem, fazendo de cada descendente o alvo e. ao mesmo tempo. o veículo da preservação dos valores familiares. Em torno dessa idéia de transmissão de valores está presente a noção de um tempo que se repete, de um tempo cíclico. Para essas pessoas, preocupadas em marcar seu lugar social e sua identidade pela inserção na grande família, o tempo do ciclo dessa grande família é a referência temporal. Há, assim, um plano moral que acaba por definir também a inserção das famílias na sociedade mais ampla, não em termos econômicos, mas como representantes de uma camada social que compartilha de um mesmo discurso de representação da família. (LINS DE BARROS, 1989:36).

Lembrando-se da ciranda do “tempo dos mais velhos”, Dona Maria ressalta que os costumes eram outros e que hoje as pessoas só querem saber de dançar agarrado: “Se tivesse uma festa, um baile, meu pai não queria que a gente dançasse, mas, se fosse ciranda, não. Aí eu dançava, dançava minha mãe, brincava todo mundo”. Ou seja: para ela, a presença massiva de jovens dançando ciranda não significa que as novas gerações tenham interesse em dar continuidade a uma expressão cultural local. Segundo sua perspectiva, a ciranda não é mais como antes, pois mudaram as festas e os comportamentos de homens e mulheres.

Não percebo uma origem clara para as práticas curativas com plantas medicinais e tampouco que seja possível extrair um modelo ideal para a transmissão desses saberes, sejam os utilizados pela Rede Fitovida ou por agricultoras paraibanas. Assim, não se pode apontar uma trajetória única de divulgação desses conhecimentos, havendo convergência de inúmeras influências. O conhecimento intergeracional, os livros ou as capacitações dos voluntários das pastorais sociais com profissionais de saúde, recorrentes tanto no Rio quanto na Paraíba, são influências tão poderosas quanto outras práticas populares de cura. A observação e o convívio com mulheres como Dona Isabel, Dona Inês e Dona Graça mostram que elas dominam muitos códigos, que vão desde aqueles usados em curas espirituais de matrizes religiosas distintas da católica até os que a própria ciência adota em relação a sintomas e doenças. A esse respeito, podemos constatar que os nomes de algumas plantas medicinais são bastante reveladores. Na horta do Grão de Mostrada, em Belford Roxo, cresce a erva-pombinha, também conhecida como arruda do Seu Tranca-Rua, uma entidade da umbanda. Já outras plantas recebem nomes de medicamentos da grande indústria farmacêutica, como baralgon, novalgina, dipirona, terramicina etc. Dona Graça ensina a preparar remédio flambando as plantas com cachaça, e Dona Jandira, mesmo católica, teve uma mãe que frequentava terreiros. Assim, encontramos uma diversidade de agências individuais, de pertencimentos a outras redes e grupos identitários que aproximam essas mulheres de práticas diversas, como religiões afro-brasileiras, terapias da nova era e fitoterapia.

O que fazer para ensinar aos jovens a Ciranda ou a preparem remédios caseiros com plantas medicinais? A resposta a essa pergunta, seja proveniente de setores populares, instituições públicas ou sociedade, certamente precisa destacar o papel dos detentores dos conhecimentos tradicionais. O que está realmente em questão é como novos grupos tomarão parte das decisões sobre a preservação e a exploração desses saberes, se terão voz ativa ou serão meros espectadores, se produzirão e receitarão ou só ficarão olhando a terra.

São as personagens, suas histórias de vida, cura e morte, sua memória enquanto grupo social, que constituem o eixo central dos projetos da Rede Fitovida, pois permitem fazer a conexão entre memória individual e memória coletiva (Halbwachs, 1990). A escolha da Rede por fazer um livro, cujo principal atrativo

seriam as imagens e os retratos — uma iconografia de velhos com suas plantas —, é uma forma de reeditar os antigos almanaques, só que com um conteúdo original.

Se as imagens dos velhos e suas plantas tendem a repetir o estereótipo do curandeiro, que representa um grupo social marginalizado¹⁴⁶, ainda assim são uma maneira de identificar uma categoria social. Reputo que o grande desafio de grupos populares seja romper com as representações estereotipadas e agregar novos valores à identidade coletiva que constroem com suas ações. Realizar documentários sobre grupos da Paraíba e do Rio de Janeiro não tem o poder de argumentação e divulgação (e nem é seu objetivo) para mudar essas representações sociais que costumam estar associadas às práticas curativas com plantas medicinais. Daí, apesar de aumentar a visibilidade dos grupos que produzem remédios caseiros, não creio que esse tipo de material, ou mesmo algum outro similar, irá ampliar, por exemplo, a influência de grupos que representam populações tradicionais junto a instituições governamentais. O máximo que poderia acontecer é servir de apoio em processos de articulação com organizações e instituições do Estado.

Segundo L. Simão (2008), existe um entendimento entre os consultores do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular de que o interesse da política pública é a ação afirmativa na comunidade. Portanto, a dinâmica local, as relações entre os agentes do conhecimento, serão elementos decisivos para a circulação de saberes e plantas. Os documentários “Mestre Cirandeiro” e “I Feira de Saberes e Sabores do Conhecimento Tradicional” mostram luz no fim do túnel, com a presença de muitos jovens entre o público do evento. Porém, mais do que isto, considero que a sensação de risco e perda desses saberes em nível local, tanto os cuidados de saúde com plantas medicinais quanto a Ciranda, por exemplo, possa ser mitigada pelas ações estimuladas pelos STRs e seus mutirões e comissões, bem como por oficinas e encontros promovidos pelos grupos da Rede Fitovida. Talvez, o risco resida na marginalização e estigmatização dos que exercem essas práticas e na fé cega nos sistemas peritos, uma característica dos nossos tempos. Embora tal

¹⁴⁶ Vale notar que nem sempre ocorre a aprovação do público em relação às práticas retratadas. Nas vezes em que exibi o documentário para estudantes de graduação da área de saúde, percebi que os havia provocado. Apesar de buscar aprofundar o debate sobre a noção ampliada de saúde, contemplando a questão do bem-estar físico, moral e social, não acredito que conhecer essas experiências alternativas de cuidados com a saúde tenha modificado a percepção que jovens e outras pessoas têm desses grupos populares, enxergando-os como marginalizados.

embate já venha sendo travando há inúmeras décadas, e até mesmo nos dois últimos séculos, não podemos afirmar hoje, categoricamente, que um saber derrotou o outro. Mas, se reduzirmos a análise desse fenômeno aos limites impostos pela legislação brasileira, podemos perceber, ao menos, que os conhecimentos tradicionais, tais como praticados pelos grupos pesquisados, ainda não encontram amparo.

A experiência da Rede Fitovida e dos STRs paraibanos vem gradativamente revelando que as ações das instituições públicas da área de saúde, cultura e meio ambiente apresentam muitas limitações e controvérsias. Mas é preciso ressaltar, porém, que a interação entre essas duas experiências e as citadas instâncias de poder tem apresentado alguns resultados, ao menos sob o ponto de vista da elaboração de produtos culturais que conferem visibilidade aos grupos detentores de conhecimento tradicional. Assim, assistimos a uma circulação de materiais de comunicação dos grupos do Rio e da Paraíba para circuitos além do campo do folclore, o que fortalece a identidade coletiva de ambos os grupos sociais e, conseqüentemente, reforça a noção de projeto comum, pois seus próprios integrantes atuam, simultaneamente, como sujeitos do resgate e da circulação de saberes tradicionais.

CONCLUSÃO

*Quanto mais as coisas se juntam, mais ficam separadas:
o mundo uniforme não está muito mais próximo do que a
sociedade sem classes.*

C. Geertz

Ao longo desta pesquisa, pude ampliar o campo de análise sobre o fenômeno das práticas de cuidados com a saúde com plantas medicinais ao incluir na análise a relação das pessoas com as organizações envolvidas, como os sindicatos, as ONGs e Igreja e as instituições que representam o Estado (Iphan, Secretaria Estadual de Cultura). Acredito que, somada àquela iniciada em 2005 como um projeto de mestrado¹⁴⁷, auxiliie na compreensão aprofundada dos significados da circulação dos produtos e das plantas medicinais em situações diversas: a da Rede Fitovida e a das trabalhadoras rurais paraibanas. Foi necessário ajustar o olhar sobre a questão das plantas medicinais, o conhecimento tradicional e sua preservação para capturar, de fato, o que fazem e o que pensam que fazem membros dos grupos da Rede Fitovida e também um grupo de agricultoras do agreste paraibano.

Como complemento à correção de foco, considero importante situar a perspectiva da pesquisadora no período de 2005 até 2013. Em 2005, fiz meu primeiro contato com a Rede Fitovida como repórter do portal Viva Favela, da ONG Viva Rio, produzindo uma reportagem com um de seus grupos que atuava no complexo de favelas do bairro da Penha, zona norte do Rio de Janeiro. A reportagem gerou interesse de leitores e outros veículos de comunicação, e pouco depois eu era apresentada à comissão diretora da Rede Fitovida, nascendo, a partir daí, meu trabalho de mestrado.

Uma vez concluída a pesquisa, fiz contato também com grupos de mulheres da Paraíba, desta vez como integrante de uma outra ONG, a *ActionAid*, experiência que me estimulou a elaborar o presente trabalho de doutoramento. Essa breve recapitulação se faz necessária, embora um pouco redundante, para situar de onde, afinal de contas, estive observando. Busquei realizar uma pesquisa antropológica

¹⁴⁷ Restrita ao universo da Rede Fitovida, minha pesquisa tinha como objetivo era identificar as pessoas que aderiam aos grupos da Rede Fitovida e suas motivações. A sociabilidade e a possibilidade de posituação do processo de envelhecimento por meio da valorização do conhecimento tradicional foram destacados, desde o princípio, como determinantes para os integrantes de grupos da Rede Fitovida. Nessa primeira etapa, eu me aproximei dos sujeitos e de suas perspectivas, nas quais a referida sociabilidade desempenha verdadeiramente um papel central.

segundo os parâmetros da antropologia interpretativa, sem buscar extrair um sistema explicativo total das práticas de cuidados com a saúde com plantas medicinais. Embora um olhar funcionalista, uma explicação utilitária, surgissem aqui e ali com respostas às minhas perguntas, procurei enxergar os grupos populares que utilizam plantas medicinais em toda a sua complexidade. Conforme ressalta M. Sahlins (1976), a razão prática ordena o mundo segundo relações de custo-benefício, ocultando um sistema significativo por meio de uma explicação prática do sistema, é uma forma de pensar tributária ao pensamento burguês utilitário.

O utilitarismo, entretanto, é a maneira pela qual a economia ocidental, na realidade toda a sociedade, se experimenta: a maneira como é vivida pelo sujeito participante, pensada pelo economista. Sob qualquer ponto de vista, o processo parece ser de maximização material: a famosa alocação de meios escassos entre fins alternativos para obter a maior sofisticação possível – ou, como disse Veblen, obter alguma coisa contra nada às expensas de quem possa interessar. No lado produtivo, a vantagem material toma forma de um valor pecuniário acrescido. Para o consumidor, é mais vagamente entendido como o retorno em ‘utilidade’ da despesa monetária: mesmo aqui, porém, o apelo do produto está em sua pretensa superioridade funcional em relação a todas as possíveis alternativas (cf. Baudrillard, 1968). O carro último tipo – ou refrigerador, o estilo de roupa, ou a marca de dentifrício – é, por causa de uma nova característica ou outra mais conveniente, melhor adaptado às necessidades da vida moderna, mais confortável, tem mais saúde, é mais sexy, mais durável ou mais atraente que qualquer produto competidor. Na concepção nativa, a economia é uma arena de ação pragmática. E a sociedade é o resultado formal. As principais relações de classe e políticas, assim como as concepções que os homens têm da natureza e de si mesmos, são geradas por essa busca racional de felicidade material. Assim, a ordem cultural é sedimentada a partir da influência recíproca de homens e grupos agindo diferentemente na lógica objetiva de suas situações materiais. (SAHLINS, 2003:167).

Ao longo da pesquisa, minha atuação profissional também sofreu mudanças e considero que foram fundamentais para a conversão do olhar. Passei do terceiro para o primeiro setor para ser admitida com professora assistente do Departamento de Saúde Coletiva no Instituto Biomédico da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Esse deslocamento, porém, não demoveu os pilares conceituais da pesquisa, mas os colocou em confronto com a perspectiva que costuma compreender o fenômeno das práticas com plantas medicinais enquanto um vestígio de noções de saúde e doença coloniais que só persistem entre a população rural e pobre das cidades devido à falta de acesso à medicina científica.

Não pude me contentar com tal explicação e, a partir dessa inquietação, fui ao encontro de autores que debatem a dinâmica da cultura. Ao final desta pesquisa, tenho consciência de suas limitações, mas considero que o valor desta etnografia seja justamente o de mostrar, com texto, voz e imagens, uma análise sobre os fatos que presenciei.

A produção de fotografias e de vídeos documentários teve como princípio estar de acordo com o interesse dos grupos etnografados, buscando replicar suas visões de mundo e dar-lhes voz. Esse princípio não compromete a validade dos dados registrados e suas análises, pois, conforme apresentado no Capítulo 3, a pesquisa etnográfica com recursos audiovisuais permite ir muito além da construção de narrativas fílmicas. Dessa forma, acredito que o documentário produzido possa ser compreendido como um ato político, um posicionamento claro a favor dos pleitos dos grupos estudados, embora não tenha ilusões quanto à capacidade de um filme de transformar alguma situação social, pois, como disse Jay Ruby, para fazer a revolução, é melhor usar uma arma do que uma câmera (RUBY, 1991:50).

Ambas pesquisas de campo que desenvolvi revelam o protagonismo dos grupos estudados na dinâmica política local e nacional. A presença deles em redes e articulações e o debate sobre o conhecimento tradicional vêm acontecendo por iniciativa dos próprios integrantes da Rede Fitovida e dos STRs paraibanos, ativismo construído a partir de diversas mediações e diferentes contextos históricos e geográficos.

Um importante exercício reflexivo foi questionar o quê, afinal, diferencia esta pesquisa, na segunda década do século XXI, daquelas realizadas nos anos 1960 e 1970 sobre medicina popular, além, evidentemente, do recorte do objeto em seu tempo histórico?

Se obtive uma resposta à pergunta de partida — Como o conhecimento tradicional é transmitido no Rio de Janeiro e na Paraíba? — que foi além da construção de oposição entre rural e urbano, foi graças às surpresas do campo, como o engajamento das mulheres paraibanas na discussão de papéis de gênero.

Conhecimento tradicional e ciência – um falso dualismo

No debate sobre conhecimento tradicional, é possível encontrar formas de pensar essa relação para além da simples oposição de saberes. Para a antropóloga

Manuela Carneiro da Cunha (78:2007), as diferenças entre conhecimento tradicional e científico são incomensuráveis. O conhecimento tradicional estaria para a o conhecimento científico assim como as religiões locais estariam para as religiões universais, pois o segundo se afirma como verdade absoluta até que outro paradigma o venha sobrepujar. Os saberes tradicionais seriam, por outro lado, mais tolerantes, na medida em que acolhem explicações divergentes cuja validade é entendida como puramente local. Não se trata, entretanto, de comparar saberes incomparáveis, uma vez que se trata de abordagens muito distintas de entender e agir sobre o mundo, obras abertas e inacabadas, sempre em construção. A autora ressalta o equívoco do senso comum em considerar “o conhecimento tradicional um tesouro no sentido literal da palavra, um conjunto acabado que se deve preservar, um acervo fechado transmitido por antepassados e a que não vem ao caso acrescentar nada”. Para Manuela da Cunha, o conhecimento tradicional reside tanto no processo de investigação quanto nos acervos transmitidos por gerações anteriores. Se, para o conhecimento científico, existe um regime único e universal, para o tradicional há uma diversidade deles. Na tentativa de construir pontes entre esses conhecimentos e questionar o que as ciências tradicionais podem portar à ciência, voltamos à questão utilitarista:

Na farmacologia, é um sub-ramo de uma controvérsia maior, a que opõe a pesquisa baseada em produtos existentes na natureza àquela que parte de combinações sintéticas. Com efeito, há um ramo forte da farmacologia que nega qualquer vantagem em se partir de produtos naturais, sobretudo desde que métodos de testes em laboratório (*high through put screening*) foram exponencialmente acelerados. É verdade, admitem os desse ramo, que os produtos naturais são fruto de adaptações que já se provaram viáveis e eficientes, mas a possibilidade de simplesmente testar, em tempo curtíssimo, a atividade de milhões de combinações inventadas em laboratório teria reduzido, se não anulado, a vantagem comparativa de produtos naturais. (CUNHA, 79:2007).

O debate sobre como os conhecimentos tradicionais podem contribuir para novas descobertas científicas, sobretudo na farmacologia, é controverso, não revela a premissa de fazer reverência à ciência e à tecnologia e subtrai os problemas jurídicos, políticos e econômicos priorizando argumentos tecnológicos.

A seleção etnofarmacológica de plantas para pesquisa e desenvolvimento (P&D), baseada na alegação feita por seres humanos de um dado efeito terapêutico em seres humanos, pode ser um valioso atalho para a descoberta de fármacos. Neste contexto, o uso tradicional pode ser

encarado como uma pré-triagem quanto à propriedade terapêutica (o que não implica em admitir que plantas medicinais ou remédios caseiros sejam destituídos de toxicidade). O valor deste atalho deve ser apreciado no seguinte contexto: a indústria farmacêutica considera razoável a relação de 1:10.000 entre compostos comercializados/ estudados; aquelas que contam com procedimentos de triagem associados à química combinatória, clonagem de receptores e automação/robotização (*high through put screening*) têm como razoável 1:250.000. Mesmo em casos em que se conhece o mecanismo de ação desejado e se tem o ensaio *in vitro* apropriado para detectá-lo, a maior parte dos compostos que eventualmente interagem com a enzima ou o receptor em questão não é, infelizmente, biodisponível ou, quando o é, acaba por demonstrar toxicidade inesperada em humanos. De cada dez compostos descobertos, quatro seguem para a fase de desenvolvimento, enquanto existe uma taxa de 50% de desistência devido à toxicidade e efeitos adversos, antes mesmo que uma fase clínica I completa seja deslanchada. Esses números indicam o valor de relatos de uso tradicional em relação à biodisponibilidade e segurança relativa. (ELISABETSKY, 2003:35).

M.C. Cunha complementa que nem sempre são feitas as referências aos saberes tradicionais nas pesquisas científicas.

O exemplo clássico disso é uma planta nativa de Madagascar e que chamamos no Brasil de 'beijo'. Usada em diferentes partes do mundo como medicina tradicional, em 1950 passou a ser objeto de pesquisa científica. Por um lado, confirmaram-se as propriedades antidiabéticas que eram conhecidas, por exemplo, na Jamaica e na Europa. Por outro, descobriram-se várias substâncias com propriedades anticancerígenas que desembocaram em drogas para tratar leucemia infantil e mal de Hodgkins. Como o câncer não constava entre as aplicações do beijo na medicina tradicional, farmacólogos em geral não reconheceram a dívida que tinham em relação à medicina tradicional. (CUNHA, 2007:80).

Outra forma de diminuir a importância do conhecimento tradicional seria afirmar que, ao contrário da ciência, não decorre de invenção, mas de descoberta e até mesmo imitação de outros primatas que usam plantas medicinais — e, conforme vimos, a questão da descoberta/invenção é central, por exemplo, para a definição de mecanismos de proteção industrial. Para a M.C. Cunha, o Brasil encontra-se em uma situação única em relação a outros países que possuem grande biodiversidade, pois dispõe de vasta diversidade cultural e conhecimentos tradicionais e está suficientemente equipado para desenvolver e valorizar esses recursos internamente, mas está “perdendo uma oportunidade histórica de instaurar um regime de colaboração e intercâmbio respeitoso com suas populações tradicionais.” (CUNHA, 2007:84).

Portanto, busquei estar atenta nesta pesquisa ao modo como os indivíduos detentores desses saberes estão inseridos nos processos sociais globais — entre eles, o debate sobre a proteção de conhecimentos tradicionais e repartição de

benefícios, o reconhecimento de práticas de saúde diferentes das convencionais e as transformações nos papéis de gênero —, sem deixar de me apoiar com os dois pés no trabalho de campo etnográfico. Sem dúvida, a relação desses agentes com esses processos merece investigações mais aprofundadas, mas acredito que o material registrado possa contribuir, de alguma maneira, para outros enfoques e discussões. Acredito também que os dados de campo permitem compreender a persistência e a transformação desses saberes e práticas como uma forma de percepção e manipulação da realidade pelos indivíduos, principalmente no sentido que eles assumem dentro do sistema capitalista (QUEIROZ & CANESQUI, 1986), no qual os fatos culturais se inscrevem em contextos ideológicos com implicações políticas.

A apropriação de termos e categorias por parte dos grupos da Rede Fitovida é um exemplo. Seus integrantes passam a se identificar como “agentes do conhecimento tradicional”, para se colocarem lado a lado com povos tradicionais e se inserirem em um debate com proposta bem específica: a adequação da legislação às práticas culturais. As trabalhadoras rurais paraibanas, da mesma forma, não se limitam à invisibilidade que a tradição lhes condena; saem na frente disputando um novo lugar para a mulher no campo, com maior autonomia produtiva e financeira, mas sem romper com a centralidade do papel da mulher na família. Essas experiências não estão livres de contradições, porém, nos fornecem bons elementos bons para pensar as questões suscitadas.

O corpo e os cuidados com ele são o eixo central dessas experiências. Como analisa Sahlins (2004), “o corpo, portanto, sempre teve que sustentar as estruturas da sociedade de maneira particularmente intensa e notavelmente dolorosa”. É através das dores e prazeres individuais que os comportamentos individuais e sociais são percebidos; o corpo é, assim, um *locus* da cultura. Os objetos que circulam, os remédios, as plantas, não estão resumidos à sua materialidade, mas permanecem cheios de simbolismo e ideologia e são reinventados pelos indivíduos nesse amplo contexto na qual estão inseridos. Essa “reinvenção”, entretanto, não significa que a cultura tenha se convertido em uma mistificação, uma falsificação coletiva do interesse particular de alguém.

O avanço do capitalismo e as consequências nefastas para a cultura das populações tradicionais e migrantes são enormes, entretanto, Sahlins (1997) alerta que a cultura não é um objeto em vias de extinção; ela não pode ser abandonada

enquanto objeto da antropologia, pois é o fenômeno único que nomeia e distingue a organização da experiência e da ação humana por meios simbólicos.

À luz das transformações históricas globais, a crítica pós-modernista da etnografia tem certa pertinência. Mas seu corolário não representa o fim da cultura, e sim que a cultura assumiu uma variedade de novas configurações e que nela cabe agora uma porção de coisas que escapam ao nosso sempre demasiado lento entendimento. (SAHLINS, 1997:58).

Nenhum outro animal organiza os fundamentos afetivos, as atrações, as repulsões e estratégias reprodutivas a partir de significados. A cultura é uma capacidade singular da espécie humana, a de ordenar/desordenar o mundo em termos simbólicos. É compartilhada e depende de seu caráter público. Sahlins aponta que, nas duas últimas décadas, a cultura aparece como forma de resistência ao projeto colonialista de estabilização, sendo utilizada pelos povos como uma forma de marcar sua identidade e retomar o controle do seu destino, o que o autor chama de reindigenização da modernidade, ou seja, buscar o próprio espaço cultural no sistema global das coisas.

Appadurai (1996), Hannerz (1992) e muitos outros acadêmicos da globalização sinalizam o vínculo a estes processos aparentemente opostos, notando que a marca da diferença cultural é uma resposta a ameaça hegemônica do mundo capitalista. A breve resposta ao paradoxo é, assim, “resistência”. O problema é que os povos não estão resistindo às tecnologias e às vantagens da modernização e são particularmente tímidos para se envolverem nas relações capitalistas para adquirí-las. Em vez disso, o que eles estão buscando é a indigenização da modernidade, seu próprio espaço cultural no esquema global das coisas. Eles teriam aí alguma autonomia a partir de sua heteronomia. Portanto, o que se deve reconhecer é que a semelhança é uma condição necessária da diferenciação. Em última análise, para o culturalismo, trata-se da diferenciação de semelhanças crescentes em estruturas contrastantes. (SAHLINS:2001,312)¹⁴⁸.

As práticas de cuidados com a saúde implementadas por grupos de camadas populares, como as integrantes da Rede Fitovida e as trabalhadoras rurais da

¹⁴⁸ Livre tradução de: “Appadurai (1996), Hannerz (1992) y muchos otros académicos de la globalización señalan el vínculo de estos procesos aparentemente opuestos, notando que la marca de la diferencia cultural es una respuesta a la amenaza hegemónica del mundo capitalista. La respuesta breve a la paradoja es así, “resistencia”. El problema es que los pueblos no están resistiendo las tecnologías y las ventajas de la modernización, y son particularmente tímidos para entablar las relaciones capitalistas para adquirirlas. Mas bien, lo que ellos están buscando es la indigenización de la modernidad, su propio espacio cultural en el esquema global de las cosas. Ellos tendrían aí alguna autonomía a partir de su heteronimia. Por tanto, lo que se debe reconocer es que la similitud es una condición necesaria de la diferenciación. En últimas, para el culturalismo se trata de la diferenciación de similitudes crecientes por estructuras contrastantes.” (SAHLINS:2001,312).

Paraíba, não são um tesouro incomensurável e nem persistências de uma medicina colonial. São saberes que circulam acompanhando toda a complexidade de mediações do mundo contemporâneo, em dimensão local, nacional e global. Ir a campo observar, registrar e relatar essas experiências foi um esforço de situá-las segundo a lógica do conhecimento tradicional local, e não de acordo com os parâmetros do conhecimento tradicional moderno (MTK). Assim, esta análise sobre a circulação do conhecimento no Rio de Janeiro e na Paraíba pretende contribuir, ao menos preliminarmente, para compreender os significados destas práticas curativas e como se reproduzem na atualidade entre as camadas populares.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. Quando o campo é patrimônio: notas sobre a participação de antropólogos nas questões de patrimônio. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 8, n. 2, p.37-52, jul-dez, 2005.

_____. Patrimônio cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: BELTRÃO, Jane Felipe, ECKERT, Cornélia, FILHO, Manuel Ferreira Lima (org). *Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra: 2007.

ANDRADE, Maristela de Paula e FILHO, Benedito Souza. Patrimônio imaterial de quilombolas – limites da metodologia de inventário de referências culturais . *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 38, p. 75-99, jul./dez. 2012.

ANJOS, Gabriele dos. Maternidade, cuidados do corpo e "civilização" na Pastoral da Criança. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 15, n. 1, Apr. 2007 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2007000100003&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 3 de Março de 2013.

_____. Liderança de mulheres em pastorais e comunidades católicas e suas retribuições. *Cad. Pagu*, Campinas, n. 31, Dec. 2008 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332008000200021&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 3 de Março de 2013.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Direitos à Floresta e Ambientalismo: seringueiro e suas lutas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 19, n. 55, 2004.

ARAÚJO, Clara; SCALON, Celi. Percepções e atitudes de mulheres e homens sobre a conciliação entre família e trabalho pago no Brasil. In: ARAÚJO, Clara; SCALON, Celi (Org.) *Gênero, família e trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV /FAPERJ, 2005.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Política nacional de plantas medicinais e fitoterápicos*. Ministério da Saúde, Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos, Departamento de Assistência Farmacêutica, Brasília: Ministério da Saúde, 2006.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. *Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira*. 2001. 285 f. Tese de doutorado - USP/PPGAS/FFLCH, São Paulo, 2001.

BENSUSAN, Nurit e LIMA, André(org). *Quem cala consente?* : subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais. Instituto Socioambiental: São Paulo, [Série Documentos do ISA n. 8], 2003.

BERTOLLI, Cláudio. *História da saúde pública no Brasil*, São Paulo: Ática, 1996.

BITTENCOURT, Sonia Azevedo. Uma alternativa para a política nutricional brasileira?. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 14(3):629-636, jul-set, 1998.

BITTENCOURT, Luciana A. Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica. In: FELDMAN BIANCO, Bela e LEITE, Miriam Moreira. *Desafios da Imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. Campinas: Papirus, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

BOLTANSKI, Luc. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

CANDIDO, Antonio. Formas de solidariedade (1964). In: WELCH, Clifford Andrew [et al.]. *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*, v.1. São Paulo: UNESP, 2009.

CAPPELLIN, Paola. Viver o sindicalismo no feminino. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, n° especial, 2º semestre, p 271-290, 1994.

CARNEIRO, Maria José. Rural como categoria de pensamento. *Ruris*, Rio de Janeiro vol.2, n1, p 9 -38, 2008.

_____. Mulheres no campo: notas sobre sua participação política e a condição social do gênero. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, 2, junho, : p11-22, 1994.

_____. Herança e gênero entre agricultores familiares. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, vol.9, n.1, p. 22-55, 2001.

CARNEIRO, M.J., TEIXEIRA, V.L. A mulher rural no discurso dos mediadores. *Estudos Sociedade e Agricultura*, n 5, p 45-57, 1995.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. V.2, São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. *A sociedade em Rede*. A era da informação, economia, sociedade e cultura. V. 1, São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. Antropologia e Literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COLLEYN, Jean-Paul. *Regard Documentaire*. Paris: Centre G. Pompidou, 1993.

COMMEFORD, John. *Como uma família*: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. *Estud. av.*, São Paulo, v. 13, n. 36, Ago. 1999. Disponível

em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141999000200008&lng=en&nrm=iso. Acesso em 29/03/2013.

CUNHA, A. G. da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

DANTAS, Maria Isabel. Doce dádiva: a Festa do Chouriço. In: GODOI, E. P., M. A. Menezes, R. A. MARIN (orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades*, v.1. São Paulo: UNESP; 2009.

DESCOLA, Philippe. *In the nature of society: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Anthropologie de la nature*. Leçon inaugurale. Paris: Collège de France, 2001

DIEGUES, Antonio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 1998.

DURHAM, Eunice. *A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2004.

_____. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth (org.), *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*. 4.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

ELIAS, Nibert. *O processo civilizador*. V. 1, Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FONSECA, M. C. L. Referências Culturais: base para novas políticas de patrimônio. *Políticas Sociais: acompanhamento e análise*, n. 2. p. 111- 120, [Brasília:] IPEA, 2001.

GARCIA JR., A. R., HEREDIA, B. Campesinato, família e diversidade de explorações agrícolas no Brasil. In: GODOI, E. P., MENEZES, M. A., MARIN, R.A. (orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias: estratégias de reprodução social*, v.2. São Paulo: UNESP, 2009.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

_____. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes, 1997.

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

_____. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

GONÇALVES, Alícia Ferreira. Desenvolvimento, mercado e política sociais em comunidades camponesas no Estado da Paraíba. Rio de Janeiro, *IDeAS*, v.5, n. 1, 2011.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

_____. Os limites do patrimônio. In: BELTRÃO, Jane Felipe, ECKERT, Cornélia, FILHO, Manuel Ferreira Lima (org). *Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007

GRASSENI, Cristina. Video and ethnographic knowledge: skilled vision in the practice of Breeding. In: AFONSO, Isabel, KÜRTI, László, PINK, Sarah. *Working Images: Visual Research and Representation in Ethnography*. London: Routledge, 2004.

HALBWACHS. Maurice. *Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HENLEY, Paul. Cinematografia e Pesquisa Etnográfica. *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro, nº9, 1999. p 29-50.

_____. Trabalhando com filme: cinema de observação como etnografia prática. *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro, nº18, 2004. p 163-189

HEREDIA, Beatriz M. A. O campesinato e a plantation. A história e os mecanismos de um processo de expropriação. In: NEVES, Delma Pessanha, SILVA, Maria Aparecida de Moraes (org). *Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil Formas tuteladas de condição camponesa*, v.1. São Paulo: UNESP, 2008.

HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

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

INGOLD, Tim & KURTTILLA, Terhi. *Perceiving the environment in Finish Lapland*. London: Body Society, 2000.

IANNI, Otávio. A utopia camponesa. In: WELCH, Clifford Andrew [et al.]. *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*, v.1. São Paulo: UNESP, 2009.

LANDIM, Leilah. As pessoas. Voluntariado, recursos humanos, liderança. Guatemala, 2001. Disponível em <http://lasociedadcivil.org/docs/ciberteca/landim.pdf>. Acesso em 3 de março de 2013.

LEITE, Márcia Pereira. Novas relações entre identidade religiosa e espaço público. In: BIRMAN, Patrícia(org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003.

LINS E BARROS, Myriam Moraes. Velhice na Contemporaneidade. In: PEIXOTO, Clarice Ehlers (org.). *Família e envelhecimento*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

_____. Três gerações femininas em famílias de camadas médias. In: VELHO, Gilberto e DUARTE, Luís Fernando. *Gerações, família e sexualidade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

_____. Do “mundinho” fechado ao universo quase infinito: negociando a saída de casa. *CADERNO CRH*, Salvador, v. 17, n. 42, Set/Dez, p. 365-373, 2004..

_____. Densidade da memória, trajetória e projeto de vida. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, 5 (1), pp. 140-147, 1997.

_____. Memória e Família. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 29-42, 1989. Disponível em <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/issue/view/306> > Acessado em 03/03/2013.

_____. Trajetória dos estudos de velhice no Brasil. *Sociologia, Problemas e Práticas*, Lisboa, n. 52, p. 109-132, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/spp/n52/n52a06.pdf>> Acessado em 3/3/2013.

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos: Tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da territorialidade*. Série Antropologia. Brasília: UnB, 2002.

LORENZI, Harri et MATOS, Francisco José de Abreu. *Plantas Medicinais no Brasil: nativas e exóticas cultivadas*. São Paulo: Instituto Plantarum, 2002.

LUZ, Madel Therezinha. *As instituições médicas no Brasil*. 2 ed. Porto Alegre: Rede Unida, 2013.

LOYOLA, Maria Andréa. *Médicos e Curandeiros – conflito social e saúde*. São Paulo: Difel, 1984.

MACDOUGALL, David. Mas afinal, existe realmente uma antropologia visual? Catálogo II Mostra Internacional do filme etnográfico. Interior Produções, Rio de Janeiro, 2004.

_____. Novos Princípios da antropologia visual. *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro, nº21, pp 19-33, 2005.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Corpo e moralidade sexual em grupos religiosos. In: *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, Ano 3. V. 1, 1995.

_____. *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo: ANPOCS, 1996.

MALAGOLDI, Edgar. A. *A migração temporária como estratégia de reprodução social de famílias camponesas: um estudo no Sertão do Estado da Paraíba*. 2009.

Disponível em: <<http://www.alasru.org/wp-content/uploads/2011/07/GT9-Jaqueline-Fran%C3%A7a-Martins.pdf>> Acessado em 3 de março de 2013.

MAIO, Marcos Chor; LIMA, Nísia Trindade de. Tradutores, intérpretes ou promotores de mudança? Cientistas sociais, educação sanitária rural e resistências culturais (1940-1960). *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 24, n. 2, 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922009000200008&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 1/03/2013.

MARIN, Joel Orlando Bevilaqua. Infância camponesa: processos de socialização. In: PESSANHA, D.N e MORAES SILVA, M.(Orgs.). *Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil: Formas tuteladas de condição camponesa*. V. 1., São Paulo: Unesp, 2008.

MARINS, Elisabeth e MENDONÇA, Márcio Mattos. Rede Fitovida: revalorizando os remedinhos da vovó, *Agriculturas*, Rio de Janeiro, v.4, n.4, dezembro, 2007.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. São Paulo: EDUSP, 1974.

MOTTA, Alda B. Envelhecimento e sentimento de corpo. In MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.) *Antropologia, Saúde e Envelhecimento*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002.

NOVAES, Regina. *Hábitos de doar: motivações pessoais e as múltiplas do espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Iser, 2002.

NOVAES, Sylvia C. Imagem e ciências sociais: trajetória de uma relação difícil. In: BARBOSA, Andréa *et al. Imagem-Conhecimento. Antropologia, cinema e outros diálogos*. Campinas: Papyrus, 2009, p. 35-60.

OLIVEIRA, Eida Rizzo de. *O que é Medicina Popular*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OLIVEN, Ruben Geoge. *Antropologia dos grupos urbanos*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

PEIXOTO, Clarice E. (org.) Sociabilidades possíveis: idosos e tempo geracional. In: *Família e envelhecimento*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

_____. *Envelhecimento e Imagem: as fronteiras entre Paris e Rio de Janeiro*. São Paulo: Annablume, 2000.

_____. The Photo in the Film Public and private collections in video-portrait. *Vibrant Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília. v. 9, n. 2, 2012.

PERALTA, Patrícia. *Rede Fitovida: estratégias de reconhecimento e proteção do seu conhecimento – Estudo de caso sobre a Rede Fitovida e as possibilidades de uso da propriedade intelectual, mais especificamente a marca coletiva, como forma de proteção do conhecimento acerca do uso de plantas medicinais – relatório de pesquisa*. 2012. Programa avançado de Cultura Contemporânea, Fórum de Ciência e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

PIAULT, Marc. *Anthropologie et Cinéma*. Paris: Nathan, 2000.

PIMENTA, Tânia Salgado. Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX. In: CHALHOUN, Sidney et ali. (org). *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Unicamp, 2009

PINTO, Tiago de Oliveira. Som e música. Questões de uma antropologia sonora. *Antropol.*, São Paulo, v. 44, n. 1, 2001. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012001000100007&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 22/03/ 2013.

PINK, Sarah. *The future of visual anthropology: engaging the senses*. London: Routledge, 2006.

POLLAK, M.. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 2, jun. 1989. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278>>. Acesso em: 03 Mar. 2013.

_____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 5, jul. 1992. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>>. Acesso em: 03 Mar. 2013

PORTAS, Paula. *Política de preservação do patrimônio cultural no Brasil : diretrizes, linhas de ação e resultados*. Brasília: Iphan, 2012.

QUEIROZ, M.S.; CANESQUI, A.M. Contribuições da antropologia à medicina: uma revisão de estudos no Brasil. *Saúde Pública*, São Paulo, v. 20, n. 2, 1986. Disponível em <http://www.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89101986000200005&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 25 Mar 2013.

REDE FITOVIDA. Resgate da Vida através das nossas raízes. Rio de Janeiro: [s.n], 2007, 25p.

RODRIGUES, Mariana Leal. *Mulheres da Rede Fitovida: ervas medicinais, envelhecimento e associativismo*. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2007.

SÁ-CARVALHO, Carolina; LISSOVSKY, Mauricio. Fotografia e representação do sofrimento. *Galáxia*, São Paulo, n. 15, jun, p. 77-90, 2008.

SABOURIN, Eric. Aprendizagem coletiva e construção social do saber local: o caso da inovação na agricultura familiar da Paraíba. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, 16, abril, p 37-61, 2001.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, abril 1997. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acessado em 29/03/2013

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, out. 1997. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acessado em 29/03/2013.

_____. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2004.

_____. Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. *Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 37, enero-diciembre, 2001. pp 290, 317.

_____. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SAMAIN, Etienne. Questões heurísticas em torno do uso das imagens nas ciências sociais. In: FELDMAN BIANCO, Bela e LEITE, Miriam Moreira. *Desafios da Imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. Campinas: Papirus, 1998.

SILVEIRA, Luciano M.; FREIRE, Adriana G., DINIZ, Paulo C. Polo da Borborema: ator contemporâneo das lutas camponesas pelo território. In: *Agriculturas*, Rio de Janeiro, v.7, nº1, 2010.

SIMÃO, Lucieni de Menezes. Os mediadores do patrimônio imaterial. *Sociedade e cultura*, Goiânia, v.6, n.1, p.59-70, jan./jun. 2003.

_____. *A Semântica do Intangível*. Considerações sobre o Registro do Ofício de Paneleira do Espírito Santo. Tese de Doutorado. Niterói, PPGA, UFF, 2008.

SINGLY, François de. O nascimento do “indivíduo individualizado” e seus efeitos na vida conjugal e familiar. In CICHELLI; Vincenzo, PEIXOTO, Clarice Ehlers, SINGLY, François de. *Família e individualização*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

VELHO, Gilberto. Individualismo, anonimato e violência na metrópole. *Horizontes. Antropológicos*, Porto Alegre, v. 6, n. 13, June 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832000000100002&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 3 de março de 2013.

VIANNA, Letícia C. R. *Legislação e Preservação do Patrimônio Imaterial: perspectivas, experiências e desafios para a salvaguarda da cultura popular*. Textos Escolhidos de Cultura e Artes Populares, vol. 1, n.1, 2004.

WASELFISZ, Julio J. *Mapa da Violência 2012 Atualização: Homicídio de Mulheres no Brasil*. Secretaria Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres e Secretaria de Políticas para as Mulheres. Mulheres do Campo e da Floresta: Diretrizes e Ações Nacionais. Coleção Enfrentamento à violência contra mulheres, Brasília, 2011.

WOORTMANN, Ellen F. Método comparativo, família e parentesco: Algumas discussões e perspectivas. *Anthropológicas*, Recife, ano 9, vol. 16, n1, 2005. p 87-108

_____. O saber camponês: práticas ecológicas tradicionais e inovações. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de, MARIN, Rosa Acevedo, MENEZES, Marilda Aparecida de, (orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias, estratégias de reprodução social v. 2*, São Paulo: UNESP; 2009. p119-130.

WOORTMAN, Klaus. Migração, família e campesinato (1990). In: WELCH, Clifford Andrew [et al.]. *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*, v.1., São Paulo: UNESP, 2009.

XAVIER, Regina. Práticas Médicas na Campinas oitocentista. In: CHALHOUB, Sidney et ali. (org). *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Unicamp, 2009.

APÊNDICE

DVD Folhas e curas:

CURANDEIRA é a vovozinha! Direção de Mariana Leal Rodrigues, Rio de Janeiro, 2007, DVD, 10 min., NTSC.

OFICINA de xarope e pomada. Direção de Mariana Leal Rodrigues, Rio de Janeiro, 2011, DVD, 6 min., NTSC.

I FEIRA de Saberes e Sabores do Conhecimento Tradicional. Direção de Mariana Leal Rodrigues, Rio de Janeiro, 2013, DVD, 5 min., NTSC.

MUTIRÃO do Espaço Solidário Multiervas. Direção de Mariana Leal Rodrigues, Rio de Janeiro, 2013, DVD, 8 min., NTSC.

FARMÁCIA verde do sertão. Direção de Mariana Leal Rodrigues, Rio de Janeiro, 2012, DVD, 10 min., NTSC.

LAMBEDOR caseiro. Direção de Mariana Leal Rodrigues, Rio de Janeiro, 2013, DVD, 8 min., NTSC.

MESTRE Cirandeiro. Direção de Mariana Leal Rodrigues, Rio de Janeiro, 2013, DVD, 6 min., NTSC.

RODRIGUES, Mariana Leal. *Ensaios fotográficos*: Rede Fitovida e Polo sindical da Borborema. 2013, fotografia digital.