

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**Conhecimentos tradicionais do Cerrado:
sobre a memória de Dona Flor, raizeira e
parteira**

Iara Monteiro Attuch

Brasília – DF
2006

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**Conhecimentos tradicionais do Cerrado:
sobre a memória de Dona Flor, raizeira e
parteira**

Iara Monteiro Attuch

Dissertação apresentada como exigência para
obtenção do título de Mestre em Antropologia
Social do Programa de Pós-Graduação do
Departamento de Antropologia Social, da
Universidade de Brasília.

Orientador: Professor Doutor Paul Elliott Little.

Brasília – DF
Maio de 2006

Conhecimentos tradicionais do Cerrado: sobre a memória de Dona Flor, raizeira e parteira

Iara Monteiro Attuch

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, defendida em maio de 2006.

Chefe do Departamento

Banca examinadora constituída pelos professores:

Doutor Paul Elliott Little (DAN/UnB)
(orientador)

Doutora Edna Maria Ramos de Castro (UFPA/NAEA)
(examinadora externa)

Doutora Ellen Woortmann (DAN/UnB)
(examinadora interna)

Agradecimentos

Agradeço a Deus e aos Mestres Excelsos o Amor, a Sabedoria e a Luz dispensados no processo de reflexão e precipitação deste trabalho. Agradeço à maravilhosa família Graça, Ricardo, Maíra e Alex e a nossos queridos amigos, próximos e distantes, que sempre transmitem seu carinho e dão força em todos os momentos da vida.

Sou profundamente grata a Dona Flor e a “*fê*” que ela depositou no meu trabalho, além da paciência em me ter, diariamente, ao seu lado, acompanhando, com olhar atento, seus movimentos e ouvidos aguçados, suas palavras. Do mesmo modo, agradeço a Seu Donato e a toda sua família.

Agradeço ao Moinho: Alzira e Lidiomar, Zé Lapixa e Ineide, Ana e Albino, Maria Moura, Neide, Jurema, às professoras da Escola do Moinho, a Rassata e a todos as pessoas do Povoado, sem as quais essa pesquisa não seria possível. Agradeço ao grupo da farmacinha: Marla, Renata, Ariana e Andréia. Também agradeço ao Tom das Ervas, que ampliou meu entendimento sobre os raizeiros. Em Alto Paraíso, agradeço a Seu José e a Dona Severa, à equipe do Hospital Gumercindo Barbosa que foram fundamentais na construção desta reflexão.

Agradeço ao professor Paul Little pelo aprendizado, pela preciosa orientação e pela confiança na realização desta pesquisa, desde quando ela era uma pequena fáiisca.

Agradeço ao professor Henyo Trindade, em cujo curso ministrado pude lapidar as idéias e visualizar muitos caminhos interessantes e horizontes possíveis. Às professoras Ellen Woortmann e Carla Teixeira pelas disciplinas enriquecedoras para o olhar antropológico que aqui se constrói.

Sou muito agradecida aos amigos do mestrado pelos momentos compartilhados e trocas, e, em especial, a Luis Cayón pelas fantásticas conversas sobre a vida e a antropologia, por sua leitura criativa e contribuições generosas. Agradeço a Elias Martins por ceder gentilmente seus mapas.

Enfim, agradeço à Capes pela bolsa concedida ao longo deste período de estudos, bem como ao CNPq, cujo incentivo financeiro ao trabalho de campo colaborou imensamente para a melhoria deste estudo.

RESUMO

O estudo trata dos conhecimentos de povos tradicionais associados à biodiversidade do Cerrado brasileiro e das relações interculturais que se estabelecem entre seus detentores e membros da sociedade envolvente. A autora analisa os saberes de Dona Flor, raizeira e parteira, integrante do Povoado do Moinho, comunidade negra localizada no município de Alto Paraíso, Goiás. Trabalhos antropológicos sobre memória coletiva são aqui utilizados como estratégia metodológica para abordar o saber da raizeira. Os olhares que médicos e enfermeiros das instituições públicas de saúde municipal têm sobre especialistas de saúde deste tipo são também foco desta pesquisa com o objetivo de trazer à luz visões de intermedicalidade.

ABSTRACT

This study focus the knowledges of traditional people associated to the biodiversity of the Brazilian *Cerrado* and about the intercultural relations that are established between the owners of these knowledges and the evolving society. The author analyses the wisdom of Dona Flor, *raizeira* – a special kind of healer who use different parts of local plants to make medicines and cure people - and midwife, who integrates the Moinho Village, a black community located in Alto Paraíso, state of Goiás. Anthropological works about the collective memory are here used as methodological strategy to work on the wisdom of the *raizeira*. The gazes of municipal doctors and nurses on this type of traditional health specialist are also the focus of the research, which looks after bring to light some visions of intermedicality.

Lista de Quadros

1. Cultura, seus usos, presença de plantas e animais, segundo Dona Flor e Seu Donato	61
2. Cerrado, seus usos, presença de plantas e animais, segundo Dona Flor e Seu Donato	62
3. Campo ou Campina, seus usos, presença de plantas e animais, segundo Dona Flor e Seu Donato	63
4. Cultivo, seus usos, presença de plantas e animais, segundo Dona Flor e Seu Donato	64
5. Plantas de Cultura	69
6. Plantas de Cerrado	70
7. Plantas de Campo	74
8. Polaridades Natureza e Cultura no pensamento de Dona Flor ...	89
9. Polaridades Sagrado e Profano no pensamento de Dona Flor ...	92

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	i
RESUMO / ABSTRACT	ii
LISTA DE QUADROS	iii
INTRODUÇÃO	1
Apresentação e justificativa do trabalho	1
Marcos analíticos	5
Métodos e técnicas	11
CAPÍTULO 1 - BREVE HISTÓRICO DAS RELAÇÕES INTERÉTNICAS E AMBIENTAIS NO NORDESTE DE GOIÁS	15
CAPÍTULO 2 - MOINHO: UMA COMUNIDADE DO NORDESTE GOIANO	26
2.1 Relatos do Povoado do Moinho e seus conhecimentos sobre as plantas medicinais	35
CAPÍTULO 3 - DONA FLOR: MEMÓRIA E AMBIENTE	44
3.1 Fio do tempo: o resgate da história de vida de Dona Flor	44
3.2 Fio do lugar: memória ambiental, saber e territorialidade	55
CAPÍTULO 4 - SABER, SAÚDE E INTERCULTURALIDADE	77
4.1 O saber biomédico em Alto Paraíso: um discurso, muitas vozes	77
4.1.1 O discurso	77
4.1.2 As vozes	82
4.2 O saber do “ <i>povo da roça</i> ”: a voz de Dona Flor	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	107
ANEXOS	
i. Mapa A: Nordeste de Goiás e os Quilombos reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares. Fonte: ANJOS, R. (2005).	
ii. Mapa B: Complexo montanhoso Araí/Nova Roma/Veadeiros. Fonte: Elias Martins.	
iii. Mapa C: Moinho, na Chapada dos Veadeiros, Goiás. Fonte: Elias Martins.	
iv. Programa do II Seminário de Experiências Comunitárias de Meios de Vida Sustentáveis no Cerrado	
v. Programa do I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais: Pautas Para Políticas Públicas	
vi. Programa do Seminário As encruzilhadas das modernidades: da luta dos povos indígenas no Brasil ao destino da CDB – Preparatório para a 8 ^a Reunião da Convenção sobre Biodiversidade	

- vii. Carta Indígena
- viii. Programa do Seminário de Encerramento do Projeto de Conservação de Ecossistemas do Cerrado: Corredor Ecológico Paranã-Pireneus
 - ix. Roteiro de Entrevista 1: Raizeiros
 - x. Roteiro Entrevista 2: Médicos e Enfermeiros
 - xi. Termo de Anuência de Dona Flor
- xii. Ficha “A” da Secretaria de Saúde e Saneamento de Alto Paraíso de Goiás.
- xiii. Fotografias

INTRODUÇÃO

Apresentação e justificativa do trabalho

A presente dissertação de mestrado dedica-se a refletir sobre um tipo especial de conhecedor tradicional do Cerrado, o qual é um bioma brasileiro, cujas diversidades social e biológica passaram a receber a atenção de políticas e medidas há pouco tempo: os raizeiros. Eles são pessoas que nasceram em regiões com este tipo de ecossistema e, a partir dos saberes tradicionais transmitidos por seus ancestrais, desenvolveram um amplo e profundo conhecimento das plantas da região, retendo seu foco naquelas com propriedades terapêuticas. Nessa perspectiva insere-se este estudo antropológico que se dedica a analisar o saber de Dona Flor, uma raizeira e parteira do Povoado do Moinho, comunidade localizada no município de Alto Paraíso, estado de Goiás.

O ano de 2005 foi particularmente interessante para pensar o lugar desses conhecedores tradicionais, pois, nesse período, em Brasília, pude assistir a encontros e seminários de diferentes naturezas que fizeram discussões sobre: a situação do bioma Cerrado – social e ambientalmente -, a inserção das comunidades tradicionais brasileiras na política nacional e o tratamento a ser dispensado aos conhecimentos tradicionais locais associados à biodiversidade, em âmbito global. Em seguida, apresento as dimensões que a perspectiva de cada evento abriu, considerando tais eventos significativos por reunir diferentes atores sociais, como instituições governamentais e públicas, instituições estrangeiras, organizações não governamentais, organizações comunitárias, as quais de modo direto ou indireto participam da problemática de pesquisa que tem como eixo os conhecedores tradicionais do Cerrado.

Na segunda quinzena de março, o “II Seminário de Experiências Comunitárias de Meios de Vida Sustentáveis no Cerrado” foi realizado na sede da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) (ver programa nos Anexos). Este seminário marcou o fechamento de um grande projeto liderado pela Embrapa

Cerrados¹ o qual teve em vista promover a preservação do referido bioma associando-a à melhoria de vida de comunidades pobres que nele vivem. Sucintamente, depois de fazer estudos biológicos, geoambientais e sócio-econômicos sobre o Cerrado de um modo geral, ao longo da primeira fase do projeto, a segunda fase concentrou-se na região geográfica do Nordeste goiano, onde, a partir de investigações a respeito da situação dos recursos naturais e das condições sociais e econômicas, doze municípios tidos como “pobres” pela classificação do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) e onde havia condições de desenvolver iniciativas comunitárias de preservação do Cerrado foram selecionados. Uma dessas iniciativas foi constituir farmácias caseiras estruturadas pela troca de saberes entre conhecedores locais e equipe do projeto.

Em agosto, em Luziânia, aconteceu o “I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais: Pautas para Políticas Públicas”, promovido pela Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais² (ver programa nos Anexos). O objetivo do encontro foi promover o diálogo entre os atores sociais envolvidos na questão – as comunidades tradicionais, o governo, a sociedade civil – e elaborar diretrizes para uma proposta de política pública de desenvolvimento sustentável voltada para os grupos sociais em questão. Fez-se clara a necessidade de não generalizar a diversidade de realidades sociais por meio do termo “comunidades tradicionais”, ao mesmo tempo em que estabelecer uma identidade social para cada grupo mostrou ser ineficiente, devido ao fato de um mesmo indivíduo poder ocupar várias categorias simultaneamente. Por exemplo, uma quebradeira de coco de babaçu poder ser também considerada uma extrativista, e, ainda, uma quilombola. Em meio às complexidades conceituais, as demandas finais gerais tocaram as necessidades de garantia do território, de uma educação diferenciada, da valorização de práticas e saberes, da cidadania, do fortalecimento da organização social, da inclusão e do direito de voz e deliberativo ante o estabelecimento de Unidades de Conservação e implementação de grandes projetos que tenham impactos diretos sobre os territórios das comunidades tradicionais.

¹ Projeto Conservação e Manejo da Biodiversidade do Bioma Cerrado (CMBBC).

² Constitui esta Comissão: o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), Ministério do Meio Ambiente (MMA), Ministério da Justiça (MJ)/Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (MPO), Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA), Ministério da Cultura (MinC), Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).

Em outubro, no Centro de Convenções Israel Pinheiro, deu-se uma das reuniões preparatórias para o oitavo encontro da Convenção de Diversidade Biológica (CDB) – ocorrido em março de 2006, em Curitiba – chamado “As encruzilhadas das modernidades: da luta dos povos indígenas no Brasil ao destino da CDB” (ver programa nos Anexos). O caráter internacional do seminário reuniu lideranças indígenas diversas, as quais expuseram seus posicionamentos e experiências nos respectivos países. Orientar a futura discussão sobre o *status* da proteção dos conhecimentos tradicionais, os mecanismos para realização do consentimento prévio e informado, formas viáveis para a justa repartição de benefícios e os papéis de atores sociais, tais como pesquisadores e acadêmicos, ocuparam o centro do evento. Esse foi um fórum de discussão significativo que demonstrou a posição vanguardista dos povos indígenas na defesa de direitos de proteção à diversidade cultural e seus saberes (ver Carta Indígena nos Anexos).

Enfim, em dezembro, ocorreu o “Seminário de Encerramento do Projeto de Conservação de Ecossistemas do Cerrado: Corredor Ecológico Paranã-Pireneus” (ver programa nos Anexos) promovido pela Agência de Cooperação Internacional do Japão (JICA) e pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). O evento foi dedicado a apresentar os resultados da ação conjugada das duas citadas instituições em prol da futura implementação de uma grande área de proteção ambiental, a qual abrangeria o Distrito Federal, Goiás e Tocantins³. A participação do IBAMA relaciona-se com a demanda do governo nacional atual de elaborar políticas públicas ambientais direcionadas para o Cerrado. Um conceito guia das medidas do Projeto de Conservação de Ecossistemas do Cerrado foi a união de “áreas de conectividade”, o qual enfatizou o perfil da diversidade biológica, operando por meio de três linhas básicas de ação: a gestão integrada de tais áreas, a organização de informações a elas referentes e o trabalho de educação ambiental junto às comunidades afetadas.

Os quatro eventos citados esboçam uma configuração política sobre o tratamento dado aos conhecedores tradicionais do Cerrado atualmente. No primeiro caso, a pobreza

³ Oito unidades de conservação federais e nove estaduais estariam nele incluídas, entre elas: o Parque Nacional de Brasília, o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, a REBIO Contagem e as Áreas de Proteção Ambiental (APAs) Nascentes do Rio Vermelho e Planalto Central - que são federais -, além do Parque Estadual de Terra Ronca e APAs Pouso Alto e Santa Tereza - que são estaduais.

medida por estatísticas generalizaria a diversidade social da região, o que as associaria a meios potencialmente eficazes para atingir o fim de conservar o bioma. Por outro lado, situações como a das farmácias caseiras seria um primeiro passo para o intercâmbio de conhecimentos entre tradições de saberes distintas, apesar de a desigualdade de *status* entre os especialistas envolvidos permanecer. O segundo evento simbolizaria a tentativa de estabelecer relações horizontais entre as culturas e os saberes. Aqui, as comunidades tradicionais locais seriam encaradas como sujeitos políticos que lutam pela garantia de seus direitos fundamentais, incluindo-se a categoria “raizeiros” entre eles⁴. O terceiro evento indicaria que ainda que os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade impliquem uma infinidade de saberes, como os das diversas comunidades tradicionais, presentes no evento anterior, o conceito – conhecimentos tradicionais - só teria peso político quando associado aos grupos indígenas. O quarto evento representaria o “núcleo duro” de uma política ambiental baseada na conservação da natureza em que biodiversidade não seria sinônimo de diversidade social e cultural. De acordo com a área prevista pelo Projeto Conservação de Ecossistemas do Cerrado, a qual incluiria o território de muitas comunidades pouco estudadas na referida região, poder-se-ia afirmar que os grupos tradicionais locais estavam mal representados, havendo apenas uma mulher, coletora de pequi e artesã, que serviu de “testemunha” das comunidades no âmbito do evento.

No recém-iniciado processo de valorização e proteção de grupos e seus saberes, localizados no Cerrado brasileiro, este estudo insere-se como uma tentativa de contribuir para as discussões políticas e acadêmicas sobre o tema, buscando clarear alguns aspectos implicados na relação entre cultura, ambiente e saúde. O estudo etnográfico enquanto especialidade antropológica é um instrumento fundamental no sentido de dar a voz ao outro, de modo sensível às particularidades que o tocam, em vez de o classificar utilizando o artifício da generalização. A disciplina antropológica é referência importante neste exercício reflexivo, ao elucidar os conceitos etnografados e estabelecer parâmetros comparativos com outros estudos.

⁴ Os raizeiros integraram o Grupo de Trabalho dos Geraizeiros, no referido Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais.

Marcos analíticos

Para orientar a leitura do presente trabalho, dedicado à descrição e análise dos conhecimentos tradicionais sobre plantas e saúde de Dona Flor, raizeira e parteira do Povoado do Moinho, faz-se necessário esclarecer a abordagem escolhida para desenvolver o tema, a qual utiliza referências da literatura antropológica sobre povos tradicionais, antropologia do conhecimento, antropologia da saúde e memória. As três primeiras áreas de estudos tangenciadas pela etnografia realizada constituem mais fortemente aspectos teóricos da análise, enquanto a última relaciona-se tanto com a teoria quanto com a metodologia de pesquisa na qual foi inspirada a análise do que foi apreendido durante o trabalho de campo. Desse modo, por meio da memória de Dona Flor, pude identificar seu *corpus* de conhecimento e seu saber.

Os estudos de povos tradicionais⁵ têm levantado polêmicas, em primeiro lugar, em relação à questão conceitual que os envolve. Ao serem designados “populações” estar-se-ia atribuindo a esses grupos humanos um caráter naturalizante, demográfico e censitário desvinculando a categoria utilizada dos sujeitos sociais que lhes correspondem. Caracterizá-los como “tradicionais” deixaria aberta a possibilidade de os pensar como “atrasados”, além de desviar a ênfase da espacialidade para temporalidade, enquanto as principais questões sociais e políticas que lhes dizem respeito necessitam concebê-los como grupos com localização geográfica particular (BARRETO FILHO, 2001).

A dimensão espacial expressa-se claramente quando se associam aos povos tradicionais os estudos de territorialidade e identidade, apontando para a estreita relação existente entre as culturas diferenciadas de tais povos tradicionais e a luta política. Esta se refere ao direito à terra e à cidadania, além de buscar alternativas de projetos de reforma agrária, os quais passem a considerar o modo coletivo de organização social, de uso de recursos naturais e de vinculação com o território (LITLLE, 2002).

Além da questão agrária, evidenciada pelos conflitos que surgem de sobreposição de territórios de grupos tradicionais com unidades de conservação⁶, com latifúndios e com áreas abrangidas por grandes projetos, tais como as barragens, as

⁵ Dentre eles estão os povos indígenas, quilombolas, caboclos, ribeirinhos, caiçaras, sertanejos etc., os quais são também chamados de “populações” ou ainda “comunidades” tradicionais.

⁶ Em RICARDO, F. (org). (2004) tem-se uma vasta coletânea de artigos que exemplificam o argumento.

usinas hidrelétricas e as rodovias, há uma outra polêmica correlacionada, presente nos estudos sobre os povos tradicionais: aquela que diz respeito ao conhecimento específico desses grupos humanos.

Os conhecimentos dos seringueiros e etnias indígenas do Alto Juruá, por exemplo, seriam sistemas de conhecimentos, assim como o é o conhecimento de um biólogo formado pela ciência ocidental. Cada um desses sistemas seguiria pressupostos e práticas próprias, podendo ser articulados complementarmente. O que haveria de “tradicional” nos sistemas de conhecimentos dos Povos da Floresta seria o modo como são adquiridos e usados, não estando eles “parados” no tempo, mas sim vivos e dinâmicos, com freqüentes inovações (CARNEIRO DA CUNHA, 2002).

Para Posey (1996: 150), o conhecimento tradicional define-se como:

[...] um sistema de crenças e práticas características de grupos culturais diferentes. Além de informação geral, existe o conhecimento especializado sobre solos, agricultura, animais, remédios e rituais. Esse conhecimento, freqüentemente, lida com elevados níveis de abstração, tais como noções de espírito e seres ou forças mitológicas. Os povos tradicionais, em geral, afirmam que, para eles, a “natureza” não é somente um inventário de recursos naturais, mas representa as forças espirituais e cósmicas que fazem a vida o que ela é.

Tal conceituação explica por que há autores contemporâneos que fazem alusão aos conhecimentos tradicionais como “saberes”. Para Woortmann (1997: 7), o saber camponês de sítiantes sergipanos iria além do conhecimento especializado para construir roçados. Ele integraria um “modelo mais amplo de percepção da natureza” balizado pela cultura local que dá significado aos recursos, aos homens e aos instrumentos, todos eles indo além da materialidade e da instrumentalidade prática do trabalho.

Garantir os direitos dos povos tradicionais aos seus “saberes” sobre a biodiversidade seria o grande desafio em jogo nos debates globais sobre biopirataria, proteção aos recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, repartição de benefícios, propriedade intelectual e assuntos correlacionados⁷ (CASTRO apud DIEGUES, 2000).

⁷ Os fóruns internacionais sobre o assunto são: Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), Organização Mundial de Propriedade Intelectual (Ompi), Organizações das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO), Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento

Nesse sentido, Robert Vasquez, liderança indígena peruana, insistiu que preservar a “sabedoria ancestral”⁸ envolve uma diversidade de iniciativas. Entre vários pontos a serem trabalhados, estão: a garantia do território, a necessidade de o consentimento prévio informado acontecer em todos os níveis das pesquisas desenvolvidas, a urgência de se fazer ajustes nos sistemas nacionais de saúde e educação, de se elaborar e executar políticas públicas setoriais competentes, de promover a profissionalização de jovens indígenas e daqueles envolvidos na contribuição para os saberes ancestrais, além de recuperar esses saberes e fazer seu registro de modo apropriado.

Isso indica que dentro da ordem do discurso (FOUCAULT, 2004a), o termo “conhecimentos tradicionais” transformou-se em um objeto, dotado de visibilidade e sobre o qual se necessita definir contornos, limites e alcances (FOUCAULT, 2004b). Para o mesmo autor (FOUCAULT, 2002: 10), desde a década de 1960, vivemos a inaplicabilidade de modelos totalizadores – tais quais a psicologia e o marxismo - que teria aberto caminhos para a “insurreição de saberes sujeitados” e para críticas feitas em nível local. Os “saberes sujeitados” referem-se ao acoplamento composto por saberes eruditos e “saberes das pessoas”. Eles são:

[...] conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais [...] (são) uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade.

Assim, por um lado, há avanços conquistados pela luta política de grupos diferenciados dentro de Estados nacionais, tais como legislações elaboradas e em atividade, relativas ao acesso e uso de conhecimentos tradicionais de povos indígenas – casos do Peru e da Colômbia, por exemplo. Por outro, a aceitação cada vez mais global do termo “conhecimentos tradicionais” ratifica a redução que nele está implícita, a qual considera a sabedoria local somente naquilo que ela tem de científico, ou seja, nos termos e escopo da ciência ocidental, seus aspectos de: observação, experimentação e

(UNCTAD), Alto Comissariado sobre Direitos Humanos das Nações Unidas (UNHCRH), Organização Mundial do Comércio (OMC). Ver LIMA (2003: 17).

⁸ O termo foi etnografado no Seminário “As encruzilhadas das modernidades: da luta dos povos indígenas ao destino da Convenção de Diversidade Biológica” em outubro de 2005, em Brasília, DF.

obtenção de resultados convertidos em técnicas e tecnologias úteis, nos seus próprios termos.

Ao assumir a ciência como uma unidade discursiva, e esta como “sistemas complexos de restrição”, o vocábulo “sabedoria” converte-se em uma espécie de “palavra proibida”, em um elemento a ser interditado, pois abre fendas no discurso e traz à tona outras visões de mundo, além de prestigiar especialistas de outros sistemas de conhecimentos distintos do conhecimento científico ocidental. Os critérios de verdade por ele disseminados estariam ameaçados, ou as fronteiras que estabeleceu entre o verdadeiro e o falso estariam em aberto para novas definições.

Falar em “sabedoria” apresentar-se-ia como uma tentativa de deslocar a discussão do eixo do discurso para fortalecer o eixo dos saberes sujeitados. Isso marcaria um ponto de vista em que os conhecimentos tradicionais seriam assumidos para além de procedimentos técnicos, folclóricos ou comerciais - tal qual considerados nos diversos fóruns globais nos quais são debatidos -, passando a ser considerados como culturas localizadas, cuja existência e continuidade estariam diretamente relacionadas ao território, a condições dignas de sustento e saúde, ao exercício dos direitos à diferença e à cidadania. Encarar os “conhecimentos tradicionais” como “saberes” coloca-se como uma tentativa de evidenciar o que está camuflado no primeiro termo: noções particulares de tempo e de espaço, de organização social, de valores, de condutas, enfim, sistemas simbólicos complexos relacionados às práticas sociais cotidianas.

Faz-se importante ampliar a problemática dos conhecimentos tradicionais para o exercício da alteridade e não permitir que os esforços canalizados na discussão sucumbam à mera tentativa de estabelecer meios que permitam sua exploração comercial ou de prender os grupos diferenciados envolvidos à função social de preservar a “natureza”. O entendimento dos conhecimentos tradicionais como um elemento inserido em modelos cosmológicos dá a eles a necessária dimensão de saber local. Inspirado em Wittgenstein, Geertz (2003: 111) faz uma analogia entre a cultura e a cidade, de modo que conhecimentos sistematizados de uma dada cultura seriam como o subúrbio da cidade, mas jamais a cidade inteira. Assim, o sistema de conhecimento, o senso comum, a arte, o direito, a política, a imaginação e o pensamento sociais, todos seriam subsistemas simbólicos culturais, impossíveis de serem isolados de sua rede de significados.

As explicações de um dicionário (FERREIRA, 1999: 729 e 1792) apontam para semelhanças entre “conhecer” e “saber”, no que se refere às noções de “ter conhecimento”, “ter informação”, “ter noção de” apresentando-os inicialmente como sinônimos. Contudo, os desdobramentos registrados de cada um dos termos são diversos. “Conhecer” designa o ato de ser versado em ou conhecer bem alguma coisa ou alguém. Diz respeito ao estabelecimento de relações, a sentir e experimentar. Isso permite ações como distinguir, reconhecer, apreciar, julgar e avaliar. Aqui, conhecer é também estar certo de algo ou alguma coisa, de modo que se tem potencial de prever ou, ainda, aceitar, admitir e se submeter a. Um “conhecedor” é um perito, um entendedor, enquanto o “conhecimento” é o efeito de conhecer, de acessar e manejar idéias, noções, informações, notícias e ciências. O conhecimento dá ênfase à experiência e à prática de vida, desdobra-se em critérios, apreciações, discernimento e consciência de si mesmo.

“Saber” - palavra originária do latim “*sapere*”, que significa “ter gosto” - implica uma qualidade específica de conhecimento que se relaciona com meios, técnicas e capacidades especiais. Implica ainda a retenção de um dado conhecimento em um nível profundo, pois saber é algo que está retido na memória e que permite, além de compreender e explicar, fazer previsões, estar convencido ou ter certeza de algo. Aparecem nesta explanação as palavras “erudição”, “sabedoria”, além de “prudência, tino, sensatez”, as quais remetem a planos que transcendem o conhecimento adquirido, não deixando, certamente, de envolver a experiência e a prática.

Em uma enciclopédia (WIKIPEDIA⁹) tem-se “*sophia*” como a palavra grega de onde se origina o termo sabedoria. O sábio a possui e a nossa conhecida “filosofia” pode ser entendida como amor à sabedoria (*philos/sophia*). O termo sabedoria refere-se a um conhecimento justo, natural ou adquirido, das verdades, bem como ao “discernimento inspirado em coisas sobrenaturais e humanas” (HOUAISS, 2003: 2488). Já o conhecimento distinguir-se-ia da informação por estar associado a uma intencionalidade. Ambos – conhecimento e informação - constituiriam declarações verdadeiras, contudo é característico do conhecimento ter um propósito ou uma utilidade. Ele se define também como um produto resultante de processos de aprendizagem, enfatizando-se aí que, como todo produto, ele seria indissociável do processo pelo qual é produzido.

Ao matizar os termos sabedoria, conhecimento e informação, espero ter construído um primeiro degrau para realizar o exercício analítico de me aproximar do sistema de conhecimento sobre plantas e saúde de Dona Flor, buscando em tal análise clarear alguns aspectos das suas condições de criatividade. Vistos como uma “tradição de conhecimento” (BARTH, 1993: 172) seus saberes devem ser compreendidos a partir de sua “perspectiva” (MANNHEIM, 1986: 288) particular estabelecida em conformidade à geração a que pertence e à dialética entre formas de pensamento e formas sociais, as quais constituem suas condições de existência social.

Para explicitar sua posição social ou seu ponto de vista, utilizo como ferramenta de investigação a memória. O emprego das teorias de memória tem permitido não somente analisar questões clássicas da antropologia - tais como a da identidade, a das relações de gênero e de poder -, como elucidar fenômenos atuais complexos em que situações de mudança social se estabelecem. Certamente, os diversos grupos sociais foco de trabalho de antropólogos vivem mudanças profundas, pelo menos, desde o momento do encontro colonial. O que se tem agora é uma situação de abertura para o resgate e para a valorização dessas muitas formas sociais dentro do contexto democrático, o que não significa que seja um trabalho fácil ou bem recebido por toda a sociedade.

A construção de uma memória dá-se pelos caminhos que ligam o indivíduo à coletividade. Para se compreender o sentido de uma memória faz-se necessário ir além da subjetividade, em busca das estruturas sociais, e, para tanto, analisar o *habitus* que conecta as duas dimensões (BOURDIEU, 1974). O que está registrado na História, logo, não seria uma memória coletiva nos termos de Halbswach (2004), já que esta é tecida em grupo, coletivamente, enquanto a História aproximar-se-ia de uma memória enquadrada (POLLAK, 1992b), ou seja, de uma seleção, de uma formatação, do trabalho de dar voz a alguns e silenciar outros sujeitos sociais, de fazer tanto lembrar como esquecer, de acordo com interesses e conveniências dos que a fabricam e a difundem como história única.

A posição social do sujeito de memória seria assim fundamental na definição de nuances que a caracteriza. A mulher construiria uma memória articulada ao seu discurso de gênero (ELY & McCABE, 1996) e, caso se queira compreender a memória social de

⁹Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Sabedoria> e <http://pt.wikipedia.org/wiki/Conhecimento>.

um dado grupo, é mister analisar a complementação entre discursos masculino e feminino (WOORTMANN, 1998). As relações de trabalho e situações econômicas e sociais implicadas seriam outros elementos fundadores do tipo de memória que se constrói (ECKERT, 1998). Assim, os lugares, os acontecimentos e as pessoas, enquanto elementos irredutíveis (POLLAK, 1992a) conjugar-se-iam para constituição de regiões de memória (PIETRAFIESA DE GODOI, 1998), de acordo com as quais se formaria a identidade do sujeito social.

Em se tratando da investigação a respeito dos conhecimentos tradicionais, um dos principais papéis desempenhados pelas teorias da memória seria o de trazer à luz falas sujeitadas e silenciadas pela historiografia oficial, dado que tal enfoque deixaria de priorizar os registros escritos para dar a legitimidade necessária aos registros orais, cujo reduto são os próprios portadores de memória, os quais estão, de um modo geral, à margem do processo de escolarização.

Ao colocar o foco da pesquisa na narrativa de uma parteira e raizeira, vinculada a uma comunidade rural/urbano-periférica, fez-se necessário articular seu sistema de conhecimento sobre as plantas ao sistema de saúde municipal, situação traduzida sob o termo interculturalidade (LITTLE, 2005). Buscou-se perceber os sistemas de saúde em diálogo, todos eles como sistemas simbólicos atrelados a estruturas sociais ordenadoras (LÉVI-STRAUSS, 2003), as quais dão significados às noções de saúde/doença (BUCHILLET, 1996) e pessoa (MAUSS, 2003).

Intentou-se compreender a interação entre os sistemas de saúde que convivem assumindo que, na prática, eles não estão isolados, pois, tocam-se constantemente, além de intercambiarem conceitos e práticas. O sistema biomédico ocidental, aqui visto como hegemônico, é também considerado como impregnado de crenças, logo, eliminando-se seu pressuposto de neutralidade (GOOD, 1993; YOUNG, 1976).

Métodos e Técnicas

A pesquisa de campo etnográfica que compõe este trabalho desdobrou-se em períodos de estada na comunidade do Povoado do Moinho e períodos de estada no núcleo urbano de Alto Paraíso. As técnicas de pesquisa escolhidas foram a de

entrevistas gravadas, orientadas por roteiros que poderiam ser flexibilizados de acordo com os assuntos abordados pelos depoentes (LANG, s/d), conversas informais e observação participante (NETO apud MINAYO, 2001).

No Povoado, hospedei-me em um chalé alugado, propriedade de um casal que vive no local há muitos anos e com quem pude conversar sobre os problemas locais atuais, sobre o culto religioso, sobre a relação com o atendimento de saúde da cidade, sobre o uso local de plantas medicinais e sobre o último projeto instalado na comunidade, uma farmácia caseira de fitoterápicos, como a qual colaborei e estive associada na visão de muitos moradores. Os dias de campo no Povoado foram dedicados primeiramente a uma aproximação com os sujeitos de pesquisa, quando as conversas informais foram as principais fontes de dados. Elas aconteceram em residências, na escola local e na tecelagem, onde mulheres e jovens da comunidade produzem bolsas, cachecóis e blusas, dentre outras peças artesanais. Ouvir as pessoas do Moinho foi um exercício importante no sentido de captar seus discursos e os tornar relatos (GEERTZ, 1969).

A etnografia do saber de Dona Flor foi elaborada com base na observação participante de seu cotidiano, nas conversas informais que tive com ela e com Seu Donato, seu esposo, e em uma entrevista de mais de duas horas de duração (ver o roteiro de perguntas e o termo de anuência de Dona Flor nos Anexos) por ela concedida, gentilmente, durante uma de suas tardes de trabalho na tecelagem, enquanto fiava algodão. Além disso, o casal fez questão de “*sair para o mato*” comigo, visando mostrar-me alguns remédios utilizados por eles. Ainda no Moinho, houve entrevista com uma moradora não nascida na comunidade, contudo, com significativo histórico de participação na organização comunitária do Povoado¹⁰, realizada em sua residência.

Em Alto Paraíso, visitei as instituições de saúde pública local: o Hospital Gumercindo Barbosa e o Posto de Saúde urbano. Por meio destas, pesquisei em periódicos institucionais e conversei de modo informal com alguns funcionários, como a secretária de saúde do município, a agente de saúde rural e um funcionário que compila os dados estatísticos relativos aos serviços prestados pelas citadas instituições. Aí

¹⁰ Esta moradora elucidou um pouco a história comunitária local que poderia ser representada em duas entidades: a Associação dos Catadores de Flores do Cerrado (ASFLO) e a Associação dos Moradores do Moinho (AMORMOINHO). A primeira em processo de reorganização por vontade de alguns dos antigos integrantes e a segunda desativada.

também foram feitos os contatos para a realização de entrevistas (ver roteiro de perguntas direcionado para enfermeiros e médicos nos Anexos). A primeira foi realizada no Posto de Saúde da Família com a enfermeira que nele trabalha, em período anterior ao seu expediente. Outra foi feita com uma médica homeopata em sua própria residência, fora dos horários de atendimento que cumpre neste mesmo Posto de Saúde. A terceira foi realizada em duas etapas, após o encerramento do horário de trabalho, com o médico que coordena a equipe hospitalar.

Além das atividades descritas acima, realizei uma segunda visita ao município de Alto Paraíso, resultando, no total, em aproximadamente um mês de trabalho de campo. Durante o retorno, no núcleo urbano de Alto Paraíso, houve conversas informais com uma família, cujos membros são parentes de pessoas do Povoado do Moinho¹¹, com a raizeira de Alto Paraíso e uma entrevista com um raizeiro que conhece e trocou experiências com Dona Flor, chamado Tom das Ervas, que atua na cidade, atendendo em uma loja direcionada para o público turístico que afluí em busca de passeios ecológicos e experiências místicas. Esse retorno dedicou-se, além disso, a esclarecer alguns aspectos da entrevista realizada anteriormente com Dona Flor, o que contou com as contribuições fundamentais de Seu Donato. Neste segundo período de estada no Moinho, foi possível acompanhar mais um pouco da vida cotidiana da raizeira, tendo acesso às atividades em conjunto com seus parentes. Pude também mapear e conversar com outros moradores da comunidade, entre eles, conhecedores de plantas locais, além de presenciar um dia especial de culto evangélico, a Santa Ceia, que se dá no primeiro sábado de todos os meses.

As fotografias feitas em uma visita anterior ao Moinho e na primeira etapa do trabalho de campo fizeram o papel de criar elos entre a pesquisadora e os pesquisados (ver as imagens nos Anexos). Mostrar as fotografias era um modo de dar continuidade às indagações antropológicas, pois isto trazia à lembrança dos pesquisados momentos anteriores em que os visitei (BITTENCOURT, 1994; CAMPOS, 1992). Se em alguns momentos fotografar foi um motivo de desconforto para mim, especialmente diante dos membros do Povoado, a fim de evitar qualquer postura exotizante ou de desrespeito em relação ao grupo, em outros, a fotografia representou um importante elemento de troca e

¹¹ O pai da família apresenta vínculo de parentesco também com pessoas do Vão do Moleque, no município de Cavalcante. Nesta família, o pai é agricultor e a mãe exerceu a atividade de parteira e exerce a de raizeira, sendo procurada por vizinhos para indicar plantas curativas.

de fortalecimento das relações entre mim e as pessoas com quem conversei. O fato de tirar fotografias e retornar com as imagens gerava sentimentos positivos de confiança sobre a visita anterior. Poder-se-ia assim dizer que as técnicas de conversas informais, entrevistas e observação participante foram facilitadas pelo uso da imagem como ponto comum de diálogo entre as partes envolvidas na pesquisa.

Como apontado no item anterior, a memória foi trabalhada como metodologia para orientação da interlocução com os sujeitos de pesquisa, tanto os do Povoado do Moinho, como os das instituições de saúde. No primeiro caso, o relato pessoal colaborava no sentido de desvelar a história coletiva da comunidade e, no segundo, ele ajudava a compreender a relação entre a trajetória profissional individual e a conformação do discurso biomédico. A memória ajudou também na compreensão das relações existentes entre os diferentes sujeitos, instituições e entidades que esta pesquisa aborda.

CAPÍTULO 1 – BREVE HISTÓRICO DAS RELAÇÕES INTERÉTNICAS E AMBIENTAIS NO NORDESTE DE GOIÁS

O processo sócio-cultural que resultou no estabelecimento da capitania de Goiás integra a história de ocupação do interior do Brasil, quando, nos séculos XVI e XVII, jesuítas, viajantes e bandeirantes contataram os grupos indígenas locais. Enquanto os jesuítas tinham o suposto objetivo de catequização dos indígenas, os bandeirantes buscavam capturar índios para trabalhos forçados e para indicação da presença de riquezas como pedras e metais preciosos. No século seguinte, em 1722, a bandeira Anhanguera II, liderada por Bartolomeu Bueno da Silva, partiria de São Paulo rumo a Goiás a fim de fincar marcos nas minas goianas, que havia sido realizado anteriormente em Minas Gerais por seu pai (UDRY, 2001), indicando que já se sabia da presença do ouro na região.

De acordo com Pedroso (1994), o local onde se estabeleceu o arraial do Ferreiro, em 1726, primeiro aglomerado constituído por Bueno na região, foi indicado pelos índios Goiás, que lá habitavam. Quarenta anos depois da chegada do bandeirante, os Goiás migraram e não se sabe se passaram a viver às margens dos rios Vermelho e Bugre ou se foram para áreas mais a Oeste, onde teriam se juntado aos Caiapó. Outra etnia contatada pela chegada do colonizador nesta região foram os Crixás, em 1734, no rio Tesouras, os quais foram forçados a abandonar seu território pela presença da atividade de exploração aurífera. Além desses dois povos, esta mesma autora discorre sobre a presença de outros grupos, quais sejam, Caiapó, Acroá, Xacriabá, Xavante, Xerente, Carajá, Tapirapé, Timbira, Avá-Canoeiro – foco de sua pesquisa -, além de etnias que viviam nos limítrofes do que hoje são considerados territórios dos estados de Goiás e Tocantins. É importante lembrar que a grande diversidade de etnias dá-se tanto pela presença de grupos que aí viviam há séculos, como pela migração de contingentes indígenas do litoral para o interior, na tentativa de evitar o convívio colonial, como lembra o historiador Paulo Bertram (1996).

Como política de povoamento, incentivou-se a navegação pelos rios Araguaia e Tocantins, em cujas margens foram construídos presídios, colônias militares e aldeamentos oficiais para os índios. No entanto, estes não aceitaram tais imposições, dado o exemplo dos Caiapós, que atacavam seguidamente os arraiais, fugiam dos aldeamentos aos quais haviam sido destinados e se opunham gravemente à exploração de ouro dentro de seu território. Tal situação de conflito interétnico devido ao encontro colonial perdurou ao longo dos séculos XVIII e XIX.

Durante o século XVIII, a atividade mineradora predominou em Goiás. Para tanto, empregava-se a mão-de-obra de escravos africanos, os quais já estavam presentes na região ao integrarem as bandeiras junto com os colonizadores em momentos anteriores ao da economia aurífera. A metade desse século é considerada pelas referências bibliográficas consultadas¹² como o auge desta atividade, quando, na década de 1750, a média de ouro extraída era de 25.000 kg ao ano. A técnica de mineração na região, a do “talho aberto”, no entanto, gerava grande erosão das margens dos rios, dificultando a exploração de ouro em camadas mais profundas. Isso teria acarretado a decadência da mineração em Goiás, que, na década de 1780, teve o índice de ouro explorado ao ano diminuído para 8.000 kg.

As dificuldades em dar continuidade à atividade mineradora fizeram com que os ricos senhores ou migrassem com seus escravos para outras regiões brasileiras onde extrair o ouro era ainda viável ou permanecessem, passando a se dedicar às atividades da pecuária - que requeria um número menor de escravos - e da lavoura - destinada em um primeiro momento à subsistência. Assim, houve diminuição do transporte de escravos do litoral para o interior e queda do preço da “peça” na região, desde que seus compradores não tinham mais como pagar os altos preços antes cobrados. A partir de então, muitos escravos passaram a comprar cartas de alforrias para si e para seus parentes, por meio de seu trabalho na lavoura em forma de “parcerias”¹³, desde que a relação de trabalho assalariado não ocorria na região e, como agravante, os africanos e

¹² BERTRAM (1996), PEDROSO (1994), SOUZA & CARNEIRO (1996), BAIOCCHI (1983).

¹³ As parcerias, como explica BAIOCCHI (1983), eram o sistema de trabalho mais comum no estado de Goiás (hoje Goiás e Tocantins), de acordo com o qual o trabalhador explora ouro, semeia a terra e colhe os frutos, cuida do gado ou processa a cana colhida nos engenhos, tendo uma porcentagem do produto obtido dada ao dono da mina, da terra ou do gado. Este trabalhador não recebe remuneração por sua mão-de-obra e de sua produção sempre é subtraída uma determinada quantia destinada ao proprietário dos meios de produção.

seus descendentes eram estigmatizados como indolentes, logo, “inaptos” para o trabalho livre (BANDEIRA apud LEITE, 1991).

No Nordeste goiano, Cavalcante era o núcleo urbano e centro político-administrativo. A cidade foi fundada em 1741 e o que hoje conhecemos como Chapada dos Veadeiros denominava-se então Chapada de Cavalcante. A descoberta tardia de ouro nessa região fez com que sua exploração ocorresse no momento em que outros pontos goianos de mineração estavam em decadência. Em 1777, Cavalcante tornou-se cabeça do Julgado e, em 1796, instalou-se a Intendência do Ouro e a Casa de Fundição na cidade. Contudo, em 1807, as famílias ricas já haviam migrado para outros locais e a Casa de Fundição já não mais existia, além de suas ruínas. A concentração de africanos e de seus descendentes como característica do lugar pode ser ilustrada nos dados estatísticos de 1822, momento em que dos 2.067 habitantes, 456 eram escravos, 1.448 eram homens livres e 163 eram homens brancos, este sendo o mais alto índice de população branca do norte de Goiás (ALBUQUERQUE, 1998).

Ao longo do período colonial, vinham homens brancos da metrópole para a colônia, os quais terminavam unindo-se às mulheres negras e indígenas existentes na região. Isto levou o antropólogo Artur Ramos, um pioneiro no estudo das relações interétnicas no Centro-Oeste brasileiro, na década de 1930, a definir a população goiana como de “tipo pardo” advindo da intensa miscigenação entre indivíduos de origens distintas (BAIOCCHI, 1983). A concentrada presença de comunidades afrodescendentes, atualmente, no nordeste desse estado, sugere que o citado antropólogo estava influenciado pela falsa idéia da democracia racial brasileira.

O que se deu no estado de Goiás, como em outros estados brasileiros, foi um processo de segregação racial em que os grupos de africanos e seus descendentes permaneceram “invisíveis” por muitos anos, tanto em contextos urbanos como em contextos rurais, até que estudos antropológicos passaram a apontar para a existência de bairros, guetos, comunidades rurais, entre outros tipos de espaço de residência e sociabilidade de afrodescendentes, vistos sob o nome genérico de “territórios negros”. Leite (1991) em diálogo com diversos autores, explica que, por um lado, o preconceito racial, presente nas relações sociais no Brasil, promoveu políticas de limpeza territorial expulsando os grupos concentrados de afrodescendentes da geografia rural e urbana, e, por outro, esses mesmos grupos assumiram a estratégia de permanecerem invisíveis a

sociedade, ou “auto-segregados”, como um modo de proteger sua cultura e sua sobrevivência.

Na década de 1980, nos municípios de Cavalcante e Monte Alegre, a antropóloga Mari Baiocchi indicou a presença do Povo Kalunga, o qual se encontrava, segundo seus estudos, às margens direita e esquerda do rio Paranã, rio Bezerra e de seus respectivos afluentes, perfazendo um total de quarenta e um núcleos fundamentais. É importante ressaltar que a identidade quilombola Kalunga, contudo, não se constitui espontaneamente pelos membros do grupo e sim por meio da interpelação do Estado nacional (JATOBÁ, 2002).

Assim como os Kalunga, há outras diversas comunidades de afrodescendentes nesta região como um reflexo, no presente, do regime escravocrata do passado, o qual antes de incitar a convivência pacífica entre etnias, fora permeado de preconceitos raciais, sociais e assimetrias políticas. O mapeamento de Anjos (2005), pautado na identificação de grupos quilombolas no Brasil, oficializada pela Fundação Cultural Palmares, vem fortalecer esta idéia (ver reprodução da região nordeste do estado de Goiás com a localização dos quilombos nos Anexos – Mapa A). De acordo com o referido mapeamento, além da Comunidade Kalunga, há mais onze comunidades de mesma natureza, situadas em outros seis municípios do Nordeste goiano. Assim, nesta sub-região de Goiás, a Comunidade Kalunga encontra-se em Monte Alegre, Cavalcante e Teresina de Goiás; as Comunidades São Domingos e Galheiros encontram-se em São Domingos; a Comunidade de Magalhães, em Nova Roma; a Comunidade do Vão, em Alto Paraíso; a Comunidade Extrema, em Iaciara; as Comunidades Três Bocas, Baco-Pari e Ólhos d’Água, em Posse; e as Comunidades Forte, Amendoim e Flores, em Flores de Goiás.

No fim do século XVIII e início do século XIX, com o declínio da exploração de ouro, os fazendeiros que haviam se enriquecido com a fase econômica aurífera e que permaneceram, passaram a investir com mais intensidade nas atividades pecuárias e agrícolas. O gado fornecia carne, couro, leite e meio de transporte, enquanto a agricultura focava seus esforços no cultivo de algodão e café. As fazendas localizadas no Julgado de Cavalcante, que até então praticavam agricultura diversificada, voltada principalmente para subsistência e comércio local, passaram a se dedicar ao cultivo de trigo e se tem o registro de que, ainda no século XVIII, três engenhos teriam sido

fundados neste Julgado. As terras férteis da bacia do rio São Bartolomeu mostraram-se excepcionais para o investimento em tal cereal, cujas primeiras sementes, de acordo com a literatura sobre a região, foram trazidas por egípcios, via Bahia. Em meados do século XIX, a farinha de trigo era até mesmo exportada, chegando o produto a participar de exposições internacionais.

As boas condições para o plantio desse grão e de outros, além da presença de grande diversidade de espécies vegetais tropicais, foram registradas, no fim do século XIX, em 1892, pela Missão Cruls, que representava os planos da República recém-proclamada de transpor a capital do país para o interior do território nacional. Isto indica que plantar trigo foi uma atividade econômica promissora por quase um século. Pode-se perceber por meio do relato de um biólogo que acompanhou a referida expedição, infelizmente não identificado pelo autor, que a produção de trigo priorizava a exportação, enquanto o comércio local era pouco movimentado, dado “[...] o estado um tanto primitivo dos aparelhos de moenda, e a conseqüente cor escura da respectiva farinha”¹⁴.

O processo social de ocupação do Nordeste goiano seguia assim o ritmo dos interesses que ordenaram o controle do Centro-Oeste brasileiro. Primeiramente, explorando o ouro, ainda que de modo irracional, em seguida produzindo gado e grãos, em larga escala e, finalmente, integrando o projeto modernizador do Estado nacional, no século XX, quando as necessidades comerciais imperaram traçar linhas ferroviárias desde o Sudeste brasileiro, tendo como principal pólo São Paulo, em direção ao Norte, onde se planejava edificar a nova capital. É nesse processo de interiorização e de promoção da melhoria de infra-estrutura urbana no centro do país que Alto Paraíso ganha importância, por estar, no sentido Sul-Norte, a meio caminho de Formosa (Goiás) e Palmas (atual estado de Tocantins), bem como ligar, no sentido Leste-Oeste o vale do rio Tocantins ao vale do rio Paranã.

A rápida passagem do modo de produção escravocrata para o trabalho livre, acompanhado das tecnologias modernas - que em um primeiro momento, no Brasil, tocou somente o contexto urbano e comercial, expresso principalmente pela construção da teia ferroviária, no Sul de Goiás - transformou o espaço e movimentou novos interesses. Em 1937, a capital do estado de Goiás transferiu-se para Goiânia. Na década

¹⁴ ALBUQUERQUE (1998: 236).

de 1940, as terras comunais próximas às cidades passaram a ser cercadas, contando com a presença de grileiros e especuladores, e, na década de 1950, constituíram-se diversos novos municípios.

Um deles foi Veadeiros¹⁵, que até a década de 50, era um vilarejo pertencente a Cavalcante, e em torno do qual predominavam fazendas e sítios, cujos aparatos produtivos eram simples, diferindo da maquinaria moderna já disponível. O nome que o batiza relaciona-se àqueles que realizavam a atividade predatória de veados. Este animal era abundante na região, pela facilidade de formação de grandes bandos nos muitos campos limpos de Cerrado então existentes, e sua pele tinha elevado valor econômico no meio rural. Em 1953, Veadeiros emancipou-se de Cavalcante, tornando-se município autônomo e, em 1956, com a decisão definitiva da transferência da capital do litoral para o interior, a atividade predatória de veados é estrangida e se intensificam as disputas em torno das terras próximas ao novo pólo político-administrativo nacional em construção. Em 1963, com a maior visibilidade da cidade, após a inauguração de Brasília, o nome Veadeiros é substituído pelo nome Alto Paraíso de Goiás.

O então presidente Juscelino Kubitschek ao final de seu mandato, ainda na década de 60, criou doze parques nacionais, dentre os quais, localizados na região de Cerrado, estão: o Parque Nacional das Emas, o Parque Nacional de Brasília e o Parque Nacional de Tocantins. Inicialmente, em 1961, decretou-se que este último Parque abrangeria uma área de 625.000 hectares, indo desde a margem direita do rio Tocantins até as serras da Chapada dos Veadeiros. Em 1966, um estudo feito pelo Ministério da Agricultura identificou os problemas para implantação desta Unidade de Conservação, relatando tanto a falta de recurso financeiro para compra das terras escolhidas, como a falta de recurso humano qualificado para efetivar o projeto. Argumentavam ainda que a área previamente definida, não tendo sido devidamente adquirida estava “[...] acarretando a diminuição das atividades agropecuárias e mineiras, tornando difícil a vida da população rural e a sobrevivência econômica de Alto Paraíso, hoje reduzido à área da cidade pelo decreto de criação do Parque”¹⁶.

¹⁵ São João da Aliança é outro município da micro-região do Nordeste goiano que se constitui nesta mesma época.

¹⁶ O trecho do documento do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA)/Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), 1969 (ALBUQUERQUE, 1998: 245), refere-se ao decreto 49.875, de 11 de janeiro de 1961, que criou o Parque Nacional do Tocantins com a referida área de 625.000 hectares.

Diante dessa constatação, a área do Parque Nacional do Tocantins foi reduzida para cerca de 170.000 hectares e seu nome foi alterado para Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, pelo Decreto 70.492, de 11 de maio de 1972. Diante da impossibilidade de formalizar também esta proposta, houve nova redução efetivada pelo Decreto 86.173, de 02 de julho de 1981, que definia como área reservada 60.000 hectares. Recentemente, em 2001, um outro decreto tentou ampliar o Parque para 236.570 hectares, porém, em 2003, ele foi anulado.

Apesar de a tradição do pensamento ambiental brasileiro estar mais fortemente relacionada aos ideais iluministas, os quais visavam à preservação do ambiente atrelada a sua exploração racional (PÁDUA, 1987), a criação do Parque Nacional do Tocantins parece ser fruto do refluxo de ideais de conservação da natureza, vindos da tradição romântica anglo-saxônica e desenvolvidos por correntes de pensamento norte-americanas, que resultou no conceito de Parque Nacional como “área selvagem” protegida, próxima à idéia de natureza prístina, da qual todo homem deveria estar ausente (DIEGUES, 1996). Ao longo de todo o processo de definição e redefinição dos limites deste Parque Nacional, não houve políticas de readaptação destinadas às comunidades locais e grupos étnicos viventes na região, os quais existem desde - ou mesmo antes no caso dos Avá-Canoeiros (Ver Anexos – Mapa B) - do período colonial, quando a exploração aurífera fazia o colonizador avançar sobre o Cerrado goiano. O único modo concebido de presença humana seria o que se relaciona às “atividades agropecuárias e mineiras” e seus sujeitos atendem ao nome genérico de “população rural”.

Theodoro (2002) coloca que, desde 1960, a região *core* de Cerrado já se apresentava como importante abastecedor de alimentos básicos, como o arroz e o feijão, o que impulsionou a definição legal de suas terras. A modernização da agricultura ocorrida na década de 70 teria acelerado ainda mais a ocupação territorial, caracterizada por um planejamento para produção do grão mais exportado pelo Brasil nos dias atuais: a soja. O estabelecimento dessa cultura aconteceu por meio de políticas de incentivos fiscais para implantação de empresas agrícolas, as quais atraíram migrantes vindos especialmente do Sul do país. A economia da soja na região da Chapada dos Veadeiros teria assim sido sustentada por alguns elementos. O primeiro é o uso intensivo de maquinaria na agricultura, a fim de que a produção atingisse escala empresarial. O

segundo é a utilização de insumos químicos para tornar férteis os solos ácidos e pobres em nutrientes, tecnologia desenvolvida principalmente pela Embrapa. E o terceiro é o emprego de irrigação das lavouras, que permite a colheita durante todo o ano, mesmo durante a seca, período sazonal característico do ecossistema Cerrado.

Esse quadro de expansão da fronteira agrícola, ocorrida especialmente a partir da década de 70 e movimentada por interesses economicistas da política nacional, reforça a idéia de que sob o nome genérico “população rural” e “atividades agropecuárias”, o que predomina são os interesses de grandes fazendeiros. O que se tem visto, pelo menos na região do Nordeste goiano, é o predomínio de latifúndios e a escassez de terras para os pequenos agricultores e pequenos pecuaristas. Estes ou têm sua produção boicotada no mercado pelo sistema regulador e fiscalizador da produção agropecuária - em face das condições vantajosas dos grandes produtores, ficando à margem das relações de troca -, ou se tornam dependentes dos empregos oferecidos pelos mesmos latifundiários, perpetuando laços de submissão e a situação de pobreza.

Além disso, as medidas ambientalistas baseadas no pressuposto da existência da “natureza selvagem” têm gerado dificuldades de sobrevivência para essas comunidades locais. A proibição total da caça, da colheita de plantas ou do simples trânsito no interior de áreas de proteção alterou modos de vida tradicionalmente existentes que se viram ainda mais pressionados a se sujeitarem a trabalhos exaustivos e mal remunerados nas fazendas ou a migrarem para as cidades, engrossando sua periferia desprivilegiada. Esses grupos estão invisíveis desde que foi definida a primeira área de abrangência do Parque, momento em que o Estado designa a conversão de terras diversamente ocupadas em reserva ambiental, a qual exclui a presença humana, sem realizar estudos sociológicos adequados; em um segundo momento, dada a justificativa de redução baseada em dois argumentos problemáticos. O primeiro relacionado ao prejuízo da economia agrícola e mineradora, excluindo-se atividades extrativistas e de manejo de baixo impacto ambiental. O segundo alegando a ausência de verba e de equipe qualificada para a realização e manutenção do projeto, eliminando a possibilidade de os moradores localizados dentro ou próximos das áreas protegidas engajarem-se na manutenção das então criadas reservas ambientais e terem seus saberes locais devidamente valorizados.

Ainda que a relação direta entre aspectos do social e do ambiental tenha sido intensamente desenvolvida na segunda metade do século XX, ela não é uma idéia totalmente nova. Pádua (1987) demonstrou que intelectuais brasileiros do século XIX, como José Bonifácio, associavam conservação ambiental a reformas sociais e políticas, tais como fim da escravidão, integração de indígenas no sistema nacional, reforma agrária com titulação de terras para afrodescendentes, dentre outras. A novidade do último século estaria na conscientização de grupos sociais sobre sua posição no contexto nacional e internacional - onde a chamada questão ambiental estabelece-se como preocupação global - com constituição de movimentos sociais e reivindicações particulares relativas à posse e ao uso da terra, tal como se deu, na década de 70, com os seringueiros no Acre, cujas demandas resultaram, na década de 90, na inclusão no Sistema Nacional de Unidades de Conservação da modalidade “Reserva Extrativista” (SANTILLI, 2005). Nesse caso, apesar de as terras permanecerem como bens de domínio estatal, a presença humana passou a ser não somente admitida e desejada, mas também reconhecida como responsável pela manutenção do ecossistema local, a floresta amazônica.

As conquistas dos movimentos sociais de cunho ambientalista, como os Movimentos de Atingidos por Barragens e dos Povos da Floresta, acontecem gradualmente. Dentre os doze diferentes tipos de Unidades de Conservação existentes no Brasil¹⁷ atualmente, cinco deles admitem presença humana diversa daquela relativa a pesquisas científicas, educação e recreação¹⁸. Isso demonstra que, apesar da crescente valorização dos conhecimentos tradicionais de populações locais, há um ranço colonialista nas políticas ambientais atuais existentes nos países de terceiro mundo, baseadas na idéia de “vida selvagem” (DIEGUES, 2000: 4), o qual tende a concentrar terras nas mãos do Estado e de grandes proprietários¹⁹.

Os estudos antropológicos sobre o conceito de territorialidade (LEITE, 1996; LITTLE, 2002) têm contribuído no sentido de se desfazer este ranço colonial colocando

¹⁷ Ver ALMANAQUE SOCIOAMBIENTAL/ISA (2005: 220).

¹⁸ De acordo com o modelo norte-americano de Parque Nacional, esses seriam os usos humanos possíveis para tal área de preservação.

¹⁹ Apesar deste desdobramento do ideal de natureza, promovido pela tradição romântica anglo-saxônica, MC CORMICK (1992), em análise histórica dos movimentos ambientalistas mundiais, referiu-se à constituição de áreas de preservação e conservação ambiental como medidas implantadas por metrópoles européias em suas colônias, visando monopolizar e regular o uso dos recursos naturais que exploravam.

em relevo a necessidade de, no Brasil, considerar-se a diversidade de territorialidades, nas quais se pode encontrar diferentes modos de organizações social, de parentesco, de visões de mundo e de uso de recursos naturais. Reconhecer tais territorialidades não se resume à simples titulação de terras, envolve sim um processo de reconhecimento de identidades e de cidadania, até então invisíveis, tal qual o caso das comunidades remanescentes de quilombos. Para tanto, é mister renovar o instrumental analítico disponível, deixando de lado conceitos arraigados em provas documentais e arqueológicas para dar lugar ao “presente etnográfico” das comunidades envolvidas neste tipo de problemática (ALMEIDA, 2002).

No Cerrado, após a onda ambientalista de caráter mais conservacionista e “biocêntrico” presente ao longo das décadas de 70 e 80 - preocupada com os “direitos intrínsecos ao mundo natural” e que se associa a um ideal de espiritualidade conjugada à natureza, como expresso nos movimentos místicos que se multiplicaram em Alto Paraíso durante o mesmo período -, tem-se estabelecido um outro tipo de ambientalismo, atrelado às mudanças político-ideológicas anteriormente referidas. A partir da década de 90, percebem-se na micro-região do Nordeste goiano, a qual este estudo dedica-se com maior intensidade, iniciativas de cunho ambientalista que visam valorizar os conhecimentos e necessidades de povos tradicionais locais.

Esse é o caso do Programa de Pequenos Projetos (PPP), financiado pelo *Global Environment Facility* (GEF), cujo método escolhido para promover a conservação do ambiente é melhorar a condição de vida de seus moradores, e não expulsá-los²⁰. É específico deste conjunto de projetos trabalhar no nível da organização política de pequenas comunidades e que essas estejam localizadas no ecossistema Cerrado. Outra iniciativa semelhante seria a do Projeto Conservação e Manejo da Biodiversidade do Bioma Cerrado (CMBBC)²¹ que, situado na mesma matriz ideológica, busca promover meios de vida sustentáveis para populações pobres do Nordeste do estado de Goiás, com o fim de conservar o bioma ao qual se dedica.

Para esta pesquisa, há dois casos de especial importância, cada um relacionado com uma das duas iniciativas ambientalistas citadas. Relacionado ao PPP, tem-se a

²⁰ Em NOGUEIRA (2001), tem-se uma discussão completa a respeito do estabelecimento desta nova estratégia ambiental em que conservação atrela-se ao desenvolvimento social em pequena escala.

²¹ Este Projeto fora desenvolvido pelo conjunto das instituições Embrapa Cerrados, IBAMA e UnB/ Departamentos de Engenharia Florestal e Botânica, recebendo incentivo financeiro do DFID/Reino Unido. Ele foi iniciado em 1998 e terminou em 2004.

implementação da produção de produtos úteis do Cerrado, pela Associação de Pequenos Catadores de Flores do Cerrado da Chapada dos Veadeiros (ASFLO). E relacionado ao CMBBC, o Resgate de Tradições Populares, cuja idealização e manutenção envolveu o trabalho coletivo entre profissionais da medicina, da farmácia, da botânica e de raizeiras locais. Ambos os projetos sócio-ambientais foram desenvolvidos no Povoado do Moinho, município de Alto Paraíso de Goiás, e marcaram a história da comunidade local. Eles serão abordados no capítulo seguinte, no qual inicio a descrição etnográfica elaborada a partir do trabalho de campo.

CAPÍTULO 2 – MOINHO: UMA COMUNIDADE DO NORDESTE GOIANO

Na estrada, ao se aproximar da cidade de Alto Paraíso de Goiás, é possível notar-se aquilo que a literatura sobre a Chapada dos Veadeiros (DUARTE & BRAGA, 1998) tem apontado: presença de grandes propriedades rurais, extensas plantações de soja, numerosas criações de gado. Em 1997, a primeira vez em que me hospedei nesta cidade a passeio, não havia o Centro de Atendimento ao Turista, havia poucas pousadas, restaurantes e bares. Inexistiam bancos e os denominados “passeios ecológicos” eram conhecidos somente por moradores, não havendo indicação alguma para os acessar.

Em 2005, as transformações urbanas são evidentes. Há diversos hotéis, pousadas, restaurantes, supermercados, lojas de artesanato, cristais e pequenas lembranças, os quais se espalham pelo ampliado perímetro urbano de Alto Paraíso, que ganhou novos bairros. Passou a contar assim com elementos básicos de uma cidade, como uma papelaria com xerox, bancos, imobiliárias e uma praça pública de lazer. Apesar dessa recém-implantada estrutura urbana, antigos problemas permanecem, entre eles, a ausência de transporte dentro do núcleo urbano e que o ligue às comunidades rurais que o circundam, bem como a falta de aparelhagem básica e escassez de profissionais no setor de saúde pública.

O trabalho etnográfico que realizei não se focou na cidade, ainda que alguns dias de campo tenham sido dedicados a ela, mais especificamente a conversas com a equipe do hospital local, de modo que pude construir o contraste acima mencionado entre dois períodos distintos em que lá estive, o primeiro situado no ano de 1997 e o segundo no ano de 2005. Entender os processos sociais de Alto Paraíso acaba por dar sentido a esta etnografia que foca o sistema de conhecimento do Povoado do Moinho, especialmente no que diz respeito aos aspectos da saúde e do ambiente, contrastado com o sistema de conhecimento da tradição biomédica. Os estudos de campo hoje disponíveis, os quais fornecem subsídios para elaborações sócio-históricas, focaram a Chapada dos Veadeiros do ponto de vista sociológico²², histórico²³, ecológico²⁴ e estético-patrimonial²⁵.

²² DUARTE e BRAGA (1998).

Há um trabalho em Antropologia que investigou a situação de conflito de terras relativa à formação do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros²⁶ e um trabalho que estudou as identidades sociais presentes no Povoado de São Jorge²⁷, o mais próximo das divisas do mesmo Parque. Em busca do “tradicional” fiz o mergulho antropológico não no ambiente turístico, esotérico e de movimentos ambientalistas que abundam em Alto Paraíso, ainda que todos esses elementos estivessem presentes ao longo de todo o período de campo. O lugar em que me estabeleci para a pesquisa de campo foi o referido Povoado do Moinho, que é uma pequena comunidade prioritariamente rural com a maior concentração de afrodescendentes do município, a doze quilômetros de terra do núcleo urbano de Alto Paraíso (Ver Anexos – Mapa C).

O relato de uma moradora deste Povoado, que aí chegou na década de 80, coincide com o conteúdo histórico dos textos da região que indicam que no século XIX, ali teriam existido duas grandes fazendas, dedicadas prioritariamente ao cultivo de trigo, quais sejam Bonsucesso e Moinho. Os donos teriam doado lotes a seus escravos mais próximos e as famílias desses escravos passaram a residir ali. Para o olhar estrangeiro, a estrada que leva até o Moinho é uma paisagem repleta de palmeiras, de vegetação nativa, com belas formações rochosas, rios e alguns sinais humanos de tipo rural que pontuam o trajeto de tempos em tempos. Contudo, um antigo morador local explicou-me que há muitos lugares identificáveis por sinais que variam entre ser a propriedade de uma dada pessoa e ter característica físico-espacial específica, o que indica que esses lugares não são paisagens naturais, mas mosaicos sociais, como proposto por Balée (1997). Assim, ao deixar Alto Paraíso, o primeiro ponto de paisagem antropogênica que se pode encontrar chama-se Dois Córregos. Este é seguido pelo Monte Vidim, pela Pedra Ruim, Brejinho – também chamado de Bonsucesso dos Gonzaga ou Bonsucesso dos Saraiva -, Bonsucesso – descrito como um “*espaço maior*”²⁸ -, Campo do Meio – onde reside Dona Leonia, antiga moradora da região -, Carfanaum e, enfim, o próprio Moinho.

²³ LIMA, L. (2001).

²⁴ UDRY (2001).

²⁵ BEHR (2000).

²⁶ GUAITANELE (2003).

²⁷ Rodrigo Paranhos, em comunicação pessoal nos Seminários do Grupo de Estudo sobre Relações Interétnicas (GERI), em 2004, sobre sua pesquisa de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília..

Este último é circundado por rios e córregos. Há o rio São Bartolomeu, que dá nome ao vale onde se encontra o povoado e que passa, segundo o mesmo informante, cinco vezes na estrada que liga Alto Paraíso ao Moinho. O rio Preto, que consiste no principal atrativo ecoturístico passando por dentro da propriedade que mais recebe visitantes de fora do Moinho, o Solarion. Esses dois rios unem-se e marcam a entrada da comunidade que se dá por uma ponte. Há o córrego Manhana, o qual provê água para todo o povoado. E ainda o rio Santo Antônio, que se localiza dentro de uma propriedade particular, sustentando a vida das pessoas que lá residem.

O Povoado é constituído por cerca de noventa famílias, dispõe de uma escola onde se leciona até a sétima série do ensino fundamental, um posto de saúde, um bar e uma venda. Há uma antiga igreja católica, localizada na praça central do Povoado, que ainda conta com alguns fiéis. Um grande galpão foi construído há cerca de cinco anos na estrada que dá acesso ao Povoado, onde acontecem os cultos da Comunidade Evangélica Projeto de Deus, religião que passou a predominar no Povoado há dez anos. Conta-se que a comunidade era prioritariamente católica, havendo inclusive um padre que rezava missas e com quem os membros locais confessavam-se assiduamente. A saída dessa figura em data não definida teria desestimulado a continuidade dos rituais e crenças da igreja católica. Com a chegada de um pastor evangélico no Povoado, o pastor João, o qual percorreu todas as casas das famílias locais convertendo as pessoas, a maior parte da comunidade tornou-se evangélica e as atividades diárias de idosos, jovens, crianças, homens e mulheres passaram a ser balizadas pela realização e manutenção do culto, que acontece todos os dias da semana, com uma sessão pela manhã e outra à noite.

Do lugar onde estive hospedada podia ouvir, diariamente, os cantos e orações, além de músicas temáticas apreciadas e ouvidas ao longo do dia, nas casas, fora dos momentos de culto que se dão no referido galpão. O casal Alzira e Lidiomar respeita o culto, já estive nos seus encontros algumas vezes, mas não se converteu. Ele constitui a única família na comunidade que presta serviços àqueles que vêm de fora, como era o meu caso, e constitui o grupo minoritário de pessoas do Moinho que não acompanha os cultos evangélicos. Aluguei um pequeno chalé, de construção nova, bem cuidado, que fica no interior do terreno do casal. Tal chalé serve tanto de abrigo para parentes que os

²⁸ No texto desta dissertação, os termos próprios dos informantes estarão indicados pelo formato itálico e

visitam, como de fonte de renda extra, vinda de aluguéis pagos por turistas e por visitantes que desejam ficar no Povoado por mais de um dia. Essa residência é também a única em que se servem refeições para forasteiros, sob encomenda. Além disso, Alzira faz pães, doces e geléias também destinadas ao comércio principalmente com visitantes, atendendo ainda aos “*chegantes*” locais, categoria que irei esclarecer logo adiante.

Para compreender a situação social pesquisada, é preciso esclarecer os tipos sociais que nele convivem, identificados ao longo do trabalho de campo. Aqueles considerados “de dentro” da comunidade são pessoas que lá residem há muitos anos. Elas podem ser descendentes consanguíneos das antigas famílias proprietárias de fazendas onde se cultivou trigo nas redondezas, durante a primeira metade do século XX, tal qual a família Bernardes. Podem ser parentes de Kalungas – e isso não é explicitado espontaneamente –, tal qual a família Moura. E podem ainda ser membros vindos de outras cidades do interior de Goiás ou de outros estados, como a Bahia, os quais se casaram com alguém que já residia na região, tornando-se parte do grupo. É importante notar que os três grupos que distingo são tipificações criadas pela pesquisadora. Eles não se encontram de modo puro nas famílias com as quais trabalhei em campo, sendo muito comum o matrimônio entre as três categorias.

Apesar da grande concentração de afrodescendentes, a relação com os Kalungas não seria abertamente declarada e a concepção de “escravo” não converge com a figura desse Povo. A informação de que ali há descendentes desse grupo quilombola partiu, inicialmente, de moradores não-parentes de Kalungas que apontaram que alguns desses descendentes “*não gostam de assumir*” tal ligação. Ao conversar com outras famílias, pude encontrar situações diferentes em que o vínculo era assumido, sem, contudo, haver maior detalhamento sobre a relação parental. Já a noção de “*escravo*” está relacionada ao trabalho que se realizava para os latifundiários da região, cujo pagamento era comida e roupa para uso pessoal. Assim, essa categoria estaria mais fortemente vinculada à esfera do trabalho, ao tipo de relação de trabalho em que se inseriram muitos pais e avós dos atuais moradores, do que ao parentesco com os vizinhos quilombolas. Desse modo, ser “*calungueiro*”²⁹, como se diz no Povoado, não é o mesmo que ser descendente de escravos.

uso de aspas, caso não estejam destacados em citações em itálico.

²⁹ Em BAIOCCHI (1999: 41), *calungueiro* é o termo por meio do qual comunidades vizinhas aos Kalungas identificam os moradores desses povoados. Os membros deste grupo étnico não usariam tal

Os “de fora” podem ser divididos em três grupos. O primeiro deles transita entre ser “de dentro” e ser “de fora”, pois já se acomodaram na região há mais de vinte anos, mantendo contatos e, muitas vezes, fazendo planos conjuntos aos moradores locais: são os “*alternativos*” que migraram na década de 80 para a região a fim de ali estabelecer comunidades rurais. O segundo grupo são os “*chegantes*” acima mencionados. Essas pessoas estabeleceram-se na região nos últimos dez anos, por motivos pessoais diversos, mas todos parecem atender pelos nomes iniciáticos indianos da religião dos saniasys³⁰, muito presente em Alto Paraíso. Eles compraram grandes propriedades nos arredores do Moinho e geralmente empregam mão-de-obra local em serviços como limpeza de terrenos, cuidados com plantas e serviços domésticos em geral. Por fim, também considerados “de fora”, haveria os turistas que vêm em busca de passeios em rios e cachoeiras os quais se concentram em duas propriedades privadas principais - o Solarión e a Flor de Ouro - e os visitantes, os quais se hospedam no Moinho, geralmente nas dependências do casal citado anteriormente, para fazer tratamentos de saúde com Dona Flor - a raizeira local que se tornou figura central desta etnografia – e também na Flor de Ouro, com o objetivo de viverem por um período determinado na região, mas não definitivamente.

A Flor de Ouro, surgida na década de 80, é fruto dos movimentos migratórios de “alternativos” para a região. Ela permanece com características de comunidade alternativa – definindo-se atualmente como “ecovila” - recebendo pessoas de fora, especialmente jovens. Seu cotidiano é guiado por filosofias ecológicas, além de, recentemente, ter sediado um grande encontro internacional denominado “O Chamado do Beija-Flor: Conselho de Visões para Conexão em Rede das Ações Bioregionais”, o qual congregou indivíduos e pessoas com preocupações planetárias, ecológicas e espirituais. O Solarión surgiu na década de 80 devido ao movimento esotérico. Aí se trabalhava com as idéias de comunicação extraterrestre e seres invisíveis diversos, tais

palavra, identificando-se como alguém da Contenda, do Riachão, das Areias, do Muleque, entre outros, logo, apontando o vínculo com seu local de residência.

³⁰ Saniasy é o nome popularmente atribuído ao grupo de seguidores de Osho, o qual trouxe para o Brasil uma linha religiosa do hinduísmo indiano.

como os anjos. Contudo, suas atividades parecem ter se desacelerado com o trágico assassinato da proprietária e sua filha, por um de seus funcionários³¹.

No início da década de 90, a comunidade do Moinho organizou-se em torno de um projeto de desenvolvimento social e ambiental, que contava não somente com os moradores locais, os “*nativos*”, como também com moradores “*alternativos*”. A ASFLO (Associação dos Pequenos Extrativistas de Flores do Cerrado da Chapada dos Veadeiros), citada anteriormente neste texto, nascera em 1993, mas o trabalho de coleta de flores ornamentais próprias do ecossistema do Cerrado iniciou-se alguns anos antes. Nessa época, periodicamente, visitava o Povoado um sujeito de nome “*Chapéu-de-Couro*” acompanhado de três caminhonetes. Segundo Jurema, moradora “*alternativa*” que migrou para o Moinho junto com um dos projetos de comunidades rurais, o Projeto Rumo ao Sol³², e veio a ser tornar uma das principais lideranças da ASFLO, esse sujeito visava colher flores para levar para Brasília a fim de comercializá-las e, para o trabalho da coleta, utilizava a mão-de-obra local do Moinho.

Sua atuação era facilitada pela sazonalidade das atividades sócio-econômicas do Povoado dado que, por falta de tecnologias de irrigação, no período da seca (maio a setembro) há escassez de trabalho para os agricultores, os quais plantam durante o período das chuvas (outubro a março). Assim, a colheita das flores da região passou a ser atividade econômica do primeiro período sazonal. Conta a informante que, diante do interesse em aumentar o parco orçamento familiar, os moradores do Moinho que trabalhavam na coleta das flores “*entravam no Cerrado como trator*”, isto é, arrancavam a maior quantidade possível de flores, pois recebiam muito pouco por aquilo que coletavam, sem considerar um critério apropriado que permitisse sua reprodução.

O grupo de “*alternativos*” que se identificam também como “*ambientalistas*”, que passa a compor a paisagem social do Moinho desde a década de 80, tinha interesse não apenas em levar adiante os projetos comunitários rurais próprios, mas sensibilizava-se com a condição dos moradores tradicionais e do ambiente no qual conviviam. Dois desses “*alternativos*”, Jurema e Peter, barraram o projeto de exploração de Chapéu-de-

³¹ Para uma análise dos movimentos místicos na região da Chapada dos Veadeiros ver DUARTE (1998) em cujo capítulo nono, escrito por Deis Siqueira e Lourdes Bandeira há um panorama e análise da diversidade religiosa contemporânea do município de Alto Paraíso.

³² O Projeto Rumo ao Sol vinculava-se aos proprietários da Flor de Ouro.

Couro, oferecendo aos coletores de flores o dobro do que recebiam pelas mãos do comerciante de Brasília. A ASFLO foi assim criada, composta por um grupo de “nativos” e “alternativos” a fim de transformar a coleta de flores em algo “*sustentável*”.

Fundada a associação em 1993, entrou como apoiadora da ASFLO a Organização Não-Governamental WWF³³. O trabalho com as flores e frutos do Cerrado com fins artesanais desenvolvido pela população local era realizado pela comunidade do Moinho, coordenado pelos “alternativos” e apoiado materialmente pela ONG que proveu carro para coleta e transporte de flores à sede da associação em Alto Paraíso. A mesma ONG forneceu ainda um computador, um telefone, cursos de computação para os membros da ASFLO e “*orientação*” geral para as atividades aí desenvolvidas. A relação entre moradores tradicionais e alternativos era a seguinte, nas palavras da informante: “*eles entravam com o conhecimento e a gente com a parte burocrática*”. Assim, quem sabia onde se localizavam determinados tipos de flores e, logo, conhecia a biodiversidade das redondezas eram os “nativos”, quem idealizou o projeto da ASFLO, no sentido burocrático-organizacional, foram os “alternativos” e quem ampliou as suas dimensões e estruturas foi a Organização Não-Governamental estrangeira.

Assim, buscou-se a orientação de uma bióloga sobre como colher as flores sem prejudicar sua continuidade. Percebida a grande diversidade de flores e frutos, os filhos e esposas de agricultores coletores de flores que compunham a ASFLO passaram a participar da organização confeccionando arranjos destinados à comercialização. Os “alternativos” contataram os grandes proprietários da região, em cujas propriedades localizavam-se os campos de flores, a fim de conseguir o seu consentimento para a coleta em troca da qual tornariam suas terras produtivas, desde que isso beneficiava dezenas de famílias da região, o que traria como consequência a redução de impostos pagos sobre tais terras. Nessas visitas, os “alternativos” buscavam conscientizar os fazendeiros sobre sua parte no trato que dizia respeito a não realizarem queimadas nas suas áreas, pois nelas se localizam as flores que são vegetação nativa.

A ASFLO foi bem sucedida durante um certo período, conseguindo construir sua sede em um terreno cedido pela prefeitura, em Alto Paraíso. Aí se concentravam: a oficina, onde se secavam as flores e se realizava a confecção das peças artesanais; a loja, na qual os arranjos eram comercializados; e o escritório. O trabalho da Associação

³³ World Wild Foundation.

foi divulgado em eventos como o Fórum Global, no Rio de Janeiro. Suas flores chegaram até a Feira Hippie de Brasília e cursos de arranjos com plantas do Cerrado foram ministrados. “*As coisas foram se esfacelando*”, conta a informante, na medida em que a ONG passou a “*exigir demais*” das lideranças da Associação.

No momento em que foi realizada a primeira visita a campo, em fevereiro de 2005, Jurema, que me contou sobre a história da fundação e diluição da ASFLO, tinha acabado de retornar de sua terra natal, o Rio de Janeiro, para sua casa no Povoado do Moinho e tentava reunir os moradores a fim de ressuscitar a Associação e mesmo ampliar sua atuação para outras questões comunitárias, como a comercialização de hortaliças produzidas no Moinho, em Alto Paraíso, a produção de remédios à base de plantas, além de doces e licores. Apesar da boa aceitação da maioria dos moradores locais, conflitos interpessoais entre membros do Povoado e entre componentes da Associação colocavam novos desafios para essa revitalização, vista com ressalvas por alguns dos seus primeiros integrantes. Na segunda visita a campo, conversei com uma dessas integrantes que atualmente reside no prédio da ASFLO em Alto Paraíso e continua realizando, ainda que em ritmo bastante desacelerado quando comparado a períodos anteriores da Associação, a comercialização de produtos do Cerrado, incluindo aí trabalhos de outros grupos da Chapada dos Veadeiros, tal como os Kalunga de Cavalcante.

O projeto mais recente e ativo no Povoado do Moinho, atuante desde o ano de 2002, é o Resgate das Tradições Populares, cujas lideranças são: uma médica, de fora da comunidade, que trabalha com a medicina chinesa e vai a passeio para o Povoado, assim passando a desenvolver também trabalhos comunitários, periodicamente, uma raizeira de Alto Paraíso, que frequenta o Moinho há cerca de dez anos e cuja casa no Povoado tornou-se o local onde os remédios são feitos e onde se cultivam plantas medicinais em seu quintal; Dona Flor raizeira e parteira do Moinho – a qual se tornou a primeira agente de saúde do Povoado, devido a seu envolvimento com questões comunitárias e de saúde.

O produto principal desse projeto foi a constituição de uma farmácia de plantas medicinais, no Moinho. A “*farmacinha*”, como é chamada por suas lideranças e pelos membros do Povoado, aloca-se na construção de uma expansão da casa da raizeira de Alto Paraíso, no Moinho. O financiamento para sua realização deu-se por projeto

elaborado pela Associação Grupo de Apoio ao Meio Ambiente (GAMA)³⁴ direcionada para o CMBBC. Os procedimentos para realização do projeto seriam oficinas de produção de remédios caseiros, de fiação de algodão, de educação ambiental (com foco no lixo, água e flora), de ecoturismo e “auto-estima”, além de vivências de plantio de cultivares diversos, em parceria com a escola local, objetivando a feitura de mudas e canteiros.

A expectativa das lideranças era a de que, após as oficinas, a manutenção da farmacinha fosse feita pelos membros do Povoado. Esperava-se que a limpeza e organização do espaço, o abastecimento de plantas e a confecção de remédios fossem continuados pelas pessoas do Moinho, o que de fato não aconteceu. A complexidade da situação é de difícil esclarecimento nos limites deste trabalho, mas sugere-se que um dos elementos que mais fortemente contribuiu para a estagnação do projeto foi a verticalidade com a qual o projeto foi elaborado e implantado, não havendo envolvimento mais amplo e intensificado dos membros do Povoado, nem na sua idealização nem na sua implantação.

Apesar de a comunidade reconhecer os benefícios do atendimento gratuito da médica, de identificarem melhora de sintomas tratados com os remédios feitos na farmacinha e de terem um grande conhecimento sobre as plantas locais com as quais costumam tratar-se, poucas pessoas realmente envolveram-se no projeto. Sugere-se que isso se deu em parte por não o sentirem como “seu” e em parte por terem outros hábitos e atividades cotidianas de trabalho, de sociabilidade e de religiosidade. Assim, ainda que o projeto tenha sido feito *para* a comunidade, ele não foi feito *pela* comunidade, isto é, seus pressupostos, visões de mundo e prioridades não integraram a concepção do empreendimento. A comunidade local, em sua maioria, permaneceu esperando que as coisas fossem feitas na farmácia sem que fosse necessário o seu envolvimento direto, tal qual aconteceu para o seu surgimento.

Há que se reconhecer que tanto o projeto da ASFLO como o do Resgate de Tradições Populares, ou a farmacinha, valorizam a criatividade e o conhecimento local

³⁴ O GAMA é uma ONG ambientalista de Alto Paraíso que, dentre outras atividades, desenvolve trabalhos com as comunidades que tangenciam o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, as quais foram afetadas com o estabelecimento da reserva e sofrem também com a situação de desigualdade social característica da região.

tradicional, simbolizando uma mudança de estratégias de conservação do ambiente, desta vez integrando homem e natureza em um mesmo paradigma. Enquanto o sucesso da ASFLO contou com a disponibilidade dos conhecimentos tradicionais do Povoado sobre a localização e diversidade de plantas do Cerrado, então empregadas como elementos ornamentais para artesanato, a Farmácia contava com os conhecimentos tradicionais do Povoado sobre as plantas medicinais, sua localização e modo de usar. O que ambos os projetos parecem ter deixado de lado foi a dinâmica própria desses conhecimentos tradicionais, a qual foi explicitada por diversos estudiosos do assunto³⁵. De acordo com esses autores os conhecimentos tradicionais são saberes ancestrais, orientados por uma cosmovisão particular, que nascem em coletividades onde a oralidade é o principal veículo de transmissão, que se dá de geração a geração, e cujo lócus privilegiado é a vida prática, onde tais saberes perpetuam-se, transformam-se e são inovados.

2.1 Relatos do Povoado do Moinho e seus conhecimentos sobre as plantas medicinais

O conhecimento e uso de plantas para fins curativos seriam traços particulares do Povoado do Moinho. Essa característica específica pode ser percebida como integrada a um *habitus* (BOURDIEU, 1995) social ou como uma resposta adaptativa criativa (BERKES, 1999) do grupo ao longo da história. Esta se refere, entre tantas coisas a serem pesquisadas, à dependência direta do ambiente, à escassez de infraestrutura de saúde e de transporte, à privação de condições de trabalho adequadas e à estigmatização social devido à presença de descendência africana e à situação marginal enquanto grupo rural não-letrado.

A análise de memória de relatos orais pode ser empregada para outros casos, certamente menos detalhados do que o de Dona Flor, que será abordado no capítulo seguinte. Assim, em conversa informal com membros da comunidade, pude identificar elementos da memória do grupo, enquanto uma coletividade (HALBSWACH, 2004). Esses relatos ou visões introduzem o entendimento do que seria o sistema do lugar

³⁵ Entre eles, SHIVA (2001), DIEGUES (1993), CASTRO (2000), LIMA, A. (2003), WOORTMANN (1997).

(PIETRAFIESA DE GODOI, 1998: 110) Moinho e como ele influencia na organização do conhecimento sobre plantas e seus usos locais.

Seu Zé Lapixa foi-me apontado como um conhecedor de plantas no Povoado. Durante a tarde em que conversamos, ele relatou que caminhou durante trinta e dois dias de Barreiras, na Bahia, até a região de Alto Paraíso, onde se casou com Ineide, que já vivia na região do Moinho. Em sua família, ele é o mais idoso e sua bisneta de um ano é a mais jovem. Ele e a esposa vivem em uma humilde casa de alvenaria, com poucos móveis, dois quartos e uma cozinha. Conta que, quando chegou ao Povoado, as casas eram feitas de adobe e cobertas de palha de palmeira indaiá, facilmente encontradas nas redondezas. Para ele, apesar de a antiga estrutura ser mais frágil, era mais fresca em comparação ao material das telhas “*ternite*” que cobrem sua casa atual. A substituição das moradas no Moinho foi obra da prefeitura municipal de Alto Paraíso, no ano de 2000, como medida preventiva à doença de Chagas. Independentemente do tamanho das famílias, as casas de alvenaria doadas seguem um padrão único: dois quartos, uma sala, uma cozinha e um banheiro.

Zé Lapixa é aposentado, assim como outros moradores da comunidade, e afirma que o trabalho “*antigamente*” era mais duro, com uma jornada mais longa e menor remuneração. Em sua visão, para a mulher a vida também estaria melhor, pois antes era seu serviço cozinhar, fiar e lavar, e, para tanto, precisava buscar água no rio. Atualmente, o bombeamento de água para as casas, a diminuição da jornada de trabalho masculina, além do dinheiro que recebe como aposentado fazem com que acredite que a vida está melhor, por precisar trabalhar menos. Nesse tempo de atividades de trabalho árduas, passava todo o seu dia na roça, fazia a maior parte de suas refeições no lugar de trabalho. Hoje, ele retorna para casa para o almoço e o dinheiro que recebe da aposentadoria parece permitir-lhe uma jornada mais curta de trabalho.

Seu Zezinho, como é chamado Seu Zé Lapixa na comunidade, não se considera um raizeiro, tal qual Dona Flor, apesar de conhecer muitas plantas curativas do Cerrado. Para ele, todas as árvores são remédios, ainda que afirme desconhecer muitas plantas. Segundo ele, no Povoado, todos sabem um pouco e se ajudam, trocando experiências sobre suas descobertas e recomendando um remédio ao enfermo quando o sabem. Na conversa que tivemos, ele citou plantas que não foram citadas por Dona Flor e seu esposo, Seu Donato, o que aponta que, apesar de fazer largo uso de “*remédio de pau*” -

o que significa serem elaborados a partir de cascas, raízes e folhas nas fórmulas caseiras, bem como o faz Flor -, seu conhecimento sobre uso de plantas é particular. Isso também demonstra como a solidariedade de grupo é parte do sistema de conhecimento sobre plantas, no qual um conhecedor, por mais que desfrute de status diferenciado pela especialidade que exerce, está sempre aprendendo com outros que conhecem e usam distintos tipos de plantas.

Diferente da visão de “*natureza de Deus*” colocada por Dona Flor, Seu Zezinho afirma que quem vive do “*mato*” precisa estar atento aos “*mistérios do arvoredo*”, pois tal “*mistério*” teria efeitos não apenas sobre as plantas, como também sobre os comportamentos de animais que delas se alimentam. O comportamento animal, por sua vez, teria implicações para o homem que dele necessita para se alimentar. Assim, contou-me que, caso um veado esteja comendo o olho da canela-de-ema (*Vellozia flavicans* Mart. Ex Schult. f.), a qual tem propriedades de cura, o homem não consegue matá-lo.

Esse tipo de conhecimento foi-lhe transmitido principalmente por seu avô, na prática cotidiana. Como conhecedor de plantas, Seu Zezinho é procurado por vizinhos alternativos e por pessoas da cidade para colher plantas de utilidade medicinal. Nessa atividade, ele somente recebe dinheiro em troca das plantas se a pessoa que as encomendou achar que ele “*merece*”. Isso se aplica tanto às plantas cultivadas em horta, como àquelas colhidas no Cerrado. Quando o visitei, ele estava com uma encomenda de alguém da Flor de Ouro que ainda não tinha ido buscá-la.

Foram-me apresentadas tais plantas da encomenda uma a uma e descritos os seus poderes curativos. O boldinho (*Peumus boldus*), que vem de horta, é indicado para indigestão e “*mal de senhoras*”, a cidreira (*Melissa officinalis*), também de cultivo doméstico, tem efeito calmante. Do Cerrado, a casca de aroeira (*Myracrodron urundeuva* Fr. Allen) cura pneumonia, o jatobá (*Hymenaea stigonocarpa* Mart.) é depurativo do sangue e o pacari (*Lafoensia pacari* St. Hil.) é cicatrizante. Além de tratar doenças com banhos, cuja água é produto da infusão de ervas, e banhos acompanhados pela ingestão de uma porção da planta em chá, pode-se misturar as plantas com o melado de cana, a fim de que o remédio dure por mais tempo. Seu Zezinho fez questão que eu experimentasse um de seus remédios que, além de melado, continha, ao menos, uma variedade de quatro plantas. Para ele, “*comprimido intoxica*”, referindo-se aos

medicamentos alopáticos vendidos nas farmácias e seus efeitos colaterais, e as restrições alimentares recomendadas pelos médicos funcionariam como “*feitiço*” ou “*macumbaria*”, que fazem para a pessoa. Assim, caso se acredite em tais restrições, o “*feitiço pega a pessoa*”, ou seja, caso a pessoa creia no mal que o médico atribui ao alimento, logo depois de ingerir esse alimento a pessoa adoeceria.

Medicina e magia nesse caso estariam intimamente relacionadas, tanto no que diz respeito às práticas locais, como em relação ao sistema ocidental. No caso das primeiras é interessante notar que as plantas, além de estarem inseridas em um conjunto de relações eco-cosmológicas, como o caso da canela-de-ema acima relatado, ao serem apresentadas por Zé Lapixa, eram sempre acompanhadas de explicações sobre seus poderes ou propriedades de cura e, apesar de terem sido denominadas e descritas uma a uma, os remédios e banhos nas quais são empregadas incluem uma diversidade de plantas e não somente um único espécime. Esses elementos lembram o trabalho Verger (2004) a respeito do sistema mágico-curativo iorubá, em que o poder das plantas estava intimamente associado ao encantamento oral do curador - nesse caso, no momento de preparação e aplicação da fórmula – e no qual as curas e feitiços elaborados com plantas comportavam de três a seis plantas diferentes.

Em se tratando de alimentação, Seu Zezinho diz que, “*se a natureza pedir para comer, pode comer. Se não pedir, não come*”. Sua concepção de “*natureza*”, logo, distancia-se da concepção ocidental que se refere ao ambiente exterior e separado do humano, aproximando-se de uma sabedoria sobre si mesmo, sobre o próprio organismo, a respeito do que comer ou não e que iria além da necessidade de satisfazer um desejo. Discernir sobre o que se deve ou não ingerir é prevenir-se sobre as conseqüências decorrentes desse ato. Não existe para ele, diferentemente do que para Dona Flor o sistema de reima³⁶. O fato de um alimento ser reimoso ou não isto “*depende do intestino da pessoa*”. Aqui não se pode identificar um sistema alimentar uno para a comunidade e tampouco a noção de indivíduo biológico universal. O sentido que Flor e Zezinho atribuem à palavra natureza parece interessante.

³⁶ Em MAUÉS e MOTA MAUÉS (1977) a reima estudada em uma comunidade litorânea do município de Vigia, no estado do Pará, é um sistema complexo que estabelece a classificação dos alimentos em reimosos e mansos. Para tanto, vários critérios são utilizados pela comunidade levando-se em consideração três momentos distintos: o do alimento antes do preparo para consumo, o estado da pessoa que o irá consumir (mulher menstruada, pós-parto, criança recém-nascida, doentes, entre outros) e o modo como o alimento é preparado.

No caso de Seu Zezinho, pode-se identificar um tipo de regra que orienta toda ação, pois a atitude em relação à comida para ele seria semelhante àquela tomada na vida de um modo mais amplo. O que se faz deve ser ponderado por esse julgamento interior, pela “*natureza*”, e não por regras sociais exteriores, considerando-se as implicações dessa mesma ação. Esse tipo de pensamento aponta para a idéia de liberdade de escolha, de autonomia de ação em relação às prescrições médicas, por ele aproximadas a atividades mágicas. Pode-se identificar ainda uma espécie de generalização, a qual coloca a fé depositada em uma dada idéia como um fator determinante no desencadeamento de acontecimentos. Em relação ao sistema ocidental, ele faz ainda uma crítica sobre o modo de cultivar a terra ao dizer que a “*ruindade de hoje*” é que tudo o que se come é “*envenenado*” ou “*drogado*”. Essa afirmação remete à atual necessidade de usar agrotóxicos, que, segundo outro morador, não acontecia no passado quando havia terras férteis para o plantio, acessíveis e próximas ao Povoado.

Seu Albino é mais um dos conhecedores de plantas que me foi indicado por membros do Moinho. Seu caso, no entanto, difere drasticamente do caso de Seu Zezinho, desde que males que não se curam parecem ter assolado a família e impedido que realizassem a agricultura e a colheita de plantas curativas de modo adequado. No encontro que tivemos, seu conhecimento ficou totalmente silenciado, enquanto os problemas de saúde – no seu caso, próstata e catarata, e, no de sua esposa, doença de Chagas - que vinha vivenciando e os quais atrapalham seu trabalho tornaram-se o principal assunto da conversa. A família conta com oito filhos e alguns netos e vive de aposentaria e de cultivares, tais como arroz, feijão, mandioca, batata doce, que em sua maior parte são comprados de seus vizinhos. Segundo Dona Ana, descendente de Kalungas do Vão de Almas e esposa de seu Albino, até ser proibida a caça na região, a família alimentava-se desse tipo de carne. Hoje, eles consomem mais frequentemente galinhas e ovos. A criação de galinhas é atividade muito comum no Povoado, o qual tem como costume criar esses animais soltos, obrigando os donos das hortas a cercarem-nas bem a fim de as manter inteiras.

Dona Ana, esposa de Zé Albino, nasceu no “*sertão*”, palavra comumente usada pelos membros da comunidade para se referir a lugares afastados dos centros urbanos, casando-se na romaria que acontece na região em agosto, em homenagem à Nossa Senhora da Abadia, na cidade de Muquém. Ela veio para o Moinho trabalhar na

Fazenda Gameleira, pelo sistema “*arrendado*” ou “*na meia*” em que se divide a produção em metades, uma destinada à própria família do agricultor e outra ao proprietário da terra. Presente nas relações de produção desde o período colonial, este sistema é praticado entre os moradores do Moinho até os dias atuais. O sistema de “*meia*” foi encontrado entre outros moradores do Moinho, como Dona Flor e Seu Donato, e se assemelha àquele em que vive, em Alto Paraíso, a família de Dona Severa e seu esposo, ambos com parentes no Povoado. Nas palavras deste último, há “*muita terra para pouco dono*”, desde que há grandes propriedades cercadas, cujos proprietários são desconhecidos, por não residirem no local, vindo muitas vezes de outros estados. Tais propriedades permanecem improdutivas, enquanto moradores locais sofrem o problema de escassez de terras para plantar.

As situações das famílias descritas - em sua maioria, com descendência africana - colocam questões políticas que dizem respeito ao problema fundiário, característico do Brasil, em que os “*coronéis*” - como são chamados os latifundiários desta e de outras regiões do Brasil -, concentram terra, renda e exploram mão-de-obra de agricultores sujeitados tanto pela diferenciação étnica, como pela marginalização sócio-cultural, ambas intrinsecamente relacionadas. O Povoado do Moinho, com características de uma comunidade majoritariamente negra e rural, é um desses, desde que, além da exploração nas relações de trabalho, é foco de compra de votos e visto como curral eleitoral.

Esse tipo de relação social não seria uma novidade e estaria ancorado em práticas sociais historicamente estabelecidas na região em que as duas grandes fazendas – Bonsucesso e Moinho - existentes no século XIX teriam sido pulverizadas em propriedades menores, como indicado anteriormente. O relato de Maria de Moura, que nasceu na Fazenda Bonsucesso, sendo uma das pessoas mais velhas do Povoado do Moinho, é ilustrativo das relações sociais na região. Aos oito anos, seus pais deram-na à família dos Bernardes com intenção de lhe proporcionar melhores condições para seu crescimento. Dona Maria, mulher negra, hoje com setenta anos, conta que não soube o que foi brinquedo, pois trabalhou nos serviços domésticos da casa desde cedo, lavando pratos, panelas e varrendo a casa. Quando cresceu um pouco, passou também a cozinhar e, em troca dos serviços prestados, ganhava roupas. Aos doze anos, seus pais, sabendo que ela estava infeliz por ter sido “*invadida*” pelos filhos dos proprietários de Bonsucesso, teriam ido buscá-la. Sua descrição da fazenda, no que toca sua

organização, parece remeter à idéia de um grande complexo de relações entre patrões e empregados. Festas católicas como a Festa do Menino Deus e de Nossa Senhora da Conceição eram oferecidas, e aí índios “*brabos e mansos*” apareciam para pedir comida, contou-me Dona Maria.

Todos esses casos descritos indicam que a região do Moinho - onde posteriormente foi fundada Veadeiros, hoje chamada Alto Paraíso – abrigou e abriga uma diversidade étnico-cultural silenciada pela memória dominante onde se lê e se escuta somente sobre o passado das grandes fazendas que marcaram a região em questão. Os próprios membros do Moinho teriam incorporado tal silêncio acompanhado pela invisibilidade. Nos seus discursos o passado parece estar relacionado primeiramente a tais fazendas. A existência da comunidade por mais de um século, a manutenção de práticas medicinais locais diferentes das práticas ocidentais que só recentemente foram introduzidas na dinâmica social do grupo, além da situação de sujeição econômica em relação a outros moradores mais ricos da região, tudo isso define o Povoado do Moinho como um grupo diferenciado. Ele é fruto do encontro histórico de famílias de brancos latifundiários, índios, descendentes de quilombos e famílias sertanejas do Nordeste goiano, bem como de estados vizinhos, como a Bahia.

Os conhecimentos particulares desse grupo caracterizados pela transmissão oral, feita de geração a geração, atrelado a atividades cotidianas seria indissociável das pessoas que os praticam. Eles estariam nelas incorporado, pois, mesmo migrando de um lugar a outro, carregariam em si tal conhecimento colocando-os em atividade. O casal Dona Severa e Seu José, ambos com parentes no Moinho³⁷, migrou para Alto Paraíso em busca de melhores oportunidades de estudos para os filhos. O sustento dessa família está baseado no plantio de feijão, batata, milho, mandioca e abóbora, complementado com a aposentadoria que recebem. Assim, Seu José é lavrador e Dona Severa é parteira e conhecedora de plantas curativas, tanto de cultivo doméstico como do Cerrado. Ela conta que o que sabe sobre plantas e partos aprendeu com os mais velhos e que não transmite seus conhecimentos a seus descendentes por falta de interesse deles em aprender. Apesar de ter deixado de atuar como parteira pelo “*risco*” que há nessa atividade, ela continua a ser procurada pela vizinhança da rua onde reside para indicar

³⁷ Dona Severa é irmã de Dona Raimunda, a qual é benzedeira e reside no Moinho. Seu José é irmão por parte de pai de Seu Donato. O pai que possuem em comum é Kalunga do Muleque.

plantas e fórmulas curativas. Para ela e sua filha, curar-se depende, antes de qualquer coisa, da “*fé*” que se tem na cura, seja qual for o tipo de tratamento.

O casal mantém-se praticante do catolicismo, realizando todos os anos uma reza para Nossa Senhora Aparecida. A situação religiosa desse casal torna-se uma referência para pensar o Moinho. A conversão da maioria dos membros desse Povoado à religião evangélica marcaria a identidade de grupo do Povoado na atualidade, em um esforço de manterem a coesão social entre seus membros, e, ao mesmo tempo, um elemento próprio do Povoado. As marcas deixadas por essa conversão estariam na extinção de festas feitas para santos católicos, como a já mencionada Nossa Senhora da Aparecida, além de outros santos, como São João, São Expedito, São Pedro e Santa Luzia. Segundo um morador do Moinho, que mesmo não freqüentando os cultos diários comunga princípios evangélicos, “*os dias de santo não poderiam ser desculpas para não se trabalhar*”.

A conversão marcou assim as relações interfamiliares, pois, Dona Severa suspeita que muitas pessoas que se converteram à religião evangélica deixaram de visitar sua casa por causa das muitas imagens de anjos e entidades católicas que compõem sua residência. No Moinho, especificamente, durante o culto em que estive presente da Comunidade Evangélica Projeto de Deus, pude notar a distinção entre praticantes mais e menos fervorosos, a qual era transposta para a distribuição das pessoas no espaço do culto. Os mais fervorosos integram a banda, central no culto, são responsáveis pela limpeza do galpão e organizam as sessões rituais diárias, além de ocuparem os primeiros bancos em frente ao lugar onde o pastor faz sua pregação. Eles também se manifestam com frases de louvação em voz alta ao longo do sermão. Os menos fervorosos ocupam as extremidades dos bancos e os lugares mais ao fundo do galpão. Eles não compõem a banda, não se manifestam por gritos de louvação ao longo do sermão, acompanhando o culto em silêncio, de modo que são menos visíveis ao fazerem o papel de expectadores do ritual.

Aderir publicamente à religião evangélica, a qual passou a ocupar o centro de deferência (SHILS, 1992) do sistema simbólico do Moinho recentemente, tornou-se necessário para que as pessoas continuassem a fazer parte do grupo. Desse modo, há membros que se definem como evangélicos, mas não freqüentam o culto, como é o caso do morador acima mencionado e de outros que encontrei no Povoado. Na visão dos

moradores, a mudança religiosa teria sido importante na transformação de hábitos e recorrências presentes antes da religião evangélica. A mais significativa, constantemente mencionada por aqueles com quem dialoguei sobre o assunto refere-se à redução do alcoolismo, em especial entre os homens, a qual se relaciona à diminuição tanto da violência contra a mulher, quanto da desestruturação das famílias nucleares.

O processo de mudança social intrínseco à conversão do catolicismo para a religião evangélica, tendo em vista o caso do Povoado do Moinho, sugere não somente uma tentativa de manter o grupo coeso, após a perturbação da coletividade expressa desde o abandono do padre católico, até o violento processo adaptação da infra-estrutura regional às atividades econômicas do turismo e da produção agro-pecuária. Tal conversão ao enfatizar o renascimento individual - que provoca um apagamento das ações do passado -, a esfera do trabalho - que bane qualquer caracterização de indolência, preguiça e vagabundagem - e o cultivo de hábitos saudáveis - excluindo festas e “vícios” de todos os tipos - conduz a pesquisadora a repensar a ambigüidade expressa na pergunta lançada por Leite (1991: 45) quando trata de grupos étnicos negros: “Como conciliar o desejo de não ser segregado com a auto-segregação defensiva?”.

CAPÍTULO 3 – DONA FLOR: MEMÓRIA E AMBIENTE

Neste capítulo, apresentarei a história de vida de Dona Flor dando voz a sua temporalidade própria e, em seguida, abordarei seus conhecimentos relativos ao ambiente onde vive. Seu Donato, esposo de Dona Flor, atuou ativamente na construção deste segundo tópico, com depoimentos a respeito de seus conhecimentos ambientais locais. É importante destacar que o trabalho de coleta, tratamento de plantas e feitura de remédios de Dona Flor é realizado em conjunto com seu esposo, ainda que isso não esteja evidente aos olhos dos visitantes do Moinho que procuram a raizeira.

3.1 Fio do Tempo: o resgate da história de vida de Dona Flor

Florentina Pereira dos Santos, a Dona Flor, é uma mulher negra de sessenta e sete anos, nascida na Fazenda Santa Rita, localizada na estrada de terra que liga Alto Paraíso à Nova Roma, duas cidades do Nordeste do estado de Goiás. Quando se mudou para o Povoado do Moinho, em 1968, já era casada com Seu Donato, atual e único esposo, com quem teve treze filhos. O casal era católico e enquanto o representante dessa religião, um padre, esteve no Povoado fazendo missas e confissões com a comunidade local, Dona Flor disse ser “*beata*”, pois cuidava da igreja, confessava-se periodicamente e auxiliava na realização dos rituais.

Com a saída desse padre em data não identificada e com o posterior processo de conversão da comunidade do Moinho à religião evangélica, há cerca de dez anos, como apontado anteriormente, o casal resolveu aderir a essas últimas crenças, partilhando de seus ensinamentos e comportamentos, apesar de não freqüentar os cultos diários. Para Dona Flor não foi possível manter-se fiel na ausência do líder religioso, especialmente pela impossibilidade de a comunidade confessar-se. Esse aspecto ressalta aos olhos do antropólogo que tem como foco de pesquisa esse Povoado, existente há pelo menos um século, cujas características de povo tradicional converge com descrições etnográficas

de sertanejos e de quilombolas no que se refere ao contexto político de relações interétnicas no qual estão inseridos.

A narrativa de Dona Flor apresenta-se como um texto privilegiado para trabalhar com a abordagem da memória, pois sua fala está repleta de conteúdos que dizem respeito a todo o Povoado e em última instância ao município de Alto Paraíso. Desse modo, a memória pessoal abriria caminhos para desvelar a memória coletiva (HALBSWACHS, 2004), nesse caso, a memória de um grupo (WOORTMANN, 1998) social rural ou urbano-periférico específico do Nordeste goiano.

O tema dos conhecimentos tradicionais - que no caso de Dona Flor referem-se às suas atividades de raizeira e parteira – colocaria a necessidade de analisar a referida narrativa, aqui apreendida no seu sentido de memória, naquilo que tange a identidade do sujeito de pesquisa. É importante considerar, como colocou Castro (2000), tendo em vista a relação que se estabelece entre quilombolas, ambiente e território, que, para se compreender os seus saberes, é preciso percebê-los não apenas como práticas mecânicas e idéias constituídas a partir de uma coletividade, mas como cosmologias, sistemas míticos, relações simbólicas e tradições de grupo.

Com isso, ficaria claro que a visão de mundo, a religiosidade, as concepções de natureza, sobrenatureza, do que é visível ou invisível, do que é sagrado e do que é profano constituem, de modo fundamental, tais sistemas de conhecimento. Muitas vezes eles aconteceriam pela transmissão de práticas, idéias e valores, de geração a geração, como um elemento necessário à reprodução social da vida de um grupo étnico. Outras, os conhecimentos tradicionais - que são tipos de saber-fazer (WOORTMANN, 1995) - aconteceriam pela conjunção de fatores variáveis, envolvendo experiências pessoais transcendentais, relações espirituais e religiosas, além de atividades adquiridas, praticadas e aprimoradas por um sujeito no contexto de uma coletividade.

O caso de Dona Flor teria maior afinidade com o segundo tipo de conjuntura descrita, pois ela não nasceu no Moinho e sim em uma fazenda próxima dali. Isso não anularia a primeira referência de transmissão de saber no interior de um grupo diferenciado, ainda que não propriamente um grupo étnico, pois as identidades de parteira e raizeira estão constantemente vinculadas à comunidade do Moinho, e não a seu lugar de nascimento, a fazenda Santa Rita. Tanto o trabalho de parteira como o de raizeira, para ela, teriam se desenvolvido devido a um “*dom*” divino. Do seu ponto de

vista, todo ser humano nasceria com um dom dado por Deus, a ser trabalhado pelo indivíduo ao longo de sua existência. O dela seria o dom de parteira e o dom de lidar com as plantas. “*Abaixo de Deus*”, Dona Flor seria habilitada a ajudar as mulheres a terem seus filhos e receberia as indicações de que ervas colher para fazer um dado remédio.

Assim, o início de sua trajetória como raizeira estaria associado a um momento excepcional em que esse dom se revelou pela primeira vez, quando ela era ainda uma criança. Ao estudar diferentes casos de terapeutas tradicionais³⁸, Caroso³⁹ apontou que esses sujeitos decidiram exercer os papéis de curadores a partir de um acontecimento extraordinário, como terem sobrevivido a uma grave doença, por exemplo, o que também é elemento comum na descoberta e identificação de um xamã. Isso coincidiria com o caso de um raizeiro-benzedor estudado por Yacalos (1999), cuja escolha definitiva por essa atividade teria acontecido após uma forte crise pessoal, seguida de um chamado divino. Conway (1998) abordou as chamadas *memorias destello*, termo traduzido em Sturken (1997:25) como *flashbulb memory*. Aqui as chamarei de memórias impactantes. Esse tipo de memória atenderia a três características principais. A primeira seria a de que são lembranças não usuais, diferentes da memória ordinária do cotidiano. A segunda seria a de que elas durariam por anos e décadas sem se degradarem, permanecendo vivas e repletas de detalhes. E a terceira seria a de que elas teriam um significado pessoal especial para o sujeito da memória, assim variando de indivíduo para indivíduo.

Ao responder como teria começado a usar as plantas de modo curativo, Dona Flor imediatamente lembra-se da primeira vez em que salvou uma vida sozinha, aos nove anos, descrevendo essa experiência com detalhes, pois lembra disso “*como se [eu] tivesse fazendo*”. Conta-me que ia buscar água no rio e “*deu vontade*” de passar na casa de sua tia. Lá chegando deparou-se com a parenta desmaiada no chão e babando. Teria tentado buscar ajuda com sua mãe que se recusou dizendo que Flor teria de solucionar por si mesma o problema. Decidida ao menos a tentar dar auxílio, ela retornou ao local onde sua tia se encontrava caída e, na busca de uma solução, lembrou-se de uma

³⁸ Alguns exemplos estariam relacionados a profetas que realizariam feitos “sobrenaturais”, tais como comer brasas, deitar sobre cacos de vidro, a mães de santo e outras figuras de religiões afro-brasileiras.

³⁹ As referências a Carlos Caroso dizem respeito ao Seminário proferido no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, em junho de 2005, cujo tema era: “Saúde Mental Comunitária e Terapias Tradicionais: signos, significados e práticas”.

fórmula que seu pai usara para ajudar alguém de ressaca: cascas de laranja torradas na brasa, café coado e sal.

Poder-se-ia aí identificar o aspecto religioso, no que diz respeito a uma “*vontade*” inexplicável, quase que guiada de ir até a casa de sua tia, a qual ficava no caminho para o rio onde buscava água. Também seria possível apontar um elemento afetivo definidor do episódio como marca especial na memória pessoal e na trajetória de curandeira. Este se referiria ao descaso da mãe em relação à enfermidade da irmã e em relação à preocupação de sua filha para com a tia, paralelo ao tom carinhoso com que Dona Flor narrou o trato dispensado à enferma, a qual ela chamava de “*Mamãe Moura*”. Sugere-se assim uma relação afetuosa entre Flor e sua tia, ao mesmo tempo em que se sugere relações de conflito entre a última e sua mãe.

Nesse episódio, pode-se perceber também a postura investigativa e empirista da futura raizeira. A primeira faria referência à busca de vestígios indicadores da causa do mal: verificação nos membros do corpo da enferma sobre a existência de picadas de cobras, levantamento da hipótese de envenenamento e, enfim, a descoberta do alimento desencadeador do mal, depois de revistar a casa e encontrar a panela suja de chouriço⁴⁰. A segunda diria respeito à lembrança da fórmula de seu pai, empregada para fazer com que uma pessoa que bebera muito vomitasse, e sua reprodução como remédio para salvar a vida de sua tia.

No diálogo com Dona Flor, busquei referências próximas a ela, além da lembrança da fórmula de seu pai, para tentar compreender seu impulso curador. Sua mãe não saberia sobre as plantas, mas sim a avó:

[...] ela (a mãe) fiava, costurava, bordava, mas erva não. Erva, só sabia fazer chá assim de erva cidreira, essas coisas. Remédio mesmo assim não. Principalmente para os outros, porque minha mãe, a coisa que ela tinha mais medo era de fazer um remédio e não dar certo e a pessoa morrer. E ela também não tomava remédio de qualquer pessoa não, tinha que ser minha avó que fazia. Qualquer pessoa ela não bebia não.

Parece existir aqui uma marca de identidade por contraste feita por Dona Flor, pois ela teria decidido fazer justamente o que sua mãe tinha “*medo*”. A avó seria uma

⁴⁰ Explicou-me Dona Flor o que é o chouriço: uma comida feita com sangue de porco, gordura e rapadura. Nesse caso, comida com farinha.

influência não percebida como referência, estando presente inconscientemente. Em relação a ela, Dona Flor marcaria também uma diferença, pois a avó “[...] *era assim um pouco mais entendida [de ervas], mas não era muito raizeira não, minha avó era mais folha*”.

As diferentes partes de plantas, usadas para elaborar fórmulas curativas, tal como folhas frescas ou secas, frutos ou parte deles, camadas específicas de cascas de caules, além de sementes e raízes são conhecimentos especiais de um raizeiro. Ao combinar uma variedade de partes de distintas plantas, o raizeiro faz “*remédio*” e não “*chá*”. A ênfase colocada no uso de raízes pode ser lida como uma maneira de Dona Flor marcar sua identidade, a particularidade de seu conhecimento guiado pelo saber detalhado sobre o que usar de que planta e como realizar o seu preparo. E, quanto a isso, ela destaca ser necessário “*estar com saúde, com força, porque se você for fazer uma garrafada derrubado, ela não dá*”. A força vital do fazedor de remédio parece ser transmitida para a solução elaborada, para então ser absorvida pelo enfermo. Isso explicaria o porquê da mãe de Dona Flor não tomar remédio de qualquer pessoa, indicando haver um elo de confiança entre o enfermo e aquele que elabora o remédio, bem como a abertura para o perigo, quando esse elo não existe.

A identidade de raizeira seria estabelecida, em um primeiro momento, em uma memória impactante durante a infância e a presença pouco enfatizada da avó poderia ser explicada por meio do conceito de *habitus* de Bourdieu (1974: 349 e 1995: 52), entendido como “esquemas inconscientes”. O *habitus* seria o delineador de comportamentos e posturas, teria sublinhado o aprendizado familiar junto à avó, durante a infância, quando teve as primeiras experiências de vida. Enquanto disposições duráveis, o *habitus* teria sido inculcado pelas possibilidades, necessidades, oportunidades e proibições presentes nas condições objetivas de vida do sujeito, gerando adaptações e se reproduzindo. Ao mesmo tempo produtor e produto da história, orquestrando, por meio de seus esquemas, as práticas individuais e coletivas e dispondo de uma capacidade infinita de gerar pensamentos, percepções, expressões e ações, operaria nesse caso como referência no passado para ações futuras, convertendo-se nas inovações criativas de Dona Flor em relação a sua avó, tal qual a especialização em curas e partos.

Assim, no desfecho do episódio contado por Dona Flor sobre sua primeira cura, a avó que fazia remédios aparece novamente, de modo espontâneo e desapercibido. Depois de sua tia ter expulsado o alimento desencadeador de desmaio e convulsões, de ter sido limpa e cuidada pela sobrinha, o tio, esposo da enferma, o qual estava ausente no momento do mal-estar, retorna e Flor lhe explica que ele deveria ir até a cidade e comprar certos produtos, tradicionalmente usados por sua avó para curar. Dentre eles, a “*tintura de jalapa*” ocupa lugar central. Explicou-me a raizeira que a “*jalapa*” é medicinal, boa para picada de cobra e para intestino preso. A jalapa é classificada como “*planta do mato*”, isto é, que nasce na vegetação nativa. Em contraposição a essa categoria, haveria outros tipos de plantas que nasceriam em “*cultivo*”. Contudo, as duas categorias não seriam excludentes, pois a quina (*Strychnos pseudo-quina* A. St. Hil.), por exemplo, decuja espécie Dona Flor conhece três diferentes tipos, poderia ser encontrada tanto no “*Cerrado*”, como ser “*cultivada*”.

Como apontado acima, fazer parto e trabalhar com ervas foi um “*dom*” dado por Deus. Logo ela já tinha afinidade com atividades relacionadas à saúde e teria apenas “*passado por certas práticas*” com dois médicos que estiveram no município. Um deles era responsável pela zona rural de Alto Paraíso e, por meio de apoio da prefeitura local do final da década de 80, Dona Flor teria feito o curso para agente de saúde. Aí ela teria “*praticado*” alguns procedimentos para auxiliar a população que se encontra distante de hospitais, tais como fazer curativos, ministrar medicamentos leves e prevenir doenças. O que ficou marcado na convivência com esses especialistas da saúde, no entanto, não foram as técnicas médicas aprendidas e exercitadas, mas a oportunidade de “*saber andar no meio de gente, porque nem isso [eu] sabia*”. E isso teria sido feito, não por um desejo seu, mas por uma necessidade que percebera em exercer a atividade de agente de saúde, desde que isso era visto por ela como algo bom para a população local.

Dona Flor teria passado em primeiro lugar nesse curso, mas “*certificado*” ou “*diploma*” não teria importância para ela, tanto que nunca foi buscar os documentos que comprovam a conclusão do referido curso na prefeitura. A ênfase da narrativa sobre esse período está no tratamento que recebeu dos médicos com quem trocou experiências de campo:

“*Por eu sentir que eu não sabia nada, e eles achava que eu que tinha prestígio para alguma coisa, eles me tratava de um jeito assim que*

tinha horas que eu ficava até, sabe, eu ficava até sem graça o jeito que eles me tratava.”

A palavra “*prestígio*” e a repetição do “*jeito*” de tratamento recebido por esses médicos que se dirigiram ao Moinho por meio de uma política de saúde local demonstrariam que a marginalização social, a discriminação racial e econômica e o estigma de atrasados foram tocados em uma situação em que a hierarquia foi substituída, ao menos em momentos pontuais, por relações horizontais. Esses dois médicos foram pessoas, que juntamente ao episódio da primeira cura, descrito acima, se apresentariam como “elementos irredutíveis” (POLLAK, 1992a: 200) na memória pessoal de Dona Flor.

A primeira cura operaria como “acontecimento” irredutível, vindo marcar a identidade social dessa mulher como uma fazedora de remédios e curandeira nata, ainda durante sua infância. Os dois médicos funcionariam como “pessoas” irredutíveis, contatadas durante sua idade adulta, complementando e reforçando essa identidade, desde que ela ganha visibilidade e reconhecimento não somente dentro da comunidade onde atua, mas também fora dela, em Alto Paraíso. O Povoado do Moinho seria o “lugar” irredutível, relacionado ao grupo de pertencimento em que a identidade de raizeira e parteira cristaliza-se por meio da absorção seletiva de lembranças das experiências vividas.

A narrativa de Dona Flor pode ser interpretada como um texto oral de memória desde que ela seleciona os fatos e situações que lhe são importantes em relação aos seus valores. Há assim, ao longo de toda sua fala, referências a Deus, aos modos como Ele a guia para que ela realize seu trabalho de raizeira e de parteira com sucesso e uma ênfase na fé, na humildade e no desprendimento financeiro, necessários na vida, de um modo geral. Esses aspectos morais seriam os responsáveis por seu sustento e pela vitória de ter conseguido criar treze filhos “*de barriga cheia*”.

Como colocado anteriormente, essa memória faria parte um modo de vida e de socialização herdados, expressos no conceito de *habitus*. O momento em que foi feita a entrevista, certamente influenciou o que foi dito e o modo como foi construída a fala. Em muitos momentos, a pesquisadora foi associada à possibilidade de solucionar questões materiais para continuidade do trabalho com as plantas. Sugiro que isso se daria pelo fato de estar associada ao pólo da “*civilização*”, do “*dinheiro*” e do

“prestígio” em contraposição ao pólo do “mato”, da “humildade” e da “ignorância”. Por, nesse caso, sermos o outro, o de fora, aquele que visita o lugar trazendo idéias, comportamentos e planos diferentes daqueles que os próprios moradores fizeram para si.

O Povoado do Moinho já foi alvo de diversos projetos ambientais, artísticos e sociais. A cidade de Alto Paraíso caracteriza-se pela forte presença de ambientalistas, hippies, religiões alternativas, de modo que essas propostas chegaram tão facilmente no Povoado, como o deixaram. Muitas pessoas entraram e saíram do lugar. Dos “alternativos” que lá fundaram suas comunidades, alguns ficaram, outros partiram. Os profissionais de saúde que se instalaram na vizinhança construíram ou alugaram casas, como um dos médicos com quem Dona Flor estabeleceu contato, mas não permaneceram no local. Hoje, os saniasys compõem a paisagem social como estrato diferenciado e os turistas que chegam e passam o dia em um dos pontos turísticos locais, logo retornando para Alto Paraíso.

Nesse contexto movimentado, o Povoado resiste e o projeto em vigor – ao menos a tentativa de que vigore – atualmente é o de uma farmácia popular, que partiu do encontro entre Dona Flor, uma médica que aluga uma casa no local e uma raizeira que reside em Alto Paraíso e frequenta o Moinho há alguns anos, tendo laços de amizade estabelecidos na comunidade. A “farmacinha”, como é conhecida, recebeu apoio de uma das ONGs⁴¹ atuantes no município e é bem vista por Dona Flor, pois ela abriria a possibilidade de transmitir seus conhecimentos aos jovens, pouco interessados pela cultura local, mais fortemente voltados para trabalhos remunerados nos núcleos urbanos.

A função de raizeira e parteira que desempenha faz sentido somente em continuidade ao corpo coletivo do Povoado. O Moinho seria a referência espacial e temporal para a elaboração da memória de Dona Flor, dotando-a de continuidade no tempo e sentimento de coerência. Não poderia ser diferente, pois, além dos parentes consanguíneos – filhos, netos e bisnetos –, Flor relata que, na vila, quase todos são seus parentes, desde que muitos nasceram em suas mãos e por ela foram alimentados e cuidados durante os primeiros meses de vida.

⁴¹Refiro-me ao GAMA – Grupo de Apoio ao Meio Ambiente.

Se, por um lado, haveria uma continuidade quase homogênea marcada pelas gerações que seguidamente ela ajudou a dar a luz, por outro, haveria descontinuidades marcadas pelos distintos trabalhos realizados, paralelamente a suas atividades de dona de casa, parteira e raizeira. Como proposto por Eckert (1998), no caso da narrativa de Dona Flor, poder-se-ia definir “tempos” expressivos das atividades econômicas desenvolvidas para gerar o sustento. Assim, pude identificar três fases significativas na memória.

A primeira é o tempo da quitanda, quando ela fazia biscoitos, bolos e pães para os “*alternativos*” que lá chegaram em grupo para fundar comunidades. Essa fase parece ter sido momento de dificuldades e de trabalho árduo, pois se poderia identificar uma espécie de memória alimentar negativa. Dona Flor relatou que cozinhava semanalmente esses alimentos para uma freguesia fiel, contudo ela mesma não gosta de pães e semelhantes, nem mesmo do cheiro, preferindo comer frutas e às vezes uma canjica. A segunda é o tempo de agente de saúde, já abordado anteriormente, e que se refere a uma fase de estudos, de aprendizagem e de reconhecimento de sua atuação em favor do bem-estar na comunidade. Associa-se a algo positivo, quando haveria um tipo de superação do estigma de “*pobre, preta, pequena*”, o qual vinha carregando, para então valorizar a experiência com o uso medicinal das plantas e como parteira leiga, tal qual identificada pelos médicos. E, enfim, a terceira é o tempo da tecelagem, referente ao presente, ao momento em que foi realizada a entrevista. Dona Flor atualmente fia na roda e produz seus tecidos, incumbindo-se principalmente de ensinar e estimular essa atividade na comunidade. Sua principal preocupação do momento é encontrar maneiras de adquirir mais rodas de fiar para ensinar as mulheres. Nessa fase, ela já se diz sem paciência para atuar no Povoado no que concerne à sua saúde, pois já teria transmitido muito de seus conhecimentos no decorrer da fase anterior.

A narrativa de Dona Flor estaria imbuída de um discurso feminino como propuseram Ely e McCabe (1996). A cooperação e a união entre as pessoas do Povoado seriam os caminhos possíveis para grandes realizações, como a farmacinha, com a qual ela e seu marido colaboram colhendo e limpando ervas para feitura de remédios. A tecelagem que ela coordena também funcionaria por meio da mesma lógica. Nela, mulheres, jovens e crianças da comunidade teriam um espaço para produzir artesanato

como jogos para banheiro, peças de vestuário, acessórios e tapetes a serem comercializados em feiras, principalmente.

Ter o sonho maior de unir as duas atividades em um único empreendimento, cuja viabilização se daria por mutirões e doações, complementaria a postura feminina em prol do bem comum, em que a família de Dona Flor deixaria de ser somente seus parentes “*de sangue*” para abranger toda a vila. Da mesma maneira, em seu discurso os problemas da comunidade parecem ser seus próprios problemas. Por ser mulher e parteira teria uma sensibilidade maior para as questões desse universo. Ela assim demonstrou preocupar-se com o fato de que, na comunidade, as mulheres não se cuidariam e de que meninas muito jovens engravidariam, tendo como costume amparar aquelas que têm bebês e são deixadas pelos pais ou mesmo arranjar famílias para crianças recém-nascidas, abandonadas.

Essa postura de cuidado comunitário consolidaria um ideal de agente de saúde muito difícil de ser alcançado tanto pela forma burocrática que implanta esse tipo de funcionário como pela penetração do individualismo e do capitalismo na comunidade. Somado a isso haveria ainda as características pessoais de Dona Flor e o fato de ela ter sido a primeira a exercer a função no Povoado. Na narrativa em análise, o discurso feminino aliado ao discurso religioso com valores de desprendimento financeiro faria do “*tempo em que era agente de saúde*” algo único, não reproduzível por nenhum outro funcionário que a sucedera, ao mesmo tempo em que algo fundamental em sua identidade, como uma pessoa ligada à saúde. Nesse tempo, o posto local funcionava, recebendo remédios do sistema médico estadual e nacional e permanecendo sob os cuidados de Dona Flor. Durante esse tempo, o qual tem um brilho especial em sua narrativa, transpareceria que tudo funcionava bem, as pessoas do lugar seriam quem não valorizaria a infra-estrutura disponível pelo funcionamento do posto e pela disponibilidade da própria Dona Flor em cuidar da população.

Outro aspecto interessante que pode ser interpretado como integrante desso discurso feminino seria o modo ideal de se realizar um parto, do ponto de vista da depoente. Apesar de ter feito partos de emergência em que estaria ela e a parturiente somente, Dona Flor coloca que o melhor é que haja um ou dois ajudantes e que um deles seja um homem, pela força física necessária para empurrar o bebê e que, de

preferência, este seja o pai da criança. A explicação sobre este último critério diz respeito a diversas questões:

O papel desse homem é que ele vai tomar conhecimento do sofrimento daquela mãe, o filho vai tomar conhecimento que nasceu o pai tava junto, o pai vai tomar conhecimento que ele pôs uma vida no mundo. Eu gosto que ele vê o derramamento de sangue, que ele vê o tanto que uma mãe sofre com filho, porque isso é o necessário, não é, e gosto também que ele cuida do bebê, que lava fralda, que dá banho no bebê. Isso é um dever, é obrigação.

O discurso feminino aqui operaria como uma maneira de tentar compensar os conflitos do cotidiano das relações familiares que ela testemunha, com o frequente abandono de mulheres grávidas e suas crianças. Ele estaria mais próximo de um modelo do que de uma prática corrente, desde que se distanciaria bastante dos casos relatados ao longo da entrevista e de conversas informais. Logo, esse trecho expressaria a visão sobre a situação das mulheres, de um modo geral, das quais faz os partos: sofrimento, sobrecarga de trabalho e de responsabilidades.

As atividades de parteira e raizeira estariam imbricadas em uma identidade de gênero, construída a partir do papel da mulher nessa comunidade. De acordo com o que foi colocado por seu Zé Lapixa⁴², o trabalho antigamente era mais árduo, pois, enquanto o homem trabalhava na roça, “*puxando caxambu*” – que significa puxando a enxada -, a mulher cozinhava para o marido e filhos, lavava e fiava. Com o recebimento mensal da previdência do governo, a jornada diminuiu e, com o encanamento da água, sua esposa não precisa mais buscar água no rio.

As atividades de cada um, homem e mulher, no entanto permaneceriam as mesmas. A mulher estaria mais fortemente vinculada ao espaço doméstico, ao cuidado com os filhos e ao suprimento das necessidades básicas da família. O homem continuaria atrelado ao trabalho de lavrador, além de fazer serviços domésticos específicos como a construção de cercas e consertos no quintal e na casa. Haveria assim uma complementaridade de gêneros, quanto às atividades mantenedoras da unidade familiar (WOORTMANN, 1991: 5). Poder-se-ia dizer até mesmo que essa

⁴² Seu Zé Lapixa é outro conhecedor de plantas do Moinho e foi mencionado em momento anterior do texto.

complementaridade estender-se-ia para o grupo doméstico, desde que as atividades de subsistência englobam mais que a família nuclear, envolvendo parentes e vizinhos.

Apesar desse modelo de divisão de trabalho por gêneros descrito por Seu Zé Lapixa, de acordo com o qual mulheres e homens têm funções diferentes, na prática, eles ajudar-se-iam mutuamente. Na ocasião da colheita de mandioca que presenciei na casa de Dona Flor, momento em que seu esposo estava doente, ela colaborou ativamente com os homens pertencentes ao que me refiro aqui como grupo doméstico. Da mesma maneira, ela me explicou que Seu Donato colabora na feitura de remédios, uma atividade de saúde eminentemente vinculada ao espaço doméstico, quando ela não está com a “*vitalidade*” para fazê-lo. Nesse caso poder-se-ia dizer que o que alterou a distribuição de funções de gênero relacionadas ao trabalho foi o estado de saúde do seu outro complementar. Contudo, a citada divisão de trabalho por gêneros parece ser apenas um ideal, já que o próprio Zé Lapixa seria não apenas um conhecedor de plantas curativas do local, mas também um fazedor de remédios, ainda que estes estejam destinados a sua própria família.

A complementaridade que se relacionava ao mundo da comunidade parece ter sido quebrada com a entrada do Estado e do mercado. Aquele instalou casas em um mesmo padrão, indiferente ao tamanho das famílias e à organização social local em grupos domésticos, cujo trabalho é muitas vezes realizado na forma de mutirões. Além disso, a previdência social recebida mensalmente parece ter gerado uma acomodação das famílias das pessoas que as recebem, fazendo com que o modo de vida local não seja valorizado em momento algum. O mercado complementa esse quadro de desintegração social na medida em que os jovens passaram a preferir os empregos na cidade, ainda que sejam temporários e com baixa remuneração. Como expresso na preocupação de Dona Flor, as mulheres são mães cada vez mais jovens e contam principalmente com a ajuda dos mais velhos para criar os filhos. Casos de furtos e de violência sexual contra mulheres, especialmente as de fora da comunidade, cometidos por rapazes do Povoado, denunciam que a ação governamental é fragmentária e que o mercado agrava as desigualdades sociais tanto internas à comunidade como entre esta e o núcleo urbano de Alto Paraíso.

3.2 Fio do lugar: memória ambiental, saber e territorialidade

A análise da narrativa sugere que o conhecimento adquirido, exercitado e inovado por esta mulher sobre as plantas nativas da região do Cerrado estaria vinculado a sua socialização junto ao “*povo da roça*”. O termo usado por Dona Flor assemelha-se àquele encontrado por Pietrafesa de Godoi (1998: 102) no sertão do Piauí: “gente do mato”. Essa condição particular possibilitaria aos sertanejos desse local, segundo a autora, um “trabalho técnico e simbólico sobre a natureza”, o qual viria a colaborar na construção da identidade. Nesse sentido, no caso da narrativa em foco, a vida em grupo na “*roça*” seria produtora e produto de relações entre homem, natureza e Deus, como proposto em estudos camponeses, gerando uma forma de saber particular do local.

O trabalho de erva e raizaria estaria sendo dificultado por medidas agrárias e ambientais recentes. “*Muitos anos atrás*”, Dona Flor teria andado muito pela região de Cerrado onde vive. Além disso, ela disporia de plantas medicinais nas redondezas de sua casa. Contudo, o processo de privatização e colocação de cercas em torno de porções de terras que tangenciam a comunidade do Moinho, bem como a delimitação da área do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, teria introduzido dificuldades para o trabalho dos “*erveiros*”⁴³. Para ela, seria incômodo entrar “*na natureza que foi Deus quem plantou*” das propriedades privadas para buscar remédios. Assim, a coleta de plantas estaria limitada a áreas não cercadas, mais próximas de Alto Paraíso do que do Moinho, considerando-se que essas áreas estariam também restritas pela presença do Parque que, além de reduzir o acesso aos recursos naturais por parte da população da região, implantou dinâmicas de policiamento, pela ação do IBAMA.

Assim, poder-se-ia identificar uma memória ambiental em que um “tempo de terras soltas”⁴⁴ - livre do domínio privado de pessoas ou instituições -, se contraporía ao tempo das cercas - durante o qual o acesso às matérias-primas necessárias para produção de remédios encontrar-se-ia drasticamente diminuído. O exercício dos conhecimentos tradicionais sobre o ambiente local - incluindo o uso, a experimentação e inovação com plantas fitoterápicas - teria sido constrangido pela ação governamental e

⁴³ Esse termo parece ser utilizado por Dona Flor para se referir de modo genérico às pessoas sem estudo formal que elaboram remédios a partir de plantas nativas.

⁴⁴ Esse termo foi sugerido por WOORTMANN (1992) em seu estudo sobre uma comunidade litorânea tradicional no Rio Grande do Norte que, semelhante ao caso do Povoado do Moinho, sofrera profundas transformações sócio-econômicas com a chegada de turistas na região.

movimento de privatizações de terras, prejudicando a continuidade desse saber e da cultura que o ordena.

Diferentemente do caso dos pescadores estudados por Woortmann (1991), no qual a privatização de áreas vizinhas à morada do grupo gerou a dependência das mulheres em relação aos homens, por ser a roça um espaço privilegiado para mulher e para a constituição de sua identidade, no caso do Moinho, o processo semelhante de privatização agrária, intensificado nos últimos trinta anos com a presença dos “*alternativos*”, “*chegantes*” e turistas, teria um primeiro impacto na constituição da identidade masculina, desde que aqui a roça é um espaço idealmente de homens, mesmo contando com ajuda de mulheres.

Coincide com esse momento o período anterior à conversão da comunidade à religião evangélica. A perda das “*soltas*” indicaria a extinção de espaços masculinos de trabalho, empurrando os homens para empregos subalternos nas fazendas, nas cidades ou transformando sua condição de ajudantes, no espaço doméstico. O tempo de quitanda acima descrito vivido por Dona Flor também aponta para dificuldades no sustento familiar, quando ela fazia não apenas o serviço concernente a sua casa, mas se introduzia no pequeno mercado local. Outro elemento que indica a desestabilização da identidade masculina nesse período é a ênfase que algumas pessoas da comunidade dão à melhora no comportamento dos homens em relação à bebida e ao tratamento dado às esposas depois de convertidos à religião evangélica. Mesmo o reconhecimento da atividade de raizeira de Dona Flor fora da comunidade, quando ela passa a atender pessoas externas para fazer tratamentos, pode ser interpretado como um meio por ela encontrado de arrecadar algum dinheiro para o sustento da família.

Apesar de ser conhecida na cidade por suas atividades de raizeira e parteira, Dona Flor relatou-me uma situação em que fora acusada por uma funcionária do IBAMA de estar “*destruindo a natureza*” no momento em que dava um curso de plantas medicinais. A raizeira queixou-se da falta de preparo e critério dos profissionais desta instituição que atuam no campo, dizendo que isso “*atrasa muito o trabalho [da gente] na floresta*”, desde que estão alheios ao contexto local, nesse caso, ignorando a presença de raizeiros atuantes na região. Ela garante seu papel de “*preservadeira da natureza*” enquanto raizeira, pois:

O erveiro ele sabe arrancar erva que ela não acaba. Tem dez pé de erva, arranca quatro, deixa seis. Tem um pé de jatobá, não tira na casca, não tira no tronco, corta uma galha, porque aquela galha lá ela vai brotar quatro, cinco. E se você cortar no tronco, tudo bem, ele cicatriza, mas prejudica a raiz.

O IBAMA, além de impedir o trabalho dos erveiros, não cumpriria seu papel de preservar a natureza. O conflito com essa instituição estaria expresso no seu argumento diante da demanda da funcionária em lhe retirar as ervas, enquanto havia uma área visivelmente em chamas nas proximidades:

Eu falei: olha pra lá, olha pra aquele mundo que ta acabando, lá ta indo tatu, ta indo veado, ta indo tudo, tudo queimando lá no fogo. Esse lá é que é o seu, não é aqui não! Porque eu não to no Parque não, eu to fora!

Para Dona Flor, em vez de constranger o trabalho do raizeiro, o IBAMA deveria estimulá-lo criando uma reserva destinada para os erveiros, considerando que essa atividade beneficia a população local, ao lhe oferecer alternativas de medicamentos mais acessíveis. Esse episódio remeteria à discussão feita por Barreto Filho (2001) em que o autor problematizou o estabelecimento de áreas de proteção ambiental feito a partir de processos de zoneamento de locais a serem revertidos em reservas naturais. Ao se estabelecerem zonas de preservação ambiental, aconteceria um tipo de dominação planejada que, apesar de empregar termos éticos e suaves, como “participação”, “consulta” e “consentimento” para se referir ao trato dado aos residentes nas negociações para fixação dessas áreas, excluiria os grupos humanos tradicionais locais. Encontrar-se-ia aí uma herança de atitude das políticas coloniais do passado que percebiam os povos nativos como “obstáculos” ao desenvolvimento nacional.

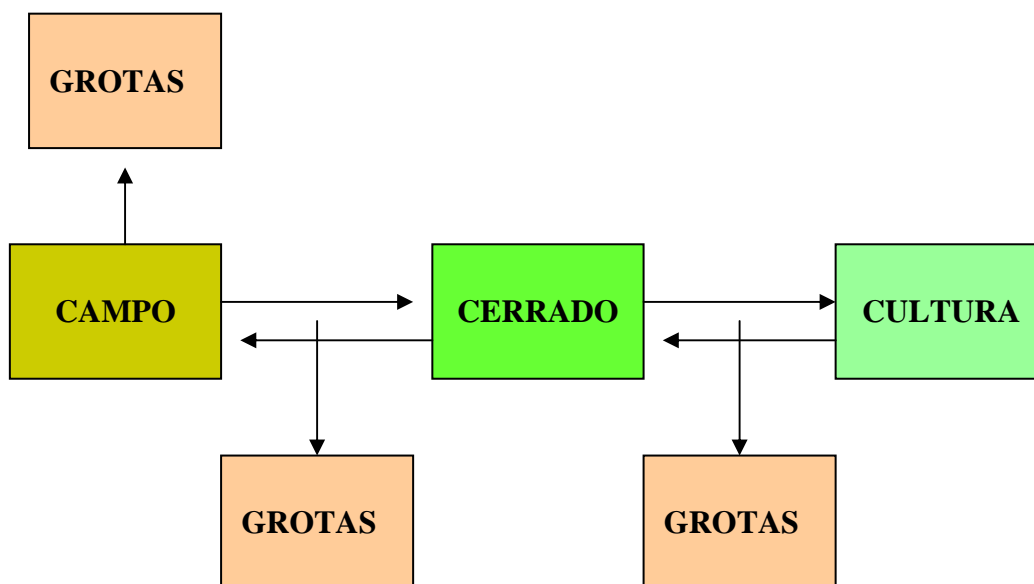
Um resquício dessa mesma idéia estigmatizante, engendrada em assimetrias sociais, poderia ser identificado na narrativa da raizeira, quando diz não gostar da “civilização”, ser “bicho do mato” e só participar de cursos fora da comunidade por insistência de pessoas próximas, que perceberiam isso como importante para ela. Tal atitude faria alusão aos estudos de comunidades quilombolas, nos quais a invisibilidade seria uma demonstração do desprezo das elites em relação às comunidades negras, bem como um recurso de sobrevivência dessas culturas perseguidas (LEITE, 1996). Essa

idéia seria fortalecida com os trabalhos de Anjos (2000; 2005), os quais demonstraram uma alta incidência de quilombos no Nordeste de Goiás e com a informação de campo que aponta a existência de trilhas que ligam o Moinho ao Vão de Almas, pertencente ao município de Cavalcante onde se concentra o povo Kalunga.

Como um contraponto à baixa auto-estima de grupos negros (SOUZA, 1999) historicamente discriminados, nessa narrativa haveria uma “região de memória” (PIETRAFESA DE GODOI 1998: 101 e 110) que indicaria como o “sistema do lugar” da zona rural do município de Alto Paraíso, ao qual Dona Flor está integrada, teria sido resignificado e reelaborado de modo positivo em relação ao modo de vida da “civilização” - a qual transformou o Povoado do Moinho em uma ilha com tempo próprio, com dinâmicas específicas, apesar de ser um dos mais antigos pólos de contato com o movimento urbano moderno na região da Chapada dos Veadeiros. Essa “região de memória” exaltada na fala da raizeira faria referência ao período em que fora agente de saúde do Moinho acima descrito e que será abordado com maior profundidade no capítulo seguinte.

Na agente de saúde estariam reconhecidos os papéis de parteira e de conhecedora de plantas medicinais, enquanto, ao conviver com Dona Flor e seu esposo, pude notar que o vasto conhecimento sobre tais plantas relacionar-se-ia intimamente com o saber ambiental que lhes é próprio e aqui visto como um saber local. Partindo do pressuposto de que conhecer é classificar e que classificar é ordenar em categorias distintas e bem definidas umas das outras (DURKHEIM & MAUSS, 1981: 400), e ainda, observando a proposta de Ribeiro (1987) de que para estudar a relação entre homem e ambiente em outras culturas é necessário estarmos atentos às categorias êmicas dos grupos pesquisados e, para tanto, suspender temporariamente as categorias éticas do pesquisador, tem-se o seguinte esquema que ordena o quadro que se segue, nos quais os conceitos e as idéias que preenchem as lacunas são elaborações de Flor e Donato.

Esquema da configuração das regiões ecológicas:



Quadro 1 – Cultura, seus usos, presença de plantas e animais, segundo Dona Flor e Seu Donato

CULTURA	USO	PLANTAS	ANIMAIS
<p>Características:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Mata virgem. ▪ Não precisa de adubo, pois é adubada pela madeira de lei. ▪ Há rios perto. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Plantio de arroz, milho. ▪ Coleta de remédios. ▪ Colheita de plantas ou partes de plantas para uso doméstico. ▪ Ex: tronco de árvores para esculpir masseira onde a mandioca é processada. 	<p>Jatobá, Pau ferro, Pau-d'óleo, Aroeira, Cedro, Peroba, Braúna, Pau-brasil, Imburana, Bálsamo, Catuaba, Milomi, Mulungu, Algodão de fiar/remédio (dos tipos vinho ou pardo e branco).</p>	<p>Tatu, Veado Mateiro, Tatu canastra, Tatu Peba, Anta, Quati, Jabuti, Macaco, Guariba, Onça, Jaó, Tucano, Jacu, Mutum, Paca, Cotia, Preá, Mocó, Jaracuçu de Mata Virgem ou Jaracuçu de Vazante, Cainana, Papa-pinto, Cascavel, Jibóia, Salamantra e Sucuri.</p>

Quadro 2 – Cerrado, seus usos, presença de plantas e animais, segundo Dona Flor e Seu Donato

CERRADO	USO	PLANTAS	ANIMAIS
<p>Características:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Onde se encontram muitas ervas e frutos. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Coleta de remédios. 	<p>Araticum, Lobeira, Murici, Gravatá, Pequi, Cajú, Cagaita, Baru, Jatobá (também presente na cultura e no campo), Pindoba, Mangaba, Bacupari, Manacá, Barbatimão, Velame (especialidade branca e vermelha), Cânfora, Bugre, Chapéu-de-couro, Marmelada (especialidades branca e preta), Douradinha-do-campo, Alcaçus, Quina (especialidades de raiz e de galha), Jurubeba, Jalapa, Capim-gordura, Tingui, Jatobá, Licuri, Tiú, Milona, Algodãozinho-do-campo, Pau-d'óleo.</p>	<p>Arara, Periquitinho, Pássaro preto, Maritaca, Maracanã.</p>

Quadro 3 – Campo ou Campina, seus usos, presença de plantas e animais, segundo Dona Flor e Seu Donato

CAMPO OU CAMPINA	USO	PLANTAS	ANIMAIS
<p>Características:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Lugares mais altos e mais abertos. ▪ Na campina ou campo há brejos onde existem minas d'água. Aí há grotas na divisa entre os tipos de vegetação (entre o campo e o Cerrado, e entre este e a cultura). ▪ Remédios são encontrados mais freqüentemente perto desses brejos 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Criação de gado e outros animais. ▪ Coleta de remédios 	<p>Bodinho, Pingo-de-ouro, Capim-rei, Piré, Palipalã, Chuveiro, Buritizal, Jatobá, Pau-d'óleo, flores diversas.</p>	<p>Veado campineiro, Lobo-guará, Raposa, Ema, Siriema, Perdiz, Papagaio, Ribarba, Tamanduá Bandeira, Mixila.</p>

Quadro 4 – Cultivo, seus usos, presença de plantas e animais, segundo Dona Flor e Seu Donato

CULTIVO	USO	PLANTAS	ANIMAIS
<p>Características:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Presença de hortas caseiras ou áreas com plantas cultivadas. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Plantio para subsistência alimentar e medicinal. 	<p>Qualquer tipo de planta pode crescer, contanto que se saiba como fazê-lo.</p>	<p>xxxxxxxxx</p>

A “*cultura*” é um tipo de área e vegetação encontrada nas proximidades dos rios. Esse era o lugar privilegiado para o plantio de cereais, em tempos passados, quando as terras não eram cercadas e quando não se necessitava utilizar fertilizantes, já que suas terras eram férteis o suficiente com a adubação feita pelo ciclo ecológico das plantas nativas, como as do tipo de “*madeira de lei*”. Seu Donato conta que grande parte dessas árvores foi derrubada ou queimada, não havendo hoje as mesmas condições favoráveis para o plantio como no passado. Aí se pode coletar alguns tipos de plantas medicinais e se encontrar a maior diversidade de animais, talvez pela proximidade às águas. Tem-se também uma concentração de cobras, diferentemente dos outros lugares descritos, tais como a “*jaracuçu de mata virgem*”⁴⁵, a “*cainana*”, a “*papa-pinto*”, a “*cascavel*”, a “*jibóia*” e a “*sucuri*”.

O “*Cerrado*” corresponde a uma área de transição entre a “*cultura*” e o “*campo*”. Nele se concentra grande diversidade vegetal, havendo alta incidência de árvores frutíferas, como o pequi, o baruzeiro, o cajueiro e os pés de cagaita, mangaba e araticum. Esse é o lugar privilegiado para se encontrar plantas medicinais como o “*barbatimão*”, o “*tingui*”, a “*jalapa*”, o “*velame*” e o “*algodãozinho-do-campo*”. Curiosamente, todos os animais citados pelo casal são aves.

O “*campo*”, descrito como lugar mais alto e aberto - ao contrário da “*cultura*”, que, por se localizar próxima aos rios, apresenta-se em áreas de declive, com vegetação mais densa, chamada pelos biólogos contemporâneos de “*matas de galeria*” -, é tido como bom para a criação de animais. Nesse tipo de lugar há os “*brejos*”, nos quais existem “*minas d’água*”. Supõe-se que isso corresponda aos afloramentos de lençóis de águas subterrâneas, próprios da Chapada dos Veadeiros e, assim, significando haver regiões alagadas dentro do “*campo*”. As plantas medicinais desse tipo de lugar estariam concentradas próximas a tais “*brejos*”, onde poderíamos encontrar as “*grotas*”, as quais também podem ser encontradas nas áreas de transição entre “*cultura*” e “*Cerrado*” e entre este e o “*campo*”. Nota-se, no “*campo*”, a presença de alguns animais que não são cobras nem aves, como o “*veado campineiro*”, o “*lobo-guará*”, o “*mixila*” e o “*bandeira*”.

⁴⁵ “*Mata virgem*” é um nome equivalente à “*cultura*”.

O último lugar do ambiente colocado por Flor e Donato – o “*cultivo*” - aproximar-se-ia mais de uma categoria de tipo doméstico, desde que localizada ao redor das casas e caracterizada por plantas cultivadas pelo homem. Não há necessariamente espécies próprias do lugar, pois, segundo Dona Flor, sabendo cultivar, qualquer planta dá. Os animais aí estariam ausentes, ainda que seja costume criar galinhas, gatos e cachorros, fazendo-se o possível para que não se aproximem das hortas.

Por meio da descrição das categorias de Dona Flor e seu Donato, poder-se-ia imaginar aspectos do sistema do lugar, bem como identificar uma cosmografia (LITTLE, 1997: 3; 2002: 4) do grupo local, dado que aí estariam expressos saberes ambientais dos membros de um Povoado, a história de ocupação das terras, o regime de propriedade, o modo como se dá o uso dos recursos naturais e transformações sofridas, bem como os vínculos com o território. Se este alude especialmente à área do vilarejo do Moinho, onde se concentra o esforço de ocupação e controle de terras e das pessoas que aí circulam, bem como à referência da identidade e ao sentimento de pertença do grupo, sua cosmografia transbordaria os limites do vilarejo. Isso porque as terras em que antes se podia transitar com liberdade para os usos e costumes locais - como a elaboração de fórmulas curativas feitas com plantas da região ou a manufatura de utensílios domésticos, tal qual a masseira de mandioca, feitos a partir de árvores nativas – abrangeriam áreas que tangenciam o Povoado e agora estão cercadas e restritas, quando não destruídas.

O resgate do que chamo aqui de memória ambiental traz à luz a sobreposição de cosmografias diversas. Além da cosmografia do Moinho, acima descrita, fica evidente a presença da cosmografia preservacionista, instaurada a partir da legalização do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. Enquanto área de proteção integral, destinada exclusivamente à recreação, ecoturismo, educação ambiental e pesquisas científicas, tal Parque e as áreas de amortecimento que o envolvem devem estar esvaziados de moradores locais, convertendo-se em território monopolizado pelo Estado. O IBAMA, enquanto órgão executor das políticas ambientais nacionais, passa a agir como repressor da presença humana “ilegal” dentro de tais áreas⁴⁶ e, assim, a sobrepor a razão instrumental do Estado à razão histórica dos territórios sociais de povos tradicionais. De

⁴⁶ Essa circunstância de conflito entre IBAMA e povos tradicionais acontece de modo semelhante em relação ao território social de grupos quilombolas, o caso da comunidade do rio Trombetas, citada por LITTLE (2002: 16).

modo indireto, poder-se-ia ainda perceber a presença da cosmografia do Estado nacional no que diz respeito à presença de propriedade privada individual da terra nos símbolos que a instituem: as cercas.

A territorialidade do Povoado do Moinho expressa-se por uma mistura de resistência e consentimento, em que os atores sociais envolvidos – grupo local, ambientalistas, fazendeiros, contingente de migrantes para o município de Alto Paraíso, governo municipal, para citar alguns deles - influenciam-se mutuamente. Sugere-se que o Povoado do Moinho relaciona-se diretamente ao seu território social, pois estaria organizado por regime de propriedade específico, no qual se mesclam categorias de público e privado. Os membros do Povoado sentir-se-iam como pertencentes ao grupo geograficamente situado, buscariam autonomia cultural, vista a força da religiosidade na comunidade, além de praticarem atividades ecológicas de baixo impacto ambiental, ainda que estas estejam restritas pela nova conjuntura agrária.

O “tradicional” do Moinho seria dinâmico e se atualizaria constantemente. Assim, Dona Flor assume seu “*dom*” para dentro e para fora da comunidade. Ela e seu esposo resignificam os costumes locais, transmutando-os em uma especialidade que estabelece pontes de contato dos de fora com os de dentro. Essa especialidade resiste e se atualiza diante das transformações morais trazidas pela conversão da comunidade, dela mesma e de seus parentes à religião evangélica.

Os conhecimentos sobre plantas medicinais não estariam destacados do saber ambiental que os orienta, de modo que, assim como é sagrado o dom por meio do qual Dona Flor realiza seus partos e elabora seus remédios, também são sagradas as ervas que Deus indica a ela. As ervas simbolizam seu trabalho como raizeira e são como uma extensão da dádiva divina, concernente a seu ser particular, além de significarem uma benção destinada às pessoas de um modo geral. Assim, no episódio de confronto com o IBAMA, a funcionária tenta confiscar as plantas colhidas por Dona Flor, dentre elas uma flor de uso ornamental e alguns espécimes com propriedades medicinais. A raizeira permite que a funcionária retire-lhe a flor, mas não as ervas, argumentando, de modo inflexível, que elas são *seu* trabalho, como se estivesse autorizada por forças sobrenaturais divinas a exercer essa atividade.

Diante da escassez de registros de etnofarmacologia e etnoecologia (POSEY, 1987; 1996) - ou dos sistemas de conhecimentos sobre ambiente e plantas medicinais -

de povos tradicionais da região do Cerrado brasileiro, optei por fazer um primeiro registro dos conhecimentos de Dona Flor e Seu Donato, enfatizando que eles são propriedade de tais conhecedores locais com quem dialogo, e que tal registro foi feito com o consentimento da raizeira (ver nos Anexos o termo de anuência concedido por Dona Flor). Busca-se, com este tipo de registro, criar bases para a proteção dos conhecimentos relativos ao saber local, desde que percebo a recorrência de visitas de cientistas naturais, estudantes e profissionais da saúde ao Povoado do Moinho em busca de informações sobre plantas medicinais da região, o que possivelmente contou com retribuições financeiras, mas dificilmente com mecanismos de repartição de benefícios, fossem eles financeiros ou de outra natureza, tais como benfeitorias desejadas pela comunidade, por exemplo, meios de transporte que conectem o núcleo urbano de Alto Paraíso ao Povoado, sistema de comunicação por telefone e melhoria da escola local quanto à continuidade dos cursos de ensino fundamental.

Ciente de estratégias como a de auto-censurar os conhecimentos tradicionais de um grupo a serem divulgados (CARNEIRO DA CUNHA, 2002), uma postura justificada e de alta relevância no caso de etnias indígenas e grupos tradicionais amazônicos com histórico de pesquisas consolidado e avanços nas conquistas políticas por direitos coletivos em âmbito nacional e internacional, assumo uma outra estratégia, qual seja, a de compilar uma farmacopéia local, semelhante às farmacopéias populares, dentre elas a do Cerrado (PLANTAS MEDICINALES DE AMÉRICA DEL SUR, 2005), a fim de unir forças a esse tipo de iniciativa.

Quadro 5 – Plantas de Cultura

DESIGNAÇÃO LOCAL	NOME CIENTÍFICO	OUTROS NOMES	USOS MEDICINAS REGISTRADOS PELA BIBLIOGRAFIA
Jatobá	<i>Hymenaea stigonocarpa</i> Mart.	Jatobá-do-campo, jatobá-do-Cerrado, jatobá-de-casca fina, jatobá-capão.	Problemas respiratórios, expectorante, vermífugo, dores no estômago, no peito e nas costas, pode estimular o apetite, problemas nos rins, fígado, infecção intestinal e cicatrizante. Inflamação da bexiga e da próstata, coqueluche.
Pau-Ferro			
Aroeira	<i>Myracruodron urundeuva</i> Fr. Allem	Aroeira-do-sertão, urundeuva, aroeira-preta, ariundeua, aroeira-da-serra, aroeira-do-campo	Anti-inflamatória, fraturas, dores de estômago, problemas nos rins.
Cedro			

Peroba	<i>Aspidosperma macrocarpon</i> Mart. <i>Angidosperma tomentosum</i>	Guatambu, amargoso, bolsinha, orelha-de-elefante, pau-pereira, pereiro, peroba-amargosa, peroba-cetim, peroba-comum, peroba-mirim, peroba-miúda, peroba-do-rio, peroba-rosa, peroba-de-são-paulo. Peroba-do-Cerrado.	
Braúna			
Pau-Brasil			
Imburana			
Bálsamo			
Catuaba			
Milomi			
Mulungu			
Algodão (vinho e pardo)			

Quadro 6 – Plantas de Cerrado

DESIGNAÇÃO LOCAL	NOME CIENTÍFICO	OUTROS NOMES	USOS MEDICINAS REGISTRADOS PELA BIBLIOGRAFIA
Araticum	<i>Annona crassiflora</i> Mart.	Araticum-do-Cerrado, bruto, cabeça-de-negro, marolo, quaresma, araticum do mato.	Diarréia, regulador de menstruação, reumatismo, feridas, úlceras, câncer de pele, fraqueza no sistema digestivo, cólicas.
Lobeira	<i>Solanum lycocarpum</i> ^a St. Hil.	Fruta-do-lobo.	Diabetes, emoliente, gripes, resfriado, hepatite, asma, anti-reumática, tônica.
Murici	<i>Byrsonima crassa</i> Nied.	Murici-cascudo, murici-vermelho.	Anti-térmica, emética, diurética, desintéria.
Gravatá	<i>Byrsonima crassa</i> Nied.		
Pequi	<i>Caryocar brasiliense</i> Cambess	Piqui, pequi-do-Cerrado, piquizeiro.	Resfriados, regulador da menstruação.
Caju	<i>Anacardium humile</i> ^a St. Hil.	Cajuzinho-do-Cerrado, caju-do-Cerrado, cajuí	Purgativo, inflamações na garganta, antidesintérico, manchas na pele.
Cagaita	<i>Eugenia dysenterica</i> Mart. Ex DC	Cagaiteira.	Desintéria, cicatrizante, problemas de rins, bexiga, regulador de menstruação.
Baru	<i>Dipterix alata</i> Vog.	Barujó, castanha-de-ferro, coco-feijão, cumarú, cumarú-da-folha-grande, cumaruana, cumaru-verdadeiro, cumaru-roxo, cumbaru, cumbary, embureana-brava, feijão-coco, pau-cumaru.	Reumatismo, regulador da menstruação, revigorante, estimulante do suor.

Jatobá	<i>Hymenaea stigonocarpa</i> Mart.	Ver descrição acima.	Ver descrição acima.
Pindoba			
Mangaba	<i>Hancornia speciosa</i> Gomez	Mangava, mangabeira-do-norte, fruta-de-doente.	Problemas de pele, câibras pulmonares, cólica, menstrual, diabetes, obesidade, verrugas, fígado e luxações.
Bacupari	<i>Salacia crassifolia</i> (Mart.) Peyr	Bacupari-do-Cerrado.	Antibiótica, tumores.
Manacá			
Barbatimão	<i>Stryphnodendron</i> <i>adstringens</i> Cov.		Problemas intestinais, dores em geral, cicatrizante, inflamações uterinas, úlceras, afecções escorbúticas, hemorrágicas, diarreias, tônica.
Velame Branco	<i>Macrosuphonia velame</i> Humb. & Bonpl.	Babado, barbasco, flor-de- babeiro, jalapa-branca, velame- vermelho, velame-do-campo, velame.	Depurativo do sangue, diurético, sífilis.
Velame Vermelho			
Cânfora			
Bugre			
Chapéu-de-couro	<i>Salvertia</i> <i>convallariaeodora</i> – Vochysiacea		Acidez no estômago, má digestão, dores na coluna, tosse.
Marmelada	<i>Alibertia edulis</i> L. Rich	Ajuriú, amaina, marmelada-de- bezerro, apuruí, goiaba-preta, marmelada-de-cachorro, marmelada-bola, marmelo-do- Cerrado, marmelinho, puriuzinho, puruí, puruí- pequeno.	

Douradinha-do-campo			
Alcaçus			
Quina (de raiz e de galha)	<i>Aganandra brasiliensis</i> Miers ou <i>Strychnos pseudo-quina</i> ^a St. Hill.	Quina-amargosa, casca-aromática, falsa-quina, quina-de-Cerrado, quina-branca, quina-chapada, quina-do-campo, quina-do-mato-grosso, quina-de-periquito.	Doenças do fígado, estômago, afrodisíaca, tônica, febre, baço, malária.
Jurubeba	<i>Solanum paliculatum</i> L.		Doenças do fígado, diabetes, icterícia.
Jalapa			
Capim-gordura			
Tingui	<i>Magonia pubescens</i> ^a St. Hil.	Cuitê, mata-peixe, pau-de-tingui, timbó, timbó-do-Cerrado, timbó-peba, tingui-açu, tingui-capeta, tingui-de-cola.	Piolho, úlceras, feridas, nervos.
Licuri			
Tiú			
Milona			
Algodãozinho-do-campo			

Quadro 7 – Plantas de Campo

DESIGNAÇÃO LOCAL	NOME CIENTÍFICO	OUTROS NOMES	USOS MEDICINAS REGISTRADOS PELA BIBLIOGRAFIA
Boldinho			
Pingo-de-ouro			
Capim-rei	<i>Sisyrinchium vaginatum</i> Spreng. <i>Chamaecrista desvauxii</i> (Collad.) Killip.	Capim-reis. Capim-reis.	Problemas intestinais. Anti-reumática.
Piré	<i>Abolboda pulchella</i> Humb. & Bonpl. <i>Xyris blanchetiana</i> Malbe	Pireque-roxo. Pirequinho-do-cabo-roxo.	
Palipalã	<i>Paepalanthus elongatus</i> (Bong.) Koern.	Palipalã-do-brejo, palipalã-estrela, palipalã-grande.	
Chuveiro	<i>Paepalanthus acanthophyllus</i> Ruhl.	Chuveiro-branco, chuveirinho.	
Buritizal	<i>Mauritia flexuosa</i> L.	Buriti, carandá-guaçu, miriti, muriti, palmeira buriti, palmeira-dos-brejos.	Anti-reumática.
Jatobá	<i>Hymenaea stigonocarpa</i> Mart.	Ver descrição acima.	Ver descrição acima.

Estes quadros de plantas apresentados e elementos daqueles de lugares, já descritos, unem-se a informações retiradas de referências bibliográficas: uma sobre as plantas da Chapada dos Veadeiros, elaborada pela WWF⁴⁷, e outra sobre as árvores do Cerrado, cujo autor é um professor de engenharia florestal na Universidade de Brasília⁴⁸. Três sistemas de conhecimentos estariam colocados em diálogo. O primeiro deles, na primeira coluna, referir-se-ia aos chamados conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, nesse caso a do Cerrado, vinculados aos etnoconhecimentos ecológicos e farmacológicos, os quais estão integrados ao saber local do Povoado do Moinho. O segundo, na segunda coluna, diria respeito às categorias biológicas da Botânica, utilizadas nas ciências naturais, de um modo geral, e integrantes do conhecimento científico da tradição de saber ocidental. O terceiro, nas colunas terceira e quarta, liga-se ao “conhecimento popular”, que, no contexto das referências consultadas, operaria como denominação genérica na qual estão embutidos os conhecimentos locais de diversas comunidades e grupos sociais da Chapada dos Veadeiros e do Cerrado brasileiro.

A correspondência entre categorias êmicas e éticas apresentar-se-ia como um esforço de se estabelecer pontes entre os etnoconhecimentos e o conhecimento científico, tal qual dita a proposta da etnobiologia. No entanto, o emprego do termo “uso popular” presente na referida literatura apontaria para a característica de generalização do discurso dominante – que poderia ser também visto como um etnoconhecimento – sobre conhecimentos locais. É importante colocar que, tanto no uso “popular”, como no uso local do Moinho, utilizam-se partes específicas das plantas, as quais não foram detalhadas. Para cada doença usam-se casca, entrecasca, folhas, frutos e outros elementos constituintes das referidas espécies vegetais, havendo também modos diferentes de preparo - como infusões, tinturas, cataplasmas, óleos, entre outros – aplicação e recomendações durante e pós-uso.

Essa ausência no sistema de conhecimento do Moinho indicaria a necessidade de estudos mais detidos e aprofundados, certamente com a anuência prévia da comunidade

⁴⁷ GUIA DE PLANTAS DO CERRADO UTILIZADO NA CHAPADA DOS VEADEIROS (2001) WWF – Brasil. Como colocado anteriormente, essa ONG coordenou o trabalho da ASFLO com plantas da região, feito no Moinho. Algumas das utilizações vegetais que constam nesse guia apresentam, assim, grande probabilidade de corresponder aos usos tradicionais de plantas do Povoado, ainda que não lhe sejam atribuídos créditos.

local. No momento em que foi realizada a pesquisa, esse não era seu foco principal, mas sim entrar em contato com os conhecedores de plantas medicinais da comunidade. Quanto à ausência das partes vegetais utilizadas pelo “uso popular”, foi uma opção que agora sim relacionar-se-ia com uma “auto-censura”, no sentido de preservar os conhecimentos e saberes correlacionados, no compartilhar com a sociedade. De qualquer modo, em se tratando do Povoado do Moinho, o diálogo entre saberes parece-me um caminho mais profícuo, dada a potencialidade tanto de valorização do conhecimento local, como de abertura de outros sistemas de conhecimento, especialmente o conhecimento científico, representado na instituição de saúde municipal, para a sabedoria de grupos e pessoas próximas geograficamente, porém distantes socialmente pela imposição da hierarquia de saberes.

Os grupos de quadros seriam primeiras versões sobre as quais os conhecedores locais têm total liberdade de decisão sobre o que deve ou não ser divulgado para um público mais amplo, desde que tais conhecedores tornem-se conscientes de seus direitos, tal como estão sendo discutidos em fóruns internacionais, como a Convenção da Biodiversidade. Aos olhos de alguns cientistas da tradição ocidental, o conjunto de plantas aqui presente pode aparentar uma simples listagem de nomes, passíveis de análises laboratoriais, comparações de amostragens e conversão em medicamentos industrializados, cosméticos e outros produtos comercializáveis.

Enfatizo que os conhecimentos sobre plantas medicinais aqui descritos devem ser vistos como elementos do saber local, com base no território social do Povoado do Moinho, logo, indissociáveis de seus conhecedores e da comunidade a qual pertencem. Eles foram elaborados no contexto dessa coletividade, por meio da oralidade e da prática cotidiana, transmitida de geração a geração, relacionando-se com o processo sócio-histórico e interétnico em que se inserem. Tais conhecimentos estão integrados à sabedoria de Dona Flor, sua habilidade para partos e desenvolvimento do conhecimento sobre as plantas medicinais do Cerrado e outras cultivadas, a partir de seu “*dom*” e orientada por um *habitus* social.

⁴⁸ SILVA JÚNIOR, M. C. (2005) 100 árvores do Cerrado: guia de campo. Brasília: Ed. Rede de Sementes do Cerrado.

CAPÍTULO 4 – SABER, SAÚDE E INTERCULTURALIDADE

O trabalho etnográfico desta pesquisa, que tem como foco principal o saber de Dona Flor enquanto integrante de um grupo rural – o Povoado do Moinho – situado no município de Alto Paraíso, dedicou-se também a tentar compreender como os profissionais da saúde dessa cidade percebem as atividades da raizeira e parteira. Para tanto, o Hospital Municipal Gumercindo Barbosa e o Posto de Saúde Zânia Vilela, as instituições públicas de saúde locais, foram visitados e neles fiz entrevistas e tive conversas informais com alguns de seus profissionais.

Questões subjacentes à pesquisa de campo feita no hospital e posto de saúde locais seriam: captar a percepção que a saúde oficial tem dos conhecedores tradicionais de plantas medicinais, identificar o modo como esses conhecedores estariam inseridos ou excluídos do sistema de saúde oficial e verificar as possibilidades de abertura, bem como as dificuldades, para o diálogo entre distintas tradições de conhecimento.

O presente capítulo apresentar-se-ia como um primeiro passo em direção ao esclarecimento dessas questões. Desse modo, o texto abaixo tem como prioridade colocar o saber de Dona Flor ao lado do saber biomédico, matizando as distinções e pontos de contato entre os dois sistemas de conhecimento, além de trazer para o leitor algumas particularidades do funcionamento do saber biomédico e das instituições em que se cristaliza no contexto da cidade de Alto Paraíso, onde convivem muitas visões religiosas, as quais dão abertura para a presença de diversas terapias conhecidas como “alternativas”.

4.1 O saber biomédico em Alto Paraíso: um discurso, muitas vozes

4.1.1 O discurso

A entrada do sistema de saúde pública no Brasil e, por conseqüência, no estado de Goiás pode ser compreendida tendo-se em vista o processo mais amplo de

instauração da medicina social no âmbito dos Estados nacionais, tal qual descrito por Michel Foucault em algumas de suas obras⁴⁹. Nos séculos XVIII e XIX, estaria se consolidando um novo modelo político, o do governo com poder centralizado e território unificado, onde a figura dos Estados nacionais modernos substituiria gradualmente o modelo de soberania presente até então. Após um período de dissidência e dispersão religiosa, nos séculos XVII e XVIII, com a Reforma e Contra-Reforma da Igreja na Europa, o poder laico imporia novas questões.

Teria havido aí um processo de transição de uma idéia de poder imposta (soberania) para uma idéia de poder “neutra” e delegada (Estados modernos). A “arte de governar” passaria então a tratar de um Estado com razão própria, com mecanismos e leis específicas de funcionamento, utilizando-se da técnica de poder reguladora da vida do homem-espécie: a “biopolítica”. Esta se daria pelo conjunto governo, economia política e população, de acordo com o qual a espécie humana passa a ser percebida como massa viva.

Em vez invés de simplesmente disciplinar os corpos individuais como organismos dotados de capacidades, por meio de instituições localizadas – os hospitais, as escolas e os quartéis, por exemplo -, o Estado passaria a regular processos biológicos conjuntos, vistos como fenômenos globais de população. Isso não significaria que o corpo biológico individual fora eliminado e que as instituições desapareceram. Significaria que o Estado controlaria a massa humana intervindo tanto no corpo como na população, em busca de uma “sociedade de normalização”. Em vez de exercer o direito de “fazer morrer e deixar viver”, como no caso do direito soberano sobre a vida e morte de seus súditos, o governante exerceria o direito político de “fazer viver e deixar morrer”, agindo sobre e garantindo a vida de um tipo específico de coletividade, marcado por processos e conceitos biológicos, a população.

Para gerir essa massa humana, o biopoder trataria de contabilizar e controlar por meio de políticas públicas processos vitais coletivos, como nascimentos, óbitos, reprodução e longevidade, convertendo-os em índices numéricos e utilizando saberes com estatuto de ciência como técnicas de governo. As doenças classificadas por profissionais especializados seriam vistas como disfunções biológicas. Assim, as endemias das populações ganharam lugar de objetos privilegiados de estudo ao lado das

⁴⁹ Ver FOUCAULT (1991; 1993; 2002).

epidemias, de modo que, no fim do século XVIII e início do século XIX, a medicina, a saúde pública e a higiene tornar-se-iam saberes providos de poder. Desse modo, as primeiras áreas de intervenção do biopoder teriam sido a natalidade, a morbidade, as incapacidades biológicas diversas e os efeitos do meio, colocando em primeiro plano as relações entre homem e ambiente.

Na Alemanha – pioneira na medicina social, atuante desde o século XVIII – o foco da polícia médica era o controle do território, dada a sobreposição de pequenos estados os quais deveriam ser devidamente tutelados pelo governo central. Na França, técnicas higiênicas teriam se voltado para o ambiente urbano, diante do crescimento acelerado das cidades. Na Inglaterra – última potência, segundo Foucault, a apresentar preocupações de saúde pública, no século XIX – os pobres e os trabalhadores teriam sido o principal alvo das políticas de saúde, sabidos os profundos interesses mercantilistas desse país em adotar medidas dessa natureza, diante da necessidade de manter seus elevados níveis de produtividade.

No caso do Brasil, onde a medicina social passou a integrar a ordem do discurso a partir do início do século XIX, sugere-se que tais medidas tenham aqui se instalado como formas de controle do território e da organização espacial, além de serem meios eficientes de “civilizar” o país. Elias (1994) analisou a trajetória da idéia de civilização, em que a passagem da palavra de um adjetivo – *civilité/civilizado* – para um substantivo – *civilização* – referir-se-ia a um processo de educação comportamental e difusão de cuidados corporais, adotados pelas sociedades ocidentais, em especial as européias, ao longo dos séculos, de geração em geração. Implícitas a essas regras de condutas e tratamentos para o corpo, estariam conjuntos de interesses políticos e juízos de valor. O período de expansão colonial, datado do fim do século XV e início do século XVI teria alcançado seu êxito graças à disseminação de um *ethos* instituído em práticas, que repelia posturas “bárbaras”, em favor de outras, tidas como civilizadas.

No Brasil, desde o período colonial, houve fiscalização e licenciamento das atividades de cura e cirurgia, exercidas pelas Câmaras Municipais em conjunto com físicos-mor e cirurgiões, a respeito das atividades das boticas, dos barbeiros e das parteiras. A metrópole participava dessa política por meio de um órgão denominado Protomedicato, controlado pela medicina portuguesa. Sua atuação era restringida pela extensão do território e somente com a vinda da família real para o Brasil, em 1808, é

que se fundou a Fisicatura-Mor e as escolas cirúrgicas em Salvador e Rio de Janeiro - com função técnica declarada -, ao lado das citadas Câmaras Municipais - com função burocrática. Em 1829, a fundação da Sociedade Médica do Rio de Janeiro simbolizaria a cristalização do processo de medicalização no Brasil, ao lado do surgimento de academias médico-cirúrgicas que originaram as primeiras faculdades de medicina, em 1832⁵⁰.

No entanto, a história oficial das instituições de saúde no estado de Goiás tem início somente na década de 1920, com a presença do Serviço de Saúde e do Serviço de Higiene, demonstrando que a medicalização no Brasil não aconteceu de modo homogêneo nas diferentes regiões e que, de fato, ela acompanhava as estratégias de conquistas territoriais e instalação de projetos de desenvolvimento regionais. Na década seguinte, nesse mesmo estado, existiram ações do governo direcionadas para o trabalhador rural e para o saneamento básico, mas a administração pública atrelada ao funcionamento de hospitais só é noticiada com a transferência da capital de Goiás para Goiânia, em 1942⁵¹. Em 1964, foi criada a Organização de Saúde de Goiás (Osego) que, não satisfazendo as necessidades de administração e controle de saúde pública, desdobrou-se, na década de 1970, na Secretaria de Saúde de Goiás. Os objetivos desse órgão no documento consultado são:

[...] elaborar planos estaduais de saúde; estabelecer diretrizes para definir os programas nas áreas de saúde pública, saneamento básico, ambiental e farmacêutico; realizar estudo das questões de interesse da Medicina Preventiva e Curativa concernentes à saúde da população; promover estudos, visando a melhoria das condições urbanas e rurais, orientar a definição das linhas e volumes da produção da indústria farmacêutica estadual, segundo as necessidades do setor; planejar a melhoria e a expansão do Sistema Estadual de Saúde, e manter relacionamentos com entidades públicas e privadas vinculadas à sua área de atuação, incluindo-se as associações científicas.

Situado no período da ditadura militar no Brasil, o trecho destacado ilustraria a atuação do governo da vida, cujo papel consiste em planejar a administração pública da saúde, fazendo uso de ferramentas tais como a racionalidade técnica e científica ocidentais. O que estaria em jogo não seriam os interesses da sociedade, mas os da “Medicina Preventiva e Curativa concernentes à saúde da população”. O controle do

⁵⁰ A institucionalização da medicina no Brasil aqui descrita é baseada no estudo de CAIXETA (2003).

⁵¹ Disponível em www.saude.gov.br/index.php?idEditoria=868. Acesso em: 15 abril 2006.

espaço e do território fazer-se-iam presentes nos estudos sobre áreas rurais e urbanas e, por fim, os interesses de mercado revelar-se-iam nos termos “linhas e volumes da produção da indústria farmacêutica estadual”, cuja atuação está incluída no planejamento governamental, o qual termina por ditar também as possibilidades terapêuticas para a saúde dita pública.

A Constituição de 1988 viria transformar um pouco esse quadro, na medida em que a saúde deixaria de ser somente um parâmetro de civilidade para se tornar um direito do cidadão. O Sistema Único de Saúde (SUS), ao mesmo tempo em que transfere para os municípios a responsabilidade sobre o atendimento à sociedade, mantém o Estado, a ciência e a racionalidade médica ocidental como critérios orientadores das práticas terapêuticas em atividade localmente, no âmbito público.

O Hospital Municipal Gumercindo Barbosa, de Alto Paraíso, foi construído e inaugurado muito recentemente, na década de 90. Antes disso, segundo uma das entrevistadas, o atendimento à comunidade era feito em postos de saúde rurais e em um posto de saúde urbano, o Posto Zânia Vilela, onde hoje funciona a Unidade da Saúde da Família, a qual apóia fortemente as atividades de saúde pública desse município, de acordo com o planejamento do SUS. Ao conversar com os profissionais de saúde, poder-se-ia perceber a presença do discurso médico dominante, tal qual apontado acima, em que a matriz compreensiva de diagnóstico, classificações e técnicas terapêuticas é a da biomedicina (YOUNG, 1976).

A chamada medicina ocidental privilegiaria critérios biofísicos, tidos como universais, isentos de valores sociais e morais. Ela prezaria pela lógica da não-contradição, de acordo com a qual o agente causador da doença responde a uma única categoria, a das reações bioquímicas, excluindo agentes polimorfos e áreas que não se ligam estritamente ao seu universo de doença, tida como mal-estar em nível físico. Assim, sua argumentação analítica é empiricista, rechaçando ao âmbito da magia, da religião ou da “crença” tudo aquilo que não possa ser estudado, experimentado e comprovado em laboratório.

Apesar de esta ser a estrutura orientadora das atividades desenvolvidas nas referidas instituições, as falas da enfermeira, da agente de saúde e dos dois médicos com quem conversei apontaram para a heterogeneidade interna ao campo médico, para áreas de contato com outras matrizes de pensamento, com caráter espiritualista, religioso e

filosófico as quais contradizem os princípios lógicos orientadores da biomedicina, e, assim, estabelecer-se-iam diversas visões de intermedicalidade. Esse termo dialoga com o conceito de interculturalidade em Little (2005) e com a idéia de articulação entre medicina ocidental e medicinas tradicionais em Buchillet (1991).

4.1.2 As vozes

Uma enfermeira do Posto de Saúde da Família enfatizou os avanços conquistados pela saúde pública local, a exemplo da possibilidade de alguns exames que antes precisavam ser mandados para Goiânia agora serem feitos em Alto Paraíso. Ao descrever os programas do governo que concernem à saúde materna, de crianças e à contenção de doenças, como a hipertensão e a diabetes, ela expressa sua preocupação, como profissional de saúde, com o cuidado dispensado aos pacientes, aos quais se refere em tom muito carinhoso. Assim, ao lado da eficiência das medidas de saúde em atividade no município, estaria o discurso humanitário do cuidado médico (GOOD & GOOD, 1993).

Sua maior preocupação ao longo da entrevista parece ser comprovar o bom funcionamento da instituição, a qual “acompanha” os pacientes por meio de cadastramentos em fichas, em que, além da doença, fica registrada a situação social do indivíduo (ver “Ficha A” em Anexo). Ela destaca a ação conjunta entre as Secretarias de Saúde e de Educação municipais para manifestar que as doenças são tratadas também em função das condições de moradia, abastecimento de água, tratamento de dejetos e que, além disso, há grupos de acompanhamento para as doenças mais recorrentes no município. As áreas rurais seriam monitoradas por uma equipe médica que as visita periodicamente, apesar de essa atividade estar comprometida pela falta de meio de transporte para a equipe.

Nessa narrativa, o tratamento de saúde feito com plantas seria equivalente a fitoterapia, nos moldes de eficácia da biomedicina⁵². Para ela, esta seria muito comum na região, citando os exemplos de Tom das Ervas, um raizeiro conhecido da cidade, e de Dona Flor – “*o Tom das Ervas de lá (do Moinho)*”. Seu conhecimento sobre as plantas

⁵² O termo “fitoterapia” que significa “tratamento ou prevenção de doenças através do uso de plantas” (HOUAISS, 2004: 1352) não contemplaria os aspectos simbólicos da eficácia terapêutica de medicinas tradicionais (BUCHILLET, 1991: 31).

refere-se a um livro de plantas e alimentos medicinais. Dele ela faz uso no grupo de hipertensos, na ocasião da falta de medicação. Desse modo, o tratamento alopático seria a primeira alternativa, cuja ausência implica recorrer a outras terapias. Logo, ela enfatiza não poder desaconselhar a alopatia e recorrer a outros tipos de tratamentos, tal qual o uso de ervas medicinais, classificados como “*paralelos*”.

Indaguei sobre a categoria “benzedeira”, presente na ficha que ela me mostrou e, segundo ela, tal categoria não seria muito procurada. Por outro lado, ela citou alguns benzedeiros que conhece na região, relatou que sua avó benzia e me deu um exemplo de cura de verrugas que obteve de um benzedor na sua juventude. Contou ainda ser espírita e participar de um grupo de curas com esse enfoque, no qual o uso de plantas medicinais é estudado, de modo que o grupo juntamente com o referido livro auxiliariam seu trabalho na área da saúde.

Isso caracterizaria a atuação dessa enfermeira como híbrida quanto aos conhecimentos de cura que emprega. Como funcionária pública da saúde, ela estaria coagida a proferir o discurso da instituição, obedecendo às regras que a organiza, tal como os programas sociais e o uso prioritário da alopatia. Contudo, quando se penetra na esfera da experiência pessoal, sua orientação religiosa e crenças relacionadas seriam indeléveis e indissociáveis de seu cotidiano de enfermeira, demonstrando que a neutralidade da área médica aí inexistente, ainda que o sentido de eficácia empírica permaneça presente, quando ela ressalta que só aconselha o uso de plantas que “*tem certeza que é bom*”.

A secretária de saúde, com quem houve contato muito breve, apresentou-se como simpatizante do tratamento com ervas, ao considerá-lo fitoterapia, igualmente à enfermeira. As atividades administrativas limitariam sua vontade de trazer para o sistema público de saúde tais alternativas. Ela destacou a existência de uma médica homeopata atuante dentro do sistema de saúde público e o fato de conhecer a médica da farmácia do Moinho, que gostaria de levar para o hospital de Alto Paraíso.

A fala de uma agente de saúde rural parece acentuar a existência da intermedicalidade nas práticas curativas em Alto Paraíso, que, mesmo não estando oficializada, seria central tanto para profissionais da área como para a sociedade local em geral. Em constante contato com a realidade rural da região, essa mulher coloca-se favorável ao uso de outros tratamentos, que não o da biomedicina. O problema central

desta última seria o fato de ela não tratar as “*causas*” e sim as “*consequências*”. Assim, a biomedicina “*alivia os sintomas*” sem tratar aspectos mais profundos da doença. Ela problematiza a questão das pessoas estarem “*viciadas*” nesse tipo de tratamento.

Ao falar do Povoado do Moinho, coloca que esta seria a comunidade rural da região onde mais se utilizam as plantas em contexto terapêutico. Para ela, no Moinho, a biomedicina estaria em segundo plano, desde que o saber transmitido de geração em geração permitiria o que denominou “*auto-medicação*”. Novamente, Dona Flor foi citada junto com Tom das Ervas, raizeiro de Alto Paraíso. No entanto, por ter vivência profissional na saúde há pelo menos dez anos e, por trabalhar junto às comunidades rurais, a agente de saúde conhece Dona Flor também como parteira. Diz ter presenciado um parto feito por Flor em que foi utilizado somente o óleo de andiroba na região genital e na barriga da parturiente, motivo de admiração e respeito.

Essa mulher expressou-se “*fã*” de tratamentos com ervas, logo estando aberta a outros tipos de terapias, interpretando que a pesquisa que eu realizava tratava-se das terapias “*alternativas*”, abundantes em Alto Paraíso, dentre as quais a regressão⁵³, a meditação, florais, massagens e quiropraxia⁵⁴. Indicou-me alguns terapeutas com quem eu não poderia deixar de conversar, enfatizando um casal que ministrava o tratamento antroposófico⁵⁵, muito poderoso e do qual sabia ter curado uma mulher cujos exames apontavam uma grave doença. É importante colocar que a postura da agente aqui descrita não ignora o enfoque da instituição por completo, pois as pessoas que “*só usam isso*”, no caso os raizeiros que só usariam as plantas como terapia ou o casal da antroposofia, são percebidos como “*radicais*”.

As entrevistas com o médico que coordena a equipe do Hospital Gumercindo Barbosa e com a médica homeopata que trabalha no Posto de Saúde da Família seriam diferentes das até então abordadas, pois são mais fechadas a experiências de intermedicalidade. Vale colocar que ambos trabalham e moram em Alto Paraíso há

⁵³ Na psicanálise, a regressão é significada como “retorno a fases ou estágios já percorridos no desenvolvimento de um indivíduo, em situações acrescidas de estresse ou que comportam conflitos internos e externos”. (HOUAISS, 2004: 2417)

⁵⁴ A quiropraxia ou quiroprática é “o sistema que sustenta que as doenças se curam pela manipulação das estruturas do corpo, especialmente da coluna vertebral” e pode ocorrer pela manipulação das vértebras. (HOUAISS (2004: 2365)

⁵⁵ Desconheço os procedimentos terapêuticos específicos da antroposofia que é “uma doutrina mística formulada pelo pensador espiritualista austríaco Rudolf Steiner (1861-1925) que, com base na teosofia de Blavatski (1831-1891) e em questionamentos filosóficos políticos e religiosos, procura refletir a respeito da condição humana” (HOUAISS, 2004: 241).

menos de seis meses, o que, de certo modo, aponta para a instabilidade do sistema de saúde pública do município. O médico coordenador da equipe hospitalar criticou a estrutura da medicina atual no Brasil: limitação do currículo das escolas de medicina - focados na medicina científica de laboratório -, inabilidade dos médicos formados pelo requisito da residência médica - implantada na década de 70 -, fragmentação da profissão por meio da tendência da especialização e implantação do SUS.

Apesar de considerar sua visão médica como “*não-clássica*” pela visão crítica que possui, por ter se dedicado mais intensamente à medicina social e por realizar estudos autônomos, especialmente em filosofia, o médico coloca-se como “*preconceituoso*” quanto à terapia feita com plantas medicinais, ainda que admitindo seu uso de modo “*complementar*”. Em sua visão, o raizeiro seria aquele que colhe e vende ervas, tal qual um homem negro que conheceu em sua infância e teria marcado seu ponto de vista não convencional sobre a medicina. Os conhecimentos tradicionais sobre plantas curativas oscilariam entre um conhecimento de um outro exótico, circundado de referenciais estranhos e incompreendidos, e um conhecimento popular, aproveitado pela medicina de modo reducionista, depois de comprovada a eficácia curativa dos elementos vegetais que utiliza.

Ao abrir o leque de medicinas para ele possíveis, chama atenção o fato de essa categoria abranger: a medicina alopática, a medicina homeopática, a medicina taoista (chinesa) e a medicina ayurvédica (hindu). Elas seriam os “*quatro grandes ramos onde se tem uma estrutura filosófica, de onde se desenvolve uma capacidade de análise de alterações, diagnóstico e terapêutica*”. Estão excluídos do horizonte da medicina, em seu ponto de vista, quaisquer outras concepções de saúde e doença fora dessa classificação, de modo que as práticas de saúde indígenas e quilombolas, por exemplo, não seriam admitidas como propriamente médicas.

Seu pouco tempo de vivência no município não o furtou de emitir seu juízo de valor sobre “*os Kalunga de Alto Paraíso*” que seriam muito distintos dos “*Kalunga de Cavalcante*”⁵⁶. Os primeiros teriam sofrido “*aculturação*” por não estarem em condições de “*isolamento*” e de “*autonomia*”, como os segundos. Em seu consultório, aqueles teriam uma postura “*submissa*”, não falando sobre sua “*religiosidade*”, que parece se referir ao uso de chás e à presença de uma “*feiticeira*” na família, desde que o

⁵⁶ Ressalto que o termo “*Kalunga*” não foi sugerido por mim, mais colocado pelo entrevistado.

uso de plantas como meios de cura seria “*uma coisa matriarcal*”. A evangelização do Moinho transmitiria a ele a idéia de que os conhecimentos do local estariam se perdendo, o que se tornaria ainda mais grave com a morte dos velhos da comunidade.

A médica homeopata entrevistada não emitiu opiniões sobre as comunidades rurais do município, mas apresentou postura semelhante à do médico em muitos aspectos. Nessa narrativa destacou-se o status científico da medicina ocidental, em que reina o intervencionismo do médico sobre o corpo do paciente a fim de identificar, remover, conter, aliviar ou prevenir os sintomas da doença. Diferentemente da posição do médico, anteriormente relatada, a abertura do sistema público de saúde brasileiro para a homeopatia e para a fitoterapia seria vista positivamente. Contudo, em nenhum desses tipos de tratamento estaria excluída a necessidade da prova científica, obtidas em laboratórios, em nível de organismo biológico como modo de legitimação dessas outras práticas médicas. Ela destaca as experiências feitas em homens sadios com a medicação homeopática, a fim de comprovar sua eficácia empírica e não somente simbólica.

O trabalho dos raizeiros, desde que situado como trabalho com plantas medicinais, estaria associado ao conhecimento popular, do mesmo modo como colocado pelo médico acima, mas há nessa narrativa um maior detalhamento de como esse conhecimento é aproveitado pela medicina oficial:

E então, através da experiência popular, a ciência começou a pesquisar alguns dos princípios ativos das plantas [...] houve aquela pesquisa de laboratório, então separa as moléculas, faz experimentos em ratos e aí se desenvolveu a terapêutica química mesmo, a terapêutica de medicamento sintético a partir das matérias primas da medicina popular. Só que foi estudado os efeitos em ratos, depois em humanos, depois eles começaram a modificar essas moléculas, introduzir certos agregado de outras moléculas e assim separar uma medicina de medicamento sintético dos naturais.

Sob o título genérico de “*conhecimento popular*”, os saberes sobre plantas diferentes do saber da biomedicina seriam somente “*matérias primas*” para as experiências em laboratório. A idéia de um saber local particular atrelado a uma cultura não teria eco, pois o conhecimento presente nesse tipo de saber é nessa narrativa concebido como “*regional*”, de uma “*população*”, ou mesmo como de um “*matuto*”, os quais só ganham validades sob o escopo de um pesquisador ocidental, seja ele um

farmacêutico, um agrônomo ou um médico. A biodiversidade seria aqui tratada como “vida não-ocupada” e os conhecimentos médicos locais seriam percebidos como uma não-ciência, como parte da natureza passível de melhoramentos por meio das manipulações microbiológicas da química orgânica e da engenharia genética (SHIVA, 2001: 27).

Para essa médica, a ineficácia da medicina dita popular estaria na falta de critérios empíricos sobre as dosagens, modo de uso das plantas e elaboração de fórmulas, ou seja, na ausência de mecanismos comprobatórios de sua eficiência, o que caracterizaria a “*experiência popular*” com plantas medicinais como “*cega*”, dando margem à geração de “*risco*”. O termo foi ilustrado para um caso específico em que o uso em excesso de uma planta com efeitos medicinais cicatrizantes teria acarretado casos de hepatite tóxica nos hospitais.

Ainda assim, a médica coloca-se a favor de tratamentos “*naturais*”, ou seja, remédios não sintetizados pelo processo acima descrito. O que a constrange em prescrições desse tipo de medicamento seria a responsabilidade do profissional que o prescreve, trazendo à tona a questão da reputação do médico ou o que Young chamou de riscos profissionais e legais. Prescrever um xarope ou um chá – para uso externo ou interno – envolveria um maior grau de incerteza em relação aos resultados positivos da cura. A contradição sobre esse assunto apresentar-se-ia quando observados dois momentos da fala: um em que se admite que o isolamento de um princípio ativo pode potencializar não apenas a cura dos sintomas, mas também os efeitos colaterais, pois a substância “*construída pela natureza*” estaria em perfeito equilíbrio; e, outro, abordado anteriormente, em que a eficácia de uma substância dependeria dos resultados obtidos em processo laboratorial.

A idéia de contato entre distintos sistemas de conhecimento sobre saúde é tida como problemática, desde que entendida como uma situação em que mais de um profissional da saúde, de tradições diferentes, intervindo no corpo do doente, acarretaria a incógnita a respeito de qual tratamento, de qual profissional, surtiu de fato efeito curativo no paciente, ou agravou os sintomas da doença. Ela coloca que dentro dessas outras tradições também haveria pessoas fechadas à biomedicina, as quais acreditariam que a verdade sobre a saúde e a doença estaria dentro de sua própria tradição.

O conhecimento biomédico enquanto fundamento do sistema público de saúde imporia limites de abertura dos seus profissionais para visões de sistemas médicos diferenciados. A presença de uma hierarquia interna ao campo da saúde ocidental faria com que quanto mais elevado o cargo, maior a rigidez das estruturas orientadoras do pensamento de seus profissionais. Pois, posicionar-se nas fendas do discurso, para usar a linguagem de Foucault, ou na periferia do sistema simbólico, para dar aos procedimentos biomédicos o lugar de centro de deferência, no sentido de Shils (1992), significaria também penetrar em área liminares em cujos assuntos, como os limites da eficácia da saúde ocidental e a existência de interesses sócio-econômicos em suas instituições, seriam verdadeiros tabus.

4.2 O saber do “*povo da roça*”: a voz de Dona Flor

Pertencer ao “*sertão*”, ao “*mato*” trouxe à Dona Flor uma sabedoria particular de quem acompanhou por muitos anos, desde a infância, os ciclos ecológicos: chuvas, secas, mudanças comportamentais dos animais de criação, lugares onde se encontram insetos venenosos e nocivos ao homem de um modo geral. Ao atuar oficialmente na área de saúde, como agente de saúde, esse saber destacou-se do saber dos médicos e enfermeiras com os quais se relacionou, ao mesmo tempo em que dele absorveu elementos.

No conteúdo da narrativa, os casos de curas relatados pela raizeira dizem respeito a um saber que é “*coisa do povo da roça*” associado ao “*dom*” que no momento certo seria desenvolvido espontaneamente por seu receptor.

Eu já nasci com o dom de parteira, eu já nasci com o dom de erveira, eu já nasci com o dom de mãe adotiva, eu já nasci com o dom de mãe leiteira, eu acho que eu já nasci assim.[...] Eu já tinha umas certas práticas assim para mexer assim com ferramenta, umas coisas assim, fazer curativo, aí eu passei por um treinamento. Eu fui para Goiânia e passei, mas eu já sabia fazer assim as coisas com o que eu tinha em casa.

Antes desse treinamento em que aprendeu técnicas de higiene para partos e de cuidados com alimentação para parturientes, Dona Flor já era procurada na comunidade por seus membros em casos de partos e em que necessitavam de curativos,

desinflamações, extração de pequenos animais que penetram na pele, eliminação de vermes, gripes, e “*tumor*”. Até fazer o curso de agente de saúde, ela diz ser conhecida, em Alto Paraíso, como “*uma torradeira de farinha, uma pedestre, uma bóia-fria*”, mas não como “*gente*”. Apesar de fazer o dito curso sob a categoria de “*parteira leiga*”, a qual qualifica e classifica sua experiência antecedente, este teria dado-lhe “*civilidade para trabalhar*”.

Para Dona Flor, a sabedoria que desenvolve “*provém de Deus*”, mas seu discurso como uma pessoa que trabalha na saúde parece formar-se na medida em que ela pensa seu viver em contraste com outros modos de vida. A seguir construo um modelo a fim de exprimir a estrutura de seu pensamento sobre esse assunto, naquilo que me parece referir-se à ordem do vivido (LÉVI-STRAUSS, 2003).

Quadro 8: Polaridades Natureza e Cultura no pensamento de Dona Flor

NATUREZA	CULTURA
Cerrado	Cultura/Cultivo/Campo
Mato/Sertão	Civilização
Roça	Cidade
Bicho-do-mato	Gente
Humildade	Prestígio
Fé	Dinheiro
Deus/Resistência	Homem/Crueldade

As categorias Natureza e Cultura podem ser mais bem entendidas como polaridades em vez de dicotomias, a fim de permitir a existência de gradações entre seus extremos opostos. A relação entre as polaridades é de complementação, desde que um

lado depende do outro para ganhar significação. No pólo Natureza, identifica-se um tipo de lugar - o “*Cerrado*” - e no pólo da Cultura os outros três – a “*cultura*”, o “*cultivo*” e o “*campo*”. Os três últimos seriam trabalhados pelo homem. A “*cultura*”, ainda que em um tempo passado na memória, seria fortemente humanizada enquanto melhor área para plantio de cultivares e como fonte de água para uso doméstico. O “*cultivo*” corresponderia a uma área totalmente domesticada, cujo conceito mesmo constrói-se pela presença do trabalho humano e corresponderia a uma espécie de réplica da “*natureza de Deus*”, em que a diversidade de espécies vegetais poderia ser reproduzida por aquele que souber fazê-lo. O “*campo*” seria trabalhado pelo homem enquanto lugar para criação de animais domésticos. Já o “*Cerrado*”, no pólo da Natureza, é o lugar onde se concentram as plantas medicinais. Aqui a presença humana seria mais restrita desde que limitada à coleta desses vegetais, a qual para se realizar dependeria do plano divino.

“*Mato*” ou “*sertão*” seria simetricamente oposto à “*civilização*”. As primeiras duas categorias são o lócus da identidade de Dona Flor, o tipo de paisagem antropogênica ao qual ela estaria integrada, em contraposição ao meio urbano, lugar de fala dos médicos com quem fez o curso de agente de saúde e com os quais conviveu temporariamente no Moinho. As “*ferramentas*” com as quais aprendeu a lidar associar-se-iam a esse pólo, bem como meios de transporte, que uma “*pedestre*” como ela não utiliza.

No pólo da Natureza, está a “*roça*”, seu verdadeiro lugar – e grupo, no que se refere ao “*povo da roça*” - de pertencimento e o que caracterizaria seus conhecimentos. No pólo da Cultura, está a “*cidade*”, representante, por um lado, de “*civilidade*”, mas, por outro, de hostilidade e de maus tratos, pela discriminação no convívio social. Ao ser reconhecida como agente de saúde, Dona Flor passaria a ser vista também como “*gente*”, ainda que se considere “*bicho-do-mato*”, por não gostar nem de ir para Alto Paraíso, Goiânia e outros núcleos e centros urbanos, nem do modo de vida de tais cidades.

A “*humildade*” contrapõe-se ao “*prestígio*”. Tanto na relação interna do grupo como na interação deste com Alto Paraíso, ser humilde é algo bem visto e postura pela qual se pode ser bem sucedido. O “*prestígio*” aparentemente não integraria o modo de vida interno, mas relaciona-se a algo vindo de fora, identificado na figura dos médicos,

e a uma espécie de elemento característico do meio citadino, à relação social estabelecida entre seus integrantes e entre estes e os membros da comunidade. Contudo, os contatos com os moradores do Moinho, durante os dias em campo, sugeriram que, ainda que Dona Flor faça parte da rede de parentesco do Povoado, ela se destaca por seus conhecimentos sobre as plantas locais e nenhum morador iguala-se a ela nesse aspecto. Isso poderia ser lido como uma relação envolvendo prestígio social em torno da figura da raizeira, dentro do grupo.

A “*pobreza*” referir-se-ia ao aspecto material, a posses de bens, como roupas, carros e terras. Isso seria agravado pelas suas qualidades físicas, apontando para barreiras impostas por padrões racistas da atual sociedade brasileira. Conquistas materiais e de outras naturezas, como realização de projetos de vida individual ou comunitário, no entanto, seriam obtidos por meios da “*fé*”. Esse seria o principal subsídio de vida da própria Dona Flor e de qualquer pessoa. Ela refere-se a uma força que possibilita a concretização de idéias, aparecendo como elemento central na eficácia terapêutica do curador, ele precisa ter fé no tratamento que realiza. O “*dinheiro*” tem um significado ambíguo. Ele está associado ao pólo da Cultura, concentrado nas atividades da cidade, desde que os jovens do Moinho nela interessados estariam se tornando alheios ao modo de vida local, pois, para eles, “*tudo é dinheiro*”. Ao mesmo tempo, é um mal necessário sem o qual não se pode construir nenhum galpão comunitário ou adquirir rodas de fiar. De todo modo, ele entra como elemento constituinte da relação do Povoado com a sociedade envolvente, no sentido de o grupo conseguir ou comungar dos padrões desta última e assim transformar a visão que seus membros têm do Povoado, ou como um meio pelo qual emergirão elementos capazes de garantir um modo de vida local e a coesão da coletividade pelo trabalho comunitário.

Segundo a narrativa de Dona Flor, quem realmente garante a vida e seu sustento, independentemente da presença do “*dinheiro*”, do “*prestígio*” ou da “*civilização*” é “*Deus*”. Força religiosa poderosa que, poder-se-ia dizer, vai além do natural e do entendimento humano, integrando o sobrenatural e o sagrado. Essa força teria permitido que Dona Flor desenvolvesse seu “*dom*”, criasse seus filhos saudáveis e estaria nela representado por sua “*resistência*” diante da “*crueldade do coração do homem*”. O único modo possível de se reverter essa situação adversa parece ser manter-se fiel à realização de seu “*dom*”, o qual não seria um presente gratuito, significando também

uma espécie de obrigação humana para com o divino, e, logo, a existência de uma relação de reciprocidade em que homem, natureza e sobrenatureza estariam integrados. A seguir apresento outro modelo, referente à ordem do concebido por Dona Flor: a religiosidade que orienta seus valores morais.

Quadro 9: Polaridades Sagrado e Profano no pensamento de Dona Flor

SAGRADO	PROFANO
Deus	Carne
Família	Festas
Plantas	Dinheiro
Trabalho	Não fazer nada
Comunidade/União	Só quer saber do seu

As duas figuras dialogam. Assim, a “*Carne*” seria o instrumento da polaridade Profano, na qual a raizeira movimentava-se, na Terra, mas somente pelos “*poderes de Deus*”, no pólo do Sagrado. Se isso já estava presente em sua orientação católica, acentuou-se com a conversão a religião evangélica cultuada no Povoado, de acordo com a qual estão proibidas as festas para santos e restringido o consumo de substâncias que alterem o estado de consciência, como o álcool. A categoria “*Carne*” relaciona-se com a expressão “*pedaço de carne podre*” que suponho referir-se ao corpo físico de Dona Flor. A qualidade “*podre*” pode fazer alusão tanto ao uso intensivo do corpo no trabalho cotidiano, relacionando-se com o sentimento de perda de vitalidade, como ao sentido de pecado, que perpassa os dogmas católicos no que se refere à qualificação do corpo físico. As “*Festas*” passaram assim a se opor à “*família*”, que deve ser preservada devido à questão religiosa e a dinâmica de trabalho que envolve a colaboração de parentes, especialmente no plantio e processamento de alimentos.

As “*plantas*” são sagradas, pois com elas Dona Flor faz seus “*remédios de ervas*” os quais dispensam o “*dinheiro*”, ao contrário dos “*remédios comprados*” em farmácias da cidade. As “*plantas*” podem ser consideradas sagradas pelo uso múltiplo

que têm - alimentos, utensílios domésticos e ferramentas de trabalho - e por serem uma das maneiras encontradas por Dona Flor de participar do mercado⁵⁷ garantindo meio de aquisição de produtos básicos.

Assim, o “*trabalho*” seria também integrante da polaridade Sagrado, em oposição à idéia de “*não fazer nada*”, que sugere a condenação à passividade. Isto por alguns motivos. Primeiro, por ser um modo de realizar a dádiva, segundo, por estar de acordo com a lógica evangélica que o preza como forma de louvação e, terceiro, por se apresentar como mecanismo para se relacionar com a sociedade envolvente. Seja na labuta diária dos afazeres domésticos, seja nos serviços nas fazendas próximas, seja nos empregos arranjados na cidade, trabalhar significa cumprir seu dever perante Deus, combater o estigma de atrasados e de ignorantes e abrir canais de troca com a sociedade envolvente.

A categoria de “*autoridade*” parece estar relacionada com a idéia de “*trabalho*” como “*desenvolvimento de um dom*”. Tem-se “*autoridade*” desde que se esteja realizando um trabalho com vistas ao bem comum. A intervenção da funcionária do IBAMA, relatada no capítulo anterior, estaria despida de “*autoridade*”. Já o trabalho de pesquisa que eu estava ali empreendendo significaria que eu estava desenvolvendo meu “*dom*” e, por isso, Dona Flor considerava-me uma “*autoridade*” naquilo que eu fazia. Seu entendimento quanto à pesquisa era de que iria levar uma “*garantia*” para seu trabalho de raizeira.

No pólo do Sagrado poder-se-ia ainda alocar a “*comunidade*” e a “*união*”, pois, para Dona Flor, o Povoado teria potencial de melhorar “*um ajudando o outro*” e riqueza mais importante que o dinheiro seria o “*amor*”. Na polaridade Profana, está em oposição “*só quer(er) saber do seu*”, engendrando processos de fragmentação e a individualização dentro do grupo. Atualmente, no Moinho, os esforços movidos pelos interesses financeiros dispersariam as pessoas da comunidade de atividades não-remuneradas, denunciando a falta de foco nos interesses coletivos como uma face da penetração do individualismo na comunidade. Os mutirões envolvendo mais que uma família local, por exemplo, seriam experiências pontuais e sem continuidade, segundo ela.

⁵⁷ Dona Flor vende sabões de plantas do Cerrado, óleos caseiros para massagem e com efeitos curativos, esponjas vegetais cultivadas, licores feitos com frutas da região, entre outros.

As duas últimas figuras descritas buscam não apenas trabalhar com as estruturas inconscientes do pensamento de Dona Flor, a fim de compreender seu sistema de conhecimento, mas colocar em evidência o caráter relacional da formação de sua identidade como raizeira e parteira. Os modelos elaborados estabelecer-se-iam a partir da história do Povoado, inserido nas relações interétnicas com influências quilombolas, indígenas e de colonizadores no Nordeste goiano e em constante contato e interação com as variadas ondas religiosas, políticas e econômicas que perpassaram e perpassam a região. Abrir um espaço para descrever a religiosidade de Dona Flor, por meio da qual se acessa o modo de vida do Povoado do Moinho, identificar-se-ia com o esforço referido por Brandão (1993: 21) de dar valor ao “imaginário da crença, vivido como cultura”, elemento de análise importante nos estudos sobre religiosidade camponesa.

As polaridades sugeridas pelos modelos e suas inter-relações focariam a conexão entre conhecimento e existência (MANNHEIM, 1986). Assume-se aqui que as dimensões do social, do pensar e do saber são dinâmicas e concomitantes na constituição do conhecimento enquanto fenômeno para análises antropológicas. O presente trabalho privilegia a perspectiva⁵⁸ de Dona Flor enquanto sujeito social, atrelado tanto a um grupo de pertencimento, a uma geração específica dentro desse grupo, como dotada de vontade e iniciativas próprias. Toma-se de empréstimo a noção de ato cognitivo da sociologia do conhecimento do autor supracitado⁵⁹. Essa noção faria com que o saber de Dona Flor abrangesse o conceito de *habitus* e se aproximasse de uma “ciência do concreto”, cujo procedimento criativo expressar-se-ia na noção de bricolagem (LÉVI-STRAUSS, 1989).

Proponho que Dona Flor não daria significado de rivalidade ou de superioridade ao sistema de conhecimento biomédico. Este seria acima de tudo assimilado e adaptado à terapêutica particular da raizeira e parteira. As fronteiras permaneceriam vivas entre a medicina tradicional de Dona Flor e a medicina ocidental, ainda que elementos

⁵⁸ Em MANHEIM (1986: 293), a noção de perspectiva é assim conceituada: “[...] significa a maneira pela qual se vê um objeto, o que se percebe nele, e como alguém o constrói em pensamento. A perspectiva é, portanto, algo mais do que a determinação meramente formal do pensamento. Refere-se, também, a elementos qualitativos da estrutura de pensamento, elementos que devem ser necessariamente negligenciados por uma lógica puramente formal”.

⁵⁹ MANHEIM (1986: 318): “[...] a Sociologia do Conhecimento encara o ato de conhecer em conexão com os modelos aos quais ele aspira em sua qualidade existencial bem como em sua qualidade significativa, e não como uma intuição de verdades “eternas”, emergentes de um ímpeto contemplativo, puramente teórico, nem como alguma espécie de participação nestas verdades (...), mas como um

transitem de um sistema para o outro. O sistema de conhecimentos de Dona Flor continuaria atendendo a uma racionalidade própria, muito diversa daquela da biomedicina ocidental moderna.

Kaufert e O'Neil (1993) analisaram no Canadá os discursos sobre o risco ao nascer entre clínicos, epidemiologistas e mulheres Inuit. No centro da discussão estaria uma política nacional de saúde que obrigaria todas as mulheres a terem filhos em hospitais – que não são as unidades de apoio locais -, independente do contexto cultural dessas mulheres. O estudo apresentou ao leitor as diferentes interpretações coletadas a respeito da figura das enfermeiras-parteiros atuantes na comunidade Inuit.

Para os funcionários do sistema de saúde que trabalhavam na unidade próxima à morada do grupo, onde essas parteiras eram, em grande medida, responsáveis pelos nascimentos, elas seriam percebidas como uma figura heróica, autônoma, com habilidades superiores às das jovens enfermeiras canadenses. Para as mulheres da comunidade, as parteiras seriam figuras ambíguas: com valoração positiva e lugar central nas histórias contadas sobre os nascimentos de crianças nas unidades de saúde local, e, ao mesmo tempo, como autoridades coercivas representantes do governo e da política de saúde. Em ambos os casos, associadas à possibilidade, desejada por essas mulheres Inuit, de os partos serem realizados próximos à sua comunidade de origem. Já para os médicos, as parteiras seriam algo anômalo dentro do sistema de saúde canadense, com um papel transitório e de pouca importância.

Esse exemplo viria demonstrar que o trabalho das parteiras foi percebido pelas mulheres locais como uma opção mais interessante e coerente com a realidade da comunidade Inuit, integrada em um sistema cultural particular, o qual foi ignorado pelas decisões vindas de “cima para baixo”. Apesar de objetivar “melhorar” ou “unificar” o sistema de saúde⁶⁰, esse tipo de política pública, tal qual a exemplificada, ignoraria um saber-fazer específico pré-existente, por desconhecer seus pressupostos ou os julgar “anômalos”. Assim, enquanto, na visão biomédica canadense, o risco de morte das mães estaria alocado na “precariedade” de infra-estrutura tecnológica para os partos -

instrumento para se lidar com as situações de vida, à disposição de um certo tipo de ser vivo, em certas condições de vida”.

⁶⁰ Poder-se-ia traçar um paralelo entre a política de saúde canadense apontada e o Sistema Único de Saúde que se estabelece no Brasil, no final da década de 80, que, apesar de buscar descentralizar o atendimento à saúde, permaneceria no horizonte do modelo biomédico, ignorando as práticas já existentes.

argumento comprovado por estatísticas e nas experiências gravadas subjetivamente de terem visto mães morrerem no processo de parto -, na visão das mulheres Inuit, o risco de vida corrido estaria ligado ao desligamento das parturientes de um ambiente cosmológico afetivo adequado, isto é, de seus parentes e de seu grupo de pertencimento, ao mesmo tempo em que tais mulheres não têm recordações de mortes em situações de partos feitos na comunidade.

Lógica semelhante seria empregada pela parteira do Moinho, quando ela afirma que, apesar de a terem convidado para ir trabalhar no hospital de Alto Paraíso, ela não aceitou. Diz que só o faria caso tivesse uma casa de parto vizinha ao hospital, mas dele separada, a fim de que naquele espaço pudesse ter sua “*horta de mato*”, cuidar das mulheres e dos bebês à sua maneira. Desse modo, notar-se-ia que mesmo tendo feito um curso de agente de saúde promovido pela administração municipal e tendo convivido com médicos formados no horizonte biomédico moderno, o *habitus* e o sistema de conhecimentos sobre plantas e partos que o integra permanecem como esquemas orientadores da conduta de Dona Flor.

Isso não significaria que Dona Flor exclua totalmente os procedimentos de cura biomédicos, pois ela mesma trata-se com remédios alopáticos, a fim de aliviar sintomas de algumas doenças. Significaria que as duas lógicas, devido aos diferentes modos de conceber e tratar a vida e à hierarquia de saberes pelas quais se relacionam não poderiam misturar-se em um mesmo espaço físico dada a discrepância de pressupostos em que se baseiam. O enfoque biomédico, por um lado, estaria fundamentado em uma visão que reduziria o homem ao corpo, a órgãos e sistemas de órgãos, cujas disfunções necessitam de aparelhos tecnológicos especiais para serem investigadas e monitoradas. Esse mesmo enfoque teria pretensões universalistas de aplicabilidade a todas as culturas. Por outro, o enfoque holístico de uma parteira tradicional, teria uma compreensão sobre corpo relacionada às dimensões de afetividade, condições sociais, econômicas e religiosas, e, no caso de Dona Flor, ela mesma seria o “*aparelho de Deus*” pelo qual se realizariam os diagnósticos, as curas e os nascimentos.

Good esclareceu esse argumento quando afirmou que no trabalho antropológico de tradução cultural, relacionado aos estudos de saúde/doença, muitas vezes, descrevem-se os nativos como portadores de “crenças”, esvaziando-se a possibilidade de qualquer dimensão prática de um “saber” em outras culturas. A linguagem

referencial científica tenderia, logo, a usar como parâmetro o modelo ocidental “neutro”, supostamente desprovido de elementos simbólicos. Coloca-se a necessidade de se dispensar grande atenção à linguagem dos grupos estudados contemplando a materialidade e a praticidade a que se refere e não as ignorando a partir de um ponto de vista etnocêntrico.

As considerações aqui feitas sobre a biomedicina moderna não partiriam do pressuposto ingênuo de que seus praticantes ignoram as dimensões presentes no sistema de saúde das parteiras. O que se sugere é que existiriam relações desiguais de poder, desde que a biomedicina passaria a desempenhar o papel de discurso, impondo critérios sobre o que é verdadeiro e o que é falso, além de criar instituições, atores e práticas específicas. O modo como tem atuado a tradição laica do saber científico moderno, dessa forma, marginalizaria e criaria estigmas e preconceitos sobre tradições destoantes que não compartilham ou que poriam em dúvida a eficácia de seus procedimentos. Isso funcionaria como um mecanismo de exclusão social atrelada à exclusão econômica.

O relato de uma parteira (SANTOS apud WERNECK, 2002: 223) atuante no meio urbano ilustraria o argumento:

Os hospitais não conseguem atender à demanda e as mulheres de baixa renda são as que sofrem mais. Por exemplo, a prima da minha vizinha não sabia que precisava fazer o exame pré-natal. Quando percebeu que o bebê ia nascer, foi direto para o hospital Rocha Faria, perto de onde morava, mas o médico disse que se ela não tinha feito o pré-natal, não poderia atendê-la. Então ela começou a sua peregrinação: do Rocha Faria pro Santa Helena, pro Salgado Filho, pro Souza Aguiar. E ela já com a bolsa estourada, andando de ônibus pra lá e pra cá! Até que encontrou um amigo que a levou pro Rocha Faria e disse que ela não sairia dali sem ser atendida. Acabaram fazendo uma cesariana com medo de que ela perdesse o bebê.

Nesse mesmo relato, a autora-parteira aponta que os plantões seriam feitos somente por residentes e não por médicos. Além da discriminação de gênero e de classe, poder-se-ia ler, nessa fala, a inabilidade do sistema público de saúde e sua incapacidade de preencher o papel ao qual foi destinado. A centralização administrativa e o exercício monopolizado do saber relativo a saúde terminariam por desarticular práticas tradicionais eficientes, ao mesmo tempo, criando novos problemas por não dispor de número suficiente de profissionais capacitados e por aumentar os custos do tratamento com o uso de remédios industrializados. Segundo Dona Flor, a limitação de acesso à

coleta de plantas medicinais levaria a uma diminuição na produção de remédios e ao aumento da necessidade de comprar medicamentos em farmácias.

Ela descreveu-me dois casos de cura realizadas em pessoas que vieram do hospital de Alto Paraíso sem um diagnóstico adequado dos médicos que lá atendiam. Ao dar voz a uma memória subterrânea (POLLAK, 1992b) intenta-se esboçar dois episódios de doenças tratadas por Dona Flor em que o itinerário terapêutico dos enfermos revelou a raizeira como especialista de saúde mais eficiente que os médicos ocidentais. Os episódios expressariam, em última instância, a ontologia que subjaz a terapêutica de Dona Flor.

O primeiro deles teria sido feito em uma mulher que trabalhava com a arruda no sol, que, segundo a raizeira, é uma planta muito ácida, causando-lhe uma grave queimadura na pele. O diagnóstico do médico, então presente no hospital de Alto Paraíso, fora de câncer de pele. Em busca de um outro diagnóstico e de um tratamento, a mulher teria procurado Dona Flor, que a curou a partir de seus óleos, sabões e recomendações de evitar certos alimentos “*reimosos*”⁶¹, bem como trabalho pesado. Segundo Dona Flor, esses alimentos são “*indigestos*” e não devem ser ingeridos nem por mulheres em período menstrual nem por doentes em recuperação. Ela listou os seguintes alimentos: carne de porco, ovo, queijo, pimenta, bicho selvagem (caça), melancia, melão, pepino, coco, bananas dos tipos São Tomé e prata.

O segundo caso referir-se-ia ao tratamento dispensado por Dona Flor a uma outra mulher que sofrera um sério ataque de bernês, o qual não pôde ser solucionado no hospital local. Moradores de Alto Paraíso que a conheciam encaminharam-na para a Flor de Ouro, onde ela poderia tomar banhos medicinais no rio Preto e se curar. Lá chegando, a proprietária reconhecendo a impossibilidade de cura com os banhos e procedimentos terapêuticos de que dispunha, como saunas artesanais, encaminhou a enferma para Dona Flor. O sofrimento maior da enferma referia-se a não compreensão da causa de sua aflição. Depois de observar a enferma por alguns instantes, a raizeira diagnosticou a doença e, em um trabalho paciente que demandou a permanência da doente no Povoado por alguns dias, retirou os “*bichos*” utilizando uma solução à base de álcool e fumo e uma pinça.

⁶¹ Para um estudo e outras referências do modelo de reima ver MAUÉS & MOTTA MAUÉS (1978).

Os dois casos, aparentemente, seriam de simples solução. Contudo, não puderam ser resolvidos na instituição supostamente destinada a esse fim. Para Dona Flor, há coisas que a “*pessoa civilizada*”, que são os médicos, não saberiam. Seriam coisas “*pra gente da roça*”, como ela. Há dois desdobramentos sobre esse ponto. Os casos de cura relatados seriam histórias da história oral silenciada, no sentido de dar legitimidade ao sistema médico de saúde ocidental, ou à memória oficial, que advogaria por uma história de heroísmo por parte de seus funcionários⁶². Ao mesmo tempo, Dona Flor fortaleceria o domínio de seu conhecimento e a necessidade de sua existência e atuação, valorizando seu próprio saber.

Em outro episódio, ocorrido durante o treinamento em campo para exercer a função de agente de saúde, uma colega de turma criou inimizade com Dona Flor, por ela deter muitos conhecimentos de como agir no meio rural e por estar munida de seus remédios para emergências, em uma espécie de relação competitiva, em que a mulher insistia em desqualificar a raizeira. Essa mulher teve a perna queimada por uma lagarta e, dentre todos os presentes, somente Dona Flor poderia solucionar o mal-estar, o que de fato fez. Além do agente natural do infortúnio ou a causa imediata, a lagarta, o relato indica a existência de “*pagamento*” da vítima perante Deus por sua atitude “*orgulhosa*” e depreciativa de outra pessoa, apontando a existência de um agente personalístico divino ou causa última⁶³.

Diferentemente dos dois casos de cura citados acima, nos quais Dona Flor omite a causa última, nesse poder-se-ia mapear diferentes níveis de causalidade⁶⁴ envolvidos no transtorno gerado em nível orgânico. O envenenamento - que nessa situação representa o mal-estar tal qual uma doença - teria sido assumido como efeito de uma substância nociva de uma lagarta, que pode ser aqui considerada como causa instrumental. O agente do envenenamento, no entanto, seria a vontade divina operando como causa eficaz. As respostas a perguntas do tipo “por que eu?”, “por que agora?” ou a causa última seria a quebra da boa conduta social por meio de uma postura de orgulho e desdém ao semelhante.

⁶² Para algumas narrativas heróicas de profissionais de saúde, ver CUNHA (2002).

⁶³ Os termos “causas imediatas” e “causas últimas” são de LANGDON & MAC LENNAN (1979) apud BUCHILLET (1991: 27).

⁶⁴ BUCHILLET (1991: 27).

Ao trazer elementos da ontologia e da epistemologia⁶⁵ do sistema de saúde de Dona Flor, os episódios colocariam em relevo a categoria de pessoa cristã, tal qual abordada em Mauss (2003: 392 e 393). Nesse texto, o autor realizou uma “história social” do termo e, de maneira bastante simplificada, poder-se-ia dizer que, de uma significação ritual de “persona”, encontrada entre diversas etnias, teria se desdobrado a palavra “pessoa”, na tradição latina, entre os romanos. Aí, se encontraria o primeiro momento em que a pessoa ganharia seu sentido jurídico, relativo a direitos individuais e privilégios, que, posteriormente, assumiria também um sentido moral. Foi sob a influência da religiosidade cristã que a “pessoa moral consciente” teria se tornado uma entidade metafísica, de acordo com a qual pessoa, Deus e Igreja fundir-se-iam em uma Unidade. Os desdobramentos seguintes assumiriam um teor psicológico, quando teria sido inaugurada a noção de “eu” e a relação com as categorias dos filósofos iluministas: razão e ciência.

Aliada aos aspectos morais, quais sejam a humildade, o desprendimento, o trabalho duro, honesto e a fé, a pessoa cristã atuaria em unidade com o divino. Do mesmo modo que seguir essas regras asseguraria a ordem orgânica, social e cosmológica, pela manutenção apropriada da unidade, transgredi-las abriria possibilidades de mal-estar físico, conflitos interpessoais e rompimento da reciprocidade entre esferas de mundo divina e humana – correspondentes, respectivamente, aos níveis cosmológicos sobrenatural e natural. A interrupção da reciprocidade nessa circunstância parece relacionar-se à perda de consciência da ligação fundamental entre os citados níveis, todos sintetizados na noção de pessoa.

Acredito que há muitos outros aspectos a respeito das noções de pessoa, bem como de saúde, doença, eficácia e diagnóstico a serem estudados no sistema de saúde de Dona Flor. Por exemplo, os estados liminares de doentes e de mulheres em período menstrual, os quais os impedem de comer certa classe de alimentos. A classificação dos alimentos em reimosos e não-reimosos. A proibição de se fazer remédio em período menstrual, ao passo que os partos são permitidos. A exigência de vitalidade para feitura de remédios. Essas lacunas só podem ser preenchidas por meio de pesquisas de campo mais extensas, nas quais as reflexões sobre o saber local, no que concerne ao sistema de saúde e cosmologia, terão a oportunidade de serem aprofundadas.

⁶⁵ YOUNG (1976).

Acrescento ainda uma ressalva de Dona Flor de que não se pode confundir seus procedimentos de cura com os benzimentos, frequentemente encontrados na região da Chapada dos Veadeiros. Ela colocou que há parteira benzedeira, há benzedeira que não é parteira e há parteira que não é benzedeira. No Moinho, haveria a benzedeira que não é parteira e a parteira que não é benzedeira. Nesse último caso, ela mesma. Tal ressalva fortalece a necessidade do retorno a campo em vista de pesquisas que possibilitem dar voz a outros especialistas de saúde e integrantes da comunidade, a fim de complementar o entendimento que se propõe sobre o Povoado.

A análise do depoimento de Dona Flor torna-se válida enquanto relato de memória de um membro do grupo do Moinho, desde que ela reside nessa comunidade há cerca de quarenta anos, participando intensamente das atividades locais, tanto as ligadas à saúde como aquelas relacionadas à religiosidade. Os moradores do Povoado não se consultam com Dona Flor pagando por isso, desde que muitos conhecem as plantas e dispõem de sua própria horta. Contudo, ao tornar o senso comum do sistema cultural do Moinho uma especialidade própria⁶⁶, ela diferenciou-se na comunidade, que muitas vezes recorre à “*Comadre Fulô*” para consultas informais, o que indica que negociar valores monetários excede a relação parental de afinidade aí colocada. As plantas seriam a primeira opção na realização de curas, sendo que os remédios alopáticos viriam em segundo lugar. Assim, primeiramente, recorre-se aos mecanismos de saúde próprios para então ativar tratamentos externos.

Isso poderia ser justificado com o difícil acesso ao núcleo urbano, dada a dificuldade de locomoção entre os dois pontos geográficos e com a demanda de gastos com os quais a maior parte da população não pode arcar, especialmente em casos de tratamentos prolongados. Por outro lado, considerada a dimensão relacional entre mato e a cidade e a matriz de pensamento cristã, que no passado foi representada por práticas católicas e no presente expressa-se no culto evangélico, a manutenção da terapêutica vegetal poderia ser interpretada como o que Foucault chamou de “resistência difusa à medicalização autoritária de corpos e doenças”⁶⁷, feita por meio de peregrinações existentes em países católicos, ao longo do processo de inserção da medicina social, as quais persistem.

⁶⁶ GEERTZ (2003). Ver capítulo 4.

⁶⁷ FOUCAULT (1993: 97)

Conter as transformações ambientais, sociais e econômicas seria difícil, mas no âmbito de corpos e terapêuticas, a preservação de meios de cura autônomos coloca-se como resistência, o que não implica negar o sistema biomédico, mas dar a ele um significado coerente com a cultura médica tradicional local. Por isso, o sistema de conhecimentos de Dona Flor coloca-se disposto a estabelecer relações de troca entre distintas medicalidades e não abre mão de seus próprios pressupostos, ao passo que incorpora o sistema biomédico como outro procedimento curativo, eficaz em aliviar sofrimentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa buscou iniciar uma reflexão antropológica sobre os conhecimentos tradicionais locais de uma raizeira e parteira, o que implicou pensar a noção de ambiente - que se relaciona com conceitos de natureza - bem como a noção de saúde – que remete a análises sobre a doença, o corpo e a eficácia. O estudo do ambiente levou às formulações sobre tempo expresso na qualidade que recebe pela história de vida de Dona Flor e sua integração à comunidade local, e, o do espaço desdobrou-se em pensar lugares cosmológicos repletos de sentidos simbólicos e práticos, os quais demandam investigações mais intensas, a fim de que os níveis de entendimento ao qual se referem sejam mais bem compreendidos.

Tais lugares em que vivem e transitam o casal, Dona Flor e Seu Donato indicam a existência de um mundo coletivo, vinculado ao um território específico, ao qual está integrado o saber medicinal sobre as plantas da região. Há algumas que se fazem presentes em todas as categorias da classificação etnografada, como o jatobá. Diversos raizeiros utilizam a planta que tem propriedade de “*depurar o sangue*”, sendo um remédio auxiliar em tratamentos de diferentes males e se mostrando um espécime central no sistema de conhecimentos desse tipo de especialista de saúde.

As atividades de conhecedores tradicionais demonstram que os processos criativos são fundamentais na constituição de uma realidade social. A união entre o simbólico e o empírico indica que criar e inovar são processos humanos constituintes da cultura os quais não são privilégios do ocidente e podem acontecer de modos diferentes, dados contextos específicos. O uso histórico que povoados locais, como o do Moinho, fazem de seu território tem sido ignorado, enquanto se pode pensar que somente existem áreas classificáveis como de proteção ambiental porque lá vivem essas pessoas, há muitos anos reproduzindo seus modo viver e se relacionar com a terra, águas, animais e vegetais.

Elaborar remédios e explicações para as doenças é parte do processo criativo em que o mundo ganha significado. Isso acontece dentro de uma coletividade cujos

conhecimentos têm sido incorporados às pesquisas e estudos na qualidade de saber popular. Contudo, como tentei demonstrar tais conhecimentos são tradicionalmente aprendidos e perpetuados, ou seja, eles se vinculam com um *habitus* de povos que vivem no e do Cerrado, eles são transmitidos pela palavra oral e pelas práticas cotidianas dos mais velhos para os mais novos, eles são dinâmicos em relação a outras tradições de conhecimento em cuja interação transformam seus próprios significados, incorporam outras práticas e estabelecem diferenças.

A situação ambígua da identidade da comunidade do Moinho, que oscila entre estar sujeitada e resistir, colocaria a necessidade de se buscar soluções para sua inserção no contexto da região da Chapada dos Veadeiros. Nesse sentido, as iniciativas dos pequenos projetos comunitários de desenvolvimento sustentável no Cerrado seriam caminhos abertos para articular o manejo sustentável, a garantia do território, da boa qualidade e acesso aos recursos naturais à proteção dos conhecimentos tradicionais locais, discutida atualmente, em que prevalece a propriedade e uso coletivo da terra.

O avanço das fronteiras agrícolas com o cultivo em larga escala da soja é uma preocupação comum entre ambientalistas que militam e atuam institucionalmente em favor do Cerrado, sejam eles pertencentes a vertentes preservacionistas ou sociambientalistas. Faz-se necessário enfatizar o que estes defendem e aqueles ignoram: uma noção de ambiente que inclua o tipo de ação antrópica tradicional benéfica à manutenção da diversidade biológica local, tal qual o trabalho dos raizeiros. A visão estreita de preservar a natureza pela expulsão humana tem balizado também as políticas de turismo presentes dentro e no entorno do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, salvo ações pontuais de atores e organizações civis no município. Tal visão terminaria por incentivar o crescimento de uma infra-estrutura urbana deficiente, em que migrantes passam a comprar grandes porções de terras, convertidas em Reservas Particulares de Proteção Ambiental, além de pousadas e restaurantes, tudo isso fortalecendo o sistema de propriedade particular individualizada.

O conceito de interculturalidade tem-se mostrado como uma alternativa importante a ser trabalhada, tanto no que diz respeito às questões ambientais como no que toca a questão da saúde pública. A noção de eficácia biomédica tem sido contestada por diversos grupos, étnicos e diferenciados, e movimentos sociais, alegando que em sistemas de conhecimentos de saúde diferentes operam eficácias distintas. Isso apontaria

a inabilidade das atuais políticas públicas brasileiras de saúde, no que diz respeito ao modo como incorporam o uso de plantas medicinais, posto que está centrado na racionalidade da biomedicina. Ademais, tem impedido que o trabalho tradicional com plantas medicinais integre oficialmente o sistema de saúde pública, ainda que o uso informal seja amplo.

O resgate da memória e o exame de narrativas foram exercícios analíticos que trouxeram à luz modos de pensar e sistemas de conhecimentos vivos no presente etnográfico. Isso colocou lado a lado tradições culturais diferentes e evidenciou a assimetria que se dá ao se relacionarem. A tradição ocidental tem se valido de outras tradições para se enriquecer e agregar poder em suas ações, ao mesmo tempo desqualificando outros saberes em função de promover sua própria visão de mundo.

Assim, poder-se-ia afirmar que a ASFLO e a Farmácia – os dois projetos mais recentes, apontados anteriormente, que atuaram no Povoado do Moinho – tiveram o mérito de reconhecer o saber local ambiental do Povoado. Contudo, o desafio de operar uma proposta de interculturalidade com compromisso e respeito devidos aos membros do grupo não foi vencido. Talvez fosse melhor perguntar qual interculturalidade operou? Quais foram as suas falhas? Como as evitar e pensar projetos locais mais bem sintonizados com os interesses da comunidade? De nada adiantaria implantar projetos com esse caráter quando o etnocentrismo permanece intrínseco aos profissionais da tradição ocidental, por mais que ideais assistencialistas, ecológicos ou solidários estejam aflorados.

No caso da ASFLO, delegar o trabalho burocrático aos alternativos e o trabalho braçal aos nativos apresenta-se como extremamente problemático, posto que se nega a lógica comunitária que mantém o grupo e sua racionalidade de lidar com os elementos do ambiente e do mundo, de modo geral. Balizar as ações ambientais unicamente no saber de um biólogo seria um modo de se manter fechado às concepções locais e de monopolizar a concepção de natureza, em vez de articular os diferentes sistemas de conhecimentos.

No caso da Farmácia, a implantação do projeto careceu de participação mais ampla da comunidade, para além de algumas lideranças. A hierarquia de saberes foi mantida, desde que a figura central da Farmácia parecia ser a médica, e não a própria comunidade. As decisões centradas nessa figura limitaram o andamento autônomo do

projeto, fazendo com que a produção e distribuição dos remédios ficasse presa à sua presença. Os conceitos de saúde, doença, corpo e eficácia mantiveram-se atrelados à estrutura da biomedicina, ignorando-se as concepções de especialistas da comunidade como Dona Flor, ativada prioritariamente para acessar tipos e usos de plantas locais, ou de outros especialistas da saúde, como a benzedeira, ou mesmo de outros conhecedores de usos curativos de plantas, como Seu Zé Lapixa.

Assim, a idéia de articular saberes - sejam eles, médicos ou ambientais - necessita de estudos analíticos das situações previamente existentes, bem como de ponderações cuidadosas sobre como devem inserir-se os sujeitos sociais envolvidos. Nesse sentido, a análise da cultura ocidental pode colaborar em apontar as falhas, obstáculos e dificuldades de seu posicionamento ante outras tradições de conhecimento, bem como as categorias como as de natureza e saúde. Esse seria o exercício fundamental para os casos que aportaram no Povoado do Moinho, em vista de se atingir resultados menos efêmeros e mais conscientes dos sujeitos e grupos sociais que dialogam. Neles houve oportunidades de convivência entre diferentes especialistas locais e entre variadas tradições culturais, oportunidades estas bem recebidas pela comunidade, pelas lideranças dos projetos, pelas organizações civis e pelas instituições municipais. Resta a responsabilidade de melhorar esse diálogo, que, neste momento, parece-me referir-se a maior disposição a ouvir o outro, trocar experiências e construir perspectivas positivas comuns, ainda que as razões de cada envolvido sejam muito distintas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, J. A. M. 1998. "A construção do espaço na Chapada dos Veadeiros". Em: DUARTE, L (org). *Tristes Cerrados. Sociedade e biodiversidade*. Brasília: Paralelo 15.

ALMANAQUE BRASIL SOCIOAMBIENTAL – ISA. 2004. São Paulo.

ALMEIDA, A. W. 2002. "Os Quilombos e as Novas Etnias" Em E. C. O'Dwyer, org., *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, pp. 43- 81.

ANJOS, R. S. A. 2000. *Territórios das Comunidades Remanescentes de Antigos Quilombos no Brasil – Primeira Configuração Espacial*. Brasília: Mapas Editora e Consultoria.

_____. 2005. *Territórios das Comunidades Quilombolas do Brasil – Segunda Configuração Espacial*. Brasília: Mapas Editora e Consultoria.

ARTICULAÇÃO PACARI. 2004. *Pesquisa Popular de Plantas Mediciniais*. Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação PACARI - Plantas Mediciniais do Cerrado. Belo Horizonte: Rede de Intercâmbio.

BAIOCCHI, M. 1983. *Negros do Cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás*. São Paulo: Ática; INL; Fundação Pró-Memória.

_____. 1999. *Kalunga: Povo da Terra*. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos.

BALÉE, W. 1992. "People of the fallow. A historical ecology of foraging in lowland South America". In *Conservation of Neotropic Forests: Working from traditional resource use*. New York: Comumbia Univ. Press, pp. 35-57.

BARRETO FILHO, H. T. 2001. "Populações Tradicionais: introdução à crítica de uma noção". Palestra apresentada no Workshop "Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade". Parati, RJ.

BARTH, F. 1993. "A general framework for analyzing the meaning of acts". Em BARTH, F. *Balinese worlds*. Chicago: University of Chicago Press. Pp. 157-174.

_____. 2000. "O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia". Em BARTH, F. *O guru e o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa. Pp. 141-165.

BERKES, F. 1999. *Sacred ecology: traditional ecological knowledge and resource management*. Philadelphia: Taylor & Francis, Caps. 9 e 10.

BERTRAN, P. (org. e ed.) 1996. *Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783 (Volume I)*. Goiânia: UCG; UFG; Brasília: Solo Editores.

BITTENCOURT, L. 1994. "A fotografia como instrumento etnográfico" Em *Anuário Antropológico/92*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

BOURDIEU, P. 1974. "Estrutura, Habitus e Práticas" Em: *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

_____. 1995. *The Logic of Practice*. Book I: Critique of theoretical reason. Standford: Standford University Press.

BRANDÃO, C. R. 1993. "O desencanto do outro: mistério, magia e religião nos estudos do mundo rural no Brasil". *Anuário Antropológico/91*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

BUCHILLET, D (org.). 1991. *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP. Pp. 21-44.

CAIXETA, V. L. 2003. *Parteiras em Minas Gerais no Século XIX: Poderes e Saberes Compartilhados (1832 – 1850)* (Dissertação de Mestrado em História, Discurso, Imaginário e Cotidiano). Brasília: UnB/Dep. de História.

CAMPOS, M. C. S. 1992. "A Associação da Fotografia aos Relatos Orais na Reconstrução Histórico-Sociológica da Memória Familiar" Em *Cadernos CERU*, Texto 3.

CARNEIRO DA CUNHA, M. e ALMEIDA, M. orgs. 2002. *Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá. Práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras.

CASTRO, E. 2000 [1997] "Território, Biodiversidade e Saberes de Populações Tradicionais" Em: DIEGUES, C. A. (org.) *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: AnnaBlume: Nuapaub - USP: HUCITEC.

CONSELHO Nacional de Secretarias Municipais de Saúde (CONASEMS). 2005. *Revista Conasems*. Ano I, n. 9. Brasília.

CONWAY, M. 1998. "El Inventario de la Experiência: memoria e identidade" In: PAEZ, D. et alli. *Memorias Colectivas de Processos Culturales y Politicos*. Bilbao: Univ. del País Vasco.

CUNHA, N. V. 2002. "*O espírito do sanitarismo*": narrativas de profissionais da Saúde Pública dos anos 30. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ.

DICIONÁRIO do pensamento social do Século XX. 1996. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

DIEGUES, A. C. S. 1993. Populações Tradicionais em Unidades de Conservação. *Série Documentos e Relatórios de Pesquisa*. n. 1. São Paulo.

_____. 1996. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. São Paulo: Editora Hucitec. Capítulo 6.

_____(org). 2002. *Etnoconservação. Novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: NUPAUB/USP; AnnaBlume; HUCITEC.

DOMINGUES DE SOUZA, C. 1999. *Florística, fitossociologia e etnobotânica na região do entorno do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, Goiás, Brasil* (Dissertação de Mestrado). Brasília: UnB/Departamento de Engenharia Florestal.

DUARTE, L. M. G. & BRAGA, M. L. S. (orgs.) 1998. *Tristes Cerrados. Sociedade e Biodiversidade*. Brasília: Paralelo 15.

DUARTE, L. M. G. & THEODORO, S. H. (orgs.) 2002. *Dilemas do Cerrado: entre o ecologicamente (in)correto e o socialmente (in)justo*. Rio de Janeiro: Garamond.

DURKHEIM, E. e MAUSS, M. 1981 [1903]. "Algumas Formas Primitivas de Classificação: contribuição para os estudos das representações coletivas". Em M. Mauss, *Ensaio de Sociologia*: São Paulo: Perspectiva, pp. 399-495.

ECKERT, C. 1998. Memória e Identidade. In: FREITAS, C.: *Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da UCG*. Goiânia: Ed. UCG.

ELIAS, N. 1994. *O Processo Civilizador*. Vol I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

ELY, R e McCABE, A. 1996. Gender Differences in Memory for Speech. In: LEYDERSDORF, et alli. *Gender and Memory*. Oxford: Oxford University Press.

FERREIRA, A. B. H. 1999. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FOUCAULT, M. 1991. "Politics and the study of discourse"; "Questions of Method"; "Governmentality". In Peter Miller, ed., *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.

_____. 1993 [1979] "O nascimento da medicina social". *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal. pp. 79-98.

_____. 2002 [1999]. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, pp 3-26, 285-315.

_____. 2004a [1971]. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola.

_____. 2004b. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. Introdução e Conclusão.

GEERTZ, C. 1969. C. *A Interpretação das Culturas*. Petrópolis: Vozes. pp. 13-41.

_____. 2003 [1997]. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes.

GOOD, B. & GOOD, M. 1993. "Learning Medicine". Constructing of Medical Knowledge at Harvard Medical School. In: LINDENBAUM, S. & LOCK, M. (Ed.). *Knowledge, Power, and Practice. The Anthropology of Medicine and Everyday Life*. Berkeley/ Los Angeles /London: University of California Press.

GOOD, B. 1994. *Medicine, Rationality and Experience*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

GUAITALENE, K. 2003. *O poder público versus o poder local: o conflito da ampliação do Parque da Chapada dos Veadeiros* (Dissertação de Graduação). Brasília: UnB/DAN.

GUIA DE PLANTAS DO CERRADO UTILIZADO NA CHAPADA DOS VEADEIROS. 2001. Brasília: WWF – Brasil.

HALBWACHS, M. 2004. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro.

HOUAISS, A. 2004. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.

JATOBÁ, D. 2002. *A Comunidade Kalunga e a Interpelação do Estado: da Invisibilidade à Identidade Política* (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Brasília: UnB/DAN.

KAUFERT, P. A. and O'NEIL, J. 1993. "Analysis of a Dialogue on Risks in Childbirth" In: LINDENBAUM, S. *Knowledge, Power and Practice. The Anthropology of Medicine and Everyday Life*. Berkeley: Univ. of California Press.

LANG, A. B. s/d. Documentos e depoimentos de pesquisa histórico-sociológica Em *Reflexões Sobre Pesquisa Sociológica*.

LEITE, I. B. 1991 "Território Negro em área rural e urbana – algumas questões" *Textos e Debates*. Florianópolis, NUER/UFSC, n 2.

_____.1996. *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas.

_____.2000. “Os Quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas”. *Textos e Debates*. Florianópolis, NUER/UFSC, n. 7.

LÉVI-STRAUSS, C. 1989 [1982]. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papyrus.

_____. 2003. “A noção de estrutura em etnologia” Em C. LÉVI-STRAUSS *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 313-360.

LIMA, A. 2003. “Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais”. *Série Documentos ISA*. São Paulo: ISA.

LIMA, L. 2001 *Entre cismos nublados uma solidão selvagem; uma corografia contemporânea da Chapada dos Veadeiros*. Brasília: Thesaurus.

LITTLE, P. E. 1997. Superimposed Cosmographies on Regional Amazonian Frontiers. *Série Antropologia*, n. 219. Brasília.

_____. 2002. "Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade". *Série Antropologia* n. 174. Brasília: Departamento de Antropologia.

_____. 2005. “Indigenous peoples and sustainable development subprojects in Brazilian Amazonia: The challenges of interculturality”. *Law and Policy* 27(3): 450-471.

MANNHEIM, K. 1982. “O conceito sociológico de pensamento”. *Karl Mannheim: sociologia*. São Paulo: Ática. pp. 96-100.

_____. 1986. “A sociologia do conhecimento”. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Guanabara. pp. 286-330.

MAUÉS, R. H. & MAUÉS, M. A. M. 1978. *O modelo da “Reima”: Representações alimentares em uma Comunidade Amazônica*. Anuário Antropológico 77. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

MAUSS, M. 2003 [1904-5] "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu"; "Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós"; Em: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

McCORMICK, J. 1992 (1989). "As raízes do ambientalismo". In: *Rumo ao Paraíso: a história do movimento ambientalista*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. pp 21-41.

MOTT, M. L. 2005. "Uma parteira diplomada". *Nossa História*. Ano 2, n.21. pp. 28-31.

NETO, O. C. 1994. "O trabalho de campo como descoberta e criação" Em M. C. S. MINAYO. *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes.

NEVES, W. 1992. "Sociodiversidade e Biodiversidade: dois lados de uma mesma equação" Em Aragon, L. (org) *Desenvolvimento Sustentável nos Trópicos Úmidos*. V. 2. Belém: Unamaz: UFPA (Série "Cooperação Amazônica", v. 13), pp. 365-397.

NOGUEIRA, M. 2001. *Lições Aprendidas: uma análise comparativa de pequenos projetos* (Dissertação de Mestrado em Gestão Política Ambiental). Brasília: UnB/CDS.

PÁDUA, J. A. 1987. "Natureza e projeto nacional: as origens da ecologia política no Brasil". Em *Ecologia e Política no Brasil*. , J. A. Pádua (org.) pp. 25-134, Rio de Janeiro: Rocco.

PEDROSO, D. M. R. 1994. *O Povo Invisível: a história dos Avá-Canoeiro nos séculos XVIII e XIX*. Goiânia: UCG.

PEREIRA, A. L. 2004. *O SUS no seu município: garantindo saúde para todos*, Série B: Textos Básicos. Brasília: Ministério da Saúde.

PIETRAFESA DE GODOI, E. 1998. "'O Sistema do lugar': história, território e memória no sertão" Em: NIEMEYER, A. M. (org.) *Além dos Territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. São Paulo: Mercado das Letras.

PLANTAS MEDICINALES DE AMÉRICA DEL SUR. 2005. Red de Plantas Medicinales de América del Sur, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (CIID-IDRC).

POLLAK, M. 1992a. Memória e Identidade Social. In: *Estudos Históricos*, vol. 10, Rio de Janeiro.

_____. 1992b. Memória, Esquecimento e Silêncio. In: *Estudos Históricos*, vol 10, Rio de Janeiro.

POSEY, D. 1987. “Introdução. Etnobiologia: Teoria e Prática”; “Manejo de Floresta Secundária, Capoeiras, Campos Cerrados (Kayapó)”. Em: RIBEIRO, B. (org.) *Suma Etnológica Brasileira*, v. 1 – Etnobiologia. Petrópolis: Vozes; FINEP.

_____. 1996. “Os povos tradicionais e a conservação da biodiversidade”. Em *Uma estratégia latino-americana para a Amazônia (volume I)*, C. Pavan, coord., pp. 149-157. São Paulo: Memorial.

PROPOSTA: *Conservação e Manejo da Biodiversidade do Bioma Cerrado*. CMBBC, Parte II, 2001 a 2004.

QUEIROZ, J. G. 1969. *Evolução Cultural de Goiás*. Goiânia: Departamento Estadual de Cultura/ Secretaria de Educação e Cultura de Goiás.

RIBEIRO, B. 1987. “Etnobiologia” Em D. RIBEIRO (org.) *Suma Etnológica Brasileira. Edição Atualizada do Handbook of South American Indians*. Petrópolis: Vozes; Finep.

RICARDO, F. (org.). 2004. *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: ISA.

RUDDER, E. A. 2002. *Guia Compacto das Plantas Mediciniais*. São Paulo: Rideel.

SANTILLI, J. 2005. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis.

SHILS, E. 1992. *Centro e Periferia* (pp. 217-227 e 391-457).

SHIVA, V. 2001. *Biopirataria. A pilhagem da natureza e do conhecimento*. Petrópolis: Vozes.

SILVA, A. M. s/d. *Dossiê de Goiás – Enciclopédia Regional: um compêndio de informações sobre Goiás, sua história e sua gente*. Goiânia: Master Publicidade.

SILVA JR., M.C. 2005. *100 árvores do Cerrado: guia de campo*. Brasília: Ed. Rede de Sementes do Cerrado.

SOARES, A. A. 1995. *Kalunga: o direito de existir (questões antropológicas e jurídicas sobre remanescentes de quilombo)*. Brasília: Fundação Cultural Palmares.

SOUZA, C. & CARNEIRO, M. E. 1996. *Retrospectiva histórica de Goiás: da colônia à atualidade*. Goiânia: Livraria Cultura Goiana.

SOUZA, P. 1999. “Negritude e Auto-Estima”. *Textos e Debates*. Florianópolis, NUER/UFSC, n. 5.

STURKEN, M. 1997. *Tangled Memories. The Vietnam War, The AIDS Epidemic and Politics of Remembering*. Berkeley: Univ. of California Press.

SUPERINTENDÊNCIA de Políticas de Atenção Integral a Saúde & SECRETARIA de Estado de Saúde de Goiás. 2004. *Boletim Epidemiológico*. Ano 6, n. 8. Goiânia.

THEODORO, H. 2002. “Cerrado: o celeiro saqueado” Em L. M. DUARTE. & S. H. THEODORO (orgs.) *Dilemas do Cerrado: entre o ecologicamente (in)correto e o socialmente (in)justo*. Rio de Janeiro: Garamond.

WERNECK, J. (org.) 2002. *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas/Criola.

WOORTMANN, E. 1991. Da Complementaridade à Dependência: a mulher e o ambiente em comunidades “pesqueiras” do Nordeste. *Série Antropologia*, n. 111. Brasília.

_____.1992. "O Ambiente e a Mulher: O Caso do Litoral do Rio Grande do Norte, Brasil" Em: *Latin American Studies*, 12. Tokyo, Japan.

_____. 1995. *Herdeiros, Parentes e Compadres. Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste*. São Paulo-Brasília: Edunb; HUCITEC.

_____. 1997. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Ed. UnB.

_____. 1998. Homens de Hoje, Mulheres de Ontem: gênero e memória no seringal. In: FREITAS, C. *Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da UCG*. Goiânia: Ed. UCG.

UDRY, M. C. 2001. *Saúde e Uso da Biodiversidade: caminhos para incorporação do conhecimento tradicional na política de saúde pública* (Tese de Doutorado em Políticas Públicas e Gestão Ambiental). Brasília: UnB/CDS.

VERGER, P. F. 2004 [1995]. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras.

VON BEHR, M. 2000. *Berço da águas e do novo milênio. Chapada dos Veadeiros, Goiás, Brasil*. Brasília. Editora UnB; Editora IBAMA.

VON BEHR, T. 2005. *Aves e Árvores do Brasil Central*. Brasília: Ideal.

YACALOS, I. M.1999. *Na Trilha do Curador de Almas. A Eficácia Social e Simbólica da Atividade de um raizeiro médico-benzedor do Cerrado (Um Estudo de Caso)*. Dissertação de Graduação. DAN/ICS/UnB.

YOUNG, A. 1976. "Some Implications of Medical Beliefs and Practices for Social Anthropology. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 78, n. 1. pp.5-24.

SÍTIOS ELETRÔNICOS

Enciclopédia Virtual Wikipedia
<http://pt.wikipedia.org/wiki/Sabedoria>

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Conhecimento>

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
<http://www.ibama.gov.br>

Instituto Socioambiental:
<http://www.socioambiental.org>

Instituto Brasileiro de Plantas Medicinais
<http://www.ibpm.org.br/principal.shtml>

Instituto de Colonização e Reforma Agrária
<http://www.incra.gov.br>

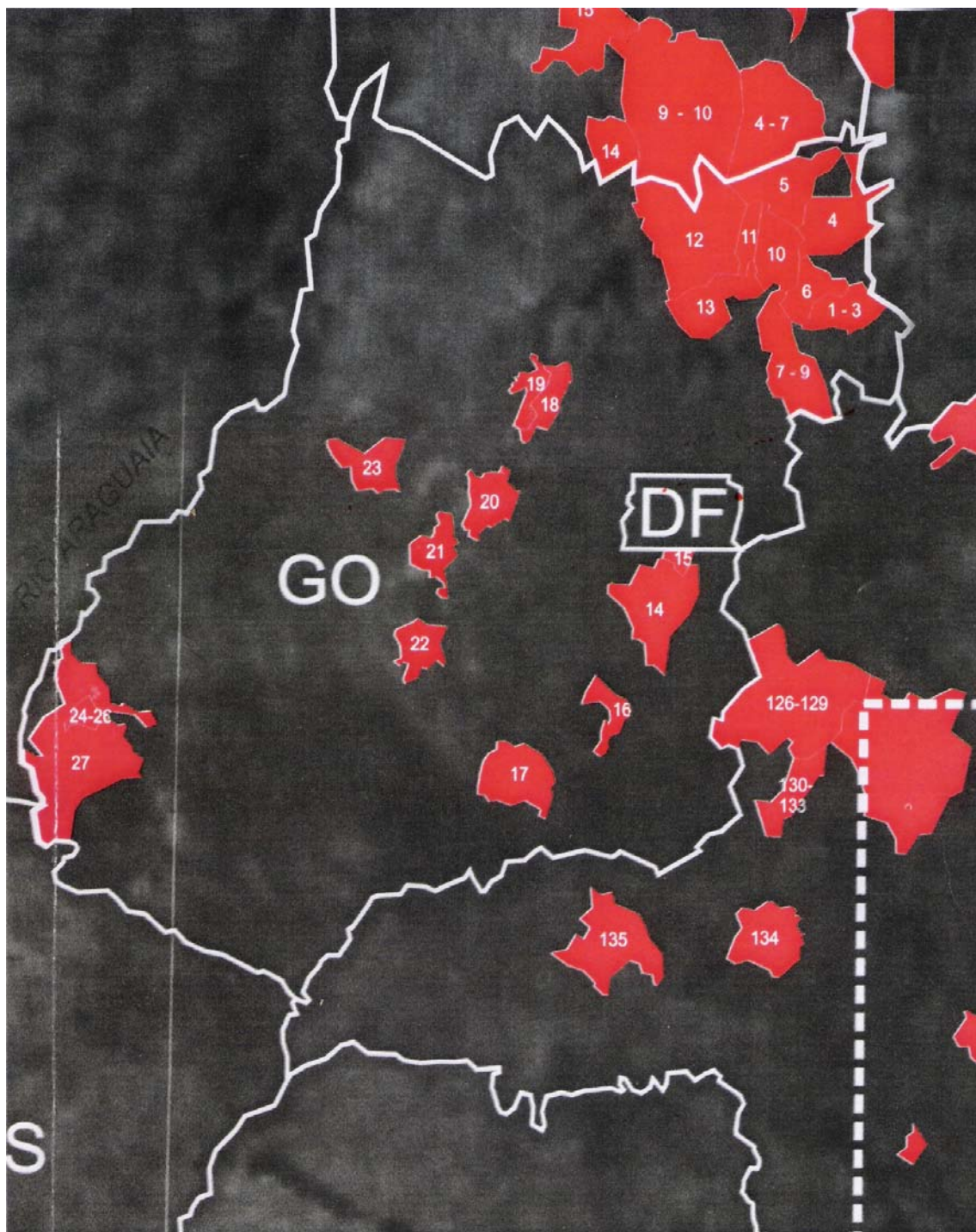
Secretaria de Saúde do Estado de Goiás:
<http://www.saude.go.gov.br/index.php?idEditoria=868>

VÍDEOS-DOCUMENTÁRIOS

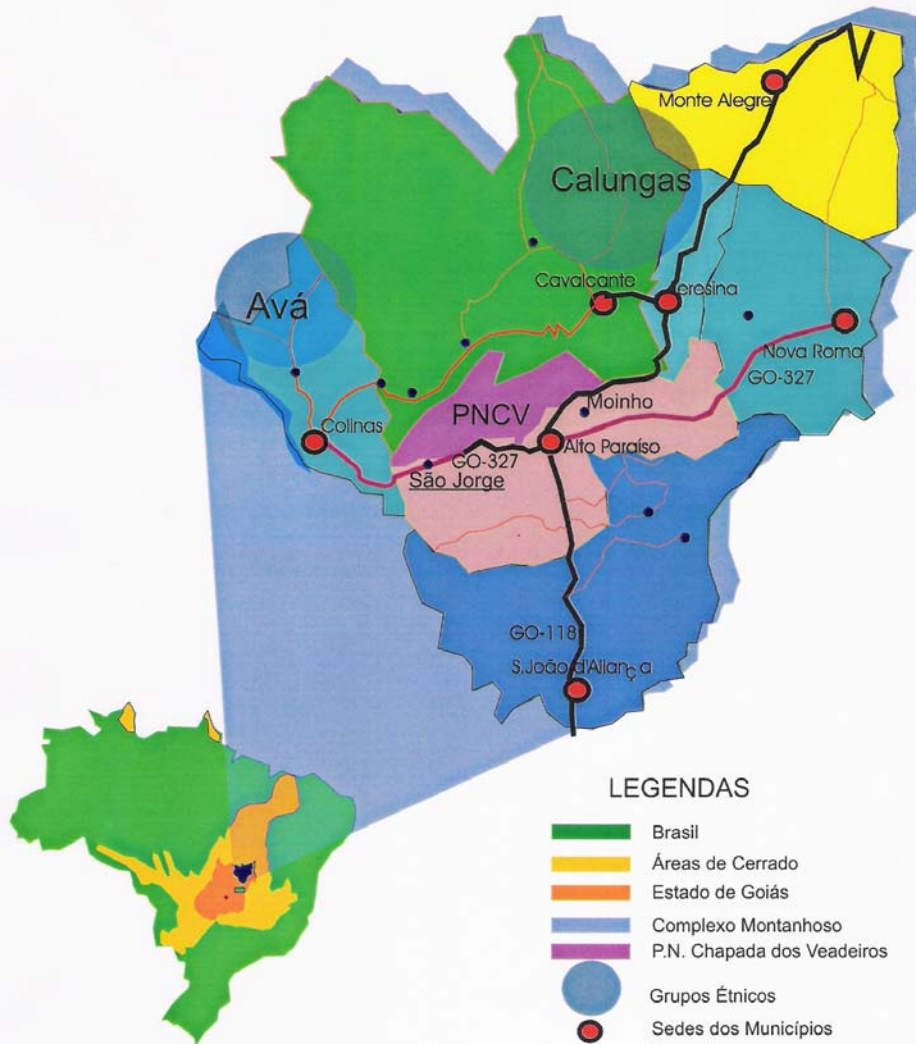
As Mensageiras da Luz – Parteiras da Amazônia. 72 min., direção de E. MORCARZEL.

ANEXOS

- xiv. Mapa A: Nordeste de Goiás e os Quilombos reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares. Fonte: ANJOS, R. (2005).
- xv. Mapa B: Complexo montanhoso Araí / Nova Roma / Veadeiros. Fonte: Elias Martins.
- xvi. Mapa C: Moinho, na Chapada dos Veadeiros, Goiás. Fonte: Elias Martins.
- vii. Programa do II Seminário de Experiências Comunitárias de Meios de Vida Sustentáveis no Cerrado
- viii. Programa do I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais: Pautas Para Políticas Públicas
- xix. Programa do Seminário As encruzilhadas das modernidades: da luta dos povos indígenas no Brasil ao destino da CDB – Preparatório para a 8ª Reunião da Convenção sobre Biodiversidade
- xx. Carta Indígena
- xxi. Programa do Seminário de Encerramento do Projeto de Conservação de Ecossistemas do Cerrado: Corredor Ecológico Paranhã-Pireneus
- xii. Roteiro de Entrevista 1: Raizeiros
- xiii. Roteiro Entrevista 2: Médicos e Enfermeiros
- xiv. Termo de Anuência de Dona Flor
- xv. Ficha “A” da Secretaria de Saúde e Saneamento de Alto Paraíso de Goiás.
- xvi. Fotografias



ANJOS, R. 2005. Territórios das Comunidades Quilombolas do Brasil - Segunda Configuração Espacial. Brasília: Mapas Editora e Consultoria.



LEGENDAS

- Brasil
- Áreas de Cerrado
- Estado de Goiás
- Complexo Montanhoso
- P.N. Chapada dos Veadeiros
- Grupos Étnicos
- Sedes dos Municípios
- Povoados
- Estrada asfalto
- Estrada terra
- Estrada vicinal

Autor: Elias Martins
 Atualizado em mai/2006

SITUAÇÃO DA MORADIA E SANEAMENTO

TIPO DE CASA		TRATAMENTO DA ÁGUA NO DOMICÍLIO	
Tijolo/adobe:		Filtração:	
Taipa revestida:		Fervura:	
Taipa não revestida:		Cloração:	
Madeira:		Sem tratamento:	
Material aproveitado:		ABASTECIMENTO DE ÁGUA	
Outros - especificar:		Rede Pública:	
		Poço ou nascente:	
		Outros:	
Número de cômodos/peças:		DESTINO DE FEZES E URINA	
Energia Elétrica:		Sistema de esgoto (Rede Geral)	
DESTINO DO LIXO		Céu aberto:	
Coletado:			
Queimado / enterrado:			
Céu aberto:			

OUTROS INFORMAÇÕES

Alguém da família possui Plano de Saúde?

Número de pessoas cobertas por Plano de Saúde

SIM

NÃO


Nome do Plano de Saúde:

Doença no fave

EM CASO DE PROCURA		PARTICIPA DE GRUPOS COMUNITÁRIOS	
Hospital:		Cooperativa:	
Unidade da Saúde:		Grupo Religioso:	
Benedeadeira:		Associações:	
Farmácia:		Outros - Especificar:	
Outros - Especificar:			
MEIOS DE COMUNICAÇÃO QUE MAIS UTILIZA		MEIOS DE TRANSPORTE QUE MAIS UTILIZA	
Rádio:		Ônibus:	
Televisão:		Caminhão:	
Outros - Especificar:		Carro:	
		Carroça:	
		Outros - Especificar:	

OBSERVAÇÕES:

PROGRAMAÇÃO DO II SEMINÁRIO DE EXPERIÊNCIAS COMUNITÁRIAS DE MEIOS DE VIDA SUSTENTÁVEIS NO CERRADO

Horário	Dia 16 (terça)	Dia 16 (quarta-feira)	Dia 17 (quinta-feira)	Dia 18 (sexta-feira)
8:00	CMBBCC			
9:00				
10:30	Organização: Embrapa Cerrados Equipe do Projeto Conservação e Manejo da Biodiversidade do Bioma Cerrado CMBBCC	<ul style="list-style-type: none"> I - Atividades agropecuárias sustentáveis em pequenas propriedades II - Criação e preservação da fauna silvestre para o Cerrado III - Viveiro de mudas de espécies nativas do Cerrado IV - Plantas Medicinais V - Aproveitamento alimentar dos frutos do Cerrado VI - O Mercado de Comodities Ambientais nos Biomas Cerrado e Pantanal VII - Mini Oficina de Flores do Cerrado - Artesanato 	<ul style="list-style-type: none"> I - Atividades agropecuárias sustentáveis em pequenas propriedades II - Criação e preservação da fauna silvestre para o Cerrado III - Viveiro de mudas de espécies nativas do Cerrado IV - Plantas Medicinais V - Aproveitamento alimentar dos frutos do Cerrado VI - O Mercado de Comodities Ambientais nos Biomas Cerrado e Pantanal VII - Mini Oficina de Flores do Cerrado - Artesanato 	<ul style="list-style-type: none"> I - Atividades agropecuárias sustentáveis em pequenas propriedades II - Criação e preservação da fauna silvestre para o Cerrado III - Viveiro de mudas de espécies nativas do Cerrado IV - Plantas Medicinais V - Aproveitamento alimentar dos frutos do Cerrado VI - O Mercado de Comodities Ambientais nos Biomas Cerrado e Pantanal VII - Mini Oficina de Flores do Cerrado - Artesanato
11:00		<ul style="list-style-type: none"> Vanderlei Pereira de Castro - Agropec / Diorema - GO Deodoro Januário de Oliveira Filho - Brasília - DF Wilma Saraiva - Agrovia Mambal - GO Rebecca Mariluz Cardoso - NEX - Brasília - DF Lançamento do Guia de Campo: 100 árvores do cerrado - Autor: Manoel Cláudio da Silva Júnior e colaboradores 	<ul style="list-style-type: none"> Experiências com Criação de Animais Silvestres Experiências com Ecolturismo 	<ul style="list-style-type: none"> Experiências com Negócios (valorização e commodities) Genaro Salvemini - Nama Pasqua - Goiânia - GO George Jaime de Melo / Pirenópolis - GO Humberto Gomes Oliva - Cerrado Goiano e Fruto do Cerrado / Montes Claros - MG Alessandra Campos - Feira do Cerrado / Goiânia - GO
12:30		Almoço	Almoço	Almoço
13:00		Apresentação de painéis	Apresentação de painéis	Apresentação de painéis
14:00		<ul style="list-style-type: none"> Experiências com Agroecologia e Plantas Medicinais André Soares - IPEC / Pirenópolis - GO Rosane Bastos - ECOA / Campo Grande - MS Neoclone Vieira da Silva Pereira - ASOL - Cavalcante - GO João Batista - Associação dos Produtores Rurais do Projeto Colônia I / Padre Bernardo - GO Aureline Fernandes dos Santos Farias - Agrovia Mambal / Mambal - GO Andrea Alverenga - GAMA / Alto Paraíso - GO Jaqueline Evangelista Dias - Articulação Pacari 	<ul style="list-style-type: none"> Paletas: Comercialização de produtos diferenciados com valor social agregado com Fabiana Amaral - Programa Caras do Brasil/Pão de Açúcar / São Paulo - SP Clóvis José de Almeida - Milka Sorvetes Frutas Do Cerrado / Goiânia - GO 	<ul style="list-style-type: none"> Mesa Redonda - Apoio a políticas públicas emergenciais para a conservação e o manejo da biodiversidade do Cerrado 1. MMA - Leonel Pereira, Chefe de Gabinete, SBF 2. Banco Mundial - Gabriel Azevedo - Coordenador da área de desenvolvimento ambiental e social sustentáveis. 3. Rede Cerrado de ONG's - Mônica Nogueira 4. MAPA - Rogério P. Dias ou Roberto G. Habbib Matiar
15:00				
16:00	Inscrições e Credenciamentos na secretaria do evento			
16:30				
17:00				
18:00				
19:00	Abertura: Dr. José Geraldo Eugênio de França - Diretor executivo da Embrapa, Dr. Roberto Teixeira Alves - Chefe Geral da Embrapa Cerrados, Profa. Sônia Bazo - representando o Decano de Pesquisa e Pós-Graduação da UNB, Prof. Paulo Cesar de Moraes - Diretor Secretário da FINATEC, Dra Dione Angélica de Araújo Cobre - Coordenadora Substituta Geral de Ecossistemas - Ibmam, Dr. Marcelo Viégaver Coordenador DFID/PPG7, José Felipe Ribeiro - pesquisador da Embrapa Cerrados e coordenador no CMBBCC			
	Palavra de Abertura - O Projeto BECE Boisa Brasileira de Comodities Ambientais: o potencial financeiro das espécies nativas* - Palestrante: Dra. Amyra EL Khalil presidente da ONG-CTA			

Realização: Embrapa Cerrados / - CMBBCC UNB Deptos de Engenharia florestal e Botânica, Ibmam, DFID, Reino Unido
 Apoio: Embrapa Cenargen, MMA (SBF e DEA), ONG CTA - Projeto B.E.C.E., Rede Pão de Açúcar, Rede Cerrado de ONGs, Finaltec e ABC Ibmamiraty.



Programação

17 DE AGOSTO - QUARTA-FEIRA

- 09h Abertura
Ministro do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Patrus Ananias (MDS)
Ministra do Meio Ambiente, Marina Silva (MMA)
Ministro da Ciência e Tecnologia, Sérgio Rezende (MCT)
Ministro do Desenvolvimento Agrário, Miguel Rossetto (MDA)
Ministra Matilde Ribeiro, Secretária Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR)
Presidente da Fundação Nacional do Índio, Mércio Pereira Gomes (FUNAI)
- 10h Apresentação do Mapeamento Bibliográfico e definição teórico conceitual pelo Professor Paul Little
- 11h Intervalo
- 11h30 Debate
Representantes das comunidades tradicionais
- 12h30 Almoço
- 14h Grupos de Trabalho
Discussão do conceito e apresentação das demandas de cada comunidade
- 18h Encerramento das atividades em Grupo
- 18h30 Apresentações
Manifestações culturais das comunidades tradicionais, Oficinas e Palestras

18 DE AGOSTO - QUINTA-FEIRA

- 08h Grupos de Trabalho
Diagnóstico e Problemas Comunitários
- 12h Almoço
- 14h Mesas Temáticas:
1. *Inclusão Social : educação, desenvolvimento social, saúde e direitos humanos*
 2. *Produção Sustentável : tecnologias sociais, meio ambiente, pesquisa, crédito e assessoria técnica*
 3. *Organização Social*
 4. *Terra*
 5. *Valorização da Cultura*





PAUTAS PARA POLÍTICAS PÚBLICAS

- 18h Encerramento das atividades
18h30 Apresentações
Manifestações culturais das comunidades tradicionais, Oficinas e Palestras

19 DE AGOSTO - SEXTA-FEIRA

- 08h Plenária:
Apresentação dos trabalhos dos grupos
12h Almoço
14h Plenária:
Compatibilizar as demandas e as ações de governo e identificar responsáveis
16hs Intervalo
16h30 Plenária
Seleção dos representantes (titulares e suplentes) que irão compor a Comissão
18h30 Encerramento da Plenária
19h Encerramento do Encontro:
Apresentação de manifestações culturais das comunidades tradicionais

Participam da Comissão como convidados os Ministérios da Ciência e Tecnologia (MCT), da Educação (MEC), da Cultura (MinC) e o da Saúde/FUNASA e o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT/IBAMA).

Representações da sociedade civil e das comunidades tradicionais de todo o País estarão presentes ao evento, quando serão definidos os nomes para compor a Comissão.

PROGRAMAÇÃO:

➤ Dia 3/10: **Reunião preparatória** – *caucus* indígena com participação de representantes de comunidades locais

➤ Dia 4/10: **As encruzilhadas dos conhecimentos tradicionais**

8:00-8:30 – Inscrições e distribuição de material

8:30-9:00 - Abertura: ISA, Inbrapi, IDDRJ

Moderador: Fernando Mathias – ISA

9:00-9:30 – Pontos críticos para uma política de proteção dos conhecimentos tradicionais – Manuela Carneiro da Cunha

Debatedores:

9:30-9:50 – Terezinha Dias - Embrapa

9:50-10:10 – Fernanda Kaingang - Inbrapi

10:10-10:30 – Jean Marc von Deir Weld – AS-PTA

10:30-12:30 – debate em plenária

12:30-14:00 - Almoço

Moderadora: Esther Camac – Asociación Ixacavaa

14:00-14:30 – A proteção de conhecimentos tradicionais e o setor acadêmico – ILSA - Margarita Florez

Debatedores:

14:30-14:50 – Debra Harry – IPCB

14:50-15:10 – Laure Emperaire – IRD

15:10-15:30 – Robert Vasquez – AIDSESEP

15:30-15:50 – *coffee break*

15:50-17:30 – debate em plenária

18:00-21:00 – espaço cultural livre

➤ Dia 5/10: **A encruzilhada brasileira e a CDB**

Moderador: Eugênio Pantoja – Amazonlink

8:30-9:00 – As novas tecnologias e o papel da propriedade intelectual para uma política justa e equitativa de repartição de benefícios – ISA – Laymert Garcia dos Santos

Debatedores:

9:00-9:20 – Eliane Moreira – NUPI/Cesupa

9:20-9:40 – Silvio Valle – FIOCRUZ

9:40-10:00 – Joaquim Machado – CEBDS

10:00-12:30 – debate em plenária

12:30-14:00 – almoço

Moderadora: Pierina German

14:00-14:30 – A perspectiva de uma política de repartição de benefícios frente aos tratados de livre comércio – Silvia Rodriguez – GRAIN

Debatedores:

14:30-14:50 – Isabel Lapeña – SPDA

14:50-15:10 – Carmen Richerzagen – Universidade de Bonn

15:10-15:30 – Sarah Hernandez – Ministério de Meio Ambiente da França

15:30-15:50 – *coffee break*

15:50-17:30 – debate em plenária
18:00-21:00 – espaço cultural livre

➤ **Dia 6/10: O papel do governo brasileiro na construção do novo marco legal e da implementação da CDB**

Moderadora: Nurit Bensusan

8:30-9:00 – Tendências para a nova legislação de acesso, repartição de benefícios e proteção de conhecimentos tradicionais no Brasil – João Paulo Capobianco – MMA

Debatedores:

9:00-9:20 – Juliana Santilli – MPDFT

9:20-9:40 – João Capiberibe (senador PSB-AP)

9:40-12:30 – debate em plenária

12:30-14:00 – almoço

Moderador: Vincenzo Lauriola – INPA-RR

14:00-14:30 – A correlação de forças políticas no cenário da biodiplomacia global – Sélím Louafi – IDDRI

Debatedores:

14:30-14:50 – Adriana Tescari – MRE

14:50-15:10 – Elpidio Peria – TWN

15:10-15:30 – Marcello Broggio – IAO

15:30-15:50 – *coffee break*

15:50-17:00 – debate em plenária

17:00 – Encerramento: ISA, Inbrapi, IDDRI, João Paulo Capobianco – Secretário de Biodiversidade e Florestas do MMA

RIO>>>PARANÁ 2006
Curso de Treinamento e Qualificação dos Povos Indígenas para a COP.8
Curitiba, Paraná – 15 e 16.09.05

Carta Indígena

Nós Lideranças Tradicionais e profissionais dos Povos Indígenas brasileiros e suas organizações, participantes do “Curso de Treinamento e Qualificação dos Povos Indígenas para a COP-8”, reconhecemos a importância da oportunidade gerada pelos articuladores indígenas e o apoio do Governo do Estado do Paraná e do Ministério do Meio Ambiente, na transferência de informações relacionadas aos nossos direitos ancestrais como a proteção dos conhecimentos tradicionais e a biodiversidade no âmbito da Convenção da Diversidade Biológica, cuja Oitava Conferência se realizará no Brasil em 2006.

Reafirmamos as recomendações contidas na Carta da Terra e na Declaração da Kari-Oca, assim como na Carta de São Luís, que expressam os princípios que devem orientar todas as etapas de discussão e implementação da Convenção da Diversidade Biológica, declarando o seguinte:

1. Os Povos Indígenas reiteram o seu protagonismo nas discussões que se refiram à preservação e conservação da etnobiodiversidade no mundo. Declaramos que nenhuma instância governamental ou da sociedade civil organizada é substitutiva da manifestação de vontade dos Povos Indígenas; precisamos de aliados e parceiros e não de porta-vozes para implementação das metas previstas na Convenção, em consonância com os princípios da gestão e autodeterminação dos Povos Indígenas, assegurados em marcos legais como a Convenção 169 da OIT, cujo preâmbulo recorda, “a particular contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e compreensão internacionais”;
2. O “Curso de Treinamento e Qualificação dos Povos Indígenas para a COP-8” que integra a Agenda Indígena Preparatória à Oitava COP é um exemplo do exercício do protagonismo indígena que deve ser assegurado, mediante a participação ampla, efetiva e qualificada das lideranças e organizações indígenas das diversas etnoregiões brasileiras na Oitava Conferência das Partes da Convenção da Diversidade Biológica, bem como nas reuniões intersessionais dos grupos de trabalho sobre o Artigo 8 “j” e Acesso e Repartição de Benefícios (artigo 15 da CDB);
3. Deverá ser assegurada a participação da mulher indígena e da juventude nas discussões da CDB em todas as suas instâncias;
4. Que Marcos Terena, Coordenador Ad Hoc para a Participação Indígena na COP.8 e Lucia Fernanda Kaingang, Advogada Indígena, sejam componentes do Grupo de Trabalho do Governo Brasileiro para a COP.8;
5. Que o Ministério das Relações Exteriores considere a participação indígena internacional e promova mecanismos de assistência ao acesso de documentação exigido para o ingresso dos representantes do Fórum Indígena Internacional para Biodiversidade no Brasil, por ocasião da Oitava Conferência das Partes;
6. Que o Governo Federal e o Governo do Estado, contribuam e assegurem formas de participação indígena no decorrer da COP-8, como a criação de um parque indígena com o uso da tecnologia tradicional e stands de demonstração do manejo de recursos naturais do cerrado, pantanal, mata atlântica, campos sulinos e amazônia;
7. Que sejam assegurados pelo Governo Brasileiro recursos financeiros para possibilitar a participação de 06 delegados indígenas, provenientes dos seis biomas existentes no Brasil, na composição da delegação brasileira, bem como de representantes de Organizações Indígenas na Oitava COP da CDB;
8. Que o processo de implementação e regulamentação legal da CDB no Brasil, principalmente no âmbito do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético – CGEN, especialmente na pessoa dos representantes dos Ministérios da Ciência e Tecnologia, do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior, da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, promova maior abertura para a ampla, efetiva e qualificada participação indígena em todas as etapas de discussão e implementação da Convenção da Diversidade Biológica no Brasil, em respeito ao seu artigo 22 e ao que estabelece a Convenção 169 da OIT em seus artigos 2º, incisos I e II e 4º incisos I e II ;
9. Que o processo de revisão da implementação do mecanismo financeiro da Convenção da Diversidade Biológica, o GEF leve em consideração a necessidade de ampliação do acesso e da participação indígena nos projetos destinados à redução das taxas de perda de biodiversidade em territórios indígenas.

Lembramos que somente pelo respeito aos detentores dos conhecimentos tradicionais e mediante a participação ampla dos Povos Indígenas nas discussões sobre proteção à biodiversidade será possível implementar com êxito as metas previstas na Convenção da Diversidade Biológica, pois os desastres ecológicos que o mundo assiste comprovam que subestimar os nossos conhecimentos tradicionais, em nome de interesses políticos e econômicos tem custado um preço pago por muitas vidas.



Seminário de Encerramento do Projeto de Conservação de Ecosistemas do Cerrado

“Corredor Ecológico do Cerrado Parana-Preneus”

Data: 6, 7 e 8 de dezembro de 2005

Local: FINATEC (Campus Darcy Ribeiro, Av. L3 ed. Finatec, Asa Norte, Brasília, DF; tel: 3348-0400)

Objetivos do seminário:

- > Apresentar as atividades e resultados desenvolvidos pelo projeto Corredor Ecológico do Cerrado Parana-Preneus.
- > Avaliar em plenária os resultados do projeto.
- > Desenvolver propostas de melhoria e complementação das linhas de ação (produtos) que foram desenvolvidas pelo projeto.
- > Colher subsídios para o documento com orientações em elaboração para os produtos 2 e 3.

Programação:

Dia 6 – PALESTRAS	
M	09:00h
A	Abertura – Valmir Ortega – Diretor de Ecosistemas, Suelma Rosa dos Santos – Representante da ABC, Shinji Shibata – Representante da Cooperação Técnica do Japão no Brasil (JICA), Hiroshi Kidono – Chefe do projeto
N	10:00h
H	10:30h
A	10:45h
	Conservação de Ecosistemas do Cerrado – José Felipe Ribeiro Política Ambiental para o Cerrado – Mauro Oliveira Pires / Núcleo Cerrado - MMA
	11:30h
	Abordagem Ecológica no IBAMA / Apresentação do projeto Corredor Ecológico do Cerrado Parana-Preneus – Sergio Henrique Collaço de Carvalho
T	14:00h
A	Produto 1- Coordenação/ articulação para o manejo integrado de ecossistemas entre principais organizações e comunidades locais melhorada aos níveis de Corredor Ecológico e áreas piloto (gestão integrada)
R	15:00h
D	15:15h
E	16:00h
	Produto 2- Informação necessária para o manejo integrado de ecossistema organizado (organização de informação)
	17:00h
	Produto 3 – Consolidação social sobre desenvolvimento sustentável (educação ambiental)
	Organização dos grupos de trabalho para as oficinas

Dia 7 – OFICINAS	
M	
A	Início das oficinas
N	08:30h
H	Divisão por grupos focando as 3 linhas de atuação:
A	a) Cessão Integrada – Produto 1
	b) Organização de informação – Produto 2
	c) Educação Ambiental – Produto 3
T	10:00h
	Coffee Break
	14:00h
	Comunidade das atividades
A	15:45h
	Coffee Break
R	16:00h
D	Apresentação e convencimento das atividades propostas por um grupo em outro
E	

Dia 8 Resultado das oficinas em plenária	
M	
A	08:30h
N	09:30h
H	10:15h
A	10:30h
	Apresentação em plenária dos resultados das oficinas
	Apresentação geral dos resultados do seminário
	Coffee Break
	Avaliação das propostas e sinalização da execução destas
	11:30h
	Apresentação rápida das propostas de projeto novo (GEREX GO e DIREC)
	12:00h
	Encerramento

JICA



Roteiro de perguntas 1: Raizeiros(as)

1. Nome?

2. Idade?

3. Parentes no Moinho?

4. Tempo de Morada?

5. Como começou a usar plantas? Qual a motivação? Passou por algum tipo de iniciação/aprendizado/ensino especial?

6. Quem o/a ensinou (familiares, pessoas mais velhas, homem/mulher, amigos/as, etc)? Estão organizados? Conhecem outros raizeiros(as)?

7. Como isso lhe foi transmitido (em grupo, individualmente, por vias orais, escritas, com práticas e técnicas específicas -quais, etc)?

8. Qual o uso faz das plantas: alimentação, remédios, artesanato, outros?

9. Como utiliza as plantas? Que procedimentos (preparação de remédios, preparação de alimentos, aplicação, acompanhamento do doente, etc)?

10. Como trata doenças? Quais são as doenças mais frequentes?

11. Quem você cura? Como te procuram e te acham?

12. Usa o tratamento com plantas? Por que? Em que situações?

13. Usa algum outro tipo de tratamento? Por que? Em que situações?

14. Conhece a farmácia? Como a conheceu? Conhece os outros membros? Participa ou gostaria de suas atividades?

15. O que pensa desse tipo de proposta/trabalho (intermedicalidade)?

Roteiro de perguntas 2: **Médicos e Enfermeiros**

1. Nome?

2. Idade?

3. Parentes em Alto Paraiso ou na região? Onde?

4. Mora em Alto Paraiso? Há quanto tempo?

5. Onde se formou?

6. Conhece o tratamento com plantas medicinais? Em caso positivo, como o conheceu?

7. O que pensa sobre esse tipo de conhecimento?

8. Usaria esse tipo de tratamento? Por que?

9. Conhece a farmácia do Moinho? Gostaria de conhecer?

10. O que pensa desse tipo de proposta (intermedicalidade)? Colaboraria com uma farmácia como esta? Como?

Termo de anuência

O trabalho de pesquisa feito junto aos moradores desta comunidade é parte de um estudo chamado "Conhecimento Local Sobre Plantas do Cerrado na comunidade do Moinho", desenvolvido pela estudante de mestrado Iara Monteiro Attuch. Seu objetivo é descrever como os membros da comunidade local lidam com doenças, o quanto e como utilizam plantas nos tratamentos das doenças, ou buscam alternativas de tratamento. O referido estudo está vinculado a Universidade de Brasília (Departamento de Antropologia), não tendo uso ou fins econômicos. Isto, pois, qualquer uso econômico de informações contidas neste estudo necessita da autorização prévia dos membros desta comunidade, o que somente seria possível por meio de outro documento que não este, onde conste nova autorização das pessoas do Moinho e onde se esclareça como deverá ser feita a repartição de benefícios, sobre tais usos.

Morador (a) FLORENTINA PEREIRA SANTOS

Endereço POVOADO MOINHO, MUNICÍPIO DE ALTO PARAÍSO, ESTADO DE GO, CHACARA LÍZIO DOS VALES

Telefone _____

Data 22/02/05

Assinatura Florentina Pereira Santos

FICHA A



SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE E SANEAMENTO DE ALTO PARAÍSO DE GOIÁS
SISTEMA DE INFORMAÇÃO DE ATENÇÃO BÁSICA

ENDEREÇO	NÚMERO	BAIRRO	CEP

MUNIC. (Código IBGE)	SEGMENTO	ÁREA	MICRO ÁREA	FAMÍLIA	DATA
5200605					

CADASTRO DA FAMÍLIA

PESSOAS COM 15 ANOS E MAIS NOME	DT. NASC.	IDADE	SEXO		ALFABETIZADO		OCUPAÇÃO	DOENÇA OU CONDIÇÃO REFERIDA (SIGLA)
			M	F	S	N		
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							

PESSOAS DE 0 A 14 ANOS NOME	DT. NASC.	IDADE	SEXO		NA ESCOLA		OCUPAÇÃO	DOENÇA OU CONDIÇÃO REFERIDA (SIGLA)
			M	F	S	N		
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							
	/ /							

Siglas para a indicação das doenças e/ou condições referidas:

ALC - Alcoolismo
CHA - Chagas
DIA - Diabetes

EPI - Epilepsia
GES - Gestação
TB - Tuberculose

HAN - Hanseníase
MAL - Malária

HA - hiperketo

FOTOGRAFIAS: EXPLANAÇÃO DAS IMAGENS

1. Rua do Moinho, no limite nordeste da cidade de Alto Paraíso. Ao fundo vê-se uma antiga construção, hoje abandonada.
2. Estrada de terra que corta o Vale São Bartolomeu, ligando os doze quilômetros que separam o Povoado do Moinho do núcleo urbano de Alto Paraíso.
3. Dona Flor em uma das principais ruas do vilarejo, mostrando-me um muro de pedras, hoje cercado, o qual fora construído no período da escravidão no Brasil.
4. Na tecelagem, Nayane, neta de Dona Flor, aprende a usar um mini-tear com a avó.
5. Dona Flor e sua bolsa de ervas na busca das plantas curativas. A foto foi feita quando eu e o casal saímos para o “mato”, conhecendo os espécimes de uso local.
6. Seu Donato, na mesma ocasião.
7. A farmacinha do Moinho. Nas prateleiras estão os remédios já preparados, na mesa, logo abaixo, encontram-se vidros que serão usados para guardar soluções e, ao lado, vê-se latas e sacos com ervas curativas.
8. Um pedaço de raiz de “*algodão do campo*”, nas mãos de Dona Flor.
9. Dona Flor e Seu Donato em sua casa. O galpão onde foi feita a fotografia constitui a parte dos fundos da casa do casal. Nele se dá o tratamento das plantas medicinais coletadas. Nas peneiras, pode-se ver diversos tipos de raízes picadas para a futura elaboração de remédios. Neste mesmo espaço, acontecem atividades coletivas em mutirões, feitas pelo grupo doméstico, tais como o processamento da colheita de mandioca, o cozimento de doces, e a alimentação.
10. Crianças do Povoado e filhos de alternativos da Flor de Ouro convivem, transitando nos espaços familiares da comunidade.



1



2



3



4



5



6



7



8