

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Vinícius Cosmos Benvegnú

ENTRE DÁDIVAS E RESISTÊNCIAS:

O primado da relação entre mulheres camponesas no litoral norte do Rio Grande do Sul

Porto Alegre

2014

Vinícius Cosmos Benvegnú

ENTRE DÁDIVAS E RESISTÊNCIAS:

O primado da relação entre mulheres camponesas no litoral norte do Rio Grande do Sul

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
à Universidade Federal do Rio Grande do
Sul como requisito parcial para a obtenção
do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Guilherme Francisco Waterloo Radomsky

Porto Alegre

2014

Benvegnú, Vinícius Cosmos

ENTRE DÁDIVAS E RESISTÊNCIAS: O primado da relação entre mulheres camponesas no litoral norte do Rio Grande do Sul / Vinícius Cosmos Benvegnú. -- 2014. 56 f.

Orientador: Guilherme Francisco Waterloo Radomsky.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em Ciências Sociais, Porto Alegre, BR-RS, 2014.

1. Mulheres camponesas. 2. Dádiva. 3. Relação. 4. Plantas medicinais. 5. Resistência camponesa. I. Radomsky, Guilherme Francisco Waterloo, orient. II. Título.

Vinícius Cosmos Benvegnú

ENTRE DÁDIVAS E RESISTÊNCIAS:

O primado da relação entre mulheres camponesas no litoral norte do Rio Grande do Sul

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
à Universidade Federal do Rio Grande do
Sul como requisito parcial para a obtenção
do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Avaliado por:

Prof. Dr. Guilherme Francisco Waterloo Radomsky (Orientador)

Prof^a. Dr^a. Flávia Charão Marques – UFRGS

Prof. Dr. Arlei Sander Damo – UFRGS

AGRADECIMENTOS

Ao final desse percurso que foi a graduação em Ciências Sociais, reflito que o maior aprendizado que levo é que o saber, o conhecimento escrito, oral, desenhado, não tem dono, não tem propriedade. É como um grande deserto de areia em que o vento vai desvendando e cobrindo ao mesmo tempo. Se, cheguei até aqui é porque muitos ventos sopram palavras, ideias, reflexões. Agradecer a todas as pessoas que passaram e contribuíram torna-se uma tarefa complicada dado que algumas poderão ficar pelo caminho. Assumo as faltas e esquecimentos, no entanto presto meus agradecimentos às que estiveram mais próximas.

Nenhuma das palavras que estão aqui escritas teriam sentido se não fosse pelas minhas amigas de Morro Azul. Essas mulheres que vivem, lutam, se articulam, sempre com uma palavra de otimismo e um sorriso, muito me ensinaram nesses meses de convivência. Agradeço à Jurema, D. Martinha, Glória, Rosimere, Débora, Rute, Zete, Tita, e todas mantêm o grupo Filhas da Terra um espaço de aprendizado, trocas e libertação.

Aos professores que tive na graduação também faço minhas reverências. Um especial agradecimento e reconhecimento à minha orientadora de pesquisa Professora Flávia Charão Marques, pela oportunidade que me deste em participar do projeto de pesquisa e possibilitar que novos horizontes de vida e pesquisa fossem imaginados. Também agradeço aos diálogos que tive com minhas colegas Ana Paula e Adriana, que possibilitaram muitas reflexões que estão neste trabalho.

Ao meu orientador Professor Guilherme Radomsky, agradeço pela presença e atenção, durante estes meses. Obrigado pelas boas palavras e incentivo à pesquisa, sempre estimulando o exercício da reflexão e escrita. Aproveito para agradecer à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pela acolhida e oportunidades oferecidas. Pelo incentivo à pesquisa e extensão que tive ao longo do curso através de bolsas e recursos financeiros.

Aos amigos, peço licença para informalidade. Sem comedianismo não tem graça, assim obrigado por aturarem minhas comédias. Obrigado, Giba, Léozinho, Luana, Paulinho, Tio Bill, JR, Nina, Gutcha, Dessa, Rafa, e à nossa mais nova comediana Totonha. À Ana e Andrea obrigado por em distintos momentos terem possibilitado outras e novas reflexões. Adri, minha queridona, muito obrigado pelos diálogos, incentivos e

“empurrões” em todos os momentos. Rita e Bruninho, meus amigos e colegas desde o princípio, obrigado pelas palavras, pela parceria acadêmica, de viagens, de vida. A todos vocês e aos outros, muito obrigado pelos incentivos, apoios, diálogos e reflexões. Família. Agradeço à grande família, que de alguma forma sempre esteve presente, incentivando, dando palpites, enfim. Aos meus pais que depois de alguns desencontros lhes sou grato por todo apoio e suporte. Ao meu pai Cosmos que na sua rígida ternura sempre me incentivou durante esta caminhada e à minha mãe Maria Dolores uma incentivadora incondicional que sempre acreditou nos meus passos, *gracie*. Por fim à minha mana Natália, compreensível e com disposição para me escutar, e sempre com uma palavra para a reflexão, obrigado.

*"Poleo, carqueja, flor de romerillo,
yuyos milagrosos, yerbas pa' olvidar...
Yuyitos del campo, pa'l bien y pa'l mal".*

(Atahualpa Yupanqui / Vendedor de Yuyos)

RESUMO

Este trabalho aborda questões de dádiva e práticas de mercado e como elas se articulam com formas de resistência camponesa, a partir de uma etnografia com mulheres camponesas do litoral norte do Rio Grande do Sul. Através do trabalho com plantas medicinais este grupo de mulheres atua no cuidado e atenção à saúde de suas famílias e de sua comunidade. O principal pressuposto dessa pesquisa é que o cuidado e atenção à saúde praticada por essas mulheres estão inseridos dentro de uma rede de relações em que os princípios da teoria da dádiva prevalecem. Por meio dos dados etnográficos é possível inferir que além dos produtos confeccionados pelas mulheres são as relações constituídas entre elas e a comunidade que atuam nos processos terapêuticos. As relações, no entanto, também marcam os limites entre as dádivas e as práticas mercadológicas que envolvem os produtos e o cotidiano do grupo. Todos esses elementos estão articulados com práticas de resistência camponesa, sejam elas através da luta dentro de movimentos sociais, ou por meio de atos cotidianos a nível local. Por fim o trabalho expõe um momento performático onde as mulheres evidenciam a eficácia simbólica de suas práticas.

Palavras-chave: mulheres camponesas; plantas medicinais; dádiva; relação; resistência camponesa.

ÍNDICE DE IMAGENS

Imagem 1: Jurema, uma das principais interlocutoras.	13
Imagem 2: Morro Azul.	15
Imagem 3: Interior da sede do Grupo de Mulheres Filhas da Terra.	17
Imagem 4: Encontro com as mulheres do grupo Filhas da Terra.	19
Imagem 5: Cartilha Bruxinhas de Deus – a serviço da Vida.	29
Imagem 6: O dia das Bruxas.	46
Imagem 7: A Pomada Sagrada em processo.	48
Imagem 8: Mensagem das Bruxas.	50
Imagem 9: As mulheres reunidas.	54

SUMÁRIO

1. O VERDE DAS PLANTAS, O AZUL DO MORRO E A ANTROPOLOGIA: O LUGAR DA PESQUISA E ALGUMAS QUESTÕES METODOLÓGICAS.	11
1.1 INTRODUÇÃO	11
1.2 DOS OBJETIVOS, O LUGAR E A INSERÇÃO.....	14
1.3 ABORDAGEM E QUESTÕES METODOLÓGICAS	19
2. A FORÇA DAS DÁDIVAS: DAS PLANTAS MEDICINAIS ÀS RELAÇÕES..	26
2.1 PLANTAS MEDICINAIS E SUAS EFICÁCIAS	26
2.2 CONSTRUINDO JUNTAS ALGUM CONHECIMENTO.....	30
2.3 QUANDO AS RELAÇÕES SE TORNAM O PRIMADO.....	32
2.4 DÁDIVA E SAÚDE EM DIÁLOGO	34
3. AS RELAÇÕES ATRAVESSADAS PELO MERCADO: AS ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA	37
3.1 OS DIÁLOGOS E LIMITES COM AS PRÁTICAS DE MERCADO	37
3.2 BUSCANDO A AUTONOMIA MANTENDO A RESISTÊNCIA	41
4. ENCERRAMENTO. MULHERES E PERFORMANCE: O DIA DAS BRUXAS	45
5. REFERÊNCIAS	55

1. O VERDE DAS PLANTAS, O AZUL DO MORRO E A ANTROPOLOGIA: O LUGAR DA PESQUISA E ALGUMAS QUESTÕES METODOLÓGICAS.

1.1 INTRODUÇÃO

O escopo deste trabalho de conclusão de curso de Bacharelado em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio Grande do sul, são redes de reciprocidade que se articulam entorno de práticas de cuidado e atenção à saúde fora do modelo estatal e que possam ser vistas como formas de resistência camponesa. Para tanto o trabalho se dá a partir de uma etnografia no meio rural. Neste primeiro capítulo, irei discorrer brevemente sobre minha trajetória de vida e acadêmica e as motivações que me levaram a realizar este estudo. Na sequência explico o tema e algumas questões que o trabalho aborda, bem como alguns tópicos da metodologia para sua realização. Ao final comento a estrutura do mesmo.

Neste momento de encerramento do curso, pude enfim parar e refletir o porquê da escolha destes caminhos que me conduziram até aqui. Desde os primeiros semestres tive um flerte maior com as disciplinas relacionadas ao saber antropológico. Isso me levou a participar de projetos de pesquisa, extensão e estágio acadêmico com comunidades quilombolas e indígenas. Estive envolvido com estes estudos durante metade do curso de ciências sociais. Na metade final priorizei ampliar as experiências acadêmicas e os temas a serem estudados, na busca por novos horizontes, foi quando surgiu a possibilidade de trabalhar com pessoas do campo.

O outro fator aglutinador para este desfecho foi o tema das plantas medicinais. Sempre tive interesse por acumular conhecimentos relacionados às plantas usadas popularmente no tratamento de moléstias ou no simples uso cotidiano. Entretanto, minha primeira experiência acadêmica com plantas medicinais esteve muito longe da de hoje. Durante o curso de graduação em Biomedicina realizei diversos estudos e pesquisas com plantas usadas no tratamento popular. Como todo protocolo de estudos biomédicos e farmacêuticos que buscam na sabedoria popular, novos fármacos, realizava testes, isolando partículas, princípios ativos, propriedades, enfim uma vida de laboratório! Contudo, ao ingressar nas Ciências Sociais, ocorreu uma virada epistemológica, da qual passei a ver com outros olhos a abordagem das plantas e seus usos popularmente medicinais, assim como de toda construção do saber científico.

O ponto alto desta trajetória teve início no ano de 2013, quando me juntei a um grupo de pesquisadoras que iria realizar estudos com grupos de mulheres rurais que estavam/estão trabalhando como plantas medicinais direta ou indiretamente. O projeto do qual faço parte através de uma bolsa de iniciação científica multidisciplinar é, *Mulheres e Biodiversidade: plantas medicinais, conhecimento e aprendizagem coletiva no Sul do Brasil*, coordenado pela Professora Dra. Flávia Charão Marques. Sucintamente, o projeto busca observar como os diferentes grupos de mulheres rurais organizados em torno das plantas medicinais articulam suas demandas cotidianas desde o trabalho em si com as plantas medicinais, práticas de saúde tradicionais e não alopáticas e a luta contra uso de Organismos Geneticamente Modificados (OGM), até temas como a equidade de gênero e violência doméstica e modos de combatê-la, no meio rural. A partir da participação do projeto, pude aprofundar o conhecimento na bibliografia relacionada às questões rurais, de gênero e das plantas medicinais.

O corpo das atividades do projeto, no entanto, foram as visitas a esses grupos de mulheres, em distintas localidades do interior gaúcho. Estivemos visitando grupos de mulheres nas regiões do centro-norte do estado e do litoral norte. Os grupos que visitamos durante o segundo semestre de 2013 e o primeiro de 2014 são, todos, recortados por alguns dos movimentos sociais que lutam pelos direitos à terra e desenvolvimento do meio rural, e que sofrem mais ou menos ingerência dos movimentos. Estivemos em grupos pertencentes ao Movimento dos Sem Terra (MST), Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA) e Movimento de Mulheres Camponesas (MMC). Na heterogeneidade atual desses grupos, há aqueles que se dedicam a atividades cotidianas com as plantas medicinais, aqueles que estão pensando estratégias para maior emancipação da mulher rural, e aqueles que já não realizam atividades com as plantas, mas mantêm a agregação a partir delas. Porém, um fato em comum é que a maioria desses grupos de mulheres está conectada a uma extensa rede, que surgiram e se desenvolveram no estado do Rio Grande do Sul a partir dos anos noventa (SOUZA *et al*, 2004). Muitos desses grupos se reconhecem e se denominam como Farmacinhas Comunitárias, Farmacinhas Vivas, ou apenas grupos de mulheres que trabalham com plantas medicinais.

As Farmacinhas Comunitárias surgem a partir de uma demanda por acesso e atenção primária à saúde deficitária nos diversos rincões do interior da unidade federal. A primeira Farmacinha Comunitária foi constituída em “1992 no distrito da Solidão em

Maquiné¹” (SOUZA *et al*, 2004:83). Como aponta Souza *et al* (2004), as Farmacinhas Comunitárias caracterizam-se pelo trabalho voluntário, estudo das plantas medicinais e atendimento à comunidade. Porém, a iniciativa das Farmacinhas extrapola a questão da saúde, a formação e a iniciação nas farmacinhas observa quatro etapas,

- 1) conscientização da opressão da mulher; 2) saúde integral, conceito que relaciona a saúde à relação que o indivíduo estabelece com seu próprio corpo, com o seu grupo social, como a natureza e com Deus; 3) medicina alopática x natural; 4) preparação dos remédios. (SOUZA *et al*, 2004:84).

Logo de seu surgimento, através de uma forte mobilização das próprias populações rurais – e aqui a de se destacar o protagonismo das mulheres camponesas – com o posterior apoio do então MMTR (Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais) e alguns setores da Igreja Católica, as Farmacinhas se espalharam por diversas regiões do estado, indo desde o sul, litoral norte, serra, planalto central e noroeste.



Imagem 1: Jurema, uma das principais interlocutoras.

A iniciativa teve tamanha adesão que passados quase dez anos desde a primeira experiência, registraram-se setenta Farmacinhas em 23 municípios. Desde então o processo das farmacinhas passou a oscilar, muito devido ao jogo democrático que viveu o país e o estado, influenciando os rumos das políticas públicas relacionadas a tratamentos alternativos e ao uso de plantas medicinais na saúde pública. Com isso

¹ O grupo se constituiu realmente em 1991 e suas atividades com pomadas e elixires iniciaram em 1992. Dado fornecido por Samper, amiga e colega, que realiza pesquisa de mestrado nesta mesma Farmacinha Comunitária do distrito da Solidão.

houve uma reconfiguração na realidade das Farmacinhas e dos próprios grupos de mulheres que realizam atividades com plantas medicinais. Nesse ínterim muitas Farmacinhas Comunitárias deixaram de existir, seja pela luta de outras demandas, seja pela falta na renovação das próprias mulheres participantes, seja por terem que ocupar-se em outras atividades. No entanto, alguns grupos continuaram sistematicamente suas atividades, fortalecendo os laços entre as mulheres mesmas e suas comunidades. Muitas Farmacinhas seguem com suas dinâmicas, encontrando-se semanalmente.

1.2 DOS OBJETIVOS, O LUGAR E A INSERÇÃO

É nesse contexto que a proposta desse trabalho se insere, onde dos vários grupos pela equipe de pesquisa visitados, me interessei pelas atividades desenvolvidas por um em especial no litoral norte do estado. A partir desse cenário o problema de pesquisa que me foi posto é a articulação das redes de mulheres participantes do grupo em torno das plantas medicinais e a possível resistência aos modelos hegemônicos de desenvolvimento econômico. As questões condutoras da pesquisa são: as atividades dos grupos de mulheres que trabalham com plantas medicinais que são motivadas por um labor voluntário no cuidado com a saúde e a vida das pessoas de suas comunidades, podem ser vistas dentro de um circuito de reciprocidade? E se suas intenções extrapolam os temas de saúde, podemos considerá-los – os grupos – lugares/espacos de luta e resistência camponesa?

Assim, os objetivos deste trabalho são os de observar e analisar, primeiramente, quais são as redes de relações que estas mulheres articulam e por onde circulam os produtos feitos no grupo das plantas medicinais. Na sequência, objetiva-se analisar como estes produtos podem ser vistos dentro do circuito da dádiva e produtor de relações sociais. Por fim, buscarei examinar como estes elementos se articulam como formas de resistência camponesa ante a empresa do desenvolvimento econômico capitalista.

O grupo no qual realizei esta pesquisa se chama Grupo de Mulheres Filhas da Terra, e suas demandas enquanto movimento social fazem parte das pautas do MMC. Sua sede é numa comunidade rural no interior do município de Três Cachoeiras, sede regional do Movimento. Morro Azul, como é conhecida, é uma localidade que se encontra entre as terras planas do litoral e aos pés das encostas que se elevam para a

Serra Geral. Ao perguntar à Dona Martinha, uma de minhas principais interlocutoras, a qual será apresentada na sequência do trabalho, por que a localidade se chama Morro Azul, ela respondeu que era devido à serra, que os primeiros colonos vindos da colônia [atual município de Dom Pedro de Alcântara], pelo vale do Paraíso, deram esse nome. Em uma oportunidade em que estive lá era verão, num dia ensolarado em que o céu mostrava-se limpo e dum azul celeste intenso, realmente, então, pude entender o porquê do nome Morro Azul. A incidência do sol sobre o morro que espalda a comunidade, dava à Mata Atlântica não tons verdes, mas tons azuis, escuros, marinhos...

Para chegar à localidade, desde o centro do município adentra-se um total dez quilômetros em direção noroeste, aos morros, primeiramente por uma estrada pavimentada chega-se a um grande pórtico de alvenaria com os dizeres “Bem vindos a Morro Azul – Vale do Paraíso”. De certa forma o pórtico causa estranheza devido a sua imponência e destoa ante as singelas construções dos arredores. Uma explicação que me foi dita, por Anelise, jovem moradora do local e mestranda casa no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, para a existência do pórtico, é porque *“foi construído por causa da rota turística que passa pela localidade, é coisa dos gringos”*.

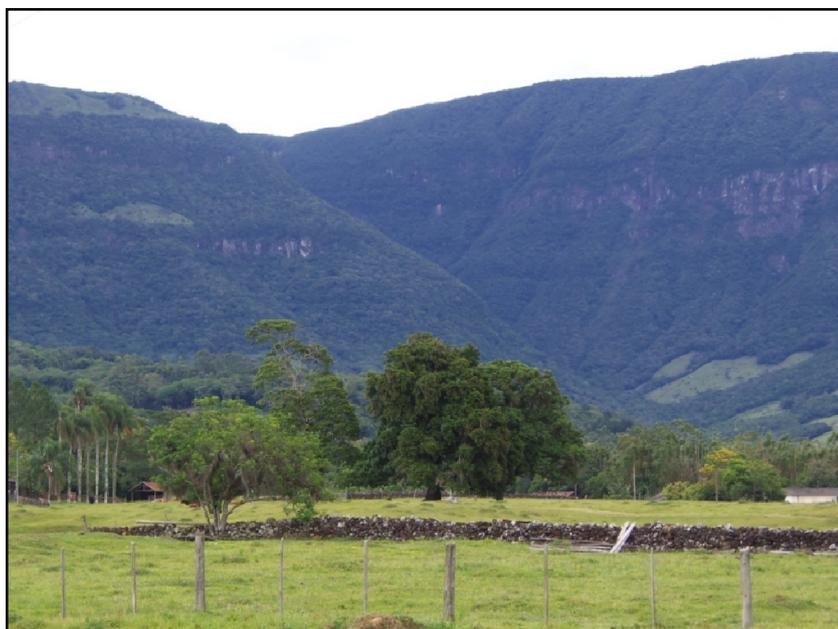


Imagem 2: O Morro Azul.

Do pórtico, toma-se uma estrada de terra que irá levar à localidade. Esta estrada margeia o pequeno rio Paraíso, tendo algumas propriedades ao longo do caminho. Indo-se por ela chega-se a vila da localidade, onde há uma praça central. Bem em frente à praça ao lado oposto da estrada há uma igreja católica, à sua direita há algumas velhas

casas de madeira com telhas antigas, feitas ainda pelo método “das coxas²”. Já no lado esquerdo há duas pontes, uma para a passagem de veículos e outra, uma velha ponte de madeira que estando em cima dela não inspira muita confiança quanto à sua segurança. Há também uma grande casa de dois andares de alvenaria, muito provavelmente com mais de cinquenta anos, que contrasta em meio às outras habitações mais recentes.

O Grupo de Mulheres Filhas da Terra está sediado em um grande galpão a alguns metros antes de se chegar à praça. Este galpão foi anteriormente um depósito de bananas construído por uma associação de agricultores da qual as famílias das próprias mulheres faziam parte. Nos fundos há um grande salão e duas instalações para câmeras frias usadas na época para armazenar as frutas. A parte da frente do galpão possui duas peças, onde numa delas está a sede do grupo. Esta peça é composta por um banheiro, uma sala onde as mulheres se reúnem e recebem as pessoas da comunidade e uma cozinha/laboratório, onde são preparados produtos por elas utilizados.

Logo ao entrar na sala podemos observar na parede a sua frente, um grande *banner* do movimento com inúmeras fotos de plantas medicinais e seus respectivos nomes, também há três prateleiras com figuras religiosas e alguns vidros com sementes e ramos de plantas. Na parede da direita há um grande quadro-mural em que estão fixados papeis com os nomes dos elixires por elas preparados e seus usos. Na parede da esquerda encontra-se outro quadro-mural em que estão fixados alguns cartazes informativos ou de eventos. Nesse mesmo lado da peça há uma estufa, já não utilizada para secagem das plantas e que serve para guardar papeis do grupo, também há uma estante onde são guardados os elixires, já em pequenos frascos prontos para o uso. Na cozinha há uma pia, uma geladeira, um fogão e forno elétrico e duas grandes prateleiras. Numa delas estão os frascos com as ervas e plantas medicinais embebidas em solução alcoólica a fim de serem extraídas suas propriedades, para posterior preparo de elixires e pomadas. Já na outra prateleira se encontram garrafas devidamente identificadas, perfiladas em ordem alfabética, com os elixires já preparados.

² As telhas confeccionadas a partir desse método tinham como molde de seu formato côncavo as próprias coxas dos trabalhadores das olarias.



Imagem 3: Interior da sede do Grupo de Mulheres Filhas da Terra.

Atualmente, participam do grupo entre dez e doze mulheres com uma faixa etária bem variada. Com mais de uma década de atividades, hoje o grupo possui uma organização e dinâmica bem estabelecida. Uma vez por semana, todas as quartas-feiras à tarde, as portas estão abertas para a comunidade, conforme me disse Jurema, outra das interlocutoras principais, “*o pessoal já sabe que nas quartas estamos aqui, tem gente que espera toda quarta pra vir aqui buscar os elixires ou trazer frascos*”. As atividades são conduzidas por uma dupla de mulheres que se revezam mensalmente.

A organização conta ainda com um encontro mensal toda primeira quarta-feira de cada mês, onde todas as mulheres se reúnem. Neste encontro, é feita uma “prestação de contas” das atividades do mês anterior, discutidas questões organizativas e demandas, além ser escolhida uma nova dupla para as atividades do mês corrente. A “escolha” da nova dupla também obedece a um critério interessante, elas não devem ser fixas, ou seja, se duas mulheres estiveram juntas em algum mês, num outro futuro prioritariamente elas não estarão, mas sim com outras mulheres aleatoriamente. Isso, segundo elas, prioriza que as mais jovens possam ir aprendendo a dinâmica do cotidiano com as mais experientes e evita que duas jovens acabem ficando juntas num mês, além de fortalecer os laços entre todas elas.

Todos estes fatos tornam-se relevantes num contexto macro entre os grupos de mulheres que trabalham com plantas medicinais, pois, em outros grupos onde

estivemos, ou onde estão sendo realizados outros trabalhos de pesquisa³ e extensão, há um número reduzido de participantes ou há uma dificuldade de renovação geracional. Por ocasião da pesquisa de iniciação científica, realizei uma pequena revisão bibliográfica sobre os movimentos sociais, MMC, MST, MPA, a fim de reconhecer suas principais bandeiras e pautas de reivindicações. Ao que concerne o MMC, movimento do qual faz parte as Filhas da Terra, está entre suas lutas a causa e prática feminista, conforme divulgado em diversos materiais impressos, e no próprio sítio oficial do movimento (MMC, website). Esse dado é muito importante no que diz respeito, principalmente, a meu contato inicial.

Minha primeira inserção em campo foi através de uma saída em equipe que tivemos numa reunião regional do MMC, em Três Cachoeiras em janeiro deste ano, onde os vários grupos de mulheres se reúnem. Nesta saída estávamos apresentando nosso trabalho, e um fato ocorrido tornou-se muito significativo para mim, pautando a sequência do trabalho, seja na abordagem metodológica quanto na própria relação com as mulheres. Nossa chegada foi em meio ao andamento do encontro e fomos recebidos de forma cordial, porém nada entusiasmada e com certa desconfiança. Isso, pois, conforme nos relataram as mulheres, as experiências anteriores com alguns grupos universitários, em especial desta casa, não foram exitosas e tampouco deixaram boas impressões, além de ter havido experiências “traumáticas” com outras instituições estatais. Após essas reticências iniciais, com o conhecimento e os reconhecimentos entre as mulheres e as companheiras do projeto, o ambiente acabou por se dissolver. Em seguida de termos apresentado o projeto e as intenções, das quais era conhecer um dos grupos, elas nos convidaram a visitar o grupo de Morro Azul.

Contudo, o evento significativo foi o de nossa apresentação. Por havermos chegado em meio a reunião, optamos por esperar pelo término da mesma, mas uma das mulheres que estava fora da sala, insistiu para que entrássemos. Esta mulher que nos recebeu foi à frente introduzindo-nos dessa forma: “*gurias as mulheres da universidade chegaram, e também um companheiro!*”. Essa frase solta não teria muita força, mas no contexto e da forma como foi proferida, teve no momento um sentido de advertência para com os pares e de surpresa para nós da equipe. Particularmente para mim gerou um

³ Dentre as investigações que estão sendo feitas nos diversos grupos de mulheres reitero meu diálogo com minha colega Samper que realiza sua pesquisa de mestrado no grupo existente no distrito da Solidão em Maquiné – RS. Por os grupos compartilharem de referências semelhantes nossos diálogos convergem para pontos em comum e também fazem aflorar as diferenças das realidades locais.

sentimento, posterior, de insegurança, resguardo e respeito, que somente foram ultrapassados no íterim da segunda visita, já no grupo Filhas da Terra, e se dissipou por completo na minha convivência durante a pesquisa. Quando nos organizávamos para a ida à Morro Azul, pela primeira vez em julho, levantei a questão, se deveria participar dessa saída, ou seria melhor que participasse em saídas a outros grupos. Todas minhas colegas, incluindo minha orientadora, posicionaram-se no sentido de que deveria ir e que não haveria problemas quanto ao fato anterior.

Deveras, o ocorrido provavelmente não tenha passado de uma situação impar, pois nesse segundo encontro e na sequência das atividades de pesquisa sempre fui bem acolhido. Porém o episódio me despertou vários questionamentos pautados pelas discussões de gênero.



Imagem 4: Encontro com as mulheres do grupo Filhas da Terra.

1.3 ABORDAGEM E QUESTÕES METODOLÓGICAS

Para a realização do trabalho, busquei conduzir meu posicionamento em campo a partir de alguns referenciais teórico/metodológicos de uma literatura feminista. Dentre alguns questionamentos que me fiz um deles diz respeito a mim mesmo, enquanto pessoa-homem realizando trabalho junto a um grupo de mulheres que se reconhece e reivindica feminista, como ponderar esta relação que nas suas subjetividades já carrega relações de força e poder historicamente construídas?

Dentro da vasta discussão feminista um ponto levantado é a proposição de uma objetividade científica feminista em oposição ao padrão hegemônico de ciência. Como sugere Haraway (1995), a objetividade feminista dentro da ciência tem como distinção sumária da ciência hegemônica o posicionamento parcial, ou seja, ela não se pensa a partir da neutralidade. Sendo parcial, a objetividade feminista é por consequência comprometida, sua preocupação não está em propor eventos totais, universais. Para tanto, ela se constitui desde um lugar, posicionada, dentro de um conjunto de redes de saberes e conhecimento.

Como a afirma a autora mesma, a ciência feminista não persegue,

A parcialidade em si mesma, mas pelas possibilidades de conexões e aberturas inesperadas que o conhecimento situado oferece. O único modo de encontrar uma visão mais ampla é estando em algum lugar em particular. A questão da ciência para o feminismo diz respeito à objetividade como racionalidade posicionada. Suas imagens não são produtos da escapatória ou da transcendência de limites, isto é, visões de cima, mas sim a junção de visões parciais e de vozes vacilantes numa posição coletiva de sujeito (HARAWAY 1995:33).

À vista disso, saliento que não é objetivo deste trabalho realizar uma discussão feminista, de gênero e de mulheres rurais. Tampouco pretendo fazer uma ciência feminista, pois não possuo os conhecimentos necessários para uma profundidade nesse sentido. Porém, gostaria de destacar que a proposta de Haraway me é mui cara e inspiradora para os procedimentos metodológicos que serão adotados, tanto na minha relação com as mulheres e meu posicionamento em campo, quanto no exercício da escrita.

Quanto à ordem metodológica do trabalho na sequência exponho minhas preocupações. Apesar de durante a trajetória acadêmica ter aproveitado e criado algumas situações que possibilitaram a experiência etnográfica, é manifesta minha condição de neófito nesta prática. Sendo assim, uma reflexão acerca das principais etapas de produção antropológica: olhar, ouvir e escrever (OLIVEIRA, 2006) é sempre bem-vinda. Estas três etapas, ao longo do exercício antropológico podem tornar-se banalizadas, como afirma Roberto Cardoso de Oliveira em *O trabalho do antropólogo*, (2006:18),

O olhar, ouvir e o escrever podem ser questionados em si mesmos, embora, em um primeiro momento, possam nos parecer tão familiares e, por isso, tão triviais, a ponto de sentirmo-nos dispensados de problematizá-los [grifos do autor].

Dessa forma busco em alguns referenciais teóricos, instrumentos que possam me auxiliar na equação: trabalho de campo, escrita e autoridade etnográfica.

O grande dilema ao iniciar-se um trabalho no campo é se devo ir a campo com um o conhecimento teórico precedente, ou deixar que nas primeiras “saídas exploratórias” (ROCHA; ECKERT, 2008) o contexto no qual estou me relacionando me forneça os elementos para minha pesquisa. Aqui se concentra uma grande questão. Sabe-se, porém, que é impossível que se vá a campo sem ter algumas referências teóricas, alguns questionamentos e hipóteses anteriores. Como afirma Radomsky (2010: 31),

A ideia de um trabalho que seja fundamentado no campo não significa deixar de lado o acúmulo teórico da disciplina [...] Os dados que possibilitam a monografia direcionam aos limites das teorias, num constante movimento de escuta/observação/diálogo no campo e retorno aos conceitos.

Levar consigo proposições e hipóteses faz parte da prática antropológica. No entanto, como afirma Malinowski (1984:22), “se um homem parte numa expedição decidido a provar certas hipóteses e é incapaz de mudar seus pontos de vista constantemente, abandonando-os sem hesitar ante a pressão e evidência, sem dúvida seu trabalho será inútil”. Ou seja, deve-se estar preparado para todas as possibilidades que a realidade da pesquisa apresentar, e não buscar insistentemente respostas para as perguntas com as quais se iniciou a mesma.

Assim, dentro do arcabouço metodológico que nos é apresentado durante a trajetória acadêmica, e as mais variadas reflexões que são feitas, é impossível que não se deixe de mencionar aqui um dos “clássicos” da etnografia, Bronislaw Malinowski. Este etnógrafo possibilitou o assentamento das bases da antropologia e de seu fazer enquanto pesquisa científica, a partir da consolidação do método etnográfico, a observação participante. Contemporâneo a um período em que as Ciências Humanas e Sociais buscavam firmarem-se e afirmarem-se enquanto disciplinas do panteão do conhecimento científico, Malinowski foi figura impar nesse processo, principalmente dentro da disciplina de antropologia.

Com isso, é impraticável que um incipiente estudante de antropologia que vá realizar um trabalho de/no campo, não observe alguma das prerrogativas propostas pelo

autor, expostas em *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Para o autor são três os princípios metodológicos que devem ser observados,

Em primeiro lugar, o pesquisador deve possuir objetivos genuinamente científicos e conhecer os valores e critérios da etnografia moderna. Em segundo lugar, deve o pesquisador assegurar boas condições de trabalho, o que significa, basicamente, viver mesmo entre os nativos [...]. Finalmente, deve ele aplicar certos métodos especiais de coleta, manipulação e registro da evidência (MALINOWSKI, 1984:20).

Dentre os três princípios acima elencados, devo ressaltar que o mais significativo para o fazer etnográfico é o segundo deles. A experiência de campo junto ao contexto estudado torna-se uma condição *sinequa non* da antropologia.

Contudo, se naquele momento a consolidação da antropologia enquanto ciência serviu-se do “revolucionário” método da observação participante – que nas palavras de Clifford (2011:32) é uma “amalgama peculiar de experiência pessoal intensa e análise científica” – os ares do fim do século vinte, apontam para alguns questionamentos que não estiveram presentes na obra de Malinowski, e outros tantos antropólogos. Uma questão atual refere-se à autoridade etnográfica, James Clifford (2011:55) elenca quatro possíveis modos de autoridade etnográfica; experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico. Sabendo que antropologia e etnografia são fazeres que se caracterizam pelo primado relacional, deve-se observar como são constituídas essas relações, os poderes nelas atravessados e a forma com elas serão manifestas no momento da escrita. Conforme Clifford (2011:21), a escrita consiste em um “processo complicado pela ação de múltiplas subjetividades e constrangimentos políticos que estão acima do controle do escritor. Em resposta a estas forças, a escrita etnográfica encena uma estratégia específica de autoridade”. Dessa forma, o principal desafio do antropólogo consiste em buscar mecanismos e estratégias para não deixar-se envolver por essa autoridade.

A experiência de campo, o “estar lá”, e a tradução constituem as grandes pilastros da autoridade etnográfica, “a observação participante obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução” (CLIFFORD 2011:20). Como questionar as considerações de alguém que efetivamente esteve entre os “outros”? Essa experiência, forjada no positivismo e no pensamento cartesiano, possibilita ao etnógrafo a convivência com seus interlocutores, mas reserva a ele um distanciamento, o científico, na escrita, que irá traduzir-se em um relato

monofônico e distanciado, totalizante e a-histórico, e principalmente “verdadeiro”! Há também uma dialética (CLIFFORD, 2011:37) entre o modo de autoridade experiencial e interpretativa, na qual a partir da atividade de campo o etnógrafo é capaz – ou está autorizado! – a interpretar determinados eventos como reveladores de uma cultura. No entanto, esse processo interpretativo, transforma a realidade local e do momento em um texto generalizante, na qual, mais uma vez, não importa a identidade e protagonismo dos interlocutores, mas sim a relevância que os fatos têm dentro de um conjunto total.

Entretanto, já não basta estar lá, observar e descrever. Se o fazer antropológico se dá primordialmente na relação, então que não seja apenas a voz do antropólogo à ser ouvida. O principal desafio do antropólogo é levar a sério (GOLDMAN, 2003) o que seus interlocutores têm a dizer e que, realmente, eles sejam escutados. Este é o momento de buscar que os canônicos paradigmas da experiência e interpretação dêem lugar aos paradigmas do diálogo e da polifonia (CLIFFORD, 2011:41). Estes modelos discursivos de autoridade etnográfica têm como prioridade dar lugar a um espaço-tempo demarcado nas falas e contextos específicos, sem buscar uma abrangência totalizadora. A produção textual dos modelos discursivos é, sobretudo, um constante processo de negociação entre os variados interlocutores da realidade em questão. Como afirma Flávio Gordon em o *Manifesto do Nada*, “não era [é] mais tolerável um ‘nativo fictício’, indiferente ao processo de representação. Era [é] preciso dar voz aos nativos, já que, de algum modo, eles eram [são] também os autores da etnografia” (grifos meus).

Argumento semelhante pode ser visto em Oliveira (2006:30) juntamente com a extensão da responsabilidade do antropólogo enquanto escritor,

A chamada antropologia polifônica – na qual teoricamente se oferece espaço para as vozes de todos os atores do cenário etnográfico – remete, sobretudo, para a responsabilidade específica da voz do antropólogo, autor do discurso próprio da disciplina, que não pode ficar obscurecido ou substituído pelas transcrições das falas dos entrevistados.

Assim, a preocupação, aqui neste trabalho, é estar em diálogo com as mulheres do Grupo Filhas da Terra afim de que possamos construir juntas um entendimento sobre as questões levantadas, dentro da realidade vivida. Pode-se questionar; qual dos modos de autoridade é o mais adequado, experiencial/interpretativo ou dialógico? O próprio Clifford (2011:55) afirma que todos “estão disponíveis a todos os escritores de textos

etnográficos, ocidentais e não-ocidentais. Nenhum é obsoleto, nenhum é puro: há lugar para a *invenção* dentro de cada um destes paradigmas” (grifo meu).

Ao chegar neste ponto, gostaria de mencionar outro posicionamento antropológico que, me parece interessante e importante, o da invenção, tal qual proposto por Roy Wagner em *A invenção da cultura* (2010).

Wagner argumenta que tanto a cultura quanto o fazer antropológico são processos criativos, de invenção. E essa invenção se constitui primordialmente na relação. Para ele, a atividade do antropólogo é a de inventar culturas. Primeiramente, ele inventa sua própria cultura, a partir do entendimento e compreensão de suas próprias experiências. Então, ao relacionar-se com pessoas de outros contextos sociais, ele inventa outra cultura para poder comunicar-se com seus membros (WAGNER, 2010:75-76). Em suas palavras, “no ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura” (WAGNER, 2010:31). Entretanto, o momento notável do argumento de Wagner (2010, p. 76) é quando ele afirma que qualquer ser humano é um inventor de culturas, um antropólogo, e que há uma “antropologia reversa” (WAGNER, 2010:67), nossos interlocutores também fazem antropologia conosco. Ou seja, que independente de sermos antropólogos ou não, toda pessoa encontra-se num transcurso constante de invenção de culturas. Com isso, penso que no processo de ir a campo, estar participando das atividades do Filhas da Terra concretiza-se criativo/criado, a partir das relações que estão sendo constituídas as mulheres e eu.

Feitas essas considerações relativas às preocupações metodológicas, passo para apresentação de como está estruturado o trabalho. Os grupos de mulheres que trabalham com plantas medicinais são experiências que em sua profundidade propõem-se a atender e cuidar, das pessoas da comunidade em que estão alocadas. No entanto, como anteriormente dito esta atenção e cuidado não se resumem apenas a uma abordagem em saúde *stricto sensu* que a concepção médica poderia nos levar a crer. Inseridas dentro de um conjunto de redes, as mulheres que passam por esses grupos se movem através de relações de reciprocidade. A partir disso, no segundo capítulo, buscarei problematizar como a economia do cuidado e atenção dada pelas mulheres se estabelece desde uma leitura da teoria da dádiva proposto inicialmente por Marcel Mauss.

Se os grupos de mulheres não constituem espaços apenas de diálogo de saúde, elas reservam a possibilidade de ampliar suas lutas. Esses ambientes são antes de tudo

espaços de ação. Neles é possibilitado às mulheres que interajam, transmitam, troquem e transformem saberes e fazeres. Consequentemente resultam em espaços de resistência, desde resistência contra as violências domésticas, até a resistência contra modelos hegemônicos de desenvolvimento rural e agrícola. Como, engenhosamente propôs James C. Scott (2002), a maior parte da luta e resistência camponesa se dá no próprio cotidiano dessas pessoas. Dessa forma, no terceiro capítulo, buscarei discorrer sobre como o Filhas da Terra também é um desses espaços e práticas convertidos resistência camponesa cotidiana. No quarto e último capítulo, irei tecer algumas considerações sobre as possíveis implicações que este estudo pode contribuir para a compreensão da prática antropológica.

2. A FORÇA DAS DÁDIVAS: DAS PLANTAS MEDICINAIS ÀS RELAÇÕES

2.1 PLANTAS MEDICINAIS E SUAS EFICÁCIAS

Há quase um século a antropologia incorporou em suas discussões o tema da Dádiva enquanto práticas de trocas que envolvem não somente questões de permuta econômica, mas também questões morais e de relacionalidade. O precursor destas proposições foi Marcel Mauss (2003a) em seu *Ensaio sobre a dádiva*. Na esteira de Mauss, Levi-Strauss propôs um estudo ampliado da dádiva a partir das relações de reciprocidades em um sistema econômico de trocas entre as distintas populações humanas. Destas duas grandes propostas seguiram-se outras leituras da dádiva, como a da dádiva produtora de relações (STRATHERN, 2006), ou até mesmo a dádiva enquanto um Paradigma das ciências sociais (CAILLÉ, 1998). Aqui num primeiro momento, buscarei explorar e aprofundar, a partir da experiência empírica, algumas das ideias propostas por Mauss. Na sequência deter-me-ei na perspectiva de como a atenção e cuidado às pessoas na comunidade rural em evidência podem estar inseridas na lógica da dádiva, não exclusivamente nela, mas no interstício Dádiva/Mercado (RADOMSKY 2010:141).

Um conjunto de trocas e contratos que se dão, em um primeiro momento, de forma voluntária e despretensiosa, mas que na sua profundidade revelam uma obrigatoriedade moral de receber e retribuir. Dessa forma pode-se sumariamente explanar sobre a dádiva em Mauss (2003a). Porém, podemos ir mais adiante. O ato da dádiva não se concentra somente na sua especificidade de troca, mas ao contrário é um emaranhado de fatos sociais que na sua realidade se dão complexamente. Por isso, Mauss a definiu como fatos sociais *totais*, pois,

Expressam-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição –; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam (MAUSS 2003a:187).

Ao debruçar-se com os pressupostos da dádiva, uma das primeiras lições que se apreende é como o dom circula a partir das três obrigações: dar, receber, retribuir (MAUSS 2003a:243). Dar e receber são obrigações sumárias nas relações que se constituem. É imprescindível que ao conceber uma relação seja ofertado algo,

alimentos, bens, afetos..., a recusa em receber estas prestações é a recusa da aliança, da comunhão, é o temor da retribuição (MAUSS 2003a:202/247). O retribuir é liberdade própria da eleição pelo sim ou pelo não, o espaço da incerteza, “pois não pode haver explicitação da obrigação de retribuir, o que desconstituiria a relação –, apenas a esperança de que haja” (NIEDERLE; RADOMSKY 2007:18). Porém torna-se uma obrigação moral da condição humana, retribuir dignamente é imperioso e a falta por não fazê-la é a dívida, a descrédito (MAUSS 2003a:250).

A natureza dos grupos de mulheres que trabalham com plantas medicinais é circunscrita pela dádiva. Não pretendo enumerar aqui as prestações que ocorrem no cotidiano do grupo Filhas da Terra – feito que seria impraticável –, porém tomo a liberdade de chamar de “primeiro dom” a prestação na qual considero primordial dentro da vida do grupo. É o primeiro dom a voluntariedade do trabalho realizado pelas mulheres e o retorno que isso gera em suas vidas.

Na primeira visita que fizemos, as mulheres falavam das dificuldades de participar das atividades,

Aqui no grupo trabalho é voluntário, a gente vem porque gosta, faz bem. Até porque não teria como pagar para trabalhar aqui. Imagina num grupo como o nosso de dez, doze, como tu vai pagar uma ou duas e as outras não? Além de que o dinheiro que entra é para manter. Também trabalhar de graça, né, também é outro ponto, se doar vir para cá quarta-feira, né Neli, perder a tarde não ir fazer faxina na casa da fulana, que está chamando para ir fazer e ao invés de estar chamando as gurias e dizer, “não, eu não vou lá porque eu tenho reunião do grupo”, pra elas é um absurdo. Não é todo mundo que abre mão, assim. Esse doar, esse se doar, não está tão fácil hoje. (Fala construída coletivamente)

Em outra ocasião após o fim do dia, dei uma carona para dona Martinha estávamos conversando, quando passamos em frente a uma casa e ela disse:

Aqui vive uma companheira. É bem velhinha teve um problema de saúde e agora está entevada na cama, coitada. Esses dias estava vindo para cá e passei visitar ela. Aí falei: ‘Vamos juntas Maria?’ Porque ela era das companheiras que participava, é bem velhinha, mas vinha lá e ajudava só lavar vidro. Aí ela me disse: ‘ai, como gostaria tanto de ir. Agora estou aqui nessa cama, me fazia tão bem estar lá’. [ao fim da conversa D. Martinha comentou] Tu vê, a gente tem que aproveitar, fazer as coisas que se gosta enquanto se tem saúde.

Para as mulheres que participam das atividades do Filhas da Terra, estar lá toda quarta-feira, não é uma obrigação, antes sim um compromisso, consigo, com as companheiras, com a comunidade. Dessa forma, reservar um espaço-tempo dentro de

suas atividades semanais para que o grupo possa existir e manter-se, pode ser visto dentro do circuito da dádiva, onde elas mesmas – as mulheres – são dons e contra-dons, pois, “se coisas são dadas e retribuídas, é porque *se* dão e *se* retribuem ‘respeitos’. Mas é também porque as pessoas *se* dão ao dar, e, se as pessoas *se* dão, é porque *se* ‘devem’ – elas e seus bens – aos outros” (MAUSS 2003a:263). Doar-se, essa é a premissa imperiosa para que o Filhas da Terra, e os outros tantos grupos, existam. Para a maioria das mulheres que participam do grupo não se faz parte, se é o grupo.

Se, dessa forma, como bem expôs Mauss, *dar* é o princípio dadivoso, para as mulheres o reconhecimento desse “doar-se” é o *receber* que mantém este ciclo em continuidade. O grupo de mulheres abre suas portas uma vez na semana, quartas-feiras à tarde, todo ano. Ao iniciar minha trajetória de campo, não tinha a dimensão exata da relação entre o grupo e a comunidade. Nas primeiras vezes que fui a campo antes de sair de Porto Alegre, sempre ficava na dúvida se alguma das mulheres estaria lá, se acaso não iria ‘perder a viagem’, e de qualquer forma telefonava para Jurema, tanto confirmando minha ida, como para me certificar que elas estariam lá. Entretanto, a Jurema logo “tratou de curar” minha hesitação enquanto conversávamos,

A gente está sempre aqui nas quartas, alguém sempre tem. As pessoas esperam as quartas-feiras, porque sabem que tem gente. Ou vêm buscar algum elixir, pomada, ou vêm trazer os vidrinhos, ou conversar. Nunca fecha, nem no verão, dezembro, janeiro, fevereiro.

Já no primeiro dia em que estive lá pude presenciar o trânsito de pessoas. Esperavam-me Jurema e suas duas filhas Débora e Rute. Após as formalidades da apresentação, sentamos e começamos a conversar. Logo chegaram dois homens buscando elixires. O primeiro trazia consigo uma sacola com os vidrinhos vazios e tão logo pegou os elixires que desejava se foi. Com ou outro senhor estivemos conversando um tempo mais. Ele vinha buscar um frasco de elixir para a bexiga, que desde muito tomava, “*tive um problema na bexiga e aí comecei a tomar o elixir da bexiga já faz tempo e não tomo mais outros remédios. Mas tomo todos os dias uma dose misturada com água!*”. Para contrapor sua afirmação ele contou que anos atrás uma cunhada sua passou por um problema de saúde e ele ofereceu o elixir feito pelo grupo, específico para tal problema. Na ocasião a mulher anuiu à oferta, tomou e ao curar-se deixou de tomar. Fazendo uma pausa, perguntou, “*como é que pode parar de tomar quando se está bem? Deve-se continuar tomando sempre*”. Esse comentário introduziu outro de Débora “*é que as pessoas estão acostumadas com os remédios da farmácia, que toma e*

logo passa. Esses remédios não curam, remedeiam, mas não curam. Já esses [os elixires do grupo] têm que estar tomando sempre para ter efeito.”

Naquele momento fiquei me perguntando, então haveria diferença, antes de tudo nominal, entre os remédios farmacêuticos e os elixires feitos pelos grupos de mulheres? Primeiramente, há de se destacar que elixires juntamente com pomadas e xaropes são termos êmicos, usados não somente pelas mulheres do Filhas da Terra, mas por quase a totalidade dos grupos, fato que pudemos observar durante as visitas realizadas aos diferentes grupos através do projeto de pesquisa já anteriormente mencionado. O uso desses termos vem desde o início da iniciativa, que estavam presentes no livreto “*Bruxinhas de Deus – a serviço da Vida*” (DUARTE, 2002) que foi a base de suas formações.

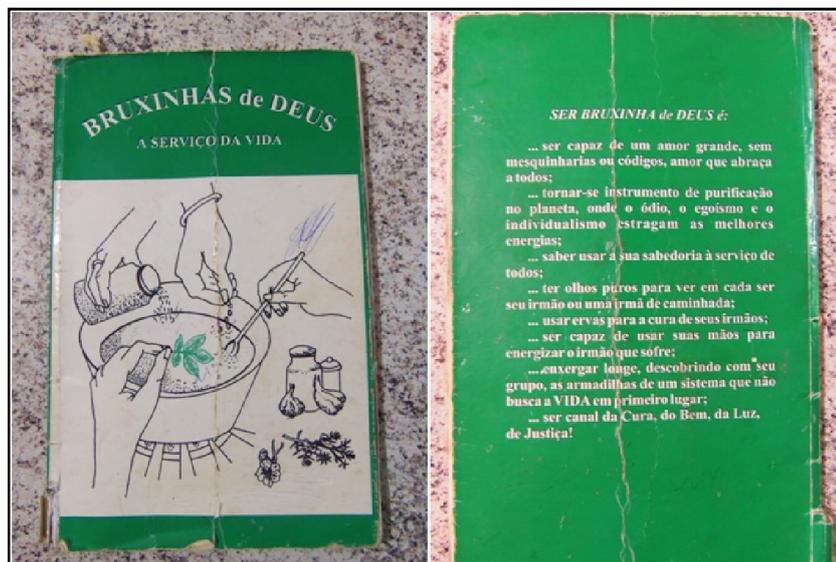


Imagem 5: Cartilha *Bruxinhas de Deus – a serviço da Vida*.

O segundo ponto é a contradição que a palavra/conceito remédio carrega consigo. Retomando Wagner (2010), todas as pessoas são antropólogas, e na relação que estabelecemos com nossos interlocutores também recebemos “contrapartidas antropológicas” (WAGNER 2010:72). A fala de Débora corre nesse sentido ao fazer uma profunda análise etimológica da palavra remédio, algo que “*remedeia, mas não cura*”. E avança numa análise antropológica dos próprios elixires quando afirma, “*não basta vir aqui pegar, tomar e curar. Tem que acreditar que eles curam, e não adianta tomar uma vez, tem que seguir tomando*”.

Essa fala nos faz retomar o próprio Mauss (2003b) em *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*, que afirma que na magia, na relação entre o “mágico e seu cliente [...] certas disposições mentais são exigidas; é necessário ter fé, seriedade” (MAUSS,

2003b:85). Lévi-Strauss (1967:194) também afirma que a eficácia da magia está implícita na crença na magia e que para isso ocorra três aspectos são relevantes: 1) a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; 2) a crença do doente no poder do feiticeiro; e 3) a confiança da opinião coletiva.

Nesse mesmo sentido me relatava Jurema que logo que o grupo se formou nos anos 1990, muitas mulheres participavam das atividades, mas depois de terem aprendido a fazer os elixires e pomadas – nesse caso o melhor termo seria apreendido – deixavam o grupo e iam fazê-los por conta própria. Então muitas das mulheres que estavam comprometidas com o projeto reclamavam que estas outras chegavam aprendiam e iam embora. Diante disso um dia Jurema encontrou Rafinha⁴ e indagou,

Rafa, tem muitas mulheres que estão vindo, participando, aprendendo a fazer tudo e quando já sabem tudo vão embora, e começam a fazer e vender os elixires por conta própria. Como é que pode isso? [A esse comentário a Rafinha respondeu], não te preocupes Jurema, que esses elixires não funcionam, não tem efeito. O que vale é o que é feito aqui no grupo, que tem a energia das mulheres.

Vemos desse modo a importância que a coletividade agrega à eficácia dos produtos que são feitos pelo grupo. Nem mesmo as mulheres que participam fazem seus elixires ou pomadas em casa. Tudo o que elas utilizam provém do grupo.

2.2 CONSTRUINDO JUNTAS ALGUM CONHECIMENTO

Após iniciar o processo da escrita do trabalho busquei junto ao grupo convencionar quais seriam os melhores termos a serem usados. Mas por que simplesmente não usar os termos locais? Essa postura se deu em virtude de dois acontecimentos que ocorreram em campo. O primeiro deles anteriormente relatado no primeiro capítulo que faz referência aos problemas por elas enfrentados com algumas instituições estatais. O segundo ocorreu na minha primeira saída a campo, quando apresentei minha proposta de trabalho junto à Jurema, que posteriormente apresentou às demais mulheres. A objeção posta por ela foi de escrever sobre os elixires e pomadas e sua “comercialização” e os problemas que isso poderia trazer a elas, devido aos

⁴ Rafinha é uma mulher chave na constituição dos grupos de mulheres que trabalham com plantas medicinais em todo o estado do Rio Grande do Sul e fora dele. Ex-freira foi ela quem articulou várias mulheres em diversas regiões para formação do grupo. Para aprofundar sobre sua trajetória consultar: GERHARDT, 2002; KUBO, 2005.

incidentes anteriores. Minha resposta foi de que o foco do trabalho não é nos elixires e pomadas em si e tampouco no ‘comércio’. O escopo está nas relações nas quais elas, mulheres do grupo, estão envolvidas ao realizarem este trabalho comunitário de atenção, cuidado e resistência aos modelos hegemônicos de desenvolvimento econômico.

Sendo assim, durante minha última visita expus essa questão de como poderia referir os termos, de duas formas. Uma seria substituir elixir, pomada e xarope por um termo mais genérico como *produto*. A outra foi de seguir usando os termos locais, dentro do contexto das trocas e dádivas, pensando também como um mecanismo de legitimação e resistência. Essa proposição foi pensada justamente a partir das falas anteriores que mostram que elixires, pomadas e xaropes, são termos que estão em constante disputa com outros termos estabelecidos no contexto de cuidado e atenção à saúde.

A primeira reação da Jurema foi de que a melhor opção a ser feita era a de usar o termo genérico, produto. No entanto, ela me indagou qual era minha opinião. Redargui que como o foco do trabalho não são as trocas comerciais me parecia que uso dos seus termos não implicaria em grandes problemas. Ela por sua vez retomou o receio do uso de elixir dentro do contexto dos grupos de plantas medicinais. Disse, eu, que se fosse por isso, me parecia mais preocupante o termo pomada e xarope, pois se alguém vai a uma farmácia e pede um destes dos produtos os encontra, mas ao indagar por um elixir se torna muito mais difícil de consegui-lo naquele ambiente. Ante ao argumento ela contestou, “*tu tem razão, é verdade. Até porque tem muito mais coisas por trás desse elixir*”. Por fim, decidimos pela permanência dos termos locais, com o devido cuidado no uso deles na escrita.

Nesta mesma ocasião, enquanto dialogávamos sobre o tema dos elixires e pomadas, Jurema comentou de como é importante a coletividade por elas formada. Nesse diálogo ela sugeriu que eu não utilizasse alguns termos e palavras fora do contexto local, pois a simples possibilidade que pessoas ou instituições que não fossem amigas ou não reconhecessem seu trabalho poderia acarretar em problemas futuros. Ciente da disparidade nas relações de poder que envolvem o cenário político-econômico relacionado à saúde, onde a indústria farmacêutica e ciência médica possuem potentes mecanismos de poder para imporem seus objetivos, concordei em omitir e substituir os termos em questão. Jurema continuou a explicar-me que o receio às represálias fez com

que algumas companheiras do grupo deixassem de participar das atividades. Permaneceram aquelas que, devido suas convicções, acreditam no que estão realizando.

Apesar de ter sido dita apenas no último encontro esta fala da Jurema é reveladora das potencialidades que esses grupos e seus fazeres têm dentro de suas redes de sociabilidade. Como vimos o uso dos elixires e pomadas do grupo de mulheres estão envolvidos em um contexto onde a eficácia simbólica também é acionada. No entanto, podemos destacar outra ‘propriedade’ presente nesses produtos. Conforme afirmou Mauss (2003a:251), no *potlach*, há nas coisas trocadas “uma virtude que força as dádivas circularem, a serem dadas e retribuídas”, ou seja as coisas carregam consigo a potência da dádiva. De forma que esses elixires, pomadas e xaropes também são formas materiais de transmissão de dádivas.

Numa tarde em que preparávamos alguns elixires, entre eles o da tosse, Dona Martinha, Dona Glória e Dona Tita conversavam sobre como estavam diferentes pessoas da comunidade, ‘fulano vai assim, cicrano está assado, beltrano está bem’, enfim... Quando falaram de uma senhora, Dona Martinha diz,

Esses tempos atrás Joana passou por aqui, estava indo para casa. Me disse que seu Antonio, estava mal com uma gripe, uma tosse daquelas. Aí eu peguei e aproveitei mandei para ele um vidro desses grandes de xarope para tosse. Ele tomou, ficou bem. Mas visse a alegria desse homem depois! Nunca mais esqueceu, sempre comenta daquela vez.

Ante esse relato, é possível indagar-se. A alegria manifesta por esse senhor e a consequente melhora, em decorrência do xarope enviado por dona Martinha, foi apenas devido às propriedades curativas do xarope em si? Ou pode ter sido algo além, o “legado mágico” (MAUSS 2003a:254) que o xarope carregava consigo, ou uma “potência-individualidade” (MAUSS 2003a:255) de suas doadoras – isso porque pode ter sido dona Martinha que teve a iniciativa da dádiva, de enviar o xarope, mas ele (o xarope) pode ter sido feito pelas diferentes mulheres, quiçá todas elas! Levando-se em conta a coleta de todas as plantas envolvidas e todos os processos de preparo que levam ao elixir final –, que agora passa a ser sua que recebeu o elixir.

2.3 QUANDO AS RELAÇÕES SE TORNAM O PRIMADO

Mas se os elixires, xaropes e pomadas circulam é porque há pessoas que os fazem circular, e para isso certamente existem relações entre elas. Por isso, o mais

importante no circuito da dádiva não são as coisas dadas, mas as relações que se estabelecem com a circulação destas coisas. Como afirma Strathern (1998:120), os bens que circulam a partir da dádiva são um “investimento nas relações”. Ou seja, a “dádiva é relacionalidade” (RADOMSKY 2010:139), e o grupo Filhas da Terra serve como um espaço catalisador dessas relações, dentro da rede social em que está inserido. Quando questionei quem mais buscava os produtos do grupo, sempre tive como resposta que “*muitas pessoas daqui mesmo vem, mas também tem muita gente de fora. Da Cachoeira (Três Cachoeiras), de Torres, até de Porto Alegre*”. Perguntei então que são essas pessoas de fora, como ficam sabendo, como chegam até lá? As respostas mais frequentes orientavam para o parentesco,

Ah, são os parentes. Eu tenho as minhas irmãs lá pra aquela região [Metropolitana de Porto Alegre] e uma tia que mora lá no bairro Partenon [Porto Alegre], toda vez que vou para lá sempre levo algum elixir, pomada, alguma coisa que me pedem (Jurema);
Eu tenho meu filho, minhas irmãs, os parentes que moram fora. Quando eles vêm para cá e estão precisando de alguma coisa, levam algum elixir ou pomada (D. Martinha).

A localidade de Morro Azul está inserida dentro de um roteiro turístico do município de Três Cachoeiras, fato que leva em determinadas épocas a ida de excursões de turísticas para lá. Em algumas ocasiões o grupo foi convidado a mostrar suas atividades, onde as pessoas, segundo Débora,

Vem para cá e querem comprar. Acabam levando o que a outra [pessoa] que já conhecia leva. Essa gente nem sabe muito bem o porquê e para que estão comprando, mas acabam levando. Mas, acaba que algumas voltam buscar outras coisas. Muita gente de fora.

Além desse contexto do turismo, as relações se constroem com algumas pessoas que trabalham na comunidade, mas não vivem aí. Numa quarta-feira estávamos Débora, Rute e eu. Naquela ocasião eu estava lavando alguns vidros que haviam sido devolvidos na semana anterior. Nisso chegou uma mulher, eu pude vê-la chegar através da janela da cozinha, ela vinha meio reticente, meio encabulada, como se estivesse chegando pela primeira vez – e de fato era. Enquanto lavava pude escutar o diálogo dela com Rute e Débora, com certa dificuldade, pois ela falava num tom de voz baixo.

Era a professora da escola estadual, que é vizinha à sede do grupo. Perguntou como funcionava, e o que elas vendiam. Queria saber se elas tinham algo para menopausa (nesse momento o tom de voz baixou mais, quase não pude escutar, e confirmei posteriormente com Débora e Rute). Ela disse que chegou aí porque outra

professora da escola havia comentado do grupo e que já tinha comprado algum elixir para o mesmo uso.

Esses casos podem ilustrar que as relações que os grupos de mulheres que trabalham com plantas medicinais articulam são constituídas através de redes que envolvem as próprias pessoas da comunidade e se estendem para fora chegando a outros municípios, inclusive, através de relações de parentesco e afinidades, mas não somente através delas. Essas conexões podem surgir a partir de troca de informações, o famoso ‘boca-a-boca’, e até mesmo de contextos mercadológicos como o turismo. Um relato interessante e que praticamente congrega todas essas dimensões relacionais me foi dito por D. Martinha em relação à terapia com barro que ela realiza em sua casa.

Eu estava na sua casa e ela me mostrava um quartinho adjacente a casa, “*aqui é o meu cantinho para atender as pessoas*”, todo pintado de branco, luz fluorescente branca, em que há uma maca, umas imagens religiosas e dois baldes, um com barro seco e outro para o preparo. Ela contava que ia buscar o barro no mato, porque não pode ser qualquer barro, mas hoje já não vai mais, quem vai é Marcelo.

Muita gente vem me procurar. Alguns vêm de longe, nem conheço, aparecem aqui na frente de casa. Daí como tu vai atender, sem conhecer? Aí eu começo a conversar, ver. Vai puxando gente daqui, gente daí, até que chega em alguém que eu conheço, um vizinho, parente. Daí sim. Porque uns me chamam de benzedeira, mas eu não sou!

Como se vê as atividades do grupo de mulheres, a atenção dispensada aos que chegam até elas passa muito longe da conhecida impessoalidade que se encontra nos postos de saúde, hospitais, emergências do sistema estatal de saúde. Lá tudo principia pela relação. No caso de D. Martinha, que recebe as pessoas em sua casa, a situação se complexifica ainda mais, pois muitos que a procuram, chegam com uma lógica do serviço. Buscam um serviço em que possam comprá-lo e para isso esperam consegui-lo. No entanto, com deixa bem claro a senhora, somente quando ela é capaz de relacionar a rede por onde determinada pessoa chegou e se a relação é possível, é que ela se prontifica a ajudá-la.

2.4 DÁDIVA E SAÚDE EM DIÁLOGO

Dessa forma, me pergunto qual a diferença entre, os grupos de mulheres que trabalham com plantas medicinais e o sistema convencional de saúde na atenção às

pessoas? Enquanto vemos que os grupos de mulheres estão atentos não somente ao dualismo doença/cura, mas também preocupadas com o cuidado das emoções, dos afetos, das relações que constroem a comunidade em que vivem. Já nos sistemas estatais, como o SUS, por exemplo, é imperativa a lógica econômica da prestação de serviços. Atender a um caso de doença ou saúde é, na maior parte das vezes, um ato de compra e venda de serviços, insumos, espaços.

Contudo, muitos profissionais da área da saúde vêm, gradativamente, buscando uma reaproximação, um resgate da dimensão da dádiva, um movimento de reincorporá-la novamente ao sistema ocidental de saúde. Muito tem sido produzido em relação às contribuições que a teoria da dádiva pode aportar na atenção e promoção à saúde dentro dos modelos ocidentais, como no caso brasileiro o Sistema Único de Saúde (AYRES 2004; ALMEIDA; GERMANO, 2009). Outros trabalhos também relatam experiências de atenção à saúde analisadas desde a perspectiva da dádiva (ALVES 2013; RUIZ 2013).

Caillé, que é um dos revisitores do tema da dádiva proposto por Mauss, em recente trabalho (CAILLÉ, 2014) busca relacionar a teoria da dádiva com a atenção em saúde e cuidado a partir do conceito inglês *care*. A grande equação a ser resolvida na relação entre a teoria da dádiva e noção de *care* é a disparidade entre a simetria que há na dádiva a partir do ‘dar-receber-retribuir’ e a assimetria que a situação de *care* carrega (CAILLÉ, 2014:55). Isso ocorre porque a palavra *care* evoca noções conflitantes como cuidado, atenção, solicitude, mas também compaixão, benevolência, piedade, caridade (CAILLÉ, 2014:43-44).

Desse modo, tudo passa por impedir que aquele que se encontra em situação de vulnerabilidade não tenha sua oportunidade de retribuição inviabilizada, vindo a encontrar-se “sob o domínio do doador” e escapando assim da mera relação de piedade ou caridade (CAILLÉ, 2014:55). Há, contudo, a perspectiva do doador que, mesmo impossibilitado e ter sua retribuição, deve perceber sua vulnerabilidade futura e sua potencial necessidade de em algum momento ter de receber de outrem cuidados sem que necessariamente possa retribuí-los.

Neste capítulo, procurei explicitar algumas das noções e valores que minhas interlocutoras praticam na atenção e cuidado dentro de sua comunidade. Como pode ser visto, essa atenção e cuidado carrega consigo os princípios da dádiva, onde tudo, ao final das contas, está num amplo processo de relações. A questão crucial é observar que

não são apenas os elixires e pomadas que agem no procedimento de melhora e restabelecimento da saúde, são também as palavras, os afetos, os carinhos.

Dessa forma, como propõe Caillé (2014), a ciência médica na atualidade está buscando, ainda que a passos lentos, a incorporação desses preceitos, noções e valores, que em certa medida a ciência social e principalmente a antropologia, há algum tempo já tem como prática recorrente e que vão além da tecnologia, e da objetividade científica. Resgatando Wagner (2010), quando levamos em conta que nossos “nativos” também fazem antropologia, significa dizer que nesse decurso relacional há um *continuum* de diálogo de aprendizado e concessão dos conhecimentos médicos para com os conhecimentos tradicionais, onde o primeiro busca no nesse último, elementos para além da compreensão da objetividade científica.

3. AS RELAÇÕES ATRAVESSADAS PELO MERCADO: AS ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA

3.1 OS DIÁLOGOS E LIMITES COM AS PRÁTICAS DE MERCADO

No capítulo anterior pude mostrar como a atenção e o cuidado à saúde se relacionam com a teoria da dádiva. Neste terceiro e último capítulo procurarei explorar e analisar outros dois aspectos do cotidiano do Filhas da Terra que dialogam com o proposto anteriormente e que extrapolam a um nível além da comunidade. Como sugere Radomsky (2010:146), para os produtos agroecológicos, há circuitos em que dádivas e relações de reciprocidade circulam, mas que de alguma forma as mercadorias não são deixadas em suspenso, as relações comerciais não se extinguem. Para os elixires, pomadas e xaropes dos grupos de mulheres, pode-se considerar a mesma premissa. A partir desses pontos, produtos, dádivas e mercado buscarei relacioná-los com alguns aspectos da resistência camponesa.

Se de um lado esses produtos fazem circular dádivas materiais e simbólicas e relações, há, no entanto, uma dimensão mercadológica na qual eles também estão inseridos. A venda desses elixires e pomadas significa antes de nada a manutenção das próprias atividades do grupo. É com esse ganho que são comprados não apenas insumos para os produtos em si, mas objetos e utilitários para o espaço da sede. Ainda assim a venda não visa um lucro, pois sempre há a possibilidade da troca. Em uma ocasião em que preparávamos o xarope da gripe, havia vários frascos de mel. Perguntei como era adquirido todo aquele mel. As mulheres disseram que o mel não é comprado. O mais comum é que quem tem as abelhas e produza-o traga um vidrinho, um pote e leva o elixir que quiser, não necessariamente naquele momento, tampouco na mesma proporção. O mesmo ocorre com produtos como a cachaça usada nas tinturas e a banha de porco para as pomadas. A venda, como uma transação econômica, ocorre para pessoas que estão chegando aí pela primeira vez, vindas pela rede de relações, e nas eventuais atividades em que o grupo recebe as excursões. E mesmo assim sempre carrega consigo a intenção de afetar o consumidor, buscando não apenas cativá-lo pelo produto em si, mas também por todo o estilo de vida que o grupo propõe (RADOMSKY, 2010:143). Pois, ainda seguindo a premissa de Mauss (2003a:295) as coisas vendidas seguem tendo uma alma e são seguidas pelo seu predecessor.

Logo que alguma mulher passa a frequentar o espaço e as atividades do grupo, inicia sua participação ‘prática’ realizando as tarefas mais simples e que não requerem um conhecimento aprimorado. A tarefa marcante é a de lavar os frascos de vidro que serão reutilizados. Eu inclusive realizei isto quando passei a frequentar as tardes de quarta-feira no afã de me envolver também lavei ‘vidrinhos’⁵. Em uma das ocasiões de campo, estavam lá Jurema e Zete, a primeira minha interlocutora recorrente e Zete sua cunhada. Enquanto estávamos todas na cozinha – eu por meu lado organizava as garrafas de tinturas – Jurema explicava que fazia quatro ou cinco meses que Zete começara a participar e que por isso começaria lavando os vidros. Enquanto Jurema falava isso, Zete, em tom jocoso disse, “*eu vou lavar os vidros, mas quero ver o que vou ganhar no final*”, nisso com mais gracejo ainda Jurema responde,

Ah não vai ganhar nada, aqui é doação, tem que se doar, [continuando num tom mais sério], é como sempre falo, sem a gente se doar isso aqui não existiria. Tem pessoas aí fora que dizem que a gente ganha algo, ganha dinheiro. [pergunta retórica] Mas, como é que nós vamos ganhar dinheiro, se a proposta não é essa?

Porém seu comentário continuou, naquele momento Jurema já falava de forma séria comentando sobre a captação de recurso,

Se era por isso a gente teria continuado a receber os turistas toda quarta. Eles vinham e a gente vendia tudo, era muito dinheiro por semana. Vinha aquela turma toda, dois ônibus cheios, e a gente em duas, três, e corre para cá corre para lá. E ainda tinha que ficar ouvindo:

- Será que funciona?
- Funciona mesmo?
- Como tu me garante?

Depois a gente ficava sem vidrinhos, ia ver faltava tudo, tintura, elixir, pomada, não tinha mais nada, nem para nós mesmas.

Essa fala elucida bem a dimensão de como funciona a lógica do grupo. Há uma preocupação com a entrada de recurso para que determinados insumos possam ser adquiridos sem que haja a necessidade de que as mulheres comprem a partir de recursos particulares. Contudo, como mostra a fala da Jurema esse ingresso de recursos está longe de seguir a lógica hegemônica de desenvolvimento de crescer *ad infinitum*. No

⁵ Em dialogo com Samper, amiga e colega, que realiza sua pesquisa de mestrado em outro grupo de mulheres que trabalham com plantas medicinais, me contava que com ela também passou por semelhante situação.

momento em que a venda dos produtos passa a comprometer o bom funcionamento do grupo, gerando, no final das contas, ‘prejuízos’ pois já não havia mais elixires e pomadas para a própria comunidade, foi o sinal de que o grupo caminhava para fora de seus princípios. Após essa fala, conversávamos nós três – Jurema, Zete e eu – que não era possível seguir com as excursões porque para preparar os produtos também se deveria respeitar os tempos. Tempos e épocas das próprias plantas, tempo de extração das tinturas, tempos de confecção dos elixires e pomadas e os tempos das próprias mulheres. É impossível e tampouco almejado por elas crescer por crescer, somente para vender, pois como disse em outra ocasião Débora “*nós não somos farmácia*”.

Outro ponto relevante que a fala expressa é a questão dos produtos enquanto mercadorias. Como afirma Kopytoff (2006:95), a mercadoria “tem um valor de uso e que pode ser trocado por uma contrapartida numa transação descontínua”. Ou seja, por mais ingressos que gerassem as excursões elas estavam rompendo com o primado em que o grupo Filhas da Terra se alicerça, a relação. Receber tantas pessoas ao mesmo tempo impossibilita que elas possam conversar com a pessoa, entender o contexto e o porquê da procura pelos espaços-tempo que o grupo oferece. Jurema me dizia numa ocasião que a função do espaço ia muito além de um lugar de acolhimento ou de local de encontro para as mulheres do grupo. Por exemplo, disse ela, “*a D. Lesite, que esteve aqui agora, ela vem mais para conversar. Porque ela sabe o que tem que tomar, e ela sempre tem elixir ou pomada em casa. Mas vem para contar algo, dar uma caminhada, em fim para passar o tempo*”. Dessa maneira, vê-se que com as excursões ou grandes grupos as relações se diluem e há uma desobrigação para com as relações duradouras.

Além disso, as recepções aos grupos de excursões e as consequentes vendas estavam interferindo também na harmonia e coesão interna do grupo. Quando o Filhas da Terra parou para refletir sobre o evento de receber as excursões e os desdobramentos que estavam ocorrendo acabou levantando autorreflexões. Jurema me contava nessa mesma ocasião que logo que decidiram parar com as visitas ela questionou se não valia o esforço de tentar por mais um tempo, reduzir o número de visitas, menos quartas-feiras por mês, enfim, continuar. A maioria das mulheres, porém, se posicionou contrária, pois essas visitas demandavam tempo e espaço além do normal. Jurema inclusive relatou que

A minha irmã tem pavor dessas excursões. Ela disse que se elas continuassem a vir nas quartas dela ela não vinha. Aí as gurias

decidiram que não valia à pena. A proposta não era essa, nunca foi. Decidimos, então, não receber mais. Ficar aqui, para nós, para nossas famílias, na comunidade. Porque a proposta sempre foi trabalho voluntário, doar-se, nunca visando o lucro.

Abro aqui nesse parágrafo uma pequena contextualização do quão importante é a busca das mulheres pela geração de renda não exclusiva da atividade agrícola no contexto rural. Este tema vem sendo debatido não somente nos ambientes técnico-acadêmicos, mas também entre os próprios agricultores e camponeses. Para as mulheres esse tema torna-se muito mais relevante, pois significa postular independência e libertação frente aos companheiros e a toda estrutura não qual estão inseridas. A condição e o trabalho da mulher no meio rural são vistos como secundários e inferiores, como afirma Melo e Di Sabatto (2006:113),

As mulheres trabalham pesado nas roças, hortas e quintais, mas essas tarefas são caracterizadas como complementares e vistas apenas como uma ajuda para a família – os estereótipos que caracterizam o lugar inferior da mulher na sociedade ainda marcam fortemente as mulheres rurais.

Contudo, a partir das lutas encampadas pelos movimentos sociais – MMTR/MMC⁶, MPA e MST – desde os anos de 1980 e a posterior conquista de algumas políticas públicas, possibilitaram às agricultoras e camponesas repensar sua condição e protagonismo no meio rural. Desse modo, a busca de alternativas de renda própria e ingressos que possibilita fugir da dependência patriarcal “*para ter aquele dinheirinho que é dela. Porque o serviço, o trabalho da roça é o homem quem pega*” (Neli).

Como se nota não há no grupo de mulheres apenas relações dadas e de reciprocidade, conta-se também com a permeabilidade da economia monetarizada. As mulheres estão longe de se pensarem enquanto um grupo de caridade, pois sabem da importância que a geração de recursos tem, porém nas suas práticas prevalece a intenção pela dádiva. Há na verdade uma convivência, assimétrica, diria eu, entre o sistema monetário e o de trocas mútuas.

⁶ Transcrevo aqui um excerto sobre a missão do MMC extraído do web site oficial do movimento (<http://www.mmcbrazil.com.br/site/node/45>): “Nossa missão é a libertação das mulheres trabalhadoras de qualquer tipo de opressão e discriminação. Isso se concretiza nas lutas, na organização, na formação e na implementação de experiências de resistência popular, onde as mulheres sejam protagonistas de sua história. Lutamos por uma sociedade baseada em novas relações sociais entre os seres humanos e deles com a natureza”.

3.2 BUSCANDO A AUTONOMIA MANTENDO A RESISTÊNCIA

Conforme se pode observar na seção anterior, transações de tipo mercadológicas permeiam em algum momento as práticas do grupo Filhas da Terra. Pode-se ver claramente que elas não são a regra e isso vai ao encontro do ideário pelo qual elas lutam, compartilham, difundem. Nesse arcabouço de ideias e lutas está a preservação da biodiversidade, a emancipação da mulher camponesa, luta contra organismos transgênicos, preservação de sementes e plantas tradicionais, bem como conhecimentos autóctones, entre tantos outros. De certa forma todas essas pautas se inserem dentro de um processo de resistência camponesa ante ao projeto de desenvolvimento econômico que vem sendo implantado no Brasil, desde as décadas de 1960 e 1970⁷.

Para analisar e discutir essa questão da resistência camponesa lanço mão de alguns elementos propostos pelo cientista político James C. Scott. A partir de sua pesquisa junto a plantadores de arroz em uma comunidade rural da Malásia peninsular, Scott (2002) propõe que existam “formas cotidianas de resistência camponesa” que se configuram na relação entre camponeses e donos de terras. Conforme o autor, as clássicas revoluções camponesas, registradas na historiografia, sempre “conferiram uma vitória relativa para os camponeses. O que quer que seja que a revolução tenha alcançado, sempre criava um aparato estatal hegemônico mais coercitivo” (SCOTT, 2002:11). Sendo assim, essas formas de resistência cotidiana, segundo o autor seriam mais efetivas, pois além de não gerarem alarde e comoções públicas, teriam mais efetividade ante as estruturas de poder e repressão. O grande contraste entre as revoluções camponesas clássicas e as formas de resistência cotidiana, seriam que, enquanto a primeira está marcada pela organização e manifestação pública a última se concretizaria através de atos individuais de insubordinação caracterizados por dissimulação, falsa submissão, saques, sabotagem, ironia, ‘corpo mole’ (SCOTT, 2011:219-227).

A prática do catolicismo é quase hegemônica tanto na comunidade de Morro Azul como entre as mulheres do grupo. A história do grupo se conecta com as lutas da Via Campesina e do próprio MMC. Numa das primeiras vezes que estive no grupo, ainda com a equipe de pesquisa, as mulheres contavam sobre sua história, como tudo

⁷ Para aprofundar conhecimentos sobre o tema consultar: BRESSER-PEREIRA, 2006; LEITE, 2009; PREMEBIDA; ALMEIDA, 2006; SCHNEIDER, 2010.

havia começado, a organização, os espaços por onde estiveram e as redes de relações que possibilitaram que isso tudo acontecesse. No início elas contavam com o apoio de padres que se alinhavam à Teologia da Libertação, utilizando inclusive o espaço da casa paroquial para realizarem suas atividades. Todavia, o grupo decidiu por buscar um espaço próprio e autônomo. O caminho encontrado foi de juntar-se à associação de agricultores e para a construção de uma sede própria.

A estratégia traçada foi juntar recursos, via políticas estatais e de outras instituições, entre elas da Igreja Católica. No entanto, como relataram as mulheres, as coisas não se deram de forma direta, sem que houvesse uma luta por parte da comunidade,

Aí trocou de diocese, o bispo não queria ver a gente nem pintada, ‘porque essas mulheres subversivas e não sei o que, não quero ver elas na minha frente’.

Daí um projeto foi conseguido do estado, a sede aqui. Os agricultores se reuniram, e a gente queria um pedaço do terreno da igreja pra construir... Aí assinei eu como MMTR e o presidente da associação. Levaram para Osório lá na diocese. Daí o bispo quando viu [o documento] com o MMTR, disse: ‘não, não, com esse movimento junto não tem terra pra fazer nada lá para os agricultores...’ Aí eles voltaram e disseram: ‘ó, o bispo não aceitou por causa do MMTR’.

Então o que nós combinamos, na época também tinha uns projetos para os grupos de mulheres, pra construir estrutura, sede, geração de renda... A gente disse, ‘não vamos brigar’, porque a gente queria fazer uma sede, um lugarzinho pra nós. Vamos buscar esse projeto do estado. Daí os homens disseram, “não vamos juntar todo mundo, porque as mulheres têm os homens, então é por família, e dentro do mesmo projeto do prédio a gente tira o espaço para vocês”. Daí nós combinamos, só tiramos o nome [MMTR], ‘vamos tirar o nome e levar para o bispo, ele assina o comodato, e nós aqui fazemos do nosso jeito’. Nós fizemos assim, como se diz? Puxamos o tapete... [gargalhadas!]

Quando trocou de diocese, vieram os padres de Porto Alegre que não gostavam nada de movimento social, eram contra o trabalho. E aí a gente resistiu a tudo isso... (Construção do relato entre várias mulheres juntas).

Esse relato dado pelas mulheres dá indicativos que há um constante trânsito entre estratégias de luta e resistência. A partir da análise dos elementos e condições do jogo político o grupo pode optar por uma adesão ao *modus operandi* do movimento social – MMTR/MMC – de embate direto. Ou como nesse caso, através do resguardo e

silenciamento, valendo-se dos artifícios da ‘resistência cotidiana’, a falsa submissão, ironia, dissimulação.

Contudo, a resistência não está apenas em atos, mas nos também discursos empregados nas relações diárias de dominação e poder (SCOTT, 2013). Na ocasião em que dialogava com Jurema a questão referente ao uso ou não dos termos locais, reiterei que o escopo do trabalho eram as relações entre elas e a comunidade e nas formas como a reciprocidade também era uma forma de resistência ao desenvolvimento. A tudo isso ela me contestou,

Até porque tu sabes Vinícius, a gente aqui no silêncio chega longe, faz mais. Fazendo isso para as nossas famílias já vai longe, de um para o outro. Tu vê essa senhora, D. Lesita, ela sempre tem alguma pomada para repassar para alguém. Outro dia o pedreiro dela machucou a unha. Daí ela deu para ele a pomada Sagrada, aquela que fazemos no dia das Bruxas, ele pegou passou na unha e em outro corte que fez na cabeça. Curou e levou para casa, daí a família toda usa, dá certo e quer saber de onde vem essa pomada, quem faz. Então a gente vai longe.

Para Scott há dois tipos de discursos que emergem entre os grupos de dominação e os subordinados, os discursos públicos e os discursos ocultos. Os discursos públicos têm antes de tudo o objetivo de manter a relação de dominação. São empregados pelos agentes da dominação com o fim de impressionar, intimidar e submeter seus subordinados, de forma que o poder se efetive e mantenha (SCOTT, 2013:110). Já os discursos ocultos são recursos onde todas as repressões e respostas que não podem ser ditas ante as relações de dominação são expressas. Segundo o autor são três os pontos fundamentais dos discursos ocultos: 1) o discurso oculto é um produto social resultado das relações de poder; 2) o discurso oculto não existe na qualidade de pensamento, mas somente enquanto praticado, enunciado em seus espaços de manifestação; 3) os espaços sociais onde o discurso oculto se ‘materializa’ são, em si mesmos, espaços de resistência e defendidos frente às distensões de poder (SCOTT, 2013:173). Outro importante elemento do discurso oculto é que os espaços onde esse discurso emerge são exclusivos e “inteiramente composto por confidentes que compartilhem experiências de dominação idênticas” (SCOTT, 2013:174).

Como se vê a lógica da resistência também está presente nos discursos que as mulheres elaboram para defender e legitimar o espaço e o fazer do grupo Filhas da Terra. Em vista disso, posso agora, fazer uma pequena e despropositada arqueologia

desse espaço. No primeiro momento, quando as conheci com seu trabalho com as plantas medicinais, me pareceu um lugar onde as plantas eram as protagonistas, transformadas em pomadas e elixires. Com o estreitamento da convivência e a oportunidade de compartilhar suas experiências, a dimensão material se ampliou para uma dimensão simbólica e relacional. Um ambiente constituído e construído pelas relações. Por fim, vê-se que o Filhas da Terra é um local onde se compartilham ideias, discursos, e nisso, como sugere Scott, também se compartilha uma resistência. São espaços de resistência.

Todavia, uma ressalva deve ser feita. Os elementos de resistência camponesa podem existir nas práticas cotidianas, porém, isso não significa que todas as ações elaboradas pelas mulheres são pensadas enquanto resistência. O transcorrer do cotidiano não segue uma lógica de reatividade, onde para cada ação haveria uma reação de resistência. Até porque, retomando a Wagner (2010), ao inventarmos e reinventarmos a cultura não estamos reagindo ao mundo que nos cerca, estamos transformando e nos transformando⁸.

Este capítulo analisou como a dádiva e as práticas de mercado se entrecruzam como uma pode influenciar na lógica da outra e quais são e até aonde vão seus limites. No contexto atual é impraticável uma economia exclusiva da dádiva, contudo, com afirmou Mauss (2003a:294) “felizmente, nem tudo ainda é classificado exclusivamente em termos de compra e venda”. Dessa relação entre dádiva e mercado observada no grupo de mulheres, pode-se articular algumas práticas cotidianas que se constituem também como formas de resistência.

⁸ Devo os créditos dessa discussão aos diálogos com meu orientador.

4. ENCERRAMENTO. MULHERES E PERFORMANCE: O DIA DAS BRUXAS

À guisa de encerramento deste trabalho, gostaria de iniciá-lo com o relato de um momento muito significativo para o grupo de mulheres Filhas da Terra. Na sequência farei algumas considerações a partir de que foi escrito durante todo esse percurso, sem que tenha um caráter de conclusão definitivo.

Antes, contudo, gostaria de comentar, brevemente, sobre alguns pontos da convivência e do relacionamento com as mulheres do Filhas da Terra. Durante dois meses estive frequentando o seu espaço, nas quartas-feiras, participando das atividades, conversando, aprendendo. Não foram poucas as vezes em que observei que minha presença causava não um estorvo, mas um estranhamento, algo como “*o que este guri afinal quer?*”. A própria D. Martinha no início me perguntava, “*mas guri o que tu quer saber? Quer saber das plantas, das ervas, como e para que se usa? O que a gente sabe a gente diz, senão não diz!*”. Também não foram poucas as vezes que em que eu mesmo não tinha uma resposta para estas e outras questões. Apesar disso, na continuidade das idas a campo as relações foram se afinando, e hoje as tenho como amigas, companheiras de aprendizado e de luta.

Nesse processo todo, credito a elas a construção desta pesquisa. A negociação que tivemos quanto ao que deveria se dito ou não dito, mostrado ou não, frente a episódios anteriores e receios de represarias, contribuiu enormemente para a maturidade do saber o do fazer antropológico. Por mais que durante os anos de universidade, tenhamos leituras e teorias de como proceder, é somente com imponderáveis cotidianos que realmente as exercitamos. Destarte, se a objetividade feminista indicada por Haraway propõe um saber localizado e posicionado, também me posiciono ao lado dessas mulheres que lutam por terem seus saberes reconhecidos e sua autonomia resguardada. Seja através da luta cotidiana local, seja no plano legal do Estado, afim de que as políticas públicas já existentes de fato sejam executadas⁹.

⁹ Refiro-me aqui à Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos, Decreto nº 5.813 de 22 de junho de 2006 e do seu Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos, aprovados pela Portaria Interministerial nº 2960 de 9 de dezembro de 2008, que tem por objetivo “garantir à população brasileira o acesso seguro e o uso racional de plantas medicinais e fitoterápicos, promovendo o uso sustentável da biodiversidade”. Entre as principais diretrizes dessa política pode-se destacar:

- Promover e reconhecer as práticas populares de uso de plantas medicinais e remédios caseiros.

Todo ano no final do mês de outubro, preferencialmente no dia 31, as mulheres do Filhas da Terra se reúnem para celebrar o dia das Bruxas. Essa celebração foi pensada inicialmente como uma reação à importação cultural do Halloween festejado nos Estados Unidos da América. Neste dia o grupo se encontra na sede e faz uma pomada, que leva o nome de *Pomada Sagrada*. Essa pomada é um conjunto de mais de 60 plantas medicinais, curtidas em banha, cera de abelha e vaselina, mas não somente isso. Semanas antes as mulheres fazem uma divisão de quais plantas cada uma vai levar no dia das bruxas. A confecção da pomada está inserida dentro de todo um processo ritualístico, que envolve cantos, bênçãos, palavras e o mais simbólico deles o feitio num caldeirão ao melhor estilo de “bruxaria”. Daqui parto para o relato de como ocorreu a atividade este ano.



Imagem 6: O dia das Bruxas.

Nós, Ana e eu, chegamos mais cedo que do meu habitual. Estavam lá apenas D. Martinha, Rosemeri, sua nora e Nicolas, bisneto e neto respectivamente. Elas também recém haviam chegado e começavam a organizar o espaço, dentro e fora na varanda, para a chegada das outras mulheres. D. Martinha logo estendeu um grande pano branco na varanda onde foram sendo colocadas as plantas de maneira a expô-las. Ao sabor do tempo foram chegando as outras mulheres, cada uma com grandes sacolas cheias de

-
- Promover o uso sustentável da biodiversidade e a repartição dos benefícios derivados do uso dos conhecimentos tradicionais associados e do patrimônio genético.
 - Promover a inclusão da agricultura familiar nas cadeias e nos arranjos produtivos das plantas medicinais, insumos e fitoterápicos.

plantas medicinais. Cada uma delas ia colocando as plantas no pano. D. Martinha ficava auxiliando nessa atividade de organizar os ramos e folhas, identificando; nós participamos tentando descobrir os nomes conforme nossas regiões.

Após a chegada de todas as mulheres que tinham alguma planta para trazer, e ter sido feito essa partilha inicial, principiou a atividade da pomada. Distribuídas numa roda ao longo da varanda, ao redor do caldeirão, a atividade começou com a leitura de uma mensagem, onde se fala dos predicados de ser bruxa e mulher. Lemos essa carta todas juntas em voz alta. Logo após, de mãos dadas, cantamos uma canção do MMTR e MMC, que fala da força, dos feitos, e responsabilidades da mulher camponesa. Numa estrofe da canção é falado da importância das mulheres camponesas de erguerem e levarem adiante a bandeira do movimento. Nesse momento, enquanto cantava, Jurema fez um sinal para que as outras mulheres buscassem as duas bandeiras, MMTR e MMC, que estavam na sala e erguessem na roda bem em frente a nós. Ademais de toda a atividade ter sua performance característica do dia, esse movimento foi ímpar para evidenciar a que performatividade estava também sendo executada para nós, estavam aí para nos mostrarem o como tudo era feito.

Enquanto nós líamos e cantávamos, a banha derretia no caldeirão, dessa forma ao final dessa etapa começou o feitio da pomada em si. Uma das mulheres pegou a lista com todas as plantas que seriam usadas na pomada e começou a ler em voz alta. A cada planta nomeada, a mulher que havia trazido buscava no pano branco e a levava para dentro do caldeirão, enquanto outra ia acomodando dentro na banha derretida com uma grande pá de madeira. Nesse momento a varanda se converteu em um frenético vai e vem de mulheres, entrecortado pelas crianças que corriam ao redor do caldeirão e das cadeiras. Várias vozes e gritos:

- Casca de canela sassafrás!
- Cadê a casca?
- Tá aqui.
- Não, essa não é!
- Será que é essa?
- É sim!
- Weslei sai daí, vai queimar teu pé, não chuta!
- Olha o carro, cadê as crianças, tão na rua?!
- Mateeus! Cadê o Mateus?
- A calêndula já foi?
- Sim, já foi.
- Qual é a próxima?
- Beterraba!

- Mas só as folhas! As raízes vou levar pra mim!
- Ahahahahahahahah!
- Vamos sortear! Ahahahahaha!
- Tem muita erva aqui dentro!
- Mas tem que pôr!
- Sim, é para por todas as plantas, mas não tudo de todas!
- Ahahahahahahahahah!
- Tem muita planta e pouca banha!
- Será! Ano passado tinha menos.
- Olha a rua! Cadê as crianças!

Assim transcorreu o momento em que as plantas eram postas no caldeirão. Em seguida de haver terminado com as plantas as mulheres se juntaram de mãos dadas cingindo o caldeirão e cantaram uma canção que abençoava a mistura. De fato neste momento a bruxaria acontece, quando a mistura passa a se transformar em pomada! É um momento muito bonito e significativo, pois ali estavam várias gerações de mulheres, desde D. Martinha que é um tronco da sabedoria até a netinha da Jurema de apenas três, quatro anos de idade. Nesse ponto pude entender o porquê deste grupo ser especial que se mantém unido e renovado.



Imagem 7: A Pomada Sagrada em processo.

Feita a bênção a mistura ficou se fazendo pomada e as mulheres aproveitaram e fizeram a reunião mensal, prestação de contas e outras deliberações. Passado esse momento foram feitas algumas apresentações, de pessoas novas que nem todas as mulheres conheciam. A primeira foi uma adolescente que chegou junto com uma das

mulheres. Ela é nora da Neli e esta vivendo na casa dos sogros com o namorado. As raízes de sua família são de Morro Azul, mas vivia em Porto Alegre e seu pai está construindo uma casa de veraneio. Nesse ínterim conheceu o rapaz e passou a morar em Morro Azul. Após ter se apresentado, Jurema pediu que eu me apresentasse às mulheres que ainda não me conheciam. Falei quem eu era que estava fazendo lá quais minhas intenções, enfim. D. Martinha me perguntou se eu estava gostando e o que tinha para falar. Respondi que estava aproveitando a oportunidade, aprendendo com elas, e gostaria que construíssemos juntas este meu trabalho. A Jurema mencionou a recente parceria relativa ao processo de ter conseguido as etiquetas para elas e os outros produtos e que surgia uma nova amizade para o grupo. Nisso D. Glória e Jurema e outras mulheres desataram a rir lembrando de como D. Glória e eu nos conhecemos. Ela e D. Martinha foram as mulheres responsáveis pelo mês de outubro no grupo. De minha parte eu já estava frequentando fazia todo mês anterior. Na primeira quarta de outubro que fui a Morro Azul, cheguei – atrasado como de costume – no espaço e logo fui entrando. D. Glória que estava distraída se espantou com a minha chegada, pois não sabia nem que eu era nem o que estava fazendo ali.

Eu estava arrumando os vidros e ele chegou, levei um susto, porque esses tempos tinha aquele homem, o barbudo, que andava por aí entrando nas casas e a D. Martinha não me falou nada. Ela chegou e logo foi na igreja levar umas velas e eu fiquei, mas nem sabia que ele ia chegar.

Todas as mulheres desataram em gargalhadas e a Jurema rindo dizia:

Tu nem sabe, a Glória depois veio e medisse que ficou morrendo de medo de ti, logo que tu chegaste.

Também, eu nem sabia, né? E um homem barbudo desses chega e vai entrando de mochila e tudo, tu vai pensar o que?

Enquanto desenrolava este momento mais descontraído da reunião algumas mulheres já preparavam o café da tarde, no qual cada uma delas contribuiu com algo, um pão caseiro, rosca de polvilho, bolos, chimias, sucos, etc.. A partilha se deu sem cerimônias – na força da expressão – com cada um pegando o que quisesse e comendo.

Após o café retomou-se o processo da pomada. Aqueceu-se novamente a mistura banha/plantas medicinais e adicionou-se um grande torrão de cera de abelha para conferir mais consistência ao unto. Primeiramente, retiraram-se as partes maiores das plantas com uma escumadeira, depois com uma concha foi sendo transferida a mistura

para uma panela com o seu fundo envolto com um pano de algodão, que serviu para coar das partes menores. Transferido todo líquido para o pano, elas começaram a espremer o pano com uma ferramenta que são duas madeiras unidas por uma dobradiça, que originalmente serve para espremer a banha quando é carneado um porco; ao final se reservou o líquido puro sem as ervas e deixou-se esfriar. Quando já estava mais fria a mistura, adicionou-se a vaselina que foi reservada num grande balde, para posteriormente transferir em potinhos. Nos potinhos o unto poderá ser usado, trocado, doado, vendido. Já era fim de tarde, algumas mulheres haviam saído e outras se preparavam para tal. Nós por nossa parte ajudamos na limpeza do espaço e fizemos os registros fotográficos das últimas etapas, além de já termos registrado durante a tarde toda a atividade¹⁰.

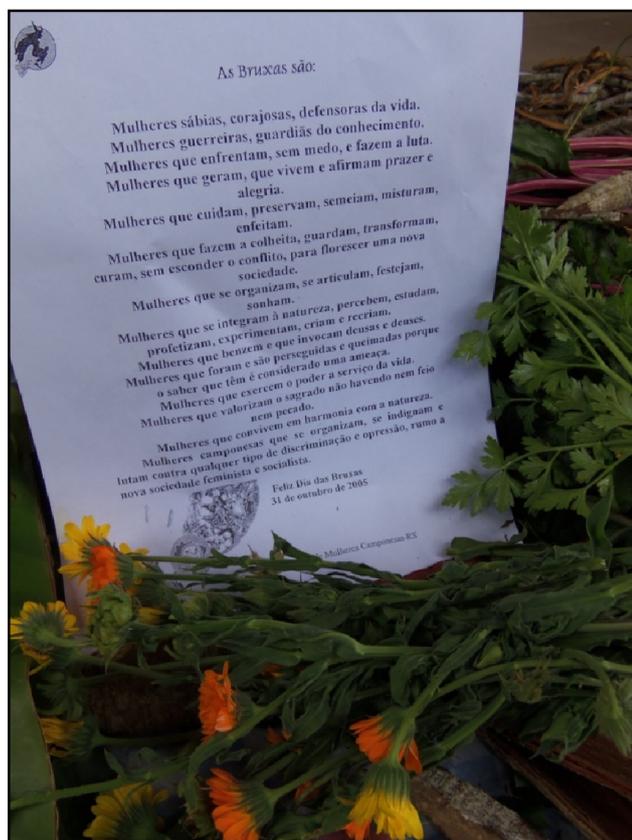


Imagem 8: Mensagem das Bruxas.

O dia das Bruxas celebrado pelas mulheres do Filhas da Terra é um evento singular dentro do grupo, o qual converge e concentra muitos dos seus elementos

¹⁰ Com o material registrado selecionamos as imagens mais significativas do dia e confeccionamos um álbum fotográfico. Este álbum foi entregue no primeiro encontro do mês de dezembro. A reação do grupo foi de surpresa pelo presente, mas também se satisfação e reconhecimento ao retorno dado por nós pela oportunidade de ter participado daquele momento.

identitários. A proposta de celebrar um dia das bruxas já é em si mesmo um ato de oposição, de luta. Ao escutar delas o que era e o que se fazia nesta atividade do dia das bruxas, o que mais me despertou a atenção foi a contradição e, ao mesmo tempo, ressignificação do “ser Bruxa”. Como é sabido, durante séculos a Igreja Católica perseguiu, julgou e queimou milhares de mulheres que exerciam algum conhecimento a partir de plantas ou outros que não eram balizados por essa instituição, sob a alcunha de ‘bruxas’. Dessa forma, sendo elas todas católicas praticantes e atuantes dentro e fora da comunidade, exercendo um saber-fazer entorno das plantas medicinais, me pareceu fantástico ver como elas se veem e se reivindicam bruxas. E há mais nisso, pois, como todos os grupos de mulheres que trabalham com as plantas medicinais, elas se reconhecem como “bruxinhas de Deus”.

Vemos também que este dia é um momento especial para que os conhecimentos possam circular mais amplamente entre elas. O momento inicial da atividade – quando as mulheres vão chegando e expondo as plantas que trazem – é uma ocasião de trocas. É quando muitos dos conhecimentos são compartilhados. D. Martinha trouxe além das plantas que lhe cabia levar, outras para “*mostrar para os outros, para conhecerem*”. No exercício de (re)conhecer a planta também era tácito o conhecimento do uso, do plantio e colheita, e esse transmitido a partir das experiências em que cada uma teve que utilizar a(s) planta(s). Dentre as plantas usadas para a pomada estão aquelas já bem conhecidas, usadas no cotidiano, que se tem nos quintais e hortas e aquelas que são de mato, beira de estrada, inço. Também esse é um espaço de trocas materiais, de alguma muda ou semente. D. Glória, além de trazer “suas ervas”, trouxe uma sacola com camomila, a ser dada especialmente para D. Martinha “*para que ela plantasse as sementes, já que tu disse que não tinha mais*”.

Afora isso, essa atividade serve como espaço para preservação da base material na qual está alicerçado o grupo. Durante a leitura das plantas em que cada uma das mulheres pegava as mesmas e depositava no caldeirão, constatou-se que faltaram cinco espécies da receita original. Esse fato não gerou questionamentos relacionados à eficácia ou não da pomada, mas a preocupação em ter ou não a determinada planta para a atividade do próximo ano, bem como para o cotidiano. Do lamento de não terem as plantas, seguiu-se o compromisso de buscar formas de resgatar ou conseguir mudas das

mesmas. Vemos assim que anterior à dimensão simbólica, o dia das Bruxas contempla um papel de preservação, manutenção e continuidade material do grupo¹¹.

Ao parar e refletir sobre esses conhecimentos, saberes e fazeres, me deparei com a questão da tradição e do tradicional. Ao longo da trajetória da pesquisa sempre escutei das mulheres que durante suas vidas usaram as plantas medicinais, adquirindo por transmissão familiar esses conhecimentos. Utilizando-as para tratar a si mesmas, algum familiar ou necessitado na comunidade. Disseram-me elas que usavam as plantas para tratar desde febres de criança até moléstias mais graves como cistos e fraturas de ossos. Porém, quando questionava de onde vinham os conhecimentos empregados nos atividades do grupo, como muita frequência me diziam que tudo era devido a um padre que incentivou e ajudou que o grupo se formasse. Diziam que este padre havia trazido técnicas de como fazer elixires e pomadas, as plantas a serem utilizadas, enfim, e isso tudo não computando mais que 30 anos atrás.

Isso acabou por me gerar certa confusão, pois como poderia ser creditado ao padre os conhecimentos e práticas do grupo se elas mesmas tinham um conhecimento anterior, tradicional? Para buscar a compreensão desses questionamentos recupero a afirmação de Carneiro da Cunha (2007:78) de que o conhecimento tradicional não deve ser entendido como um conjunto acabado e fechado de saberes transmitidos por antepassados. Ao contrário, esse conhecimento reside mais nos processos de investigação do que nos acervos prontos e transmitidos pelos antepassados. Vê-se, desse modo, que para as mulheres independe a procedência dos saberes e técnicas que são acionadas pelo grupo. Para elas, todas as origens possibilitam a existência e estão em diálogo entre si e com outros conhecimentos, em transformação. Retomando Wagner (2010:94), os contextos de cultura são perpetuados por meio da invenção e por isso sua continuidade não deve ser conjugada à tradição, pois elas também são dependentes de contínua reinvenção.

Entretanto, não é apenas o conhecimento tradicional que está em diálogo com outros conhecimentos. Para Viveiros de Castro (2002:114-115), o

Conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação

¹¹ Essas questões foram debatidas e dialogadas no grupo de pesquisa, principalmente com minha colega e amiga De Carli.

(toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos.

Na ocasião em que dialogava e negociava como seriam usados os termos locais, tanto Jurema quanto eu estávamos repensando nossas concepções e transformando-as a fim de construirmos um conhecimento capaz de referir e contemplar noções anteriormente distintas.

Gostaria neste momento de discorrer sobre algumas reflexões acerca do poder dos processos de atenção e cuidado. Com se viu ao longo do trabalho, o valor mais importante para as mulheres do Filhas da Terra é a possibilidade da relação. Relação entre elas, entre a comunidade, entre elas e as pessoas que chegam até lá. No entanto, a existência e a continuidade do grupo também passam pela crença de que seus fazeres podem contribuir para a vida e a saúde da comunidade. Ao acreditarem na potência e força desses fazeres elas as transferem para seus produtos e suas palavras que vão por sua vez agir sobre aqueles que as recebem. No caso especial do dia das bruxas, quando é feita a *Pomada Sagrada*, está em evidência a eficácia simbólica, o ritual capaz de congrega as mulheres e conferir à pomada as suas forças.

Outra reflexão possível é a convivência, por parte do grupo, entre dois modelos de atenção e cuidado à saúde. Essa convivência tem suas diferenças, seus embates, suas assimetrias, porém isso não é o impeditivo para que ela exista. Muitas mulheres disseram que usam algum medicamento ou vão ao posto de saúde ou hospital em momentos mais delicados. No mesmo dia das bruxas, mais para o final da atividade o grupo recebeu a visita da agente de saúde municipal. Segundo as mulheres, em algumas ocasiões o espaço é aberto para que ela faça seus atendimentos aí mesmo. Este fato é muito simbólico, porque retrata uma intersecção entre dois modelos de práticas em saúde distintos. No dia da celebração do dia das bruxas, um momento de reforçar e reafirmar um conhecimento e prática ‘tradicional’, viu-se acolhendo e englobando uma representação do modelo estatal de saúde. Há um cruzamento entre práticas digamos ‘tradicional’ com modelos hegemônicos.

Contudo, me questiono, por que o inverso não é semelhante? Por que há tanta resistência dentro dos sistemas estatais de saúde em abrirem-se para que outros modelos de atenção possam ser praticados? Talvez a ligação de parentesco entre magia, técnica e ciência (MAUSS, 2003b:174) pode ser um indicativo da resposta. Para Mauss, algumas

técnicas, como a farmácia e a medicina, existem somente devido ao suporte que a magia lhe conferiu, porém,

Progressivamente despojaram-se de tudo o que lhe haviam tomado de místico; os procedimentos que dela [magia] subsistem mudaram, cada vez mais de valor; outrora atribuía-se-lhes uma virtude mística, eles passaram a ter somente uma ação mecânica; é assim que vemos, em nossos dias, a massagem medica sair dos passes de curandeiros (MAUSS, 2003b:175).

Logo, parece-me que se a proposta de atenção dos grupos de mulheres que trabalham com as plantas medicinais acolhe outros modelos de cuidado é porque ainda mantêm alguns dos princípios e valores da magia. Enquanto o modelo ocidental, já tão diferenciado e especializado, busca veementemente separar-se de seu passado.

Ante ao que foi analisado neste trabalho e principalmente ao que as mulheres do grupo Filhas da Terra me proporcionaram em sua convivência, penso que está no cuidado da relação a principal elemento de resistência às opressões, poderes e projetos hegemônicos que buscam pulverizar as diferenças. As pessoas se organizam, lutam e resistem, o fazem conscientemente ou não. Mas é quando se prioriza a relação, o cuidado, a palavra, o escutar, o tempo para com outrem, é que realmente marcamos nossa resistência. Encerro com uma frase dita por Dona Martinha enquanto caminhávamos por seu quintal e ela me mostrava suas plantas e chás, e que não só esteve presente em minhas reflexões durante a pesquisa, como também segue como um permanente ensinamento: “*Enquanto tiver vida tem que cuidar!*”



Imagem 9: As mulheres reunidas.

5. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S. G. P.; GERMANO, R. M.. A teoria da dádiva e o cuidar em enfermagem. **Rev. Gaúcha de Enfermagem**, Porto Alegre, v.30, p.338-342, 2009.

ALVES, J. P.. As razões para (cui)dar: olhando o cuidado familiar a partir do paradigma da dádiva. **Rev. de Estudos Antiutilitaristas e Pós-coloniais**, Recife, v.3, n.1, p. 175-193, 2013.

AYRES, J. R. C. M. Cuidado e reconstrução das práticas de saúde. **Interface**, Botucatu, v.8, n.14, p.73-92, 2004.

BRESSER-PEREIRA, L. C.. Conceito histórico de desenvolvimento econômico. **Escola de Economia de São Paulo da Fundação Getulio Vargas**, São Paulo, p. 1-25, 2006

CAILLÉ, A.. Dádiva, *Care* e Saúde. **Sociologias**, Porto Alegre, a.16, n.36, p. 42-59, 2014.

CLIFFORD, J.. **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Ed. Da UFRJ, 2011.

GERHARDT, C. H. **Agricultores familiares, mediadores sociais e meio ambiente: a construção da “Problemática ambiental” em agro-eco-sistemas**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

GOLDMAN, M.. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.6, n.2, p. 445-476, 2003.

GORDON, Flávio. **Manifesto do Nada: de a Onça e a Diferença**. 2014. Disponível em: <<http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/manifesto-do-nada-fl%C3%A1vio-gordon>>. Acesso em: outubro de 2014.

HARAWAY, D.. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, Ano 5, p. 07-41, 1995.

KUBO, R. R. **Coletores de samambaia-preta e a questão ambiental: estudo antropológico na área dos Fundos da Solidão, município de Maquiné, Encosta Atlântica no Rio Grande do Sul**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

LEITE, S.. Padrão de financiamento, setor público e agricultura no Brasil. *In* LEITE, S. (Org.). **Políticas públicas e agricultura no Brasil**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2. ed. p. 55-95, 2009.

LEVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1967.

MALINOWSKI, B. K.. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MAUSS, M.. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *In* MAUSS, M.. **Sociologia e Antropologia**. Cosac Naify: São Paulo, p.183-314, 2003a.

_____. Esboço de uma teoria geral da magia. In MAUSS, M.. **Sociologia e Antropologia**. Cosac Naify: São Paulo, p.47-181, 2003b.

NIEDERLE, P.; RADOMSKY, G. F. W.. Atores sociais, mercados e reciprocidade: convergências entre a Nova Sociologia Econômica e o “Paradigma da Dádiva”. **Teoria e Sociedade**, Belo Horizonte, v.15, p. 146-177, 2007.

OLIVEIRA, R. C. de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo : Ed. da UNESP, 2006.

PREMEBIDA, A.; ALMEIDA, J.. Desenvolvimento Rural E Biopoder: reflexões a partir do campo tecnocientífico. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 21, n. 2, p. 459-486, 2006.

RADOMSKY, G. F. W.. **Certificação participativa e regimes de propriedade intelectual**. (Tese) Doutorado em Antropologia Social – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

ROCHA, A. L.; ECKERT, C.. Etnografia: saberes e práticas. In Pinto, C. R. J.; Guazzelli, C. A. B.. **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008. Disponível em: www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/30176/000673630.pdf?sequence=1&locale=pt_BR

RUIZ, E. N. F.. **Relações sociais nas situações de adoecimento crônico no rural: expressões de cuidado e de sofrimento na perspectiva da dádiva**. (Tese) Doutorado em Desenvolvimento Rural – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

SCHNEIDER, S.. Situando o desenvolvimento rural no Brasil: o contexto e as questões em debate. **Revista de Economia Política**, São Paulo, v. 30, nº 3 (119), p. 511-531, 2010.

SOUZA, G. C. *et al.* Farmácias caseiras comunitárias do município de Maquiné (RS): uma avaliação etnofarmacológica. **Rev. Brasileira de Plantas Mediciniais**, Botucatu, v.6, n.2, p. 83-91, 2004.

STRATHERN, M.. Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua - Nova Guiné. **Mana: estudos de antropologia social**, Rio de Janeiro, v.4, p. 109-139, 1998.

_____. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Ed. da Unicamp, 2006.

WAGNER, R.. **A invenção da cultura**. Cosac Naify: São Paulo, 2010.