



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

GUSTAVO WADA FERREIRA

**O USO DE PLANTAS NAS CURAS POPULARES:
SABERES E EDUCAÇÃO**

Salvador

2022

GUSTAVO WADA FERREIRA

**O USO DE PLANTAS NAS CURAS POPULARES:
SABERES E EDUCAÇÃO**

Trabalho apresentado ao programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal da Bahia, para a obtenção do título de mestre em Educação

Orientador: Prof. Dr. Pedro Jungers Abib

Salvador

2022

SIBI/UFBA/Faculdade de Educação – Biblioteca Anísio Teixeira

Ferreira, Gustavo Wada.

O uso de plantas nas curas populares : saberes e educação / Gustavo Wada
Ferreira. - 2022.

128 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Rodolpho Jungers Abib.

Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal da Bahia.
Faculdade de Educação, Salvador, 2022.

1. Plantas medicinais. 2. Educação - Aspectos da saúde. 3. Cultura popular.
4. Medicina popular. I. Abib, Pedro Rodolpho Jungers. II. Universidade Federal
da Bahia. Faculdade de Educação. III. Título.

CDD 615.321 - 23. ed.

O USO DE PLANTAS NAS CURAS POPULARES: SABERES E EDUCAÇÃO

Gustavo Wada Ferreira

Trabalho apresentado ao programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal da Bahia, para a obtenção do título de mestre em Educação

Orientador: Prof. Dr. Pedro Jungers Abib

Prof. Dr. Pedro Jungers Abib

Prof. Dr. Francisco Antonio Nunes Neto

Prof. Dr. Roberto Sidnei Macedo

Data da defesa: _____

Nota da defesa: _____

Salvador

2022



Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO (PGEDU), realizada em 07/06/2022 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM EDUCAÇÃO no. 1, área de concentração Educação, Sociedade e Práxis Pedagógica, do candidato GUSTAVO WADA FERREIRA, de matrícula 218121744, intitulada **O uso de plantas nas curas populares: saberes e educação**. Às 15:00 do citado dia, Plataforma google meet, foi aberta a sessão pelo presidente da banca examinadora Prof. Dr. PEDRO RODOLPHO JUNGERS ABIB que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dr. ROBERTO SIDNEI ALVES MACEDO e Prof. Dr. FRANCISCO ANTONIO NUNES NETO. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo presidente que passou a palavra ao examinado para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo candidato, tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Dr. FRANCISCO ANTONIO NUNES NETO, UFSB
Examinador Externo à Instituição

Dr. ROBERTO SIDNEI ALVES MACEDO, UFBA
Examinador Interno

Dr. PEDRO RODOLPHO JUNGERS ABIB, UFBA
Presidente

GUSTAVO WADA FERREIRA
Mestrando



FOLHA DE CORREÇÕES

ATA Nº 1

Autor: GUSTAVO WADA FERREIRA

Título: O uso de plantas nas curas populares: saberes e educação

Banca examinadora:

Prof. FRANCISCO ANTONIO NUNES NETO Examinador Externo à Instituição

Prof. ROBERTO SIDNEI ALVES MACEDO Examinador Interno

Prof. PEDRO RODOLPHO JUNGERS ABIB Presidente

Os itens abaixo deverão ser modificados, conforme sugestão da banca

1. INTRODUÇÃO
2. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA
3. METODOLOGIA
4. RESULTADOS OBTIDOS
5. CONCLUSÕES

COMENTÁRIOS GERAIS:

Declaro, para fins de homologação, que as modificações, sugeridas pela banca examinadora, acimamencionada, foram cumpridas integralmente.

Prof. PEDRO RODOLPHO JUNGERS ABIB
Orientador

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus antepassados pela possibilidade de existir; aos meus pais e irmãos, por ser minha primeira referência de educação; aos meus sobrinhos, por me darem esperança no futuro; Virginia e Vida, por ser família; ao Prof. Pedrão por ter acreditado na minha pesquisa; à Vanessa por ter iniciado a pesquisa comigo e pelas fotos cedidas; aos meus amigos da república Distopia, em Londrina, com os quais me formei em História; aos meus amigos de Salvador que me ajudam a conseguir a cidadania baiana; Capes, pela contribuição financeira; Gegé, Mádisa, D.Valdelice, Maria Uhitwê, Caxinguê, Lélis, Paola, D.Rosa (*in memorian*), Raimundo, Roque, João, Zilda de Oyá, Carneirinho e Eliziapela disponibilidade em participar da pesquisa; prof. Eduardo Reis e prof. Ronaldo Jacobina, pelas oportunidades de trabalhos; Prof. Xico e Prof. Roberto Sidnei pelas contribuições valiosíssimas.

FERREIRA, GUSTAVO WADA. O Uso de Plantas nas curas populares: saberes e educação. 2022. 129 p. Orientador: Pedro Rodolpho Jungers Abib. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022

RESUMO

Diante da problemática da valorização dos saberes acerca dos usos de plantas nas curas populares, essa pesquisa buscou compreender como esses saberes são formados, transmitidos e atualizados. O termo curas populares, assim como medicina popular ou medicinas populares, são usados para designar saberes e práticas de manutenção e restauração da saúde física, mental e espiritual, socialmente referenciadas em diversas culturas não-hegemônicas. Durante esse trabalho tivemos contato com vendedoras e vendedores de folhas, nas bancas da Feira de São Joaquim (FSJ), botiqueiras, rezadeiras, e uma liderança indígena da área da saúde. A pesquisa de campo teve início na Feira de São Joaquim com os trabalhadores das bancas de folhas, onde os dados foram levantados e sistematizados por meio de pesquisa de inspiração etnográfica. Outro momento da coleta de dados ocorreu durante a disciplina “Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade (ACCS): Mestras e Mestres da Cultura Popular”, na UFBA, onde vimos a atuação de três mulheres que utilizam plantas para tratar enfermidades e que exercem essa atividade em suas respectivas comunidades, localizadas em distintas áreas urbanas de Salvador-BA: Mádisa Oliva (coordenadora da botica da terra); D. Gegé (rezadeira de Itapuã); e Uhitwê Pataxo (ex presidente do conselho indígena de saúde e universitária). Além de ouvir sobre os caminhos formativos dos seus saberes e práticas, a participação delas também possibilitou refletirmos a respeito da inserção dos saberes populares na formação superior. Por tratar-se de uma manifestação tão híbrida como são as curas populares, os recursos para levantamento, sistematização e interpretação dos dados foram baseados em métodos de diferentes áreas, como sugere CANCLINI, (2003), tais como: antropologia (LAKATOS E MARCONI, 2003; CANCLINI, 2003), comunicação (BAKHTIN, 2010 ; FISHMANN, 2000, VANSINA, 2010), ecologia (TOLEDO, V. M. BARRERA-BASSOLS, 2015), educação popular (FREIRE, 1993), etnobotânica (ALMEIDA, 2011; CAMARGO., 2014), etnografia (MACEDO 2005, 2006; PUJADAS, 2010) e História (BENJAMIN, 2000; THOMPSON 1998). Além disso, o referencial teórico compartilha da perspectiva decolonial e também dos pensamentos que contribuíram na sua formação (marxismo, pós-estruturalismo e estudos culturais e pós coloniais). Com o estudo pudemos observar de que forma a medicina hegemônica se desenvolveu alicerçada no conhecimento acumulado das práticas tradicionais, embora estas sejam atualmente discriminadas. Já o desenvolvimento das curas populares se mostrou como resultado da apropriação dos bens econômicos e culturais pelos grupos subalternizados e, conseqüentemente, possuem uma ética e um sentido próprios às culturas populares. Ante o exposto na pesquisa, concluímos que os saberes das curas populares, estão presentes nas experiências das mestras e mestres que são capazes de transmitir, elaborar e atualizar esses saberes, sendo os principais agentes dessa cultura. Por isso, a salvaguarda das curas populares passa por políticas públicas que garantam subsídios para que mestras e mestres tenham condições de dar continuidade à essas praticas. A universidade, por sua vez, pode – e deve - ajudar a garantir o desenvolvimento da cultura, promovendo a interculturalidade e o desenvolvimento da memória biocultural através de espaços de diálogos entre saberes diversos.

Palavras Chaves: Educação; Culturas populares; Plantas medicinais

FERREIRA, GUSTAVO WADA. El uso de las plantas en las curas populares: conocimiento y educación. 2022. 129 p. Orientador: Pedro Rodolpho Jungers Abib. Dissertação (Maestría em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022

RESUMEN

Ante el problema de valorizar el conocimiento sobre los usos de las plantas en las curas populares, esta investigación buscó comprender cómo se forma, transmite y actualiza ese conocimiento. El vocablo curas populares, así como medicina popular o remedios populares, son utilizados para designar conocimientos y prácticas de mantenimiento y restauración de la salud física, mental y espiritual, socialmente referenciados en varias culturas no hegemónicas. Durante este trabajo, tuvimos contacto con vendedoras y vendedoras de hojas, en las tiendas de Feira de São Joaquim (FSJ), boticarias, rezadeiras y un liderazgo indígena en el área de la salud. La investigación de campo comenzó en la Feira de São Joaquim con los trabajadores de las tiendas de hojas, donde las informaciones fueron recolectadas y sistematizadas a través de una investigación de inspiración etnográfica. Otro momento de recolección de datos ocurrió durante el curso “Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade (ACCS): Mestras e Mestres da Cultura Popular” en la UFBA, donde vimos la actuación de tres mujeres que usan plantas para tratar enfermedades y que ejercen esta actividad en sus respectivas comunidades, ubicadas en diferentes áreas urbanas de Salvador-BA: Mádisa Oliva (coordinadora de la botica da terra); D. Gegé (reador de Itapuã); y Uhitwê Pataxo (ex presidente del consejo universitario y de salud indígena). Además de conocer los caminos formativos de sus saberes y prácticas, su participación también permitió reflexionar sobre la inserción de los saberes populares en la educación superior. Por tratarse de una manifestación tan híbrida como lo son las curas populares, los recursos para el levantamiento, sistematización e interpretación de los datos se basaron en métodos de diferentes áreas, como sugiere CANCLINI (2003), tales como: la antropología (LAKATOS Y MARCONI, 2003; CANCLINI, 2003), comunicación (BAKHTIN, 2010; FISHMANN, 2000; VANSINA, 2010), ecología (TOLEDO, V. M. BARRERA-BASSOLS, 2015), educación popular (FREIRE, 1993), etnobotánica (ALMEIDA, 2011; CAMARGO, 2014), etnografía (MACEDO 2005, 2006; PUJADAS, 2010) e Historia (BENJAMIN, 2000; THOMPSON 1998). Además, el marco teórico comparte la perspectiva decolonial y también los pensamientos que contribuyeron a su formación (marxismo, posestructuralismo y estudios culturales y poscoloniales). Con el estudio pudimos observar cómo se ha desarrollado la medicina hegemónica a partir del conocimiento acumulado de prácticas tradicionales, aunque en la actualidad estas son discriminadas. Por otra parte, el desarrollo de las curas populares se mostró como resultado de la apropiación de bienes económicos y culturales por parte de grupos subalternos y, en consecuencia, tienen una ética y un significado propio de las culturas populares. En vista de la investigación, concluimos que los saberes de las curas populares están presentes en las experiencias de los maestros que son capaces de transmitir, elaborar y actualizar estos saberes, siendo los principales agentes de esta cultura. Por lo tanto, la salvaguarda de las curas populares pasa por políticas públicas que garanticen subsidios para que los maestros puedan continuar con estas prácticas. La universidad, por su parte, puede –y debe– contribuir a asegurar el desarrollo de la cultura, promoviendo la interculturalidad y el desarrollo de la memoria biocultural a través de espacios de diálogo entre saberes diversos.

Palabras Clave: Educación; Culturas populares; Plantas medicinales

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 Banca do Lélis do Rapé, Salvador-BA, 2017.....	68
Figura 2 D.Rosa, Salvador-BA, 2017.....	70
Figura 3 Roque e Raimundo ‘hippie’, Salvador-BA. 2019.....	72
Figura 4 Paola, Salvador-BA, 2017.....	73
Figura 5 Caxinguê, Salvador-BA, 2017.....	75
Figura 6 João, dono da banca pingo de gente. Salvador-BA, 2019.....	76
Figura 7 Feira de São Joaquim, 2017.....	80
Figura 8 Feira de São Joaquim, 2017.....	86

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 COLONIZAÇÃO E COLONIALIDADE DOS SABERES E PODERES DE CURA	15
1.1 Saber ameríndio e colonização da cura.....	16
1.2 Fisicatura-mor.....	22
1.3 Medicina social: Estado e ciência.....	27
1.3 O uso de plantas no SUS/ANVISA.....	32
1.4 Big Pharma.....	37
Considerações.....	40
2 OS SABERES POPULARES DE CURAS E VALORIZAÇÃO DAS MESTRAS E MESTRES.....	42
2.1 Inventários de patrimônios imateriais: Possibilidades e limitações.....	43
2.2 Como caracterizar os saberes populares e tradicionais?.....	46
2.3 Mestras e mestres como principal registro de saberes populares.....	49
2.4 Valorização de mestras e mestres como política institucional de preservação.....	54
Considerações.....	56
3 O SABER E O PODER DAS PLANTAS NA FEIRA DE SÃO JOAQUIM (FSJ).....	58
3.1 Introdução – em busca das raízes.....	58
3.2 Bancas de folhas: alimentos para o corpo e espírito.....	59
3.3 As personagens.....	64
3.3.1 A pesquisa e o pesquisador.....	64
3.3.2 O curioso rapezeiro.....	67
3.3.3 A velha senhora.....	69
3.3.4 Os mais antigos.....	71
3.3.5 A mais jovem.....	74
3.3.6 O cultivador de axé.....	74
3.3.7 O cuidador de planta.....	75
3.3.8 A clientela.....	77

3.3.9 A feira de São Joaquim.....	77
3.4 Rotas para o Reconcâvo e para África.....	80
Considerações	88
4 DECOLONIZANDO OS SABERES: A PRESENÇA DAS MESTRAS DE CURAS POPULARES NA UNIVERSIDADE	91
4.1 Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade (ACCS): Mestras e Mestres da Cultura Popular.....	91
4.2 Referências teóricas.....	94
4.3 Mulheres que curam com plantas	98
4.3.1 <i>Mádisa e a Botica da Terra</i>	99
4.3.2 <i>Gegé, rezadeira de Itapuã</i>	103
4.3.3 <i>Uhitwê na luta pela saúde da aldeia.....</i>	108
Considerações	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
REFERÊNCIAS.....	116
ANEXOS.....	126

INTRODUÇÃO

Desde o começo, este trabalho foi movido por uma forte convicção de que era necessário maior reconhecimento da sabedoria popular que trata e previne males através do uso de plantas. Afinal, são poucos os brasileiros que nunca recorreram com êxito a um tratamento ou profilaxia com plantas sugeridas pelos conhecimentos populares. Seja um chá para os nervos, uma dieta para aliviar o estômago, um banho de folhas para limpeza espiritual, ou uma reza acompanhada pelo sacudimento de um galho para tirar o olho. No meu caso, mesmo nascendo em meio urbano, mas com pais advindos de áreas rurais, cresci aprendendo a respeito das propriedades medicinais dos chás de folhas e plantas. Durante o tempo que morei em um acampamento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), no município de Porecatu-PR, em 2011-2012, vi esses saberes serem sistematizados pelo setor de saúde do movimento e serem efetivamente utilizados para atender os acampados. Nas periferias não é muito diferente, onde encontramos pessoas e/ou grupos que se dispõem a cuidar da vizinhança que muitas vezes não consegue adquirir medicamentos ou sequer acessar o sistema de saúde convencional.

A relevância dos saberes populares de cura mostrou-se mais cristalina ao percorrermos a história da medicina popular e do uso de plantas medicinais, no Brasil que é o assunto do primeiro capítulo. Passamos a empregar os termos medicina popular, medicinas populares, ou curas populares¹, para designar saberes e práticas de manutenção e restauração da saúde física, mental e espiritual, socialmente referenciadas em diversas culturas não-hegemônicas. Contudo, buscou-se evitar o uso do termo medicina para se referir às práticas populares para distingui-las e distanciá-las do exercício biopolítico do poder médico, ainda que o termo já tenha sido bastante utilizado anteriormente. Ao nos depararmos com as práticas das curas populares reconhecemos que estamos diante de um tipo de saber difuso e que se organiza distintamente do conhecimento objetivo e universal estabelecido pela visão eurocêntrica que se tornou hegemônica na modernidade capitalista. Esse afastamento entre as curas populares e a medicina convencional pode nos incorrer ao erro de que estamos diante de um embate entre irracional e racional, primitivismo e progresso ou entre fé e ciência. Todavia, se levarmos em conta os conflitos intrínsecos a legitimação dos conhecimentos produzidos, o que se ressalta é uma disputa, em termos geopolíticos, pelo poder da cura (LIMA JUNIOR, 2014). Seguindo nessa concepção, por meio de consulta a produção historiográfica acerca da medicina do

¹uma tentativa de tradução de medicina extraído do latim *ars medicina*, ou seja, a arte da cura

Brasil, sobretudo com grande influência foucaultina (ABREU, 2018; BUONO CALAINHO, 2005; MACHADO, 1978; MIRANDA, 2017; VIOTTI, 2012) juntamente com o aporte da concepção decolonial (OLIVEIRA; CANDAU, 2010; CASTRO-GOMEZ, 2005; MIGNOLO, 2007; RIBEIRO, 1997), busco também refutar o pensamento ideológico de que as práticas de cura modernas somente surgiram graças ao espírito empreendedor e competitivo da relação e modo de produção capitalista. Longe de compor um negacionismo científico, no primeiro capítulo busco tecer o contexto da produção do conhecimento médico e do poder de cura que culminou com a expropriação e marginalização das formas de curas populares. Sem a intenção de engrossar o coro dos movimentos antivacina, posicionamento problemático durante a atual pandemia, mas a fim de reconhecer os avanços da ciência graças as suas contribuições diversas.

A presença dos saberes populares no cotidiano dos brasileiros também levou Mario de Andrade a sugerir que a medicina popular nacional fosse arte reconhecida como patrimônio intangível (Andrade, 1981, *apud* Nogueira, 2007). Nesse sentido, inicialmente, este trabalho visava o reconhecimento do uso de plantas nas curas populares como patrimônio imaterial, por meio da elaboração de um inventário. O inventário constitui hoje a principal ferramenta para a legitimação dos patrimônios atualmente. É por meio do inventário que uma manifestação cultural pode ser incluída no registro de bens culturais de natureza imaterial (BRASIL - Decreto Nº 3.551, de 4 de agosto de 2000). No entanto, as formas com que os usos de plantas nas curas populares variam de cada local, grupo, ou pessoas, não possibilitam a elaboração de um inventário, conforme o manual do Instituto do Patrimônio Histórico-Artístico Nacional (IPHAN). A metodologia para a elaboração de inventários, contida no manual de Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) propõe a delimitação de cada referência cultural a um universo específico. Segundo o manual, o recorte desse universo deve ser realizado de tal forma que os significados da referência cultural sejam compartilhados distintivamente por um grupo social. Como as curas populares aparecem de formas variegadas por todo o território nacional seria necessário a elaboração de um inventário em cada universo cultural específico onde se encontram manifestações dessas práticas. Se por um lado isso pode ajudar na valorização de grupos minoritários, também dificulta o reconhecimento do uso de plantas pelas curas populares como patrimônio, de forma mais ampla. Diante dessa disparidade entre o processo determinado pelo IPHAN para registro de um Patrimônio imaterial e as características diversas das curas populares, surge então a proposta de promoção e difusão desses saberes através da identificação e caracterização dos mestres e mestras dos

saberes populares. São essas questões de valorização e reconhecimento das mestras e mestres, e dos seus saberes populares, que formam a problemática discutida no segundo capítulo, pois, apesar dessa diversidade de manifestações e sua presença constante no nosso dia-dia, de forma geral, as práticas e ofícios populares que usam plantas para cura sofrem desvalorização e expropriação constantemente. A tentativa de eliminar a cultura tradicional apresenta várias facetas, ainda mais quando diz respeito a tradições associadas a populações indígenas, caboclas e quilombolas. Além do pouco reconhecimento social e baixa remuneração financeira, muitas vezes essa tradição é oprimida e representada pejorativamente como rituais de curandeirismo e simpatias demoníacas, discurso reforçado pelo preconceito religioso e racial. Por ser uma prática adquirida por meio do convívio cotidiano e da oralidade a discriminação acaba afastando cada vez mais os jovens dessa tradição, o que coloca em risco a transmissão e a apropriação desses saberes pelo povo.

Portanto, o problema que se tem colocado é: de que forma é possível valorizar e salvaguardar as práticas e os saberes do uso de folhas nas curas populares? Foi essa questão que nos levou a identificar e refletir acerca das formas que ocorrem a produção e transmissão desses saberes. A partir de experiências distintas em Salvador, buscamos registrar e compreender como os usos de plantas nas curas populares são formados, atualizados e difundidos.

Durante esse trabalho tivemos contato com vendedoras e vendedores de folhas, nas bancas da Feira de São Joaquim (FSJ), botiqueiras, rezadeiras, e uma liderança indígena da área da saúde.

A pesquisa de campo teve início na Feira de São Joaquim com os trabalhadores das bancas de folhas que são tema do terceiro capítulo. Nele, os dados obtidos em pesquisa de inspiração etnográfica (MACEDO, 2006, 2015; PUJADAS, 2010) são expostos inicialmente em uma narrativa semi-ficcional onde as informações e caracterização das personagens e ambientes são resultados da pesquisa real, mas organizados e apresentados dentro de eventos fictícios. O primeiro contato e pesquisa na FSJ aconteceu em 2017, na pré-produção do documentário audiovisual “Erveiras do Brasil”, dirigido pela cineasta e Ekedji Vanessa Santos Oliveira a quem confere parte das fotografias apresentadas no capítulo mencionado. A proposta deste projeto era retratar diferentes práticas de cura com plantas em todo o Brasil. Foi durante deste trabalho que conheci a feira de São Joaquim e estabeleci o primeiro contato com os donos de banca de folhas – que seriam meus primeiros informantes. Também foram

realizados registros e coletas de dados dos feirantes durante a minha participação durante o programa de mestrado, na disciplina Educação e Culturas Populares, no ano de 2018. Outro momento de atuação na Feira de São Joaquim aconteceu durante a participação como convidado na disciplina ACCS (Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade), sobre a regência do professor Doutor Eduardo José Farias Borges dos Reis, do Departamento de Medicina da Faculdade de Medicina da UFBA. Essa frequente incursão à Feira de São Joaquim e suas histórias permitiram identificar os detentores dos saberes relativos aos usos populares de plantas com fins curativos, assim como compreender as referências e formas de transmissão desses saberes.

No quarto e último capítulo partimos da realização da disciplina “Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade (ACCS): Mestras e Mestres da Cultura Popular”, ministrada pelo professor Doutor Pedro Rodolpho Jungers Abib, no segundo semestre de 2019, para conhecer a atuação de três mulheres que utilizam plantas para tratar enfermidades e que exercem essa atividade em suas respectivas comunidades, localizadas em distintas áreas urbanas de Salvador-BA: Mádisa Oliva (coordenadora da botica da terra); D. Gegé (rezadeira de Itapuã); e Uhitwê Pataxo (ex presidente do conselho indígena de saúde e universitária). Além de ouvir sobre os caminhos formativos dos seus saberes e práticas, a participação delas como colaboradoras da disciplina ministrada na Universidade Federal da Bahia também possibilitou refletirmos a respeito da inserção dos saberes populares na formação superior.

Por tratar-se de uma manifestação tão híbrida como são as curas populares, e que se manifesta nas mais variadas formas, neste trabalho optou-se por um percurso também híbrido ao mesclar abordagens metodológicas, como sugere CANCLINI (2003). Nesse sentido, os recursos para levantamento, sistematização e interpretação dos dados foram baseados em métodos de diferentes áreas como antropologia (LAKATOS E MARCONI, 2003; CANCLINI, 2003, VANSINA, 2010), comunicação (BAKHTIN, 2010; FISHMANN, 2000), ecologia (TOLEDO, V. M. BARRERA-BASSOLS, 2015), educação popular (FREIRE, 1993), etnobotânica (ALMEIDA, 2011; CAMARGO, 2014), etnografia (MACEDO 2006, 2015; PUJADAS, 2010) e História (BENJAMIN, 2000; THOMPSON 1998,).

O referencial teórico desta pesquisa compartilha da perspectiva decolonial e também dos pensamentos que contribuíram na sua formação. O conjunto de críticas à lógica moderna sustentado pelo giro decolonial, embasa-se não somente nas teorias críticas europeias (marxismo, pós-estruturalismo e estudos culturais) e pós-coloniais. Sem

desconsiderar as contribuições e aproximações com essas concepções, a decolonialidade procura enfatizar as trajetórias intelectuais e políticas específicas da América Latina. Dentre as principais referências Escobar (2003) destaca:

la Teología de la Liberación desde los sesenta y setenta; los debates en la filosofía y ciencia social latinoamericana sobre nociones como filosofía de la liberación y una ciencia social autónoma (e.g., Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro); la teoría de la dependencia; los debates en Latinoamérica sobre la modernidad y postmodernidad de los ochenta, seguidos por las discusiones sobre hibridez en antropología, comunicación y en los estudios culturales en los noventa; y, en los Estados Unidos, el grupo latinoamericano de estudios subalternos (*apud* RESTREPO Y ROJAS, P.55).

Sob essas influências, um grupo de intelectuais nascidos na América do Sul e Caribe têm construído, há mais de duas décadas, um conjunto de problematizações ao eurocentrismo, a partir das experiências de subalternidade vivenciada no continente americano. O giro decolonial, como se denominou este movimento, consiste em exercer um contraponto teórico/prático à lógica da modernidade/colonialidade. Como resultado desses trabalhos, apresentam-se um corpo de conceitos, categorias e formas de argumentações que propõem não outro paradigma, mas, um paradigma outro. Essa distinção decorre justamente, porque uma das críticas que se faz a qualquer manifestação do paradigma moderno é em relação à sua pretensão universalizante. Ao negar a existência de saberes outros, a ciência moderna concebe apenas uma forma de compreender a realidade. Uma ciência baseada nessas características desperdiça experiências e cria ausência se reflete, no plano epistemológico, o genocídio cometido pelos impérios modernos aos povos historicamente subjugados. Esse epistemicídio ocorre na medida em que a colonialidade impõe o imaginário europeu sobre os povos, reprimindo outros modos de produção de conhecimento, saberes e mundo simbólico (SANTOS, 2007). Por outro lado, o giro decolonial, ao afirmar-se como paradigma outro, não se propõe a oferecer uma solução universalizante e sim um “reconhecimento da diversidade epistêmica sem o relativismo epistêmico” (GROSFOGUEL, p.45, 2016). Na perspectiva decolonial, a construção do pensamento moderno é indissociável da história do colonialismo e da colonialidade, considerando esses últimos a face oculta da mesma moeda.

Diante do exposto, esperamos abordar de forma decolonial aspectos da formação, atualização e transmissão dos saberes populares acerca do uso de plantas para cura, a partir de distintas práticas e ofícios identificados na cidade de Salvador –Bahia. O objetivo é que os dados e discussões realizadas aqui possam fomentar a preservação destes saberes através do reconhecimento das mestras e mestres das curas populares e a valorização de suas práticas.

1 COLONIZAÇÃO E COLONIALIDADE DOS SABERES E PODERES DE CURA

A cura popular é alvo de muitas e críticas e perseguições por não adequar-se as normas médicas vigentes. Por isso, nesse capítulo buscou-se descrever, a partir de estudos historiográficos, amparados por uma perspectiva decolonial, alguns elementos do processo de constituição da ciência médica como discurso hegemônico sobre a saúde. O predomínio do saber científico no âmbito da saúde teve início, no Brasil, apenas no final do século XIX, (MACHADO et al, 1978). Da colonização até o fim do império, os escassos médicos diplomados concorriam igualmente com uma maioria de outros conhecedores na arte de curar: barbeiros, boticários, feiticeiros, pajés, padres, sangradores, cirurgiões-dentistas, dentre outros ofícios. (MIRANDA, 2017; VIOTTI, 2012). A diversidade foi paulatinamente substituída pela normatização do pensamento racionalista moderno, introduzido de forma mais sistemática pelas instituições republicanas burguesas. Já no último quartel do século XX, com o reconhecimento por órgãos internacionais e a ampliação da participação da sociedade civil se deu o processo de inclusão do uso de plantas e outras práticas medicinais integrativas dentro do sistema de saúde. Contudo, buscaremos demonstrar que, apesar disso, a legislação e a burocracia estimulam um estilo de vida que favorece o consumo de remédios produzidos pelas grandes corporações farmacêuticas e que terminam por desvalorizar os modos populares e tradicionais de cura, embora parte considerável da atual produção de medicamentos ainda baseia-se em tecnologia expropriada durante o período colonial.

Nesse sentido, o conceito de colonialidade/Decolonialidade permite ir além do período de vigência da instituição colonial e partir para uma análise que reconhece a continuidade do processo de marginalização dos territórios e das etnias mesmo depois dos processos políticos de independência (MIGNOLO, 2007). A colonialidade difere do processo de colonização na medida em que o último se refere ao controle administrativo e econômico, enquanto o primeiro se estabelece na mentalidade coletiva (MALDONADO TORRES, 2007). Dessa forma, é possível dizer que a colonialidade perdurou como forma de dominação sobre os povos da África, América latina e Ásia, apesar do fim do período de controle administrativo colonialista moderno. Essa colonialidade exerce seu poder ao impor o imaginário europeu sobre os povos, reprimindo outros modos de produção de conhecimento, saberes e mundo simbólico. Isso resultou na reconstrução da própria subjetividade do colonizado a partir do ponto de visto do invasor (OLIVEIRA; CANDAU, P.5, 2010)

A visão decolonial permite tratar a colonialidade de modo a compreendê-la como resultado da implantação das visões do velho mundo na América, elaborando novas formas de conhecimento e estabelecendo as formas vigentes de poder, saber e ser.

1.1 Saber ameríndio e colonização da cura

Os saberes dos povos originários foram fundamentais para garantir as condições de sobrevivência dos primeiros europeus que desembarcaram nessas terras. Os ameríndios, antes da colonização, sabiam como lançar mão dos recursos naturais disponíveis para gozarem de boa saúde. Todavia, o ininterrupto processo colonial criminalizou saberes e práticas que constituíam seu modo de vida saudável.

Pero Vaz de Caminha nos deixou registrado em suas cartas as primeiras impressões dos europeus. Em uma delas, comentou a admiração sobre os aspectos corporais dos nativos e seus hábitos alimentares: “nem comem senão desse inhame, que aqui há muito, e dessa semente e frutos, que a terra e as arvores de só lançam. E com isso andam tais e tão rijos e tão nédio que o não somos nós tanto, com tanto trigo e legumes que comemos” (Caminha *apud* Miranda, 2017, p. 145).

A higiene dos nativos também surpreendeu os colonizadores quando o mesmo Caminha relatou “porque os corpos seus são tão limpos, tão gordos e formosos, que não poder mais ser”, (*Ibid*). Publicada no fim do século XVI, os relatos sobre os tupinambás do viajante francês Jean de Léry confirmam as impressões portuguesas:

não são nem maiores nem mais gordos do que os europeus; são, porém, mais fortes, mais robustos, mais entroncados, mais bem dispostos e menos sujeitos a moléstias, havendo entre eles muito poucos coxos, disformes, aleijados ou doentios. Apesar de chegarem muitos a 120 anos, (sabem contar a idade pela lunação) poucos são os que na velhice tem os cabelos brancos ou grisalhos. (*apud* Miranda, 2017 p.149)

O físico e cirurgião Mestre João, presente na expedição cabralina, em sua correspondência enviada ao rei, preocupou-se em descrever as posições da nova terra de acordo com as observações astronômicas e não faz menção ao estado de saúde dos povos ou

de enfermidades, a não ser uma referência a chaga na sua própria perna que o impediu de melhor visualizar o céu².

Antes da chegada dos europeus, os mais comuns entre os problemas de saúde dos povos ameríndios eram decorrentes das picadas de cobras e de outros animais peçonhentos; ferimentos provocados pelas lutas intertribais; ou então, algumas verminoses e doenças de pele, como a sarna, (MIRANDA, 2017)

Nas crônicas dos primeiros religiosos relatam, sem pormenores, uma alta mortalidade entre gentis recém-batizados, interpretada por eles como um castigo divino, mas que tudo indica foi dada pela exposição de pessoas não imunes às doenças carregadas pelos missionários. (VIOTTI p.44, 2012). Antes disso, aos indígenas as pestes eram estranhas já que os seus modos de vida nômade ou em pequenas aldeias afastadas e sem a criação de animais domésticos – como equinos, ovinos, bovinos cães e galináceos – dificultavam a propagação de epidemias.

Não há documentações que detalhem aspectos específicos dos modos de cura indígenas existentes antes da colonização. Nas sociedades ágrafas, os conhecimentos eram transmitidos oralmente. Além disso, após os primeiros contatos, provavelmente não houve grande interesse dos nativos em transmitir parte de seus saberes para os colonizadores que o escravizavam e o subjugavam. Por isso, os registros que nos aparecem são as descrições feitas sob olhares enviesados dos europeus. Todavia, a partir de publicações mais recentes acerca da cultura dos povos originários, sabe-se que as concepções ameríndias admitem agentes sobrenaturais sobre o corpo do indivíduo e é possível inferir que os vegetais são considerados seres divinos ou da mesma categoria que os indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Em suas práticas de cura usavam a fumaça do cachimbo para enviar mensagens a outros seres (CAMARGO p.130, 2014); sabe-se também que os princípios psicoativos das plantas levavam a transe que serviam para revelar ou curar doenças (CAMARGO, 2014).

Os costumes tradicionais foram perseguidos na medida em que avançava a catequização, sendo imposta, sistematicamente, a crença ocidental católica. Sob o jugo dos

²A carta. Mestre João Faras disponível em-
<http://www.culturatura.com.br/dochist/Carta%20de%20Mestre%20Jo%C3%A3o%20Faras.pdf>

colonizadores, aquele que participasse de rituais indígenas era perseguido pelo tribunal da Santa Inquisição que já funcionava na colônia no final do século XVI.

Os pajés foram acusados de feiticeiros e sistematicamente desmoralizados pelos cristãos. Detentores dos saberes na sociedade indígena eram as figuras mais combatidas pelos religiosos europeus. Ao projeto missionário cabia enfraquecer sua autoridade, demonizando e rivalizando com as suas práticas de cura. Assim dizia Anchieta:

Já não ousas agora servir-te de teus artifícios, perverso feiticeiro, entre povos que seguem a doutrina de Cristo: já não podes com mãos mentirosas esfregar membros doentes, nem com lábios imundos chupar as partes do corpo que os frios terríveis enregelaram, nem as vísceras que ardem de febre, nem as lentas podragas nem os baços inchados. Já não enganarás com tuas artes os pobres enfermos que muito creram, coitados! Nas mentiras do Inferno (apud BUONO CALAINHO p. 76, 2005)

Como representantes do cristianismo, os inacianos viam-se como médicos espirituais e corporais, expressando, assim, uma inequívoca correlação entre a cura dos corpos e a perspectiva da conversão à fé cristã. Por isso o tratamento oferecido pelos missionários visava, antes de tudo, a conversão religiosa (BUONO CALAINHO, 2005). A prestação de socorro presente em todas as missões estava condicionada pela aceitação da fé cristã. Escrevendo em 1560, de Piratininga, ao Provincial Geral da Companhia, contou Anchieta que, chegando a uma aldeia para acudir a um índio gravemente enfermo,

para lhe dar algum remédio, principalmente para sua alma, persuadiu-o a que aceitasse o batismo e abandonasse seus costumes passados. Rebelde, indignado, negou veementemente a oferta por várias vezes, até que, já bem agravado seu estado, e permanecendo na mesma obstinação, no outro dia, morreu (José de Anchieta, Cartas, informações, fragmentos..., op. cit., pp. 155-156. *apud* – BUONO CALAINHO, p.74, 2005)

Segundo MIGNOLO (2007), a face ibérica e católica (1500-1750) corresponde à primeira fase do que veio a formar a colonialidade do poder³. Mignolo define a colonialidade como um modo de referir-se a “matriz (u orden) colonial del poder; describe y explica la colonialidad encuan to que cara oculta y mas oscura de la modernidade” (p.42, 2007). A modernidade reproduz a concepção salvacionista cristã, tendo em vista que a mesma ganhou força como sinônimo de salvação e novidade, possuindo desde o renascimento até a ilustração a teologia cristã como ponta de lança.

³la segunda es la cara del ‘corazón de Europa’ (Hegel), encabezada por Inglaterra, Francia y Alemania (1750-1945), y, por último, está la cara estadounidense liderada por Estados Unidos (1945-2000) (Mignolo, p.42, 2007).

O contato dos indígenas com os europeus e a violenta destruição dos seus estilos de vida acarretou em surtos de doenças infectocontagiosas de caráter epidêmico (sarampo, disenterias, varíola e gripes), endêmico (lepra, sífilis e tuberculose) e carencial (raquitismo, pelagra, anemias e escorbuto), além da malária e da febre amarela (MIRANDA, 2017)

Em relação à dizimação dos povos nativos, as enfermidades foram mais responsáveis que “as espadas e os arcabuzes”, como nos conta Ribeiro (p.52, 1997). O autor ilustra bem o extermínio ao escrever a respeito da primeira epidemia de varíola que recaiu sobre uma missão jesuítica, onde se reuniam “insensatamente” 40 mil índios em aldeias do Recôncavo baiano, matando quase todos e deixando apenas “3 mil sobreviventes tão enfraquecidos, que foi impossível reconstituir a missão” (RIBEIRO p.52, 1997). Servindo involuntariamente como vetores das doenças, os missionários, já com resistência ao vírus tentaram, em vão, cuidar dos doentes nativos, provavelmente lhes entregando cobertas infectadas de varíola. Também, de pouco serviam os tratamentos conhecidos pelos pajés, diante das enfermidades trazidas da Europa.

Na empreitada colonizadora, a instituição responsável pela saúde foi a Companhia de Jesus. Autorizados pela tradição medieval de associar a cura corporal aos cuidados espirituais, a grande maioria dos jesuítas aprenderiam o ofício na prática, socorrendo os aflitos, tanto nativos como europeus. Os jesuítas eram responsáveis por cuidar das almas e dos corpos das criaturas de Deus e as igrejas e colégios serviam como pontos de catequização e também como verdadeiras boticas. Atuavam como físicos, sangradores e cirurgiões (BUONO CALAINHO, 2005). Um dos grandes nomes da ordem de Inácio de Loyola no Brasil, Padre José de Anchieta afirmava:

mesmo os portugueses parecem que não sabem viver sem nós outros [os jesuítas], assim em suas enfermidades próprias, como de seus escravos: em nós outros têm médicos, boticários e enfermeiros; nossa casa é botica de todos, poucos momentos está quieta a campanha da portaria. (*apud* VIOTTI, p.17, 2012).

Os missionários se aprimoravam mediante o contato com profissionais leigos e no estudo dos livros de medicina europeus, escritos em latim. Além disso, aprofundaram o intercâmbio com a medicina ameríndia. Embora o embate religioso viesse a exigir dos padres a postura pública de descrédito ao saber nativo condenando os rituais mágicos, contudo, confidencialmente, os saberes dos povos locais eram valorizados e registrados, dando origem aos primeiros escritos da farmacopéia brasileira, feito de conhecimentos apropriados dos

indígenas. Como por exemplo, o caso do compêndio organizado pela ordem jesuítica, publicado somente em 1776⁴. Entre suas receitas constava a famosa triaga brasílica que era produzida na primeira botica da colônia, localizada no colégio da Bahia. (BUONO CALAINHO, 2005; CAMARGO, 2014)

Até 1640, somente as boticas dos colégios jesuítas eram autorizadas a fabricar remédios, o que possibilitou à igreja católica monopolizar o comércio local e a exportação das drogas produzidas e largamente vendidas, também para a Europa (BUONO CALAINHO, 2005).

Tamanho era o interesse nessas drogas que diversos naturalistas Europeus eram financiados para viajar ao Novo Mundo, com os objetivos de selecionar os recursos exploráveis do novo mundo, e possibilitar aos europeus recém-chegados a sobrevivência através do domínio do meio. Dessa forma, vemos, desde o início, a ciência moderna a serviço da biopirataria e da colonização. As primeiras descrições metódicas de plantas medicinais utilizadas pela população indígena dizem respeito às espécies de ipecacuanha, o jaborandi e o tabaco. Foram realizadas por William Pies, médico da expedição dirigida por Maurício de Nassau ao nordeste do Brasil no período da ocupação holandesa (1630-1654) (ALMEIDA, 2011).

Nota-se, portanto que, não somente o desenvolvimento do capitalismo foi possibilitado pela acumulação de capital extraída das colônias, como também a tecnologia desenvolvida pela ciência moderna foi impulsionada pela instrumentalização dos conhecimentos tradicionais das sociedades colonizadas, corroborando mais uma vez com a crítica elaborada pela perspectiva decolonial.

Ficaram célebres os registros do naturalista Carl Friedrich Philipp Von Martius realizados durante sua expedição em terras brasileiras, em uma missão científica trazida pela princesa Leopoldina (1817-1820). A sua obra *Flora brasiliensis* (1840-1906) foi fruto dessa viagem e serviu para apresentar para a Europa a riqueza biológica do Novo Mundo. Permanece, atualmente, como a obra mais completa sobre a flora brasileira e formou a base

⁴Com o extenso nome *Collecção de Varias Receitas e segredos particulares das principaes boticas da nossa Companhia de Portugal, da Índia, de Macáo e do Brasil, compostas, e experimentadas pelos melhores Medicos, e Boticarios mais celebres que tem havido nessas partes. Aumentada com alguns índices, e noticias curiozas e necessárias para a boa direcção, e acerto contra as enfermidades*

para a sistematização da Botânica atual. Organizada em 15 volumes, descreveu 22.767 espécies, das quais 19.698 eram nativas e 5.689 desconhecidas pela ciência (KALTNER, 2012). Von Martius publicou também o livro menos conhecido “Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos índios brasileiros”, lançado em Munique em 1844, teve sua primeira edição publicada no Brasil, noventa e cinco anos depois.

Em 1847, o até então desconhecido farmacêutico Theodor Peckholt chegou ao Brasil a convite de Von Martius e analisou mais de 6000 mil plantas, conformes descritos nos seus 150 artigos publicados. Embora suas análises sejam consideradas ultrapassadas pelos padrões atuais, atribui-se a Peckholt o primeiro isolamento e descrição de uma substância química bioativa extraída de uma casca: a agoniadina, extraída da planta *Agoniada*⁵ (*plumeria lancifolia*) e que só teve sua estrutura elucidada oitenta e oito anos depois (PEIXOTO NETO; CAETANO, 2005).

Mais difundidas foram as obras de Piotr Czerniewicz (1812-1881) ou Pedro Luiz Napoleão Chernoviz como ficou conhecido no Brasil. Nascido na Polônia e concluído seus estudos na França, Chernoviz chegou ao Rio de Janeiro em 1840. Um ano depois publicou seu livro intitulado “Formulário e guia médico”, destinado aos especialistas de sua área. Durante sua vida, cada uma das 19 edições, era pessoalmente atualizada pelo autor e, após a sua morte, seu filho passou a fazê-lo. Em 1842, publicou o “Dicionário da medicina popular”, o escrevendo em linguagem direcionada a um público mais amplo, que foi traduzida em mais de cinco idiomas, tornando- sucesso em todo mundo (COTRIM GUIMARÃES, 2005).

Para nós, vale destacar ainda mais a influência dos trabalhos de Martius e Chernoviz, pois, até primeira metade do século XX, em muitas áreas longínquas de assistência médica, em locais distantes dos poucos centros urbanos no território do Brasil, suas obras tornaram-se o principal guia popular para identificar doenças e ministrar plantas em casos de problemas de saúde.

Ainda hoje, se mostram relevantes as pesquisas de Chernoviz, como expõe o artigo de L.M. Ricardo et al. (2017). Segundo este estudo, a obra do autor do século XIX consta em pesquisas atuais encontradas pelos buscadores *PUBmed* e *Lilacs*. O resultado mostra que

⁵O nome *Agoniada* vem de sua grande fama como medicamento para tratar problemas femininos, quando as mulheres ficavam "agoniadas" devido às cólicas e à irritabilidade durante o período pré-menstrual.

atualmente sessenta e uma espécies citadas por Chernoviz (25,6%) foram submetidas a estudos *in vitro* e pré-clínicos e seus usos tradicionais foram confirmados, apesar de algumas diferenças entre modo de utilização das pesquisas e as descritas pelo médico polonês. Segundo o artigo, entre o total de 117 utilizações tradicionais diferentes registradas, a mais comum é a função purgativa. Os pesquisadores atribuem isso, ao fato de que nos tempos de Chernoviz, purgar era considerado um tratamento eficiente para inúmeros problemas de saúde. Contudo, as pesquisas científicas atuais não se interessam em encontrar substâncias com efeitos purgativos, pois é uma forma de tratamento pouco utilizada atualmente. Mas, pode-se observar que a maior parte das plantas descritas purgativas pelo pesquisador do século XIX, foram posteriormente constatadas com propriedades anti-helmínticas. Certamente, o efeito vermífico era de grande valia nas condições sanitárias propícias a contaminação de parasitoses. Todavia, a maior parte dos vermes não eram identificáveis pelos recursos laboratoriais dos homens de ciência da época. Por isso, atenta-se para o perigo em utilizar uma obra escrita com fontes reunidas da literatura médica escritas no fim do século XIX e sua expedição ao Brasil. Isso recorreria em um equívoco anacrônico. Muitas espécies já não são mais encontradas e até os próprios sintomas eram denominados de modo diferente, antes das invenções da segunda revolução industrial desembarcarem no Brasil.

Atualmente, entre os ramos da ciência hegemônica compete a Etnobotânica conhecer os diversos tipos de usos das plantas pela humanidade; e a Etnofarmácia buscar agentes biologicamente ativos a partir de usos tradicionais (ALMEIDA 2011). Ambas reconhecem a eficiência em muitos dos usos populares das plantas para fins medicinais. Apesar das contribuições dessas áreas, somente 1/4 das plantas identificadas por Chernoviz, há 180 anos, tiveram seus potenciais pesquisados e publicados.

1.2 Fisicatura-mor

No início da colonização, a legislação sanitária portuguesa determinava, desde 1430, que todos os praticantes de medicina deveriam ser avaliados e autorizados pelo médico (Físico) do rei (ABREU, 2018; EDLER, 2010). Denominado Físico-mor, este passou a ser a maior autoridade sanitária do reino, seguido, posteriormente, pelo cirurgião-mor. Em 1448, em Portugal, era sancionado o regimento do cirurgião-mor que especificava, entre suas funções, o licenciamento de cirurgiões e a fiscalização e inspeção de boticas. (ABREU, 2018).

Na Europa, a esta altura, já havia uma hierarquia definida entre físicos e cirurgiões. Os primeiros, mais valorizados, tinham a função de diagnosticar e prescrever receitas, baseando-se na sua formação dogmática e doutrinal. Quanto aos cirurgiões, cabiam a eles realizar os trabalhos manuais prescritos pelos doutores (VIOTTI, 2012). Dito de outra forma, os físicos exerciam as funções intelectuais, e os cirurgiões executavam os trabalhos mecânicos.

Em 1521 houve a criação da instituição da fisicatura e se estabeleceu as duas maiores autoridades da saúde, do Reino: o físico-mor e o cirurgião-mor. A eles cabiam avaliar e conceder as licenças aos profissionais, fazer a fiscalização e atribuir os impostos de médicos, cirurgiões e farmacêuticos (EDLER 2010). Onde não houvesse um físico examinador, o candidato a licenciado deveria solicitar o pedido ao físico-mor juntamente com atestado das câmaras locais reconhecendo sua aptidão nas artes de curar. Somente, após a aprovação em exame é que era autorizado ao candidato praticar a medicina, restringindo-se a atender na sua localidade. Conforme define EDLER (P.36) “a fisicatura era um tribunal e o físico-mor um juiz”.As Ordenações Filipinas, de 1595 (Ordenações do Reino de Portugal recopiladas por mandato d’el Rei D. Felipe, o Primeiro), que tratavam de todos os assuntos de interesse da Coroa, ditavam também regras sobre os ofícios de médicos, cirurgiões e boticários.(ABREU, 2018)

Segundo ABREU (2018), há registros de físicos nomeados para atuar em Salvador, já no século XVI. Jorge Valadares e Jorge Fernandes foram os primeiros contratados pela administração para acompanhar os governadores-gerais da Bahia, Tomé de Sousa, em 1543 e D. Duarte da Costa, em 1553, respectivamente. Destacando-se, entre outras funções, “visitar diariamente os doentes do hospital da cidade”. Também na Bahia, na segunda metade do século XVI, já atuava o cirurgião “mestre Pedro” responsável por curar e sangrar e Afonso Mendes, que fora cirurgião-mor do reino, mas preferiu abdicar do cargo e vir para o Brasil para fugir da Inquisição por ser cristão-novo (ABREU,2018). Além dos profissionais que buscaram validar suas atividades na fisicatura, havia médicos contratados para trabalhar nos engenhos ou que atendiam em longínquos aglomerados populacionais que não constam nos documentos da fisicatura. Como exemplo, ABREU (2018) cita a ausência em suas fontes de dois cirurgiões conhecidos: Luís Gomes Ferreira e José António Mendes, tendo em vista, que não sofreriam com a fiscalização, talvez não vissem necessidade em pagar os impostos.

Com as guerras luso-holandesas, os capitães passaram a solicitar ao rei, juntamente com o arsenal de guerra, o envio de cirurgiões militares e boticários para apoiar os batalhões.

A partir disso, cada armada tinha deveria ter seu cirurgião-mor e seu físico-mor. Esses cargos tornaram-se bastante disputados, devido ao atraente soldo e poder imbuído por corresponderem à patente de tenente do exército (*Ibid*). Em concurso para físico-mor no hospital militar Real do Rio de Janeiro, realizado já no fim do século XVIII, o candidato vencedor acabou perdendo o cargo para um protegido do vice-rei do Estado do Brasil. (*Ibid*)

Ainda assim, o número de cirurgiões, boticários e, principalmente, físicos eram tidos como insuficientes para atender a população. O Rio de Janeiro, por exemplo, dispunha de apenas quatro médicos, em 1674, conforme os registros (*Ibid*). A maior parte dos raros estudantes naturais da colônia que atravessavam o atlântico para cursar o ensino superior não retornava. As condições de vida e oportunidades de trabalho eram mais atraentes na Europa. Além disso, as artes médicas não atraíam grande parte dos filhos da terra, sendo que 90% deles optavam pelo curso de Direito (*Ibid*).

Os cargos de físico-mor e cirurgião-mor do reino foram extintos e substituídos pela Junta do Protomedicato, em 1782, que também exerceu suas competências através de delegados (EDLER, 2010). Contudo, com a vinda da corte portuguesa para o Brasil, em 1808, os cargos foram reintegrados e sua jurisdição se estendia também a todo reino de Portugal e Algarves. Para isso, a fisicatura designava seus comissionários para impor a lei nas vilas, cidades e colônias do reino. Conforme as normas, estes funcionários deveriam ser formados nas universidades de Coimbra ou em outra universidade que viesse a ser criada no reino (ABREU, 2018).

Por pressão da população, as comarcas esforçavam-se para contratar seus cirurgiões e físicos, nem sempre pagando aquilo que lhes era prometido (*Ibid*). Desde 1568, a Coroa instituíra um esquema de bolsas de estudo financiadas pelas Câmaras para formar médicos e boticários na Universidade de Coimbra - ou sob sua tutela, no caso dos boticários. Contudo, o financiamento não garantiria a atuação futura de um profissional. A distribuição dos recém formados dependia das relações políticas e partidárias entre os conselhos locais e o poder central. Para atrair novos físicos e cirurgiões, as vilas das colônias mais distantes ofereciam salários maiores, que nem sempre conseguiam cumprir (*Ibid*).

A fisicatura portuguesa, até sua extinção em 1828, estabelecia uma rígida hierarquia entre os profissionais da saúde. No topo estavam os físicos, seguido em ordem pelos cirurgiões, boticários, práticos, barbeiros e sangradores, parteiras e, por último, os curandeiros

(PIMENTA,1998). Suas práticas eram bem delimitadas pela instituição, por exemplo, a parteira só poderia realizar partos; as escarificações e a aplicação de ventosas e sanguessugas ficavam a cargo dos barbeiros e sangradores (*Ibid*). Apesar dos cirurgiões terem autorizações para lidar com sangue, como tinham formação acadêmica, evitavam realizar essas práticas, pois eram consideradas inferiores. Os físicos, pela sua formação dogmática e seu trabalho intelectual, ocupavam a posição dos profissionais liberais: ornamentados com armas e sedas, possuíam honras de nobres (EDLER, 2010).

Todavia, os poucos diplomados que se aventuravam a implementar seus conhecimentos nas colônias da América encontravam um ambiente escasso para a aplicação dos seus saberes. Situação que o fundador do primeiro hospital da Amazônia, Frei Caetano Brandão, bispo do Grão-Pará e Maranhão no século XVIII, relata da seguinte forma: “melhor tratar-se a gente com um tapuia do sertão, que observa com mais desembaraçado instinto, do que com um médico de Lisboa” (*apud*. VIOTI,2012). Isso porque a dogmática recomendava que os profissionais diplomados, com pouco conhecimento acerca dos males do Novo Mundo, prescrevessem tratamentos com remédios formulados com substâncias da Europa, mais caras, nem sempre eficazes e difíceis de encontrar (VIOTTI, 2012).

A concepção de medicina predominante entre os profissionais formados, que atuaram por aqui, pelo menos até o fim do século XVII, inspirava-se na medicina humoral de Hipocrates e Galeno (VIOTTI, 2012). Segundo essa teoria, a condição de saúde seria mantida pelo equilíbrio de quatro “humores”: sangue, fleuma, bile amarela e bile negra, procedentes respectivamente, do coração, do sistema respiratório, do fígado e do baço. Cada um desses humores também portavam características distintas: o sangue seria quente; a fleuma fria e úmida; a bÍlis amarela quente e seca; e a bÍlis negra fria e seca, Ainda nessa perspectiva, eram as diferentes composições de humores em cada individuo que formavam suas características temperamentais. Assim, segundo Galeno, os quatro temperamentos básicos seriam: o popular sanguíneo, o sereno fleumático, o forte colérico e o soturno. As doenças, por sua vez, seriam causadas pelo desequilíbrio de tais “humores”, cabendo às terapêuticas médicas regulares os humores a fim de possibilitar o ciclo normal da *phisis*. Na mesma perspectiva, por exemplo, o ar poderia ser um agente externo causador de doenças

por veicular miasmas ou porque as qualidades do ar frio, quente, seco ou úmido em demasia se comunicavam ao organismo ou, finalmente, porque se pensava que o ar agia diretamente por ação mecânica, pressão direta sobre o corpo (FOUCAULT, p. 90. 1999).

Enquanto isso, profissionais não diplomados, aproveitando-se de uma ou outra técnica “científica”, misturada aos saberes locais e se valendo de uma maior dose de empirismo, ofereciam serviços mais baratos e terapias acessíveis, tal como os curandeiros que dispunham de preparados elaborados com ingredientes costumeiros da flora nativa (EDLER, 2010; VIOTTI, 2012). Tratamentos, deveras, nem sempre eficientes, de acordo com as denúncias dos médicos diplomados. Visto que a primeira obra escrita sobre a matéria médica no Brasil visa, desde o título, apontar os erros cometidos pelos empíricos: “Queixas repetidas em ecos dos Arrecifes de Pernambuco contra os abusos médicos que nas suas capitâneas de observam tanto em dano das vidas de seus habitantes” (VIOTTI, 2012).

Portanto, no cotidiano da colônia, longe da fiscalização, pode-se notar que as regras não eram seguidas à risca. Era comum a população recorrer aos cirurgiões (profissionais mais comuns e mais baratos) em busca de diagnósticos e prescrições; parteiras e sangradores receitarem plantas medicinais; até mesmo ourives e padeiros venderem remédios, atuando como boticários (PIMENTA, 1998). Os profissionais legalizavam sua atuação com a Fisicatura-mor com o interesse de se livrar das punições – principalmente nos centros urbanos - e também como forma de aumentar o seu *status*, ao vincular-se a um órgão oficial. Contudo, a maior parte atuava sem o reconhecimento da instituição, preferindo ver-se longe da fiscalização e contar com prestígio firmado em sua comunidade.

Enquanto existiu a Fisicatura-mor, o trabalho dos curadores sem diploma era oficialmente reconhecido, embora seu trabalho fosse menos valorizado que o de médicos e cirurgiões. Na França do século XVIII, por exemplo, a qualidade de ervanário já era regularizada, mediante aprovação em exame. Era um conhecimento muito valorizado em Portugal e outros países da Europa e por isso tamanho interesse nos relatos de viajantes botânicos, como os casos de Martius e Chernoviz, mencionados anteriormente (*Ibid*). O Estado, através da Fisicatura-mor, não tinha interesse em reprimir as práticas médicas populares, mas sim enquadrá-las na hierarquia médica e recolher os soldos. Os órgãos oficiais entendiam que a quantidade de médicos não era suficiente para todas as demandas e autorizava o atendimento por quem não tivesse diploma (PIMENTA, 1998).

Outro argumento em prol da medicina popular é que ela não concorria diretamente com os acadêmicos, pois abordava enfermidades ignoradas pela medicina européia: em muitos casos barbeiros, sangradores e curandeiros recorriam aos conhecimentos recomendados pelas tradições indígenas e africanas, como utilizar rituais mágicos e plantas

para tratar os males do espírito. As explicações formuladas pelos não diplomados faziam muito mais sentido aos enfermos do que as teorias acadêmicas dos físicos (*Ibid*)

1.3 Medicina social: Estado e ciência

Os estudos com influências do pensamento foucaultiano inaugurados no Brasil por Machado e outros autores (1978) demonstram que o século XIX instalou no país a participação da medicina como braço científico do poder do Estado, evidenciando a estreita relação entre medicina e poder. Isso ocorreu através da ampliação do poder científico da ciência médica e o aumento da sua participação nas deliberações políticas e jurídicas, recuperados e ampliados, agora em um Estado com burocracia distinta à de Portugal.

Com a extinção da Fisicatura-mor em 1828 a fiscalização passou a encargo das câmaras municipais. Para influenciar diretamente as decisões municipais, a classe médica seguiu o exemplo da academia francesa de medicina e fundou, em 1829, a Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, no intuito de atuar como um órgão de consultoria para assuntos governamentais relacionados à higiene e saúde (MACHADO, 1978). Com isso, a medicina acadêmica passou a interferir mais diretamente na concessão de autorizações, elaboração de políticas públicas de higiene, e na formulação e fiscalização dos serviços de saúde. Assim, os tratamentos de cura que não se enquadravam na concepção européia se tornaram proibidos.

A criação de cursos na colônia contribuiu para a disseminação da ciência européia e na validação da autoridade dos físicos e cirurgiões diplomados. A vinda da corte portuguesa possibilitou a abertura de cursos superiores, antes proibidos nas suas colônias. Em 1808 foram criadas as Escolas de Cirurgia da Bahia e do Rio de Janeiro, onde iriam funcionar posteriormente, as Faculdades de Medicina. Em 1832 as Faculdades de Medicina passaram a dar cursos de Farmácia e Parteira nos quais os alunos estagiavam nas Santas Casas de Misericórdia realizando sangrias e fornecendo remédios para doenças simples; enquanto os doutores realizavam os trabalhos mais complexos e teóricos. As terapias populares foram, dessa forma, sendo cada vez mais discriminadas e perseguidas, classificando-as como práticas de charlatães ou “africanos boçais sem formação adequada” (PIMENTA, 1998). Todavia, as faculdades não eram acessíveis à população de maneira geral. Para ingressar nelas, exigia-se, entre outros requisitos, a apresentação de um atestado de bons costumes emitidos pelo Juiz de Paz da freguesia, conhecimento em latim e inglês ou francês, e dinheiro para pagamento da matrícula. (*Ibid*)

Na segunda metade do século XIX, percebe-se a consolidação das concepções mecanicistas entre os acadêmicos de medicina, em detrimento da teoria humoral (MACHADO, 1978; VIOTTI, 2012). Tal mudança de paradigma é o reflexo da propagação do pensamento iluminista por toda Europa e que em Portugal foram implantadas com as reformas pombalinas que atuou vigorosamente pela laicização do ensino. Dessa forma, as universidades passaram a privilegiar as obras de inspiração iluminista na formação catedrática lusitana. Autor de “O verdadeiro método de estudar” (1746) o pedagogo Luis António Verney, que a pedido de D.João V contribuiu para as reformas pedagógicas realizadas no reino, tecia duras críticas ao hipocratismo, aproximando-o de crenças mágicas. Em contraste, propunha uma medicina baseada na metodologia de Newton e Descartes, afirmando: “[somente aquele que considera]... o corpo humano como uma máquina, e que reconhece que a enfermidade por suceder no sólido, nos fluídos, e que por meio da Anatomia chega a compreender em que parte está a doença, este homem forma muito diferente conceito de cura” (*apud* VIOTTI, 2012 p37).

A racionalização do pensamento científico interferiu o modo de abordagem nos estudos das plantas, buscando isolar suas substâncias. Os estudos acerca dos gases contribuíram para as primeiras definições sobre o conceito de substância química, rompendo com as concepções hipocráticas. Os experimentos de Stephen Hales (1677-1761), Joseph Black (1728-1799), Priestley (1733-1804), dentre outros, apontou para existência de diferentes tipos de “ares” demonstrando que o ar não era uma substância elemental, mas formada por um composto de outros gases de características distintas (SILVA, 2010). Os estudos de Lavoisier, em 1774, a partir da liberação de gases durante o processo de calcinação, também indicavam que o ar era formado por diversos compostos, fazendo com que ele criticasse a concepção filosófica dos quatro elementos e formulasse o conceito de elemento químico como as substâncias últimas que não se pode decompor. Logo, o ar e a água, não poderiam ser substâncias elementares. A separação das substâncias influenciou na busca em identificar e isolar os princípios curativos das plantas. A partir do isolamento dos ácidos orgânicos - oxálico málico e tartárico -, de extratos vegetais, a ciência moderna conseguiu isolar e estudar os metabólitos especiais. ALMEIDA (p.13, 2011) sugere que

etnomedicina, farmacologia e química de produtos naturais caminham juntas desde o início do século XIX, tendo através do desenvolvimento científico, sofrido diferenciações e especialização a partir de uma ciência única, a ‘matéria médica’.

Afinal, as primeiras substâncias químicas isoladas, no início do século XIX, e realizados estudos dos seus metabólitos especiais foram: narcotina e morfina do ópio; estricnina de *Strychnus nux-vomica*; quinina de Cinchona; cafeína de *Coffea (Ibid)*

Seguindo assim, o pensamento racionalista conflui com o projeto de modernidade criticado por CASTRO-GOMEZ (p.80, 2005) ”como a tentativa fústica de submeter a vida inteira ao controle absoluto do homem sob a direção do conhecimento.” Nesse sentido, a ótica racionalista de modelo cartesiano passou a servir como efeito generalizante e discriminatório a qualquer tipo de concepção de cura popular, reduzindo e/ou ignorando a complexidade dos pensamentos dos povos colonizados. A atuação política dos médicos influenciados pela concepção científica moderna resultou em um aprofundamento de políticas de discriminação higienização social.

CASTRO-GOMEZ, também ressalta que ao projeto de modernidade também está relacionada uma instância central de controle: o Estado. Ele é, segundo o pensamento moderno, o *locus* capaz de manifestar os interesses da coletividade. Entretanto é preciso adotar a racionalidade científica como pressuposto universal, conforme alerta o pensamento decolonial

Para isso, se exige a aplicação estrita de ‘critérios racionais’ que permitam ao Estado canalizar os desejos, os interesses e as emoções dos cidadãos em direção às metas definidas por ele mesmo. Isso significa que o Estado moderno não somente adquire o monopólio da violência, mas que usa dela para ‘dirigir’ racionalmente as atividades dos cidadãos, de acordo com critérios estabelecidos cientificamente de antemão(CASTRO-GOMEZ p.81).

O autor da citação acima está se referindo às Ciências Sociais e seu papel em “desvendar”, através de um método racional, as leis que regem a economia, a política, a sociedade e a história. Contudo, podemos generalizar para qualquer ciência em que o Estado busque legitimar a imposição do projeto de modernidade, já que o mesmo afirma que

todas as políticas e as instituições estatais (a escola, as constituições, o direito, os hospitais, as prisões, etc.) serão definidas pelo imperativo jurídico da ‘modernização’, ou seja, pela necessidade de disciplinar as paixões e orientá-las ao benefício da comunidade através do trabalho (*Ibid*).

Pelas vias jurídicas, a medicina oficial foi ganhando força. O primeiro código penal da república, em vigor a partir de 1890 a 1940 enquadravam como crime:

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: atuação de curandeiro

Art. 158. Ministrando, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeiro.

Ao mesmo tempo, o mesmo código penal garantia a liberdade religiosa considerando crime, conforme “*Art. 179, Perseguir alguém por motivo religioso ou político*”. (apud OLIVEIRA, 2017). Com isso, algumas práticas de cura tornaram-se permitidas, com a justificativa de estarem vinculadas às manifestações religiosas.

No âmbito social da pesquisa científica destacavam-se, no fim do século XIX, as teorias defendidas por Nina Rodrigues representante eminente do pensamento médico que defendeu o estado de transe como doença mental, associando o estado de transe e de cultos religiosos praticados por negros da Bahia à uma degenerescência cognitiva retratada pela falta de capacidade de abstrair ao modelo religioso monoteísta ocidental considerado superior. Seu livro *L’animisme fétichiste des nègres de Bahia* encontrou um ambiente científico receptivo já que nesse mesmo meio ganhavam força as pesquisas pautadas no evolucionismo social e nas teorias da degenerescência (*Ibid*). Esse contexto afetou as práticas em que o transe constitui parte do modo de vida, como no caso da religiosidade afro-brasileira na Bahia. Conforme explica Oliveira (2017), segundo estudo com fontes de arquivos policiais, jornais e publicações datadas entre 1930 a 1960, destacaram-se as organizações de sacerdotes de religiões de matriz africana mobilizadas para defender o direito à fé pelos seus iguais. Contaram com o apoio de pesquisadores, políticos e etnólogos para argumentarem a favor da sua liberdade de culto. Nesse caso, foi dada uma grande visibilidade às religiões afro-brasileiras enfatizando sua música, literatura e artes plásticas. Por outro lado, o uso da feitiçaria e das práticas de cura, foi um assunto evitado pelos estudos afro-brasileiros desse período, tendo em vista, segundo a autora, criar uma imagem positiva do candomblé e evitar uma associação negativa da religião com os crimes de falsa medicina ou curandeirismo.

O mesmo aconteceu com outras práticas religiosas que procuram se desvincular dos crimes descritos pelo código penal, conforme complementa Oliveira (p168, 2017)

Os kardecistas, por sua vez, buscavam uma associação como ciência e tentavam se desvincular do artigo 157, que se referia explicitamente à

prática ao “espiritismo, a magia, e seus sortilégios”. Nessa operação os kardecistas agenciavam a categoria “baixo espiritismo” [...] e se colocam em um patamar superior evidenciando práticas como o estudo e a caridade

Diante do olhar medicalizante de Nina Rodrigues sobre temas das ciências sociais, Roger Bastide (1898-1974), intelectual francês nas décadas de 1930 e 1940, propôs outras interpretações sobre os transe fora do contexto da medicina européia. Seus estudos estavam alinhados com a corrente antropológica do simbolismo francês que se detinha nas interpretações mitológicas das sociedades tradicionais. Com essa perspectiva, problematizava-se as acusações feitas às culturas tradicionais baseadas no pensamento médico do século XIX que considerava formas patológicas o comportamento de pessoas em estado de transe no ritual do candomblé baiano (*Ibid*).

Dessa forma, nos parece que a perseguição às curas populares incorreu na sua dissociação aos hábitos de saúde e modos de vida nos quais estavam vinculados; e a perseguição, de forma generalizante, aos curadores não diplomados, afastou a possibilidade de diálogo entre o pensamento médico/racionalista/ocidental e as culturas populares, não havendo reconhecimento da efetividade da última pela primeira, vinculando unicamente as curas populares às práticas religiosas.

Apesar da marginalização, a medicina popular continuou existindo não só pela necessidade da população, mas também pelo reconhecimento social de muitos curandeiros, raizeiros, parteiras, rezadeiras, feiticeiros e diversos tipos de terapeutas populares que tinham, às vezes, mais credibilidade que os próprios médicos que os marginalizavam⁶. Dito de outra forma, a fama que faz o curandeiro. Evidentemente que a colonialidade generalizava, deturpava e desvalorizava toda arte de curar que não estivesse de acordo com a medicina hegemônica. Todavia, os terapeutas marginalizados souberam utilizar o papel que lhes foram atribuídos, aproveitando-se das generalizações continuaram exercendo suas atividades, usufruindo da garantia legal ao exercício da liberdade religiosa.

1.4 O uso de plantas no SUS/ANVISA

⁶ Ainda que seja um caso ocorrido durante a Vigência da Fisicatura-mor, o processo de requerimento de licença pelo curandeiro José Maria da Silva contava com um abaixo-assinado da população que “fez questão de atestar a superioridade de José Maria da Silva em relação a muitos médicos e cirurgiões acadêmicos” (*apud PIMENTA 1998 P.14*).

Na segunda metade do século XX, a Organização Mundial de Saúde (OMS) passou a recomendar a regulamentação do uso de plantas medicinais, na conferência de Alma-Ata, em 1978, levando em conta que 80% da população dos países em desenvolvimento recorriam às práticas tradicionais nos cuidados básicos de saúde, sendo que 85% dessa parte buscavam tratamentos com uso de vegetais.

Cinco anos antes, o Brasil já procurava regulamentar o comércio de plantas medicinais, ainda sem especificar padrões de armazenamento. De acordo com a Lei nº 5.991/1973 que determina no art. 7º: “a dispensação de plantas medicinais é privativa das farmácias e ervanarias, observados o acondicionamento adequado e a classificação botânica”. Acrescentando que as plantas medicinais não poderiam ser comercializadas como medicamentos, não podendo constar indicações terapêuticas em suas embalagens (BRASIL, 1973).

A implantação do Sistema Único de Saúde (SUS) ampliou a participação civil na criação de políticas públicas em saúde criando conselhos e comissões. O debate sobre saúde incluiu outros setores da sociedade que culminaram nas Resoluções da Comissão Interministerial de Planejamento e Coordenação (Ciplan) ° 4, n° 5, n° 6, n° 7 e n° 8, de 8 de março de 1988. Estas fixaram normas e diretrizes para o atendimento em homeopatia, acupuntura, termalismo, técnicas alternativas de saúde mental e fitoterapia.

A partir de 1995 a Agência Nacional de Vigilância Sanitária(ANVISA) passou a conceituar os fitoterápicos como

Todo medicamento⁷ tecnicamente obtido e elaborado, empregando-se, exclusivamente, matérias primas ativas vegetais com a finalidade profilática, curativa ou para fins de diagnóstico, com benefício para o usuário. É caracterizado pelo conhecimento da eficácia e dos riscos de seu uso, assim como pela reprodutibilidade e constância de sua qualidade; é o produto final

⁷ Conforme as agências de saúde e vigilância sanitária, há a seguinte distinção entre remédios e medicamentos: A idéia de remédio está associada a todo e qualquer tipo de cuidado utilizado para curar ou aliviar doenças, sintomas, desconforto e mal-estar. Alguns exemplos de remédio são: banho quente ou massagem para diminuir as tensões; chazinho caseiro e repouso em caso de resfriado; hábitos alimentares saudáveis e prática de atividades físicas para evitar o desenvolvimento de doenças crônicas não-transmissíveis; medicamentos para curar doenças, entre outros. Já os medicamentos são substâncias ou preparações elaboradas em farmácias(medicamentos manipulados) ou indústrias (medicamentos industriais), que devem seguir determinações legais de segurança, eficácia e qualidade. Assim, um preparado caseiro com plantas medicinais pode ser um remédio, mas ainda não é um medicamento; para isso, deve atender uma série de exigências do Ministério da Saúde, visando garantir a segurança dos consumidores.(*apud* ANVISA, 2010)

acabado, embalado e rotulado. Na sua preparação podem ser utilizados adjuvantes farmacêuticos permitidos pela legislação vigente. Não podem estar incluídas substâncias ativas de outras origens, não sendo considerado produto fitoterápico quaisquer substâncias ativas, ainda que de origem vegetal, isoladas ou mesmo suas misturas. (BRASIL, 1995)

Vinte anos depois, o uso de plantas medicinais já havia sido abordado em algumas conferências científicas, médicas e farmacêuticas. Destaca-se, entre elas, a Resolução do Conselho Nacional de Saúde nº 338/04, que aprovou a Política Nacional de Assistência Farmacêutica e que define como um de seus eixos estratégicos

a definição e pactuação de ações intersetoriais que visem à utilização das plantas medicinais e de medicamentos fitoterápicos no processo de atenção à saúde, com respeito aos conhecimentos tradicionais incorporados, com embasamento científico, com adoção de políticas de geração de emprego e renda, com qualificação e fixação de produtores, envolvimento dos trabalhadores em saúde no processo de incorporação dessa opção terapêutica e baseada no incentivo à produção nacional, com a utilização da biodiversidade existente no País (BRASIL, 2004)

No caso da valorização dos saberes tradicionais, encontra-se nas políticas e documentos que regulamentam a inserção de algumas práticas da medicina popular, como a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares – PNPIC no SUS (BRASIL, 2006) que incluiu a fitoterapia e plantas medicinais e onde se lê:

Resgatar e valorizar o conhecimento tradicional e promover a troca de informações entre grupos de usuários, detentores de conhecimento tradicional, pesquisadores, técnicos, trabalhadores em saúde e representantes da cadeia produtiva de plantas medicinais e fitoterápicos” (Brasil, 2006).

Também no Decreto nº 5813 que aprova a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos – PNPMF, encontra-se no seu texto: “*promover e reconhecer as práticas populares de uso de plantas medicinais e remédios caseiros*” (Brasil, 2006).

O uso de plantas como matérias-primas para a produção de cosméticos, passou a ser determinado, por meio das normas RDCs nº 211 e nº 343, ambas de 2005.

As Plantas medicinais também podem ser regulamentadas na área de alimentos, principalmente como chás, que são produtos constituídos de uma ou mais partes de espécie(s) vegetal(is) inteira(s), fragmentada(s) ou moída(s), com ou sem fermentação, tostada(s) ou não (BRASIL, 2005).

Apesar da rica história que o Brasil possui no uso de plantas medicinais para tratamento dos problemas de saúde, esta prática tem sido combatida pela medicina hegemônica ao longo do tempo, visto que, a PNPIC e da PNPMF somente concorda com o uso dos conhecimentos das medicinas populares quando acompanhado e validado por um profissional da saúde diplomado. Além disso, segundo o código penal vigente, qualquer oferta de produto para saúde que não tenha registro na Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA)⁸ é crime previsto no código penal.

Em novembro de 2011, a ANVISA, por meio da Farmacopeia Brasileira lançou o Formulário de Fitoterápicos da Farmacopeia Brasileira (Resolução RDC nº 60 de 10 de novembro de 2011), voltado principalmente às práticas de manipulação e dispensação de fitoterápicos. Atualmente, nele constam 28 tipos de plantas medicinais, em que doze passaram a integrar a Relação Nacional de Medicamentos Essenciais (Rename). Contudo, a ANVISA não permite o registro de qualquer fitoterápico produzido de forma caseira, nem que contenha mais de três plantas. Além dessas restrições, pesa-se que o registro de uma planta medicinal demanda o mesmo processo de um medicamento alopático: exige títulos, burocracias e pagamento de um valor que, a maior parte da população não dispõe.

Em relação ao comércio e dispensação de medicamentos e plantas medicinais, de acordo com lei 5.991, Art. 7º -A dispensação de plantas medicinais é privativa das farmácias e ervanarias, observados o acondicionamento adequado e a classificação botânica. Já os medicamentos, são de dispensação exclusivas de: farmácias, drogarias, posto de medicamento e unidade volante, dispensário de medicamentos. (Brasil, 1973).

Conforme a mesma legislação, os medicamentos são definidos como produtos farmacêutico, tecnicamente obtido ou elaborado, com finalidade profilática, curativa, paliativa ou para fins de diagnóstico. No Brasil, cabe a ANVISA, desde a publicação da portaria nº 344/1998, publicar a lista de substâncias e medicamentos sujeitos a controle especial; e também os proscritos, nas quais se incluem “plantas que podem originar substâncias entorpecentes e/ou psicotrópicas” (Brasil, 1998)

Sobre o uso no SUS, segundo o ministério da Saúde, atualmente, há registro de 2.160 Unidades Básicas de Saúde que disponibilizam fitoterápicos ou plantas medicinais, sendo que

260 UBSs disponibilizam planta in natura, 188 a droga vegetal, 333 o fitoterápico manipulado e, a grande maioria, 1.647 UBSs disponibilizam o fitoterápico industrializado.

No ano de 2017 foram registrados 66.445 atendimentos de Fitoterapia, em 1.794 estabelecimentos da Atenção Básica, distribuídos em 1.145 municípios, segundo dados do SISAB – Sistema de Informação em Saúde para a Atenção Básica⁹. Os dados apresentados também indicam que a Fitoterapia é praticada por 1.457 equipes de saúde.

Outra iniciativa é o projeto Farmácia Viva, modo pelo qual o SUS conta para “*realizar todas as etapas, desde o cultivo, a coleta, o processamento, o armazenamento de plantas medicinais, a manipulação e a dispensação de preparações magistrais e oficinais de plantas medicinais e fitoterápicos*”¹⁰. O projeto da Farmácia Viva existe em 80 municípios, em todo o País. Os números ainda são bastante tímidos se considerado a abrangência do SUS, a diversidade botânica e a tradição do Brasil no uso de plantas medicinais.

Já o monitoramento de intoxicações por plantas é realizado nacionalmente pelo Sistema Nacional de Informação Toxicológica- SINITOX e, na Bahia, pelo CIAVE - Centro de Informação Antiveneno. No entanto, se comparado aos outros agentes tóxicos, as plantas não apresentaram números expressivos como causa de envenenamento. Por outro lado, é necessário considerar que a baixa notificação se deve aos eventos adversos serem desconhecidos pelos médicos que nem sempre associam e, em razão dos pacientes não informar o uso de plantas durante a consulta (FERNANDES DA SILVEIRA, et al, 2008). Há também publicações que alertam para os efeitos adversos causados por uso inadequado de plantas em tratamentos de saúde (FRANÇA, et al 2008). Por exemplo, a babosa (*Aloe vera*) que apresentou em pesquisa ações cicatrizante, antibacteriana, antifúngica e antivirótica pela presença das antraquinonas como aloenina, barbaloina e isobarbaloina em sua composição química (MORAIS, 2010 apud FERNANDES DA SILVEIRA, et al 2008). Tais propriedades justificam seu uso popular. Por outro lado, uma pesquisa científica relatou que em doses altas não se recomenda seu uso por via oral, pois foi relatado caso de severa crise de nefrite aguda, após sua ingestão. (MATOS, 2010 apud. FERNANDES DA SILVEIRA; et al, 2008). Ainda hoje, a maior parte das plantas que são utilizadas por automedicação ou mesmo com

⁹<http://portalms.saude.gov.br/acoes-e-programas/programa-nacional-de-plantas-medicinais-e-fitoterapicos-ppnmpf/plantas-medicinais-e-fitoterapicos-no-sus>

¹⁰http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2010/prt0886_20_04_2010.html

prescrição médica ainda tem o seu perfil tóxico pouco conhecido. Sabe-se que a utilização inadequada de um produto, mesmo de baixa toxicidade, pode induzir problemas graves desde que existam outros fatores de risco tais como uso contínuo, contra-indicações ou uso concomitante de outros medicamentos.

Diante disso, embora esteja presente em seus princípios a valorização da cultura popular, na prática, mostra-se que a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares e a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápico tem ajudado mais no reconhecimento da fitoterapia e na valorização do medicamento industrializado, com pouco incentivo as práticas tradicionais, além de reforçar o *status* da medicina hegemônica, discriminando ainda mais outras práticas de curas populares.

Para dificultar, o uso de plantas no Brasil não tem status de medicina tradicional – como a medicina chinesa e a indiana, pois, a racionalidade médica não identifica nessa prática os processos estabelecidos de diagnóstico, terapêutica, acompanhamento e finalização da terapêutica. SANTOS (2007) alerta ao fato de que o pensamento moderno ocidental consiste num pensamento abissal, na medida em que segrega e inviabiliza qualquer outra forma de compreender o mundo que não estejam alinhados ao seu modo de pensar. A linha criada exclusivamente pelo pensamento moderno, faz-se separar das diferentes formas de pensamentos e trata-as de rotulá-las como não-pensamentos, caracterizando-as como “crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas” (SANTOS, p73, 2007).

MIGNOLO (2007), por sua vez, aponta como a colonialidade instituiu uma hierarquia entre os diferentes povos para justificar a dominação européia sobre as riquezas dos habitantes do novo mundo sua dominação. Nessa retórica perversa em que foi constituído o direito internacional, conforme afirma Mignolo, do ponto de vista ontológico se pressupõe que há seres humanos inferiores; ao passo que epistemicamente se pressupõe que os seres humanos inferiores são deficientes tanto de modo racional como esteticamente.

Este paso fue fundamental para la constitución legal y filosófica de la modernidad/colonialidad y el principio de la razón se mantendría a lo largo de los siglos, cambiando la terminología de bárbaros a primitivos, de primitivos a comunistas, de comunistas a terroristas. (MIGNOLO, 2007, P 47)

Assim, o autor entende que a dominação pouco se alterou ao longo do tempo. Desde o início da colonização, remédios à base de plantas eram mercadorias valiosas comercializadas e traficadas para Europa. Expropriados dos povos colonizados iam acumular-se nas metrópoles. O poder/saber médico tem se associado às agências estatais desde o século XIX para promover seus interesses e aprimorar as estratégias de controle. Esse poder é baseado na privação do conhecimento tradicional e do modo de vida que discrimina os outros; ora sustentado por argumentos teológicos, ora pelo etnocentrismo justificado de racionalismo. No contexto mais democrático, a sociedade brasileira sinalizou-se favorável à valorização das práticas de curas populares e a inclusão do uso de plantas no sistema público de saúde. Entretanto, as políticas públicas voltadas à inclusão das práticas populares de curas não são vistas com bons olhos pelo poder médico e recebem poucos incentivos públicos. Apesar dos avanços nas discussões realizadas no País, as políticas públicas de saúde são guiadas pelo poder médico, controlada pelos órgãos de vigilância sanitária que, na prática, deslegitimam e perseguem as práticas de curas populares.

1.5 Big Pharma

Com o avanço da ciência e sob a regulação do Estado vemos uma crescente “medicalização” de nossas vidas, pois parte de questões que antes resolvíamos por conta própria – como estilo de vida, problemas de saúde de baixo risco, idiossincrasias pessoais – tornaram-se condições médicas tratáveis com o uso de medicamentos (HAGER, 2020). Dessa forma, a produção e comercialização de medicamentos tem sido um dos mercados mais rentáveis do mundo. Dominado por duas ou três dezenas de indústrias multinacionais chamadas de *big pharma* (*Ibid*), o gasto global de medicamentos atingiu US\$ 1,2 trilhão, só em 2018, sendo o EUA, responsável por metade dessa cifra, segundo a Associação da Indústria Farmacêutica de Pesquisa (INTERFARMA). Apesar da desaceleração do crescimento anual desde a crise econômica de 2008, o gasto com medicamentos manteve-se ascendente e estima-se que ele ultrapasse US\$ 1,5 trilhão em 2023 (INTERFARMA, 2020).

O Brasil tornou-se o sétimo país que mais consome medicamentos no mundo, após ultrapassar o Reino Unido, entre 2013 e 2018 (*Ibid*). Em um ano, o mercado teve um crescimento de 11%, chegando a R\$ 90 bilhões. Mais de dois terços desse montante foram gerados no varejo (R\$ 62,4 bilhões). Em 2005, havia uma farmácia (ou drogaria) para cada 3.300 habitantes, segundo dados do Conselho Federal de Farmácia (CFF). Já em 2018, de

acordo com o último levantamento do conselho, o número chegou a 2.386 habitantes para cada farmácia ou drogaria, considerando apenas os estabelecimentos privados.

Apesar da maior restrição, os medicamentos que necessitam prescrições costumam ser mais onerosos e geraram uma receita de R\$ 42 bilhões (INTERFARMA, 2020). Os medicamentos maduros (com patente expirada) e que necessitam prescrição representam a maior parcela do mercado com R\$ 23,3 bilhões (crescimento de 5% entre 2017 e 2018). Contudo, o maior crescimento ante o ano anterior ocorreu entre os medicamentos novos (sob patente), que aumentaram 19,3%, chegando a R\$ 8,2 bilhões (*Ibid*). Não que isso represente uma maior segurança e eficácia das novas drogas, mas sim a reação da população sob as ações de marketing da *big pharma*, gerando o denominado ciclo de Seige. De acordo com o ciclo descrito pelo pesquisador alemão Max Seige, no primeiro estágio o remédio chega ao mercado e é recebido com grande entusiasmo devido à divulgação dos resultados positivos obtidos em pesquisas (normalmente financiadas pela *big pharma*) e suas vendas são muito altas; em seguida, um número crescente de artigos associando efeitos negativos ao uso do novo medicamento, como resultado de pesquisas independentes, começam a ser publicados e o remédio passa a ser visto como uma ameaça, findando o consumo eufórico, iniciando o estágio dois do ciclo. Passado o medo, no estágio três o remédio passa a ser utilizado de forma mais moderada, considerando seus benefícios e contraindicações, estabilizando as vendas no mercado... Até que uma empresa lance o próximo remédio reiniciando o ciclo (HAGER, 2020).

O estímulo ao consumo com vista ao lucro torna-se a propriedade mais importante para a escolha em produzir medicamentos. Os medicamentos de maior uso pela população brasileira, segundo o guia da INTERFARMA, ilustram bem o fenômeno da medicalização e da ação do Ciclo de Seige. O Dorflex, em primeiro lugar, consiste em um analgésico recomendado para dores de cabeça e musculares, sintomas comumente relacionados ao estilo de vida (stress e fadiga); assim como a Neosaldina, analgésico que ocupa o segundo lugar por um bom tempo; em terceiro lugar, o Xarelto (Rivaroxaban) é um medicamento anticoagulante (afinador do sangue) usado para tratar e prevenir coágulos sanguíneos. Especificamente, é usado para tratar trombose venosa profunda e embolia pulmonar, e prevenir coágulos sanguíneos na fibrilação atrial e após cirurgia no quadril ou joelho. O rivaroxaban foi patenteado em 2007 e aprovado para uso médico nos Estados Unidos em 2011. Já o Saxenda (Liraglutida), que ocupa o quarto lugar, é um fármaco sintético injetável, desenvolvido para

controle glicêmico na diabetes do tipo 2 em adultos, não sendo considerado tratamento de primeira linha para a doença. Contudo, o medicamento foi capa da revista brasileira *Veja* (edição 2233) em 2011, com enfoque em seus efeitos emagrecedores. A capa trazia a imagem de uma seringa entre uma mulher corpulenta e outra magra (Anexo A) . Em 2016, a ANVISA aprovou o seu uso para perda de peso, como sacietógeno, o que justifica o seu salto de mais de 10.000 posições entre os mais vendidos. O quinto da lista, o Addera d3 (Colecalciferol) é um medicamento indicado para suplementar um tipo de vitamina D também produzida pela pele quando exposta ao sol, estando também presente em alguns alimentos como peixes, queijos e cogumelos.

Apesar desse crescimento, segundo ORSENIGO e MALERBA, (2002), o modelo de negócios da *Big Pharma* atravessa sua mais recente crise. Esse momento representa a mudança de paradigmas ocorrida no setor de pesquisa em novas drogas. Desde o início do século XX e, principalmente, a partir dos primeiros anos do pós-guerra, havia muitas doenças para as quais não existiam medicamentos. O acúmulo de conhecimentos ante um mercado receptivo fez com que os produtos farmacêuticos se apresentassem altamente rentáveis. Conforme ORSENIGO e MACERBA (2002) a magnitude das “oportunidades de pesquisa” e necessidades não atendidas levaram a taxas de crescimento de dois dígitos nos ganhos e retorno sobre o patrimônio para a maioria das empresas farmacêuticas e para a indústria como um todo, classificado entre os mais rentáveis dos Estados Unidos e da Europa nos anos 80. Em que pese se constituir um mercado trilionário movido pelo consumo excessivo de medicamentos que poderiam ser substituídos por outras remediações, tais como: mudança no estilo de vida, dietas alimentares, consumo de plantas com efeitos analgésicos, etc. o setor já age prevendo sinais de esgotamento, pois o modelo atual abrange os desenvolvimentos biotecnológicos mais recentes relacionados ao campo das ciências genômicas. Todavia, as pesquisas para conhecer e manipular o DNA ainda estão distantes de corresponder lucrativamente ao investimento da indústria farmacêutica, como nas décadas anteriores, pois até então, como buscamos demonstrar, as indústrias se aproveitaram não somente da habilidade da química desenvolvida nos séculos, mas também dos saberes tradicionais das sociedades colonizadas para encontrar e sintetizar os compostos medicinais, o que proporcionava descobertas com certa facilidade mesmo utilizando um método de “triagem aleatória” (*random screening*).

Para protegerem-se dessa crise as empresas realizaram uma onda de fusões e aquisições com o objetivo de apropriar-se dos projetos das empresas fundidas ou adquiridas, ressaltando ainda mais o oligopólio do mercado farmacêutico; buscaram também a terceirização das pesquisas por laboratórios menores com o intuito de diminuir os riscos de investimentos em novas pesquisas; e não menos importante “radicalizaram-se as estratégias no terreno da propriedade intelectual visando fortalecer interesses comerciais, mesmo que em detrimento do interesse público”, como destaca GUIMARÃES (2015).

Considerações

O poder adquirido pelo saber médico atual veio sendo construído por meio da apropriação de práticas de curas ancestrais e a discriminação de modos de vida de outros povos; ora amparado por argumentos teológicos, ora pelo racionalismo moderno abissal.

Vemos que as curas populares são descritas há séculos no Brasil, mas já não atuam de forma intensiva como antes. Contudo, ela tende a ter receptividade entre a população, por conta da sua precedência na cultura popular. Á partir do século XIX o poder/saber médico associou-se as instituições estatais para promover seu discurso e aprimorar as estratégias de dominação e controle excluindo as curas populares e impondo a ciência médica. Já na década de 1980, a implantação do SUS incluiu uma maior participação da sociedade civil o que resultou no reconhecimento de outras práticas medicinais ligadas às culturas populares, mas ainda existem empecilhos em protagonizá-las. Atualmente, a maior parte das políticas públicas de saúde é elaborada pela categoria médica, sendo a distribuição e produção de medicamentos controlada pelos órgãos de vigilância sanitária.

Indubitavelmente, os avanços da ciência ocidental contribuíram para melhor descrever as propriedades dos remédios, descobertas de curas e tratamentos, levando ao aumento da longevidade da população, considerando a média européia e colonizadora.

Todavia, a medicina hegemônica, como traço da colonialidade, ainda ignora muitas epistemologias que fogem ao pensamento cartesiano. Dessa forma, acaba por invalidar as terapêuticas que realizam seu tratamento por formas não aceitas pela ciência, como as anamneses guiadas pela experiência e intuição de terapeutas populares e o candomblé que recorre à interpretação do jogo de Ifá ou búzios, para realizar os seus diagnósticos.

Enquanto isso, a ciência e o Estado, a revelia do interesse público, admitem a medicalização da vida que tem como maior objetivo o lucro do oligopólio de empresas farmacêuticas (*Big Pharma*). As práticas populares e tradicionais de manutenção à saúde que contam com formas de ocupação territorial, divisão do trabalho e alimentação mais sustentáveis e saudáveis são desorganizadas e desmobilizadas pela imposição de normas colonialistas. Ainda que o desejo da sociedade civil tenha sido manifestado favoravelmente em incluir as práticas de curas populares nas políticas públicas de saúde prevalece o investimento na produção e comercialização de fármacos com maiores índices de lucratividade.

2 OS SABERES POPULARES DE CURAS E VALORIZAÇÃO DAS MESTRAS E MESTRES

Este capítulo busca discutir aspectos da formação dos saberes das curas populares através do diálogo com outras reflexões que tratam da formação dos saberes das culturas populares e tradicionais, em geral. São reflexões extraídas por meio de levantamento bibliográfico; por entrevistas com mestras e mestres dos saberes populares, como a Iyalorixá Zilda de Oyá; nas conversas com feirantes na FSJ; e também na vivência como discente da disciplina Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade (ACCS) “mestras e mestres das culturas populares”. O objetivo da discussão é contribuir na elaboração de políticas de preservação e difusão dos saberes de curas populares através da valorização das mestras e mestres das culturas populares.

Como vimos até aqui, os saberes populares de cura com plantas são de grande apreço, não só pelos grupos sociais que reconhecem e atualizam cotidianamente estes saberes, mas também para a ciência hegemônica que por muito tempo tem usufruído destes conhecimentos, enquanto tentam sistematicamente invalidar seus agentes.

De forma generalizada, os saberes são formados por experiências sócio-históricas específicas, determinadas pela linguagem e cultura preexistente e influenciadas pela sua relação com o meio. Entretanto, são nas pessoas que eles estão contidos e através delas que eles se manifestam. A interação entre o meio ambiente e as culturas humanas por longos períodos resultam no que Toledo e Barrera-Bassols (2015) denominam de memória biocultural. Ela revela como as sociedades humanas foram se adaptando a cada uma das condições de habitats durante os seus 200 mil anos de existência. De acordo com Toledo e Barrera-Bassols, (2015), a memória da espécie pode ser dividida em, pelo menos, três tipos: genética, linguística e cognitiva, sendo expressa na variedade ou diversidade de genes, línguas e conhecimentos ou sabedorias. Enquanto as dimensões genética e linguística certificam uma história comum entre a história da humanidade e a história da natureza, a dimensão cognitiva compreende, avalia e valora essa experiência histórica. A relação entre esses diversos tipos de memórias, por sua vez, formam diferentes tipos de paisagens, habitats, espécies e genomas, fomentando o aparecimento de novas memórias, sucessivamente, como em um espiral ascendente de diversidade da memória biocultural. Conforme levantamentos realizados, a

biodiversidade avulta nas áreas de maior diversidade linguística e que suas existências estão relacionadas de tal modo que a diminuição de uma é ampliada com o desaparecimento progressivo da outra (DIEGUES, 2000; TOLEDO, BARRERA-BASSOLS, 2015). Essa correlação entre biodiversidade e cultura forma o axioma biocultural que afirma a dependência mútua entre a diversidade biológica e cultural.

Os conhecimentos populares relacionados aos usos das plantas para cura são saberes que compõem a memória biocultural e como tal deveriam ser preservados como patrimônios imateriais conforme prevê o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). No entanto, a preservação dos saberes populares carece na promoção direta daqueles que os mantêm: os próprios sujeitos destes saberes. Apesar da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) citar a importância dos atores sociais e dos executantes dos saberes, mesmo com o reconhecimento do IPHAN, são raros mestras e mestres que recebem efetivo apoio governamental para manter condições necessárias de exercer e transmitir seus saberes dignamente. É recorrente que, posterior à morte de cada mestra ou mestre há manifestações de diversos setores ligados à arte, cultura e patrimônio que atestam a enorme perda de conhecimento que decorre do falecimento de um mestre popular. Claro que não há instrumentos de salvaguarda que evitem todas as perdas decorrentes da morte de um expoente da cultura. Mas, e se antes, eles tivessem deixado discípulos, alunos e registros consideráveis para dar continuidade a este legado?

2.1 Inventários de patrimônios imateriais: Possibilidades e limitações

Os debates dentro e em torno do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), sobre a importância de abranger como patrimônio não apenas monumentos que possam ser tombados resultaram no Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), mediante o Decreto 3.551/2000, que levou a publicação, no mesmo ano, do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) como metodologia voltada para identificação e produção de conhecimento sobre bens culturais. Diante da diversidade cultural brasileira, isso ampliou o entendimento de patrimônio imaterial, já reconhecido na constituição de 1988.

A produção do inventário faz parte do processo de inscrição no livro de Registros de patrimônio. Tal como os bens materiais que são reconhecidos a partir do seu registro no Livro do Tombo os bens de natureza imaterial são oficialmente reconhecidos num dos Livros de Registros existentes. De acordo com o INRC, “os bens culturais são definidos como atividades, lugares e bens materiais que constituam marcos e referências de identidade para

determinado grupo social” (2000, p.30). O delineamento dos objetos específicos do levantamento deve fundamentar-se nas seguintes categorias de bens culturais:

1. Saberes e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;
2. Celebrações, festas e folguedos que marcam espiritualmente a vivência do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e da vida cotidiana;
3. Linguagens musicais, iconográficas e performáticas;
4. Espaços em que se produzem as práticas culturais.

Se considerarmos as definições do IPHAN, podemos dizer que os bens culturais tratam-se de práticas cuja natureza patrimonial é fundamentalmente imaterial. Ainda assim, a preservação tem como objetivo final o processo de Registro desse patrimônio. Nesse sentido, inicialmente nos causa estranhamento que o registro e inventário seja o principal recurso da preservação de um objeto de natureza imaterial. Contudo, segundo o IPHAN, uma das coisas que difere os patrimônios imateriais dos materiais é que

no caso do Registro, o objetivo não é assegurar a integridade física do bem por meio de fiscalização e procedimentos de conservação e restauração, mas propiciar, pelos meios adequados à natureza do bem, sua continuidade, com base na produção de conhecimento, documentação, reconhecimento, valorização, apoio e fomento (Eram, 2010, p. 23)

Cabe destacar então, a extrema importância da produção e extensa documentação a respeito dos patrimônios imateriais, tendo em vista que o reconhecimento de um patrimônio infere o conhecimento da sua história, das condições de produção, do papel da prática na comunidade e dos agentes sociais envolvidos na sua formação. Ou seja, o registro dessas expressões culturais, que pressupõe um extenso conjunto de documentos sobre elas, também é um importante meio de preservação. Não foram em vão, por exemplo, as ações de registros como os das viagens promovidas por Mario de Andrade, com fortes orientações etnográficas, antes e durante seu período a frente do Departamento de Cultura de São Paulo¹¹. Em todas elas, Mario-pesquisador vai ao encontro direto do popular, “elemento constitutivo de uma estética e identidade nacionais” (NOGUEIRA, 2007). Suas pesquisas e sua experiência a frente do Departamento de Cultura de São Paulo, contribuíram para a elaboração do anteprojeto de uma agência de patrimônio, que deu origem ao próprio Serviço de Patrimônio

¹¹Viagens etnográficas Minas Gerais (1919) e Itanhaém, litoral sul de São Paulo (1921) e a Viagem de Descoberta do Brasil”, de 1924, a Minas Gerais, e também pelas expedições pelo Norte e Nordeste do Brasil, por uma comitiva organizadas por ele, mas que não contou com sua ida, mas que tratou de promover a capacitação dos funcionários do departamento que chefiava, com o curso etnografia e folclore, em parceria com a USP, ministrado por Dina Levy Strauss.

Histórico e Artístico Nacional-SPHAN, no qual estavam previstas inicialmente políticas voltadas à proteção, tanto ao chamado “patrimônio físico”, quanto ao “intangível”, abrangidos pelo conceito de arte patrimonial. Mario de Andrade utilizava o termo arte de forma ampla e diversificada como "habilidade com que o engenho humano se utiliza da ciência, das coisas e dos fatos" (Andrade, 1981 *apud* Nogueira, 2007). Entre as manifestações da arte popular definia os fetiches, cerâmica em geral, indumentárias, arquitetura popular, cruzeiros, capelas e cruzeiros mortuárias de beira-de-estrada, jardins, paisagens, música popular, contos, histórias, lendas, superstições, medicina, receitas culinárias, provérbios, ditos, danças dramáticas”. Segundo Nogueira (2007), institucionalmente, o projeto andradiano para o patrimônio cultural foi retomado, em partes, dentro do Centro Nacional de Referência cultural, posteriormente Fundação pró-memória (1975-1990), onde teria grande importância a elaboração de inventários, que tratavam, não só das referências materiais, mas também do ‘patrimônio cultural não consagrado’, com o papel de realizar o ‘referenciamento da dinâmica cultural brasileira’ (*Ibid*).

Como podemos ver, a produção de inventários no Brasil ocorre a um tempo considerável, contudo se esses esforços conseguiram produzir conhecimentos e registrar informações audiovisuais e fonográficas, há aspectos da cultura popular que os recursos técnicos e as metodologias não foram capazes de captar e de reproduzir. Apesar da metodologia do INRC citar a importância dos atores sociais e dos executantes dos saberes, mesmo com o reconhecimento do IPHAN, são raros mestras e mestres que recebem efetivo apoio governamental para manter condições necessárias de exercer e transmitir seus saberes.

Além disso, é preciso reconhecer que qualquer material audiovisual produzido sempre comunica uma interpretação – individual ou de um grupo. Ao falar sobre a produção documental de fotografias de patrimônios arquitetônicos, afirma Zanardi (p.50, 2018):

Até mesmo a fotografia dita documental também expressa um desejo de comunicar uma visão de mundo, ou seja, possui um papel ideológico, direciona o nosso olhar, é uma representação da arquitetura, constrói uma realidade e, neste caso, uma noção de patrimônio

Somam-se a isso as limitações de registros ainda nem alcançadas pelos recursos tecnológicos, tais como a impossibilidade de gravar o aroma e o sabor de um alimento produzido.

Atualmente, consta no Livro de Registro de Bens imateriais do Iphan apenas 13 saberes reconhecidos como bens culturais¹². Os demais ainda sem o reconhecimento formal são mais prejudicados pela falta de destinação de recursos e de ações concretas que garantam a continuidade das práticas das pessoas detentoras destes saberes. Quando muito, há editais de fomentos breves que contemplam poucos grupos sociais e/ou locais. Tais editais, iniciados em 2005, tiveram sua última oferta em 2015, sendo que duas, das três últimas publicações, limitavam-se ao fomento ou premiação de salvaguarda em grupos bens circunscritos¹³.

Desse modo, o inventário como principal ferramenta de preservação dos bens imateriais, está focado na produção de documentação e informação para o Registro. Contudo, os bens imateriais relacionados aos saberes e modos de fazer dependem da existência das pessoas que os mantêm vivas. E neste ponto, o inventário não atua como política de apoio e fomento desses patrimônios imateriais.

2.2 Como caracterizar os saberes populares e tradicionais?

Os saberes estão intimamente relacionados com a cultura de um povo, suas experiências e seu território. Não é por menos que os maiores acervos de diversidade biológica do planeta localizam-se juntamente com os 7000 povos tradicionais entre povos indígenas, camponeses e grupos locais. Estes que, juntos, falam mais de 6 mil idiomas, representando a maior parte da diversidade cultural da espécie (Toledo e Barrera-Bassols, 2015; DIEGUES, 2000) . E são as pessoas, na figura das mestras e mestres, os maiores acervos, divulgadores e atualizadores desses saberes tradicionais e populares.

Contudo, na América Latina as culturas populares manifestam-se de forma híbrida. Principalmente nos contextos urbanos que abrigam uma pluralidade de referências ao mesclar

¹² A saber: Ofício das Paneleiras de Goiabeiras; Modo de Fazer Viola de Cocho; Ofício das Baianas de Acarajé; Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas, nas Regiões do Serro e das Serras da Canastra e do Salitre; Ofício dos Mestres de Capoeira; Modo de Fazer Renda Irlandesa - Sergipe; Ofício de Sineiro; Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro; Saberes e Práticas Associados aos Modos de Fazer Bonecas Karajá; Modo de Fazer Cuias do Baixo Amazonas; Produção Tradicional e Práticas Socioculturais Associadas à Cajuína no Piauí; Tradições Doceiras da Região de Pelotas e Antiga Pelotas (Arroio do Padre, Capão do Leão, Morro Redondo, Turuçú); Sistema Agrícola Tradicional de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/496>

¹³ Em 2013 - Apoio e Fomento ao Patrimônio Cultural Imaterial de Grupos de Imigração; 2014 - 1º Prêmio Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana - Apoio e Fomento ao Patrimônio Cultural de Comunidades de Terreiros.

o erudito e o popular, tradicional e o moderno, hegemônico e subalterno. Segundo Canclini (2000), o processo de hibridação ocorre quando estruturas ou práticas que existiam em formas separadas combinam-se para gerar novas estruturas, objetos e práticas.

A hibridação pode surgir de forma planejada e institucional, mas na América Latina, pela ausência e/ou ineficácia das instituições em impor o projeto moderno, na maioria das vezes, é resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos ou de intercâmbio econômico ou comunicacional. Aqui encontramos vários exemplos da hibridação na música e na arte, mas o conceito estende-se para as práticas da vida cotidiana, tais como: no desenvolvimento tecnológico que surge por meio da criatividade em reconverter um patrimônio (uma fábrica, uma capacitação profissional, um conjunto de saberes e técnicas, a fim de recolocá-lo em novas condições de produção e mercado) (GARCIA CANCLINI, 2003).

Em nossa pesquisa, essa situação é bem representada nas bancas de folhas da Feira de São Joaquim (FSJ) onde as memórias dos nossos informantes mais antigos da feira remetem-se constantemente ao modo de vida rural e/ou quilombola, conforme descrito com mais detalhes no capítulo seguinte. Apesar do contato com o Recôncavo ter diminuído, a feira continua com uma logística privilegiada como ponto central da Baía, interligando diferentes áreas rurais com a cidade, pois se localiza atualmente na mesma região do terminal marítimo (São Joaquim – Bom Despacho) e da estação ferroviária (Calçada – Paripe). Além disso, a presença de pessoas ligadas a diferentes ofícios e territórios torna a feira um espaço privilegiado das culturas populares. O que permite diferentes enunciados de se encontrar e relacionarem-se: concordando ou discordando, complementando e se construindo na interação dialógica. Pelas mesmas razões, a feira é associada a Exu, conforme mostraremos no próximo capítulo.

Como vemos, é na realidade urbana, diante dos fluxos de informações, que encontramos maior interação entre saberes populares e tradicionais. Nessas novas configurações da cultura, formada pela imensa teia de articulações nacionais e transnacionais, é praticamente impossível compreender as culturas populares com o uso de classificações estanques. (CANCLINI, 1983)

Ainda assim, cabe destacar um aspecto compartilhado pelas culturas populares: trata-se do seu teor de resistência, forjada na experiência afetiva da marginalidade social (ABIB 2019, CANCLINI, 1983; HALL, 2000; BABBA, 1998, THOMPSON, 1998). A respeito das

condições de colonização moderna na África, Hall explica que a tradição popular constituía um dos principais locais de resistência às maneiras de controlar e “reformatar” o povo. Por isso, “a cultura popular tem sido associada às questões da tradição e das formas tradicionais de vida, e também por isso seu “tradicionalismo” tem sido mal interpretado como mero impulso conservador, retrógrado e anacrônico” (ABIB 2019). Na perspectiva da História Social inglesa, THOMPSON (1998) destaca que, assim como nos territórios colonizados pelas potências européias, as ideologias capitalistas também tiveram dificuldade para se internalizarem nos distritos manufatureiros europeus onde o ritmo de trabalho não era imposto pelo modo de produção capitalista. Nesses casos, a resistência se baseia em valores tradicionais para contrapor à aculturação. Mas, como alerta BABBA (1998), a persistência da tradição não deve ser vista como presença de uma identidade original ou tradição ‘recebida’, mas pelo seu “poder de se reinscrever através das condições de contingência e contrariedade que presidem sobre as vidas dos que estão na ‘minorias’”.

Nesse sentido entendemos que a tradição é atualizada e modificada conforme as (re)produções sociais da vida, em cada tempo e local, aproximando-se do processo de produção de cultura em um sentido etimológico: do latim *culturae*, que significa “ação de tratar”, “cultivar”, o qual se originou de outro termo latino, *colere*, que quer dizer “cultivar as plantas”. Sendo assim, a perspectiva de cultura que queremos abordar é como ação de cultivar e cuidar do aspecto “social da vida”, que nos soa quase como pleonismo, pois não caberia humanidade sem sua condição social.

Com isso, a noção de culturas populares que utilizamos nos orienta a focalizar não só a existência da diversidade cultural, mas também o reconhecimento das relações fronteiriças em que ocorrem as articulações das diferenças culturais, que formam o que BABBA (p.20, 1998) denomina como entre-lugares: “terrenos para a criação de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria sociedade”.

Através das suas experiências, os sujeitos não estão totalmente à revelia das determinações históricas. Embora sejam influenciados por elas há a possibilidade de criação de novas culturas. Nesse sentido, assim como Babba, Thompson também discorda de que os valores e expressões culturais sejam simplesmente impostos à massa e reproduzidos por ela. Mesmo em contexto e relações determinadas, os processos históricos não estão isentos da interferência das formas de sentir e agir, fruto da experiência individual ou coletiva. Thompson em uma crítica a visão determinista da história afirma

As pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como idéias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos (...) Elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esse sentimento na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas (Thompson, p. 189,1981).

O autor compreende que o conceito de experiência é central para compreender (trans)formação da cultura e da consciência de determinado grupo social.

Pela experiência os homens se tornam sujeitos, experimentam situações e relações produtivas como necessidades e interesses, como antagonismos. Eles tratam essa experiência em sua consciência e cultura e não apenas a introjetam. Ela não tem um caráter só acumulativo. Ela é fundamentalmente qualitativa (Thompson, 1981).

As ressignificações da cultura e da tradição que formam as culturas populares são, de acordo com Canclini (1983), resultadas de um processo desigual de apropriação dos bens econômicos e culturais por parte dos seus setores subalternos. Essa desigualdade não é somente menor, mas também qualitativa, já que em muitos casos, ela é conflitiva à cultura hegemônica.

Nessa mesma perspectiva das culturas populares como resultado das experiências de setores marginalizados socialmente é que ABIB (p. 12, 2019) destaca o caráter crítico e educativo das culturas populares, como “semente da rebeldia e da contestação” que se aproveitam das brechas e fendas da cultura vigente para subvertê-las e constituir formas simbólicas de enfrentamento. Desse modo, as culturas são transmitidas através das gerações, mas também atualizadas a cada nova experiência que se coloca para os sujeitos e os grupos sociais. Por isso, nem mesmo as tradições mais antigas são estáticas. Mais que isso, elas podem ser encontradas atualizadas e hibridizadas, como encontramos nas manifestações populares.

2.3 Mestras e mestres como principal registro de saberes populares

Nas culturas populares e tradicionais é comum que os conhecimentos e experiências sejam apresentados e transmitidos em narrativas que podem adquirir diferentes formas de linguagem artísticas: músicas, artes plásticas, danças, sentenças proverbiais, festas e mitos. Utilizam-se cantos, rezas e sentenças proverbiais que expressam valores da cultura e que também permite refletirmos a respeito da importância da saúde, e do cuidado de si e do outro, numa perspectiva comunitária. Diferentemente de um texto escrito, essas narrativas podem ser adaptadas e atualizadas a cada vez que são contadas. A relação entre a experiência e narrativa já havia sido observada por BENJAMIN(2000) ao tipificar camponeses e viajantes como os

dois principais arquétipos de narradores. O primeiro manifestava as suas experiências constituídas por longo tempo vivendo no mesmo local; o segundo, narra sua experiência do que foi vivido em suas diversas viagens. Em contraste, Benjamin constata que os combatentes retornavam mudos após participarem dos horrores vividos durante a primeira guerra, em consequência da experiência traumática.

Todavia, nem toda atualização ou adaptação narrada pode ser bem sucedida. Essa habilidade requer certa formação advinda da experiência e que normalmente é reconhecida dentro dos valores das culturas populares e tradicionais. A autoridade na oralidade, não tão diferente da cultura escrita, onde o reconhecimento do autor decorre de suas obras, se dá pelo reconhecimento social do grupo que pertence àquele que está falando (ABIB,2005). A partir das tradições de cultura oral no Mali, HAMPATÊ BÁ (2003) explica que: “Na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima”. O ancião, neste caso não se refere, necessariamente, aqueles com mais tempo de vida, mas ao reconhecimento social como referencia em relação a algum conhecimento relevante para a existência de determinada comunidade. Como explica Hampatê Bá: “você tem anciãos de vinte anos e têm crianças de 72 anos [...] o ancião é um homem que conhece”¹⁴. O mesmo acontece nas culturas populares.

A denominação para designar os anciãos como detentores de saberes podem variar infinitamente para cada comunidade, e de acordo com a área de conhecimento que a pessoa atua. Por exemplo: capoeira, sambador/sambadeira, violeira(o), marisqueira(o), bordadeira(o), rezadeira(o), erveira(o), raizeira(o), botiqueira ética... E que pode ser antecedido por algum título que lhe atesta o reconhecimento social, tais como: Pajé, Cacique, Babá, Iyálorixá, Griot, Mestre, além de anciã(o), dentre outros que possam ser reconhecidos. Pajé e Cacique derivam do idioma tupi-guarani e se utiliza para designar diferentes tipos de autoridades em algumas culturas indígenas. Babá e Iyá são expressões Yorubas e por isso mais comuns em culturas africanas. No âmbito nacional, por sua vez, o termo mestre confere um reconhecimento não necessariamente ligado à idade e sim ao conhecimento e, por esta sua maior abrangência, passamos a utilizar essa expressão, de modo que consideramos as demais como suas sinónimas. mas sem deixar de reconhecer a validade de todos, cabendo destacar alguns.

¹⁴ Trechos de entrevista disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=xGRNRmttmm4>

O nome *griot* é uma denominação reconhecida no Brasil, especialmente pelas formulações da pedagogia Griô e a Ação Griô Nacional. Conforme explica Pacheco

A palavra griot tem origem e se inspira nos músicos, genealogistas, poetas e comunicadores sociais, mediadores da transmissão oral, bibliotecas vivas das histórias, lutas e glórias do seu povo no noroeste da África – Império do Mali[...]. O Griô aprende e ensina todos saberes e fazeres da tradição que representam nações, famílias e grupos de um universo cultural fundado na oralidade, onde o livro não tem papel social prioritário. [...]. Na África, existem termos diversos em cada grupo étnico e a palavra griot é universalizante, porque no processo de colonização foi utilizada pelos estudantes afrodescendentes, que estudavam na língua francesa, para sintetizar milhares de definições que abarca. [...]. Segundo Hampaté Bâ, são griots conhecedores, griots historiadores, griots comunicadores, griots genealogistas, griots músicos, griots animadores, griots rei, griots embaixadores.[...] (PACHECO, 2016)

Pacheco abraçou o termo griot e os primeiros povos do Brasil também reconheceram na palavra a definição de um lugar social e político na comunidade para transmissão oral dos seus saberes e fazeres, a exemplo dos Kaingang do Rio Grande do Sul, dos Tupinambás das Aldeias Tukun e Serra Negra na Bahia, os Pankararus de Pernambuco, os Macuxi em Roraima, os Xavantes e Bororos em Mato Grosso do Sul.

Em relação ao termo Iorubá *Iyálorixá*, Mãe Zilda, 57 anos, estudante, sambadora e Ialorixá em Santo Amaro, explicou que, desde os tempos das suas avós, as mulheres das comunidades quilombolas do Recôncavo eram responsáveis pela saúde das pessoas e dos cuidados das crianças. Chamadas de *iyá*, elas assumiam as tarefas de cuidadoras, parteiras, cozinheiras e curandeiras que utilizavam os recursos naturais disponíveis para garantir a saúde das pessoas, só que “*naquele tempo não recebiam o nome de Ialorixá*”, conta Mãe Zilda se referindo à sua época de infância. Atualmente, o título de Ialorixá é concedido àquela que ocupa o mais alto grau de hierarquia dentro de um terreiro de candomblé.

Podemos inferir que na cultura popular e tradicional o mestre é aquele ancião que também ensina. Assim como ocorre na cultura tradicional bantu-kongo. Fu-Kiau (2017) procura destacar o prestígio conferido àquelas(es) que são incumbidas(os) das tarefas relacionadas ao cuidar e ensinar dentro da cultura tradicional Banto-Congo. Segundo Fu-Kiau (2017), os anciãos, por terem a habilidade de ensinar, são as pessoas mais valorizadas na arte do *Kindezi* que, por sua vez, é uma das mais importantes responsabilidades divididas tanto por mulheres quanto por homens em uma comunidade africana. *Ndezi*, aquele que pratica a arte da *Kindezi*, foi traduzido por Fu-Kiau como *baby-sitter* (babás), porém, não é para ser confundido com uma doula ou uma ama. *Ndezi* lida não apenas com bebês, mas também com

crianças e com o cuidado que deve ser dado a elas. No entanto, esta é uma arte que pode ser aprendida e aperfeiçoada ao longo da vida, e não adquirida instintivamente. Enquanto que, na cultura ocidental a tarefa de cuidar de crianças é tão desvalorizada, na cultura banto é a maior honraria concedida a um membro da comunidade. Isso porque, segundo Fu-kiau, o objetivo coletivo da sociedade banto está voltado ao desenvolvimento das habilidades, em todos os aspectos, de cada pessoa. Esse desenvolvimento ocorre num processo (*dingo-dingo*) de infinito espiral de nascimento, transformação e responsabilidade (FU-KIAU, 2017; SANTOS, 2019).

Conforme a trajetória social cada indivíduo pode atuar como *Ndezi* em uma das três formas em que ela é encontrada na sociedade africana. A primeira categoria é formada por jovens *Ndezi* que ainda são muito novos para trabalhos realizados por adultos. Sua idade varia entre 5 e 10 anos e tem como tarefas, tomar conta das crianças mais novas enquanto os pais trabalham. Nessa função, entre outras coisas, ele deve aprender a carregar, alimentar, dar banho e acalmar uma criança mais nova. E, se achar necessário, deve noticiar à mãe, em casos de emergência. Há também *Ndezis* ocasionais (*NdeziYantôta*) que fazem parte das forças sociais produtivas e que realizam trabalhos no vilarejo como assar pão, reparar casas, extrair o óleo de dendê, etc.. Por essa presença um pai ou mãe pode pedir a esse indivíduo para cuidar da criança enquanto se ausenta para algum trabalho. Mas são os anciãos que formam o grupo mais importante de *Ndezis*. Apesar da falta de força os excluem como força produtiva, sua experiência e sabedoria os colocam não somente como babás, mas também nos papéis de conselheiros e professores, responsáveis por transmitir os conhecimentos da sua comunidade, através de canções, histórias e lendas, assim como explicar, de acordo com suas vivências no *dingo-dingo*, as regras sociais e existenciais. Como descreve Fu-Kiau (2017)

Uma criança do Kongo aprende muito com um Ndezi ancião de sua comunidade sobre plantas - seus nomes, usos e onde uma pessoa pode encontrá-las; sobre animais e histórias morais relacionadas a eles; o que estes animais comem e como se reproduzem; sobre pessoas de longe, seus costumes, línguas e modos de vida; e, acima de tudo, aprendem o que as crianças mais gostam: canções, histórias, jogos e truques.

Essa participação do idoso na formação das crianças também o beneficia na medida em que o torna socialmente ativo. Essas atividades ajudam a manter a saúde física e psicológica das pessoas mais velhas da comunidade.

Um ndezi velho, para as crianças, é uma estrela da vida. Eles brincam, cantam, saltam e dançam com ela. Seu colo é a melhor cama para estar e descansar. Um ndezi velho é visto às vezes como sendo melhor do que seus próprios pais – principalmente se o Ndezi for um avô. Sabe não só como

acalmar, mas melhor, como censurar uma criança. Ele/ela é um pai por excelência para ele/ela sabe o que é ser um pai, um ndezi/babá e uma criança. E, acima de tudo, é uma pessoa de experiência que sabe ler as mentes das pessoas.

Dessa forma, cada africano participou em algum momento de um dos três diferentes grupos de *Ndezi*, como exige o ambiente social e cultural, de modo que todos trabalham para a comunidade e a comunidade funciona para todos. É essa integração que relata Fu-Kiau (2017)

com a prática do sistema Kindezi, os mais jovens e os mais velhos membros da comunidade não são excluídos do dingo-dingo (processo) da economia coletiva. Isso explica porque Kindezi, não é apenas a arte de tocar e cuidar da criança, mas de moldar a humanidade e o futuro de seu ambiente mundial.

No Brasil, “o mestre também aparece como figura central na preservação e transmissão dos saberes que organizam a vida social das culturas populares” (ABIB, 2006 p.91), conforme aponta Abib ao fazer um paralelo com a função dos poetas na Grécia Antiga, a partir do exemplo do que acontece na Capoeira. Assim, como os poetas da Grécia antiga, os mestres de Capoeira são os guardiões da memória e responsáveis por divulgá-las para aqueles que recorrem a ela, tendo na oralidade, sua principal ferramenta. Esta oralidade vai muito além da vocalização e, somente possível, segundo o autor, porque os mestres corporificam a ancestralidade do seu povo e tornam possível a restituição do passado como força instauradora para dignificar o presente e conduzir a ação para o futuro (IDEM p.92). Essa evocação do passado ao presente ocorre durante os rituais que “permitem a experiência de relembrar em conjunto” (p. 101, ABIB, 2005). A presença da memória, da oralidade e da ritualidade investem as culturas populares de uma perspectiva temporal não-linear, como ocorre na capoeira, conforme a descrição de ABIB (p.109, 2005)

Quando numa roda de capoeira angola, os jogadores, antes do jogo, agacham-se em reverência, e no cantar de uma ladainha, invocam todo um passado de luta e sofrimento; quando se busca nesse momento de celebração, toda a memória e a tradição espiritual de um povo que segue resistindo há séculos de dominação; quando esse diálogo corporal se inicia expressando uma estética que remete a toda uma ancestralidade que incorpora referências rituais de um passado que continua vivo, tatuado no corpo de cada capoeira, talvez possamos compreender um pouco melhor a noção de circularidade do tempo; talvez possamos sentir essa força instauradora de um passado que vigora a cada vez que os acordes de um berimbau ecoam como navalha cortando o ar.

Desse modo, as mestras e mestres, são aqueles que detêm certa experiência, reconhecida socialmente, não pela sua idade, mas pela capacidade de aprender, ensinar e atualizar as tradições, juntamente com os mais e com os menos experientes. Através das circularidades, mantendo o originário no centro, os mestres orientam as pessoas a realizarem a

travessia das diferentes temporalidades, trazendo o passado ao presente, não para ser repetido e sim para orientar e impulsionar o futuro.

2.4 Valorização de mestras e mestres como política institucional de preservação

Observando como ocorre a formação e reconhecimento dos mestres em diferentes culturas tradicionais podemos compreender a importância da valorização e inserção destes nas atividades formativas da sociedade e nas relações com os mais jovens. São nessas ocasiões que suas experiências podem ser mais bem expressas para a sociedade e transmitidas para as novas gerações.

Contudo, apesar da presença de manifestações culturais diversas em nosso contexto nacional, as relações de poder entre culturas populares e tradicionais e a cultura hegemônica acabam por silenciar cada vez mais as primeiras. Esse silenciamento está representado na dificuldade em reconhecer a presença dos saberes ancestrais nas manifestações culturais híbridas tão características na América Latina. Ou seja, no contexto atual, os saberes relacionados às culturas tradicionais e populares, apesar de contribuir para nossa formação nacional, não são consagrados, parafraseando Mario de Andrade .

O grande problema, segundo Canclini (2000), é que o processo de hibridismo gerado pela globalização não considera as singularidades de cada relação intercultural ao apresentar todos os povos em uma interatividade indiscriminada. Dessa forma, mesmo em um ambiente rico em diversidade cultural, na globalização capitalista, apenas as práticas que tem um potencial lucrativo acabam perpetuando-se, formando uma espécie de monopólio cultural, ou monocultura da mente, conforme termo proposto pela ecóloga Vandana Shiva (2003). Segundo ela, a ciência atual funciona de forma colonizadora e atua impondo tecnologias que visam tampouco à produtividade, mas sim à lucratividade. Pois, ainda que os saberes locais sejam mais eficientes na manutenção da biodiversidade para a sustentação da vida, estes acabam por ser substituídos pelo modelo hegemônico. O saber dominante, pretensiosamente universalista, não reconhece, impede e descarta a existência de uma pluralidade de sujeitos e caminhos que levam ao conhecimento da natureza e do universo, tratando essa diversidade como erva daninha. Isso coloca em risco a existência de diversos sistemas de saberes e milhões de pessoas em todo o mundo que vivem sob esses sistemas.

Em oposição a essa monocultura, Santos (2007) propõe uma ciência que faça emergir uma ecologia de saberes para abarcar diferentes compreensões de mundo. Esta ecologia trata igualmente o conhecimento moderno e os saberes tradicionais e populares. Tudo isso, não

significa negar a importância da racionalidade moderna e abrir mão de toda produção científica, tampouco romantizar a falta de escolaridade e de ensino formal. Mas, reconhecer que todo paradigma é limitado e pode contribuir com saberes igualmente válidos, tornando mais rica e diversa a cultura humana.

As culturas tradicionais e populares estão formadas por saberes e experiências que possibilitaram a sobrevivência e o bem-estar de diversas comunidades, ao longo de milênios. Ainda que não pareçam lucrativos são saberes relevantes que podem nos inspirar alternativas para os desafios impostos pelo modo de vida moderno. Por isso, constituem um patrimônio valioso, embora imaterial. Para termos um exemplo, basta reconhecermos que o avanço científico no uso de plantas medicinais utilizadas em todo mundo também se devem aos conhecimentos tradicionais construídos por mestras e mestres das medicinas tradicionais e populares.

No caso de grandes centros urbanos, como Salvador, onde os processos de interações culturais são mais frequentes, é possível observar que os grupos de culturas periféricas e heterogêneas são maiores numericamente que a cultura central homogênea. Apesar de parecer contraditório a um sistema representativo-democrático, essa desigualdade pode ser explicada pela pauperização desses grupos que não dispõem de condições básicas para se articularem politicamente a ponto de definirem as políticas públicas. Como aponta GAGLIETTI, et al (2006), ao comentar Canclini

Ao que parece, essa desarticulação tem como causa, entre outros fatores, as dificuldades dos grupos políticos para convocarem trabalhos coletivos não rentáveis ou de duvidoso retorno econômico, sendo cada vez mais imperativo o adágio “tempo é dinheiro”. Desse modo, os elementos mais valorizados são os que se ligam à rentabilidade e à eficiência: “O tempo livre dos setores populares, coagidos pelo subemprego e pela desterritorização salarial, é ainda menos livre por ter que se preocupar com o segundo, ou terceiro trabalho, ou em procurá-los

Diante dessa desarticulação e da desterritorização cada vez mais acentuada, são cada vez menores os grupos e comunidades com condições de realizar ações e políticas de preservação das culturas e saberes populares tradicionais. Muitas vezes, as ações são reduzidas às práticas de uma pessoa ou família, isolada em alguma periferia dos centros urbanos. Algumas destas ações recebem o apoio da sociedade civil e de algumas instituições de ensino, tais como as ACCS de culturas populares da UFBA, o Encontro de Saberes da UNB e a Pedagogia Griô, em Lençóis-BA, dentre muitas outras que ocorrem com pouca ou nenhuma atenção do poder público.

Mas, além disso, é importante que existam políticas de salvaguarda constantes e consistentes, que tenham como foco a garantia de que as mestras e mestres tenham condições dignas para dar continuidade as práticas e transmissões de seus saberes e memórias. Disso depende parte significativa da cultura nacional. No Brasil, isso poderia se efetivar com a promulgação do projeto de Lei 1176/11, do deputado Edson Santos (PT-RJ), que tramita há mais de 10 anos no congresso. Pela proposta, a pessoa reconhecida como mestre terá direito à diplomação solene, ao auxílio financeiro para a manutenção e fomento das atividades culturais, e à preparação técnica para a realização de oficinas e cursos. Junto a este projeto encontra-se anexo também o Projeto de Lei 1786/201, resultante das experiências da Ação Griô Nacional, que institui a Política Nacional Griô para proteção e fomento à transmissão dos saberes e fazeres de tradição oral¹⁵.

Considerações

No processo desigual de apropriação do capital econômico e cultural, os setores subalternos são menos favorecidos, ao mesmo tempo em que as culturas populares acabam sendo deslegitimadas pela cultura dominante. Ainda assim, as culturas populares são capazes de reelaborar e ressignificar alternativas mais humanas e democráticas. Por isso, é necessário realizar políticas públicas que são efetivas à manutenção da prática e difusão dos saberes das mestras e mestres das culturas populares.

Podemos observar que, até hoje, o maior foco nas ações de salvaguarda dos patrimônios imateriais resultam na extensa produção de registros materiais e documentais. Sem desmerecer a importância dessas ações, entendemos que é necessário complementá-las com a promoção de políticas voltadas à participação e formação de novos sujeitos da cultura. Acreditamos que através da garantia de que as mestras e mestres poderão praticar e transmitir seus saberes e experiências é que será possível garantir a preservação destes patrimônios imateriais, haja vista que as inúmeras maneiras que os conhecimentos populares utilizam para expressarem-se permitiram que descobertas antigas da humanidade chegassem aos dias atuais,

¹⁵ Os grupos participantes da Comissão Nacional dos Griôs e Mestres entendem o conceito de Griô da seguinte forma:

“todo(a) cidadão(ã) que se reconheça e seja reconhecido(a) pela sua própria comunidade como herdeiro(a) dos saberes e fazeres da tradição oral e que, através do poder da palavra, da oralidade, da corporeidade e da vivência, dialoga, aprende, ensina e torna-se a memória viva e afetiva da tradição oral, transmitindo saberes e fazeres de geração em geração, garantindo a ancestralidade e identidade do seu povo. A tradição oral tem sua própria pedagogia, política e economia de criação, produção cultural e transmissão de geração em geração (PACHECO, 2016 p. 26)”

ainda que transmutadas pelo tempo decorrido. Não devido à preservação de registros materiais, pois esses se mostram menos resistentes a intempéries naturais e sociais. Atravessar tantos contextos adversos foi possível, e continua sendo, porque essas informações são acessadas através da presença de corpos e nas expressões imediatas de suas memórias vivas. O corpo é o primeiro e inerente suporte de mídia acessado por uma pessoa. As culturas populares são capazes de se difundir utilizando o recurso da oralidade, por exemplo. Claro que quanto maior quantidade e diversidade de registros, mais fontes estarão disponíveis para as próximas gerações acessarem. Todavia é importante ressaltar que mesmo em condições subjugadas, passando por momentos de escassez de meios materiais para expressar-se, as gerações mais antigas continuam a transmitir as culturas populares como um legado relevante para os mais novos. Somente salvaguardando as pessoas que a vivenciam, e as condições necessárias para sua vivência, é que se poderá salvaguardar as culturas populares.

Desse modo, é preciso ir além da execução de programas perenes, por meio de editais pontuais de incentivo às práticas de culturas populares, pois, as culturas populares dependem de práticas formadas por uma vida e/ou gerações. Por isso, é necessárias políticas públicas que garantam a subsistência e o reconhecimento do estilo de vida de mestras e mestres das culturas populares. Isso pode ser garantido através de uma pensão a cada mestra e mestre, reconhecida(o) socialmente, que seja suficiente para viabilizar a manutenção das suas práticas populares e a realização de oficinas e atividades de difusão das práticas populares e/ou de formação de novas(os) mestras e mestres.

30 SABER E O PODER DAS PLANTAS NA FEIRA DE SÃO JOAQUIM (FSJ)

Introdução – em busca das raízes

Os dados dessa pesquisa foram produzidos durante distintas incursões à Feira de São Joaquim (FSJ), em Salvador-BA, no período de 2017 à 2021 . O primeiro foi a pré-produção do documentário audiovisual “Erveiras do Brasil”, dirigido pela cineasta e Ekedji Vanessa Santos Oliveira. A proposta deste projeto foi de retratar diferentes práticas de cura com plantas em todo o Brasil. Foi através dele que conheci a feira de São Joaquim e estabeleci o primeiro contato com os donos de banca de folhas – que seriam meus primeiros informantes para esta pesquisa. Desde então, me tornei um frequentador da feira e cliente dos vendedores de folhas mais antigos deste local, o que possibilitou diálogos em que expus minha pesquisa, aplicando um roteiro de perguntas pré-estabecidas e registrar as respostas de sete comerciantes: Paola, Rosa, Caxinguê, João, Lélis, Raimundo e Roque. Além deles, as conversas com outros frequentadores e clientes, de forma menos sistemática, serviram como referências para o desenvolvimento desta pesquisa. Essas pessoas se dispuseram a compartilhar partes da sua história que me proporcionaram refletir acerca do uso de plantas nas curas populares e a formação desses saberes. A aceitabilidade de múltiplas referências é tida como necessária ao abordar uma investigação no campo da cultura, espaço capaz de emergir uma variedade de formas de uma mesma natureza. Conforme bi(blio)grafia consultada, sob influência da etnografia crítica sistematizada por Macedo (2006), reafirma-se a validade de pesquisas sob múltiplas referencias. Tal perspectiva pode resultar, inclusive, em bricolagens teóricas não previstas, advindas da teoria, empiria e interpretação do autor, entretecidas por meio de rigor crítico (MACEDO, et al 2009).

Também foram realizados registros e coletas de dados dos feirantes durante a minha participação durante o programa de mestrado, na disciplina Educação e Culturas Populares, no ano de 2018,. Outro momento de atuação na Feira de São Joaquim aconteceu durante a participação como convidado na disciplina ACCS (Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade), sobre a regência do professor Doutor Eduardo José Farias Borges dos Reis, do Departamento de Medicina da Faculdade de Medicina da UFBA.

Os dados colhidos na FSJ são aqui apresentados e descritos inicialmente por meio de narrativa literária inspirada nas experiências vividas no local e nos depoimentos colhidos por diferentes pessoas que conversei durante toda a pesquisa. Uma forma de descrever as informações e apresentá-las de modo menos exaustivo. Todavia, não é interesse da pesquisa

que a narrativa seja tratada como pura descrição dos fatos tais como são, já que a própria síntese e recursos estéticos e linguísticos denunciam o olhar de seu autor (MACEDO, 2006).

No caso das culturas populares, em muitos casos, seus conhecimentos são apresentados e transmitidos através de linguagens artísticas: músicas, artes plásticas, danças, festas, narrativas e mitos. A transmissão por meio de experiências estéticas possibilita que informações milenares sejam transmitidas através de gerações. Desse modo, a reconhecida capacidade da arte em valorizar a subjetividade (MOREIRA, 2012 P.5) caracterizam os saberes populares como refúgios às diferenças, em contraposição com uma perspectiva racionalista e universal. Na busca por essa valorização optamos aqui pela narrativa literária, haja vista que a forma de apresentação dos dados é também propositiva, pois, apontam quais aspectos o autor pretende ressaltar, contrastar e, até mesmo, omitir (MACEDO, 2006). Ela é portanto, parte do resultado do fazer científico e não somente ato preparatório para a produção do saber.

3.1 Bancas de folhas: alimentos para o corpo e espírito

Fui despertado por diferentes cheiros que exalavam das pequenas embarcações a vela que, atracadas, descarregavam seus produtos no porto da Feira de São Joaquim, iluminadas pelo reflexo do entardecer na baía de todos os santos. Meia dúzia de saveiros coloriam o azul do mar. Sentado no areal, distinguia algumas das mercadorias que chegavam do Recôncavo: açúcar, azeite de dendê, bananas, farinha de mandioca, mangas, peixes e carnes defumadas.

Levantei-me com dificuldade, sentindo dores em todo corpo e enjoô. Toda essa sensação me levou a focar no motivo de estar ali: procurava um remédio para esse mal-estar. No dia anterior tinha tomado uns comprimidos para as dores no corpo que consegui depois de seis horas esperando atendimento na UPA dos Barris. Além da dor no corpo - que o remédio não curou – ganhei um enjoô estomacal.

Fui para o areal em busca de ar fresco. O cheiro do ambiente da feira parecia piorar minha condição. No fundo das inúmeras barracas, o esgoto improvisado se misturava com os restos de cargas pelas ruas da feira até se misturarem com o mar.

Por isso que outras pessoas vêm buscar a planta e não o próprio doente – pensei. Ainda assim, tive que me embrenhar nos corredores estreitos entre bancas, barracas e pessoas.

Na verdade, a feira nunca foi só um local de trabalho e comércio. As bancas de produtos também se tornam abrigo para um descanso vigilante, ao fim do dia ou no meio da tarde. Entre o porto e a feira de Água de Meninos circulavam trabalhadoras informais de todas as idades: vendedoras, ajudantes, carroceiros, moleques de recados, cozinheiras, além das crianças andarilhas, conforme descritas por Jorge Amado em Capitães de Areia. Entre entes, o passado, presente e o futuro coexistem no mesmo espaço.

Resolvi sentar em uma das bancas que funcionavam como botequim e pedir um copo d'água. A garçonete com boa vontade reconheceu minha palidez e me orientou:

– Vai na banca de folha de Dona Rosa. Ela sabe tudo. Sempre que tenho algum mal é pra ela que recorro. Ela reza também, a nós todos.

Na feira de São Joaquim encontramos plantas medicinais sendo vendidas em diversas barracas entre temperos e outros artigos religiosos. Porém, entre as inúmeras bancas associadas à feira de São Joaquim existem aquelas que são especialistas no comércio de plantas, exclusivamente, para cura.

Reunidas em uma mesma área, no corredor da entrada principal, entre elas estão trabalhadoras e frequentadoras de diversas regiões com o objetivo de comercializar plantas utilizadas para tratar achaques. Além de ser a feira mais tradicional e popular de Salvador, São Joaquim concentra a maior distribuição de plantas curativas no Estado. De lá são distribuídas folhas comercializadas em toda cidade. No comércio de São Joaquim, os fornecedores vendem para as bancas locais e para donos de bancas em outros bairros e feiras de toda a cidade e região metropolitana.

Próximo às bancas de folhas, me deparei com muitos clientes com vestimentas utilizadas pelo povo de santo. Além das folhas viam-se imagens de santos católicos, orixás, e outros artefatos ligados às culturas africanas e ameríndias: cadeiras, espadas, colares de pedras, vestes coloridas ou totalmente brancas. No ambiente sentiam-se odores de temperos, comidas, flores e incensos. Atravesso com facilidade a loja 'Palácio de Oxossi' com seus corredores espaçosos e seus artigos bem organizados, que a faz destoar das demais bancas apertadas. No fim do corredor estava uma placa 'barraca de Omolu', marcando uma barraca guardada por uma senhora magra, baixa e com algumas rugas e manchas na pele. Seu falar econômico e cansado lhe concede mais ainda uma aparência frágil, que esconde a força que se

necessita ter para trabalhar na feira por mais de 20 anos. Oxossi e Omolu são divindades presentes nos cultos com influência africana que também eram cultuados principalmente pelos povos de Ketu e Savê, como conta Ana Maria Gonçalves em seu romance *Um defeito de Cor*.

Oxossi é o orixá da caça, florestas e dos animais e costuma ser representado com a sua principal ferramenta é: o *ofá* (arco) e a flecha, por tudo isso também aparece associado à fartura, a colheita e ao sustento. Omolu, por sua vez, é divindade da terra e a ele são atribuídos poderes de causar as doenças, principalmente contagiosas, assim como de proporcionar a cura destas; é apresentado coberto por uma vestimenta feita de *iko* (fibra de palha da costa), que segundo as narrativas, escondem as cicatrizes das chagas que um dia cobriram o seu corpo e que, em algumas versões da história, são atribuídas à varíola¹⁶.

Enquanto perguntava por Dona Rosa, os clientes da feira me contaram que os frequentadores mais assíduos costumam optar por comprar sempre na mesma barraca e mantêm uma relação de fidelidade com seu fornecedor. Para isso, os vendedores demonstram perspicácia em reconhecer e obter as plantas solicitadas pelos clientes que, de acordo com sua referência cultural, utilizam nomes diferentes para os tipos de plantas. Assim, por exemplo, a espécie *Plectranthus barbatus* pode ser chamada de boldo ou tapete-de-oxalá. Pra dificultar ainda mais, o termo “boldo” também é utilizado para se referir a outra espécie com a denominação científica de *plectranthus ornatos codd* – que possui maior toxicidade.

Dona Rosa estava sentada em um banco, na frente de sua barraca localizada no corredor principal da feira. Era uma senhora de mais de 70 anos pequena, magra, encurvada, de pele morena e cabelos lisos, grisalhos e escuros. Habilmente limpava e separava folhas e levantou um olhar sério para mim, quando me aproximei.

Apresentei-me e expliquei o que sentia, inclusive minha piora ao chegar à feira.

D. Rosa tirou um “*moi*” de boldo e um de canela-de-velho e me orientou:

- *Cada um daqui você faz um chá. Um para o estômago e outro pra suas dores nos nervos.*

¹⁶ Essa versão, confirma-se em Prandi (2001) Todavia, Bastide registrou uma narrativa que não reconhece que Omolú seja portador da Varíola, embora reitere sua relação com as doenças e a cura. “*A varíola não é senão o castigo enviado por Omolú a todos que o desdenham ou deixam de adorá-lo, não constituindo sua característica fundamental*” (Bastide R. O candomblé na Bahia. Companhia Editora Nacional, São Paulo rito Nagô. 1961.p.123).

Receoso, perguntei como ela sabia que aquelas folhas iriam me curar.

Apesar de um pouco ofendida, a Senhora que se mantinha sempre curvada escolhendo as plantas respondeu:

- Eu aprendi isso com meu pai que era cirurgião-barbeiro famoso no interior. Ele era descendente de índio.

- E você não pode vir na feira assim desse jeito. A pessoa quando vem pra cá tem que estar com a energia boa. Essa feira tem desgosto. Eu estou aqui desde o começo e me lembro. Até mesmo essa última reforma, não ajudou. Nunca quiseram ajudar, sempre quiseram nos prejudicar.

Paguei tudo com cinco reais e agradei com um sorriso, que D. Rosa respondeu:

-Eu não curo nada. Quem cura é Deus e as plantas. Já veio gente de tudo quanto é lugar do Brasil e de outros países aqui na minha banca, e por isso vou te falar, meu filho: acho melhor você procurar alguém pra te rezar. Eu não rezo mais, porque se rezar aqui na feira eu não consigo fazer mais nada. Todo mundo vai ver e querer. Hoje também não estou preparada. – finalizou seriamente.

Na semana seguinte, me sentindo um pouco melhor fui cedo à São Joaquim afim de saber de onde vem as folhas que são vendidas. Chego à barraca de Omolu e me aproximo da velha senhora que me recebe estendendo a palma da mão que eu aperto em um cumprimento quase automático. Na Bahia, Omolu também se encontra sincretizado na figura católica de *São Lázaro de Betânia*, santo associado à cura, pois, em uma passagem bíblica, fora ressuscitado por Jesus. Este por sua vez é confundido com seu homônimo Lázaro (mendigo e leproso), personagem da parábola de Lucas. Dona Judite me informa que adquire as folhas das mulheres que colhem nas matas do interior do Estado e abastecem toda a cidade vendendo na lateral da feira de São Joaquim. Antes de chegar onde ficam as vendedoras de folhas conheço as bancas com os vendedores mais antigos: Roque, Hippie, Pingo, Caxinguê e Lélis do Rapé. Eles vendem plantas, animais e derivados, garrafadas e rapés. Produtos de uso voltado para a saúde física, mental e espiritual. Atendem e conhecem os seus produtos e fregueses com a habilidade de quem realiza o ofício, em média há 20 anos.

Os vendedores de folhas mais antigos concentram suas barracas na parte mais nova da feira que se localiza no canto que comporta o pequeno atracadouro, no lado oposto ao terminal marítimo. A ala comercial, recém-inaugurada serviu para realojar os comerciantes mais antigos que foram removidos do seu ponto para darem lugar à expansão das docas e do terminal marítimo.

Antes de tornarem-se comerciantes de folhas, as plantas e folhas já estavam inseridas nas suas vidas de alguma forma. Usavam para fazer chás, que acompanhavam suas refeições, no tempo em que viviam em áreas rurais e o café não era uma bebida facilmente disponível.

Enquanto não estão atendendo os clientes Roque, Híppie e Pingo gostam de atualizar as notícias sobre as vidas uns dos outros (amores negócios e saúde são temas recorrentes) e dos parentes que tem em comum, dos quais, alguns, trabalham na mesma feira. No entanto, nenhum dos filhos destes feirantes ou seus parentes vendem folhas ou plantas. Foi o que soube quando conversei com uma das filhas de Caxinguê que administrava o restaurante em uma banca ao lado do estabelecimento de seu pai. Ela, contou que seus irmãos e ela não tiveram interesse em trabalhar com folhas ou plantas. Segundo ela, *“queria um negócio melhor, que tivesse bastante clientes e já que sei cozinhar prefiro vender comida”*.

D. Rosa, por sua vez, conta que sofre discriminação da própria família. O marido e os filhos evangélicos jogam fora os remédios que ela prepara, pois dizem se tratar de simpatias demoníacas.

Com exceção de D. Rosa e Judite, os donos das bancas de folhas são homens. Contudo, na extração das plantas predominam as mulheres. As coletoras deslocam-se das áreas rurais até o comércio por transporte público, cada uma chega à feira com um volume de plantas que varia entre 15 e 20 quilos, divididas por unidade ou pequenos maços que serão vendidos por centavos, com variações no preço que ocorrem a cada negócio realizado; já nas bancas das feiras, os mesmos maços são encontrados com preços entre R\$ 2,00 e R\$ 4,00. As plantas à venda são expostas no chão deixando o cais de São Joaquim coberto como um tapete de folhas e no ar um aromas de plantas. A cada coleta. Costuma-se andar uma média de 10 km em meio às matas existentes nos distritos e municípios da baía de todos os santos.

A colheita é tradicionalmente realizada em grupo. Há séculos atrás a floresta era local perigoso pela presença de animais ferozes e peçonhentos. Atualmente, o maior receio pra

quem se embrenha nas matas é sofrer ataques de criminosos. Elas contaram que, além de cobras, já se depararam com objetos de roubos, drogas escondidas, foragidos da justiça e corpos de pessoas desovados, por entre as matas nas quais coletam as folhas e plantas. Há inúmeros elementos e costumes que são observados por algumas no momento da colheita: ouvi delas que “cada planta tem um horário” e que “cada dia é uma trilha diferente pra não tirar sempre da mesma planta”. Essas plantas são colhidas, preferencialmente, no dia anterior à venda em Salvador, para serem comercializadas ainda frescas. Em geral, essas vendedoras chegam à Feira de São Joaquim às 4h (ainda madrugada) e permanecem até as 8h da manhã, aproximadamente. Após este período, vão para seus pontos habituais de venda em outras feiras ou retornam para seus municípios de origem para realizar seus afazeres domésticos. Apesar da baixa rentabilidade, muitas têm, nessa ocupação, uma grande parte da sua fonte de renda. Elas sustentam filhos e mantêm suas casas graças ao dinheiro advindo do comércio das plantas e folhas que colhem com a ajuda dos familiares. Em casa também utilizam as folhas e plantas que comercializam para cuidar da saúde e da alimentação da sua família: “é o nosso sustento” resume uma informante.

Ainda que oprimida em meio ao caos do centro comercial e financeiro da cidade a Feira de São Joaquim é como uma farmácia que abastece os moradores da capital de artigos naturais que podem ser utilizados para a cura.

3.2. As personagens

3.2.1 A pesquisa e o pesquisador

A pesquisa com os comerciantes de folhas e plantas teve início no comércio na Feira de São Joaquim, onde me tornei cliente das bancas como modo de trocar informações com os vendedores que sabiam formas de utilizá-las para a cura. Também percorri o comércio de folhas na Feira das Sete Portas e no Dois de Julho, em Salvador em três ocasiões em Julho de 2019, e a feira de Santo Amaro, no Recôncavo baiano, duas vezes no dia 6 e 7 de Abril de 2019.

Ainda que já existisse uma experiência prévia do pesquisador no uso de plantas e folhas, esta era sistematizada com base na Agroecologia, sobretudo, junto às práticas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), na região norte do Estado do Paraná. Para realizar a incursão em um meio social menos conhecido, optou-se por uma

abordagem de inspiração etnográfica que, por meio da observação participante, buscou adentrar na vida cotidiana das pessoas para compreender o sentido, lógica e motivos de suas ações (PUJADAS, 2010).

Nas incursões à campo na feira de São Joaquim também foram entrevistadas sete pessoas com perguntas que permearam duas questões centrais: 1) Compreender como o informante aprendeu o saber e 2) Levantar a percepção do informante a respeito do uso de plantas para a cura. Desse modo, buscamos responder as perguntas feitas nessa pesquisa que são: como ocorre a aprendizagem de uso de plantas medicinais e qual sentido atribuído pelo sujeito à sua atuação na medicina popular.

Entendemos que na Feira de São Joaquim ocorrem processos de educação relevantes tendo em vista que as bancas de folhas da feira são locais onde as pessoas aprendem e ensinam, de forma dialógica, numa práxis dos afazeres cotidianos, tais como: alimentar, trabalhar e cuidar. Aprender e ensinar aqui se remete não somente à possibilidade de receber ou fornecer informações acerca da melhor forma de produzir um alimento ou um remédio, mas também como essas informações formam e transformam a consciência das pessoas. De acordo com Paulo Freire, o diálogo, não é formado por palavras vazias, mas pela práxis. “Ele é este encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu” (FREIRE, p.50, 1974). Por meio deste processo de formação da consciência, as pessoas dão sentido a sua relação com o mundo, elaborando a cultura humana (IDEM, p.46)

Na FSJ, uma das entrevistas foi realizada conjuntamente, na presença dos três donos de bancas de folhas mais antigas da feira: Roque, Raimundo e João; outras quatro entrevistas foram individuais com: Caxinguê, Lélis do rapé e Rosa, outros donos de banca de folhas; e com Paola, uma vendedora e colhedora de folhas e plantas que não possui banca. A primeira entrevista coletiva funcionou como um grupo focal mediado pelo pesquisador onde foram discutidas questões com base no mesmo roteiro pré-estabelecido. A vantagem do grupo multifocal é que os debatedores complementam as informações e compartilham suas reflexões durante o diálogo entre conhecedores de uma mesma realidade a ser discutida e dos conflitos ali existentes. Por outro lado, o entrevistado pode omitir alguma informação ou opinião mais polêmica, a fim de evitar embates com outro participante do grupo. Para evitar conflitos, o pesquisador precisa realizar uma mediação atenta e sensível (MACEDO, 2006).

No âmbito geral, foram diversas conversas que renderam entrevistas não-diretivas que possibilitaram a incorporação do discurso livre do entrevistado. A vantagem deste tipo de entrevista é que ela difere da simples aplicação de um questionário, permitindo a geração de informações qualitativas em maior profundidade, proporcionando também maior interação entre entrevistador e entrevistado, fundamental para a leitura aberta de representações e percepções sociais e processos de engajamento socioinstitucional. Por meio desta técnica o informante tem a possibilidade de discorrer sobre suas experiências, expectativas, representações da realidade e pontos de vista, de forma mais livre e espontânea, atribuindo sentido aquilo que foi vivido através da própria narrativa. As respostas foram registradas, parte em caderno de campo e parte em audiovisual, em seguida organizadas em tabela. Conforme afirma Lakatos e Marconi (2003), o que garante o caráter científico é a seleção dos entrevistados a qualidade da informação levantada, levando-se em conta características subjetivas dos entrevistados e a pertinência da seleção dos indivíduos. O critério de escolha das pessoas entrevistadas se deu pelo reconhecimento social de seus pares e da comunidade que atua, além da disponibilidade em contribuir com a pesquisa. Segundo Rosário, (1987), a medicina popular é construída à partir de uma “*rede de organizações sociais espontâneas*”, nesse sentido, nas incursões etnográficas procuramos quem eram as referências em folhas e plantas, conforme as informações obtidas com os frequentadores da feira.

As fotografias e vídeos feitos na FSJ utilizados nessa pesquisa foram frutos de uma produção coletiva em que tive a companhia em algumas idas a campo da fotógrafa, cineasta e Ekeedi Vanessa Santos Oliveira. No início esse trabalho esteve vinculado ao projeto da cineasta em produzir uma série audiovisual a respeito das erveiras do Brasil, o que refletiu na escolha do tema de pesquisa como também no formato do texto em uma espécie de roteiro ficcional. Além disso, sua vivência no Candomblé contribuiu para produzir muitas das compreensões aqui colocadas.

A realização de outros registros audiovisuais, editadas posteriormente, foram realizadas durante a participação na disciplina “Cultura Popular e Educação”, em conjunto com os demais estudantes, no período correspondente ao segundo semestre letivo de 2018, lecionada pelo Professor Pedro Rodolpho Jungers Abib, na Faculdade de Educação (FACED), da Universidade Federal da Bahia (UFBA), que resultou em um curta-documentário contendo as entrevistas dos mais antigos vendedores de folha da Feira de São Joaquim, na época. Este vídeo realizado conjuntamente com os demais participantes da disciplina encontra-se

disponível na plataforma *Youtube* ([youtube.com/watch?v=npTczQeNY80&t=95s](https://www.youtube.com/watch?v=npTczQeNY80&t=95s)). Confeitei também com a companhia dos estudantes da disciplina ACCS MED-C89, sob a regência do professor Eduardo Reis, do Departamento de Medicina da Faculdade de Medicina da UFBA. Com eles realizei registros de entrevistas com os vendedores de folhas mais antigos, no segundo semestre de 2019.

Todas essas contribuições possibilitaram a criação do registro material e constituíram um recurso mnemônico que permitiu destacar detalhes de elementos visuais que, no momento do campo, ficaram em segundo plano ou passaram despercebidos. Nesse sentido, ROCA E GIRONA (P.171) atentam que a função evocativa das imagens como recurso mnêmico pode ser similar aos diários de campo, com a ressalva de que ambos não remetem necessariamente aos motivos, estado de ânimo nem impactos que acompanharam os momentos dos registros.

No percurso etnográfico, Lélis foi nosso primeiro contato e costumava consultar Rosa quando precisava saber algo a respeito das folhas. Roque, Raimundo e João foram citados como os mais antigos na feira e Caxinguê foi reconhecido pelos clientes por ter grande conhecimento nas folhas e plantas utilizadas no Candomblé, por isso, é bastante requisitado pelo povo de santo. Paola, por sua vez, é a maior distribuidora de folhas e plantas da feira de São Joaquim.

3.2.2 O curioso rapezeiro

Ao ver a câmera fotográfica Lélis logo procurou saber quais eram os nossos interesses. Fez questão de mostrar orgulhosamente a sua banca e sempre atendendo gentilmente os clientes. De fato, nota-se um grande empenho em manter organizadamente disposta a mercadoria, sobre o que ele contou :

-Aqui é apertado. Na feira antiga, antes da reforma, eu tinha mais espaço.

Muitos feirantes fazem ressalvas quanto à reforma. Embora ela tenha melhorado partes estruturais do espaço, moveu bancas e barracas a contragosto de muitos comerciantes. A disposição atual do comércio não levou em conta que os feirantes aproximavam suas barracas por laços de solidariedade e preferências de convívio, usualmente reforçadas por relações de parentesco.

A banca de Lélis, 53, é especializada em Rapé. Ele receita folhas para chás baseando-se em uma lista que ganhou de um mascate de produtos naturais, de São Paulo (Anexo B). Por ser bastante curioso, gosta de conversar e adquirir conhecimento na feira com outros comerciantes e os consumidores. Também conta como orienta os clientes, como por exemplo, na diferença entre a raiz do açafrão-da-terra (*Curcuma longa*) e o açafrão (*Crocus sativus*) que se usa os estigmas da flor: “As pessoas vem aqui com a receita da internet. Daí pedem raiz de açafrão. Mas, se tirar a raiz mata a planta. Não pode usar a raiz”. A *Crocus sativa* é uma especiaria pouco conhecida no Brasil e mais utilizada na culinária mediterrânea. Dizem ter propriedades que auxiliam no tratamento para depressão leve e moderada (AKHONDZADEH, et al, 2004).

Figura 1 Banca do Lélis do Rapé, Salvador-BA, 2017



Fotografia Crioulla Oliveira

Sempre que vou a sua banca ele me oferece um rapé diferente para provar. Explicou-me que o rapé é composto normalmente por tabaco. Trata-se de um produto elaborado pelos povos ameríndios que obtinham um pó através da maceração de diversas partes das plantas, posteriormente carbonizadas e trituradas. Este preparo pode ser ingerido, aspirado, friccionado ou aplicado em cataplasma (Camargo p. 130, 2014). Há mais de 30 anos

convivendo diariamente no mesmo ambiente, tornou-se um grande conhecedor das formas de uso de folhas e plantas, de especiarias da culinária européia às raízes indígenas. Destacando assim que, entre os ingredientes que compõe a medicina popular, está a influência de saberes gastronômicos e científicos da cultura hegemônica. Nesse sentido há um paralelo entre o ecletismo de Lélis e o que reconhece Canclini(2010) ao estudar as culturas populares na América Latina: é que neste território o tradicional e o moderno não se contrapõem, mas acabam coexistindo. Tendo essa intersecção ainda mais acentuada conforme avança a globalização.

Nesse sentido, também é inegável a presença de informações retiradas da internet circulando entre os frequentadores da feira. A TIC Domicílios 2018 revela que 70% dos brasileiros usou a Internet nos três meses que antecederam o estudo, o que corresponde a 126,9 milhões de pessoas. No recorte por classe socioeconômica, houve avanço no percentual de usuários das classes DE, que passou de 30% em 2015 para cerca de metade da população em 2018 (48%). Em relação aos dispositivos utilizados, o estudo aponta que 85% dos usuários de Internet da classe DE acessa a rede exclusivamente pelo celular, 2% apenas pelo computador e 13% se conecta tanto pelo aparelho móvel quanto pelo computador. Tudo isso, traduziu-se na ampliação do acesso à internet e consequente aumento na produção e compartilhamento de informações em portais, blogs e sites de redes sociais. O que pode contribuir para difundir e reafirmar a existência de saberes populares que não se encontram suficientemente representados em ambientes de educação formais, tais como as escolas e universidades. Por outro lado, propaga-se de modo mais rápidos muitas informações falsas que, no caso do uso de folhas e plantas, podem trazer malefícios a saúde.

Desse modo, muitos usuários buscam tratar-se com plantas e folhas baseadas em diferentes fontes de informações obtidas na internet. Nesses casos é importante a atuação de vendedores de folhas que possam orientar a forma adequada para os usuários, assim como um bom farmacêutico orienta o uso de remédios industrializados.

3.2.3 A velha senhora

Dona Rosa (*in memoriam*), tinha 61 anos, orientava muitos feirantes e clientes da FSJ, vendia as folhas in natura e também fazia garrafadas e xaropes para os clientes. Disse que no passado também rezava as pessoas, porém isso demandava muito do seu tempo e da sua dedicação. Ela dizia que era preciso estar com o corpo preparado para rezar alguém. Ter um

cuidado com a alimentação e com os hábitos mais recentes. Deveriam ser saudáveis e éticos, para que a pessoa estivesse com um espírito forte para que a causa do adoecimento do paciente não afetasse a quem você reza. Segundo ela, parte das coisas que faziam mal para o cliente ia para o ramo de folha que instrumentalizava durante a reza e também poderia afetar a pessoa que estava rezando se não estivesse com o espírito e o corpo inteiro. Tinha um filho de 23 anos que trabalhava em uma banca de alimentos na FSJ, mas o restante da família, por serem evangélicos, reprovava o trabalho dela fazendo ela se sentir discriminada, como conta.

Figura 2D.Rosa, Salvador-BA, 2017



Fotografia Crioulla Oliveira

Diante do preconceito desferido às referências espirituais da medicina de D. Rosa emerge a antiga relação entre o epistemicídio e as teorias racistas. Destaca Grosfoguel (2016), que o racismo religioso foi o primeiro elemento racista do “sistema-mundo patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista” cunhado na Espanha do final do século XV para designar os muçulmanos e judeus como “povos sem religião” para justificar o genocídio em Al-Andalus, em seguida foi transplantado para caracterizar os povos das Américas, identificados como “índios” (Grosfoguel, p.38, 2016). Se durante o período colonial, a igreja católica ficou encarregada de evangelizar e praticar a perseguição religiosa, nos dias de hoje, vê-se de forma preocupante como o pensamento ocidental, através de movimentos de renovação (“renovaristas”, *renewalists*), bastante presente entre pentecostais, cooperam para a intolerância e práticas fundamentalistas (CUNHA, 2017). Embora, parte das práticas religiosas tenham sofrido uma inflexão mais humanista, a partir da abordagem crítica e contextual difundida pela teologia da libertação desde a década de 60, na América latina, a teologia da prosperidade, desde então adotada pelos grupos de renovação, compreendem que a graça divina se dá através do acúmulo financeiro de cada indivíduo e, portanto, a desigualdade social é resultado da ausência ou insuficiência de fé e/ou insubordinação ao deus cristão. Caracterizando, portanto a mesma roupagem ideológica que reforça o estado de colonização e opressão dos povos marginalizados (*Ibid*). Não por menos, Mignolo (2007) aponta o cristianismo como uma das principais ideologias da modernidade/colonialidade.

D. Rosa narra que cresceu aprendendo a curar com seu pai que foi um reconhecido cirurgião-barbeiro que tratava até pessoas ricas, como ela conta, através de práticas adquiridas pela sua ancestralidade indígena. Embora atualmente irregular, a prática médica por Cirurgiões-barbeiros já foi muito comum e reconhecida institucionalmente pelo órgão da Fisicatura-mor que funcionou entre 1808 e 1828, para regulamentar todas as atividades médicas - ou artes de curar, como se dizia.

3.2.4 *Os mais antigos*

O entrevistado Roque, 52, é o mais antigo vendedor de folhas da feira e sócio de uma banca com seu amigo Raimundo (hippie). Trabalha na feira há mais de 38 anos “*desde quando era a feira antiga [água de meninos] que ficava lá atrás*”. Aprendeu com o pai que aprendera na feira onde trabalhava vendendo temperos:

- *“Meu pai aprendeu por ele mesmo também, mas muitas coisas eu ensinei ao meu pai”*,

Segundo ele, passou a aprender coisas novas quando se especializou em vender apenas folhas e plantas para cura.

Diz que muita gente da faculdade o procura para perguntar e pesquisar sobre as propriedades medicinais das folhas e depois não volta e, por isso, se mostrou relutante em conversar com mais um jovem pesquisador. Acredita que as folhas são a melhor fonte de saúde *“quem cura é Deus, mas é através das plantas[...]. A natureza é de Deus”*. Reconhece-se *“católico”*, mas também mostrou conhecer o uso das plantas no candomblé, pelo contato com os clientes, segundo ele.

Figura 3 Roque (à esquerda), Raimundo ‘hippie’ (à direita), Salvador-BA, 2019.



Fonte: Arquivo pessoal do autor

Raimundo (hippie), 55, sócio de Roque na banca *“Cura pela natureza, só Deus pode comigo”*, antes de vir pra Salvador trabalhava em uma fazenda e aprendeu as propriedades medicinais das folhas com os mais velhos da família, como ele mesmo conta: *“ uso desde o interior com os meus avós. Às vezes não tinha café, pegava capim-santo, erva-cidreira, fazia chá e a gente comia com pão [...] faltava café, a gente não tinha condições”*.

De acordo com Raimundo, a verdadeira cura está na natureza. Segundo ele, os remédios vendidos em farmácias são caros e não fazem tantos benefícios quanto às folhas: *“servem apenas para deixar as pessoas doentes e aumentar o lucro da indústria farmacêutica”*.

Na sua visão, há muitos vendedores de folhas atualmente, por conta do desemprego muitos buscam uma forma de renda através do trabalho informal. Comerciante de folhas há mais de 37 anos, segundo Raimundo *“antigamente as pessoas tinham vergonha de vender. Eram discriminados”*.

Figura 4 Paola, Salvador-BA, 2017



Fotografia Crioulla Oliveira

3.2.5 A mais jovem

Paola, 27, trabalha na feira três vezes por semana, quando vai vender as folhas que adquire comprando de outras colhedoras e em Mapele, onde reside. Ela, junto com outras famílias que dependem desse comércio para obter renda, são responsáveis por abastecer o maior comércio de folhas da Bahia. Desde os onze anos, aproximadamente, Paola já aprendia a função das folhas em casa com os mais velhos da sua família e, já iniciava também no ofício de colher folhas e plantas para vender. Na feira de São Joaquim, ela é uma das poucas jovens que trabalham vendendo folhas. Todavia, explica que isso faz parte da divisão do trabalho dentro de cada família. Normalmente, os jovens ajudam com outras tarefas em casa ou na colheita das folhas. Enquanto que a viagem para a Feira de São Joaquim é responsabilidade das mulheres e homens adultos, ainda que possam estar acompanhados dos filhos. Paola, por outro lado, diferencia-se pela desenvoltura com que negocia e administra seu comércio. Essa habilidade é imprescindível para ela superar os comentários machistas em um ambiente onde a responsabilidade do dinheiro fica a encargo dos homens.

3.2.6 O cultivador de axé

Caxinguê, 68, tem sua própria banca e se desloca de Itaparica - onde reside - para a feira diariamente e, como dito anteriormente, é muito procurado pelo povo de santo que vai comprar folhas na FSJ, apesar de afirmar não ser do candomblé. Todavia, afirma que prefere usar as folhas in natura a as garrafadas e outros preparados manufaturados vendidos na sua banca. Quando perguntei a respeito das garrafas contendo um preparado com folhas e plantas ele exclamou em um tom baixo: “isso não tem axé. O axé está nas folhas”. Também diz ter aprendido a usar as folhas e plantas para cura com os mais velhos da sua família, mas diz que seus filhos escolheram trabalhar vendendo outros produtos na feira. Depois de alguns encontros mostrou o exemplar da obra de Pierre Verger, *Ewé*, sobre o uso de folhas no candomblé que usa para consultas, e também outro livro: *Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens*, de Ming Anthony, em que colaborou como informante na pesquisa. Também gosta de cultivar plantas para o uso pessoal, me apresentando um muda de Aranto (*Bryophyllum daigremontianum*), que estava cuidando e que iria, posteriormente, plantar em sua casa. Segundo ele, o Aranto foi presente de um cliente que também lhe contou sobre as propriedades curativas da planta. Porém ele decidira ainda não comercializar, pois iria se aprofundar na sua pesquisa, buscando outras fontes e experimentando ele mesmo os benefícios do Arauto.

Figura 5 Caxinguê, Salvador-BA, 2017.



Fotografia Crioulla Oliveira

3.2.7 O cuidador de plantas

Mas quem realmente é especialista em produzir mudas é João das folhas, 74. Na sua barraca, além de folhas, também encontramos vasos de arruda, manjeriço, cidreira, Orobo e Obi. Além de alguns animais como tartarugas e caramujos. João mudou-se para Salvador com 19 anos, vindo do município de Antonio Cardoso, região de Feira de Santana, também diz que aprendeu a usar as folhas com os mais velhos e no convívio diário da feira. Anteriormente, vendia temperos e frutas, mas há mais de 12 anos comercializa folhas e plantas relacionadas à cura.

Vale salientar que em um dos nossos encontros, João estava com o pé ferido devido a um acidente de trabalho com um caixote. Conforme me contou, ao seu lado mantinha uma garrafa com um líquido preparado por ele com folhas para ser usado como antibiótico, anti-inflamatório e cicatrizante. Também afirmou fazer uso do antibiótico receitado pelo médico. Ele também recorre às folhas e unguentos para diminuir as dores nas costas ocasionadas pela sua hipercofiose torácica. João por sua vez, diz gozar de boa saúde

Figura 6 João, dono da banca pingo de gente, Salvador-BA, 2019



Fonte: Acervo pessoal do autor

3.2.8 A clientela

Como frequentador da feira realizei inúmeras conversas informais com feirantes e outros clientes que, apesar de acontecerem de forma (quase) aleatória, não deixaram de fornecer informações relevantes, principalmente no que diz respeito à história do local, a partir dos seus agentes, os quais levantaram os processos relevantes na constituição das suas subjetividades e a percepção das suas relações com o espaço da FSJ. Em outras palavras, foram as conversas informais que me direcionaram aos entrevistados e que me apontaram o quanto os incêndios e a reforma da FSJ deveriam ser investigados e ressaltados nesta pesquisa.

Como, por exemplo, um cliente das bancas de folha, 35 anos, trabalhador das embarcações da feira, me disse enquanto encomendava um chá para suas dores no estômago, que já havia recorrido ao pronto atendimento e tomado o remédio receitado, mas as dores continuaram. Como já havia feito outras vezes, em outras ocasiões e, também sob orientação de outras pessoas, buscou tratamento à base de plantas e folhas.

De acordo com os informantes e a bibliografia disponível, a feira de S. Joaquim é proveniente de outras duas feiras que funcionavam na região da Cidade Baixa, no bairro do Comércio, em Salvador: feira dos Sete e Água de Meninos.

3.2.9 A feira de São Joaquim

Inicialmente, era a feira dos Sete, que funcionava em um antigo galpão entre a atual Rua Estado de Israel e o moinho Salvador. Ela surgiu no início do Século XX, durante as obras de ampliação do Porto de Salvador, na baía de todos os santos. Antes disso, havia um extenso areal do cais até o elevador Lacerda e, por ali, as pessoas estendiam os panos e comercializavam seus produtos ao fim dos dias, próximas ao Mercado Municipal. Provinham em sua maioria do Recôncavo e chegavam em saveiros, que eram descarregados no Porto. Traziam frutas, cerâmicas, farinha, rapadura, alimentos e artesanatos em geral. (QUERINO e MATTEDI, 2006).

A construção de sete novos armazéns, no cais das docas, acarretou de atrair mais pessoas na proximidade que também já tinha uma praia, era a praia dos sete, bastante frequentada pelos moradores do Barbalho, Saúde e Santo Antônio Além do Carmo. (LIMA e PAIM p.76, 2017).

Por conseguinte, mulheres e homens ergueram os primeiros casebres, tendas e barracos que iriam estabelecer a feira, nas proximidades do sétimo armazém e da praia do Sete. Sua expansão, posteriormente, atingiria a região de Água de Meninos passando a ser conhecida não mais como a Feira do Sete e sim como “Feira de Água de Meninos”.

Em 1934, um grande incêndio nas barracas próximas aos armazéns terminou de transferir os demais feirantes para Água de Meninos. No local atingido pelas chamas foram construídos, logo em seguida, novos armazéns que ampliaram o cais (PAIM, 2005).

Mais incêndios ocorreram em 1964, levando a feira para a Enseada de São Joaquim. Apesar do intervalo de quase vinte anos entre o primeiro, eles ocorreram em contextos bastante semelhantes em que havia interesses em curso para transferir a feira de local, em Setembro de 1964 foram dois incêndios em um intervalo de quatro dias, aumentando ainda mais a suspeita de que o incêndio fora criminosamente provocado para expulsar os feirantes e ampliar as docas. No dia 5 de Setembro o fogo iniciou dos combustíveis vazados dos galpões da Shell e da Esso. Segundo as investigações da época eles teriam sido provocados por dois feirantes endividados. As chamas só não atingiram todas as barracas porque um córrego serviu de barreira natural. Porém, quatro dias depois outro novo incêndio atingiu a parte da feira que havia sido poupada. O principal suspeito também foi um feirante que teria ateado fogo para tentar se livrar de dívidas. Embora as investigações da época tivessem identificado os suspeitos, ninguém mais teve notícias dos paradeiros destes cidadãos ficando as reais motivações sem respostas (PAIM, 2005). A investigação, que se arrastou por 17 anos, considerou a Esso responsável pelo “acidente”. Com a destruição das bancas, a companhia das docas pode ampliar seus galpões, apropriando-se do terreno onde funcionava a feira.

O fato é que, o desejo de transferir a feira para um lugar mais “apropriado” não era apenas pela vontade em melhorar sua estrutura. Em ambos os incêndios, já havia sido feito um planejamento que previa a saída das barracas para o aumento do Porto de Salvador, a fim de receber um maior número de embarcações. Além disso,

tais medidas pretendiam sanear as principais artérias da Capital que criava interdições e proibiam ou dificultavam o ir e vir dos ambulantes, para o trato no pequeno comércio nas ruas, facultando prescrições específicas, sem que fossem importunadas ou a circulação de mulheres da dita burguesia, molestadas por homens e mulheres da plebe com seus costumes que cantarolavam pregões ou faziam ecoar seus falares ‘incivilizados’, recheados de dichotes.” (Idem, p.32).

Na sua dissertação em História Social, Marcia Regina da Silva Paim reconstrói muito bem o cotidiano das trabalhadoras da feira, entre 1964 e 1973, enfatizando a tradição do protagonismo das mulheres negras no trabalho informal, na cidade de Salvador. Paim descreve as negras de ganho que, no século XIX, tornaram-se um grupo peculiar que, com transformações e flutuações, resistiram e – algumas - ascenderam socialmente devido a sua importância na comercialização e circulação de bens alimentícios; eram vendedoras de peixe, mulheres de gamela, mulheres de tabuleiro mercando cuscuz ou cocada, mulheres de balaio e ganhadeiras: também reconhecidas como mulheres de saia, pois, o uso de saias simbolizava o estigma de pertencer a uma posição inferior, numa sociedade rigidamente hierarquizada por padrões econômicos e étnicos, mesmo após o fim da escravidão:

Mulheres de saia também eram cozinheiras, lavadeiras, engomadeiras, amas de leite e amas secas. Estas, porém, desfrutavam de uma situação mais elevada. Embora a roupa acompanhasse a situação de muito pouco conceito, elas conseguiam se impor na intimidade, tornando-se indispensáveis em casas de famílias [...]. Qual a mulher de vestido que ousaria penetrar naquele mundo de um mercado ou de uma feira? A saia era utilizada como uma espécie de uniforme, de couraça, de distintivo [...]. (VIANNA Hildegardes. **A Bahia já foi assim** p.202. apud PAIM, 2005)

Diante do sumiço dos incendiários, do desejo, movido pelo preconceito manifestado, de expulsar a população “incivilizada”, e do interesse de retirar as barracas e dar lugar aos galpões é que até hoje pairam suspeitas de que estes incêndios foram criminosamente premeditados.

Atualmente, a FSJ é local frequentado por vendedores ambulantes que trabalham vendendo queijos, lanches, acarajés e doces pelas ruas, calçadas e ônibus de Salvador. Também é local em que os pequenos comerciantes buscam abastecer-se de frutas, carnes, peixes, além das folhas e plantas.

A FSJ está situada no bairro do Comércio, antigo centro financeiro da cidade, próximo ao Centro Histórico e o Mercado Modelo, ao lado do embarque para o Ferry Boat, há poucos metros da estação ferroviária da Calçada, estabelecida em uma enseada com vista privilegiada para a baía de todos os santos. Tudo isso, torna sua localização privilegiada e alvo da especulação imobiliária.

Desde 2011, a feira de S Joaquim sofre uma reforma inconclusa. Enquanto isso, a maior e mais antiga feira da cidade ainda em funcionamento aguarda a oficialização como patrimônio imaterial da Bahia.

Figura 7 Feira de São Joaquim, 2017



Fotografia Crioulla Oliveira

Observando a figura acima, destacamos como os utensílios e artesanatos comercializados na FSJ formam uma paisagem destoante de outros centros comerciais de Salvador. Conforme pode ser observado nas imagem, os produtos, assim como as placas das lojas, fazem referência à cultura indígena e entidades das religiões afro-brasileiras, assim como a cidades e regiões fora da capital.

3.3 Rotas para o Recôncavo e para África

A feira de São Joaquim tem uma antiga conexão com os moradores do Recôncavo. Até a década de 70 do século XX, chegava à cidade de Salvador, por meio de saveiros que são embarcações tradicionais, vindo de todo o recôncavo pela Baía de todos os santos, a produção

familiar de artesãos, oleiros, agricultores, pescadores, marisqueiras, catadores e coletores de frutas e folhas, ceramistas, produtores dos artefatos e apetrechos em geral, como os destinados às práticas das religiões de matrizes africanas e indígenas (MASCARENHAS e PEIXOTO, 2009). Diversas pessoas utilizavam os saveiros como transporte e esses produtos desembarcavam diariamente nos principais portos da cidade e eram comercializados, principalmente em água de meninos. Porém, o desaparecimento gradativo de feiras tais como da Barra [Porto da Barra] e Massaranduba [JardimCruzeiro], e os incêndios das instalações de Água de Meninos e do antigo Mercado Modelo reduziram a demanda por transporte aquático entre a zona produtora de açúcar, bananas, farinha de mandioca, mangas, peixes, carnes defumadas e a capital - consumidora de produtos in natura e fornecedora de mercadorias industrializadas como tecidos (CELESTINO, apud MASCARENHAS e PEIXOTO, 2009)

Logo em seguida, com a instalação da Ceasa na estada CIA-Aeroporto, os saveiros foram gradativamente substituídos por caminhões, o que se configurou em um golpe contra a economia da região e abriu o mercado para produtos de outras praças, fornecidos por produtores de médio e grande porte, diminuindo a concentração de encontros no fluxo entre recôncavo e Salvador na FSJ (Idem). No entanto, a memória dos trabalhadores e frequentadores mais antigos da feira referem-se constantemente a esse tempo/espço em que o Recôncavo desembarcava em Salvador, na FSJ/ Água de Meninos.

Ao realizar visitas ao mercado de Santo Amaro (cidade do Recôncavo baiano), em Abril de 2019, foi possível observar; e conversar, por 20 minutos, em média, com três comerciantes de folhas e três clientes, a respeito do consumo de folhas e plantas voltados para a cura. As conversas buscaram saber em quais circunstâncias a população utiliza as plantas e onde encontram tais orientações, além de poder contar com as informações cedidas por Mãe Zilda de Oyá, que foi identificada pelos moradores como uma referência no uso de plantas e folhas para cura, na cidade.

Na feira de Santo Amaro, a primeira entrevistada foi a comerciante Celeste, 41 anos, reside em Camaçari e compra sua mercadoria em Feira de Santana de atravessadores. Além de vendê-las *in natura*, também produz xaropes e garrafadas. Aprendeu com a mãe a função medicinal das plantas e também acredita que é um dom de Deus. Com ressalvas ao uso prejudicial das plantas, quando perguntada se realizava também benzimentos e/ou rezas responde: “*eu não uso as plantas para coisa errada, mas se precisar eu oro*”. Uma entrevistada que me surpreendeu, pois revelava o uso das plantas para cura de um ponto de

vista desvinculado da cultura africana. É possível inferir que reconhece o ato de “orar” - um ato associado ao cristianismo pentecostal - como um ato de fé legitimamente bom diferente de outras formas que podem fazer o uso das plantas de modo prejudicial. Mais uma vez, vemos como a colonialidade através da imposição religiosa, por meio da ideologia da prosperidade, gera discriminação e intolerância (CUNHA, 2017). Todavia, Celeste reconheceu a funcionalidade das diversas outras formas de usar as folhas e plantas, ligadas a outras práticas religiosas. Também associou às folhas e plantas aos medicamentos convencionais, como uma forma de validar a sua eficácia “*muitos desses já tem na farmácia, mas eu acho melhor as folhas. É mais natural*”. Tampouco residia no Recôncavo, mas na região metropolitana e vivia em área urbana. Seu trabalho era comprar os produtos do recôncavo no centro de distribuição, em Feira de Santana, e revende-los como atravessadora.

Já os outros dois vendedores, Milena e Pedro, atendiam em uma banca de produtos naturais da família. Eram um casal de jovens irmãos, 20 e 23 anos. Vendiam as folhas *in natura*, entre outros produtos de empório. Disseram que na família, todos cuidam da saúde consumindo folhas e plantas, principalmente para chás. Contaram que aprendiam com os avós e também pesquisavam na internet através de sites de buscas, como o *Google*.

Mais uma vez, em relação ao uso de TICs apesar do número de usuários entre os jovens ser cada vez maior, nossos informantes demonstram que ela não se opõe ao modo de transmissão oral. A linguagem característica das redes são os Hipertextos: mensagens não-lineares enviadas por links de acesso à conteúdos que exploram os discursos compostos por uma mistura de sons, textos, imagens e vídeos. Essa mescla conclama outros sentidos a participar da compreensão das mensagens e modifica nossa forma de pensar e agir que podem ser potencializados na escola. Além disso, o meio digital exige uma postura ativa do leitor que, diante de um conteúdo imensurável, irá optar por links (elos) para interligar as informações com as quais vai interagir (SANTAELLA, 2004;2007). Tudo isso faz com que os navegadores do *ciberespaço* - ambiente constituído pela tecnologia digital – com um computador, smartphone ou *tablet* naveguem em um mar de informações globais que correm em (quase) todos os sentidos, através de um hibridismo entre todos os tipos de linguagens. Em 1968, Marshall McLuhan escreveu que as culturas orais têm muito mais facilidade para lidar com as inovações elétricas do que os países mais industrializados. Para o autor, a mecânica e a indústria haviam implementado o hábito da especialização enquanto que os países subdesenvolvidos, pela permanência da cultura oral em sua tradição, teriam uma

compreensão mais unificada e menos fragmentada, o que as aproximariam mais do mundo dominado pelo eletromagnetismo (onde se fundou a cibercultura). No campo da linguagem a aproximação da oralidade e do meio digital pode ser percebida através da narrativa dos mitos e da hipertextualidade que tem características em comum: profusão e não-linearidade como fator de subversão e de compreensão (FISHMANN, 2000). Como também afirma McLuhan (1968) “o mito é a visão instantânea de um processo complexo que normalmente se prolonga por um longo período”. A narrativa mítica possibilita condensar uma gama de informações que estão aparentemente dispersas e, torná-las memorizáveis e reproduzíveis, permitindo o acesso daqueles que se detiverem em examinar cuidadosamente seus múltiplos significados. Cada episódio mítico se torna mais compreensível à medida que é associado com outros elementos do corpus da tradição. (VANSINA, 2010) Em uma analogia, a narrativa mítica contém inúmeros links que estão vinculados ao modo de pensar de uma sociedade oral e que são acrescentados pelos narradores e ouvintes, de acordo com a memória coletiva.

Por isso, é um equívoco supor que os modos de transmissão oral se opõe à linguagem digital. Milena e Pedro, são um exemplo de jovens que buscam na internet, informações atuais e globais que complementam e atualizam os saberes tradicionais e populares salvaguardados pelos mais velhos do Recôncavo baiano.

É possível inferir que a relação com o Recôncavo contribuiu bastante para estabelecer a cultura afro-diaspórica na FSJ. Foi essa região que recebera a grande massa de negros escravizados até o século XIX, menor apenas que as regiões das minas, para serem submetidos a trabalhos vinculados a produção da cana e do fumo (Viana Filho p.118). Em livro publicado em 1946, Viana Filho já reconhecia que “*o Recôncavo, economicamente, não poderia existir sem o negro*”, pois todas as atividades laborais eram aprendidas e desempenhadas por eles, cada parte do processo de produção do açúcar e do fumo, no cultivo e extração de alimentos, pesca e demais atividades domésticas.

A riqueza de plantas medicinais do Recôncavo já haviam despertado o interesse dos europeus desde o século XVI. Na medida em que a colonização adentrava o continente as indicações e posologia utilizadas pelos nativos eram registradas pelos missionários que transformaram essas “drogas do sertão” produto de exportação muito rentável para a Ordem Jesuítica (ROCHA, et al, P.54, 2015; CALAINHO, 2005). Nessas circunstâncias fora também evoluindo o uso do rapé: uma prática copiado de costumes indígenas que se constitui pela inalação de uma preparação à base de

tabaco. Hábito ao qual se credita benefícios à saúde no tratamento de dor de cabeça, congestão sinusal, resfriado comum, fadiga, entre outros. O seu uso foi difundido pela Europa e tornou-se mercadoria de grandes lucros para os plantadores, comerciantes, boticários e missionários no Brasil, que acrescentavam na sua composição mentol, canfora asiática e/ou uma variedade de óleos aromáticos combinados em receitas consideradas valiosas. O rapé foi exportado para a metrópole distribuído através de redes médicas missionárias em todo o Estado da Índia e Colônias portuguesas na África. Tornou-se também mercadoria destinada à troca de escravos em Angola e partes da África Ocidental. (WALKER, p.15, 2013)

Ao compor a grande maioria da população, embora sob o jugo dos senhores de engenho e capatazes, a cultura africana fincou raízes e floresceu nesta região da Bahia. Nesse sentido, Viana Filho discorreu sobre como o uso de plantas, de modo estrategicamente hibridizado, fora instituído para tratar o corpo, o espírito e os empreendimentos:

Vieram então as negras que, nos pescocinhos dos seus *ioiôs*, penduraram os seus amuletos, os seus fetiches, misturando búzios e dentes de jacaré com medalhas de Nossa Senhora e bentinhos de Santo Antônio. Negras que ensinaram a rezar o mau olhado, a "espinhela caída", o "quebranto". Negras que saíam pelas casas afugentando os maus espíritos com raminhos de "arruda"

ou de "vassourinha de relógio". Nos engenhos havia negros conhecendo rezas fortes, capazes de fazerem cair o bicho das bicheiras ou livrar os canaviais das lagartas. A princípio talvez se risse a escassa população branca. Depois, com o tempo, inconscientemente, acabaram quase todos como aquele servente da Faculdade de Medicina da Bahia que declarava a Nina Rodrigues ser católico convicto, descrente dos santos africanos, mas respeitador das feitiçarias. (Viana Filho p.119 e 120).

“Feitiçaria” respeitada e temida que, como todas as ciências médicas, não só sabiam curar, mas também fazer adoecer e matar. Tal como um preparado conhecido por amansa-senhor que, quando ministrado por longos períodos, de forma parcelada, causava fadigas e perturbações mentais aos senhores de escravos e até mesmo levava-os à morte (CAMARGO, 2007). A maior parte desses efeitos se devia à presença da raiz de *Petiveria alliacea* L. conhecida por muitos nomes na Bahia como Tipi, Cagamba, e Amansa-senhor. Desse modo, as plantas também serviam como arma dos negros contra os seus senhores.

Atualmente, existem no Recôncavo baiano 31 comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e que seguem em processo de regularização fundiária junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) (CARVALHO e

FERNANDES, p. 16, 2019). Muitas dessas ocupações remontam aos tempos coloniais e o êxito de sua fixação está ligado ao declínio econômico da região ligado à produção de açúcar e fumo. No entanto, nos dias de hoje muitas dessas comunidades sentem a pressão exercida por setores imobiliários de luxo e estaleiros voltados para a indústria de base (Idem). Por sua vez, as atividades das populações quilombolas do recôncavo baiano incluem produção de artesanatos de madeira, argila e com a palha do licuri; pesca e mariscagem; agricultura de subsistência; e coleta de frutas como cajá, goiaba, jenipapo, jaca, sapoti, coco, tamarindo, manga, banana, cacau, araçá e dendê (Idem).

Os utensílios culinários feitos de madeira, argila e palha, assim como os alimentos mencionados, ajudam a manter essas comunidades conectadas com as culturas tradicionais indígenas e africanas.

Afinal, comer é uma prática cultural que pode ser compreendida em um complexo sistema de relações socioculturais e dotadas de conteúdos simbólicos (ACHINTE p.15). Por isso que a colonialidade em todas as suas formas (poder/saber e ser), assim como hierarquizou as raças e classes sociais, também procedeu uma suplantação gastronômica. Segundo Achinte (p.16)

El universalismo del sistema-mundo moderno/colonial se refleja también en lo gastronómico, ya que las prácticas culinarias europeas y sus recetas fueron consideradas como la verdadera cocina o la “alta cocina”, y se apropiaron incluso de los productos americanos o sus formas de preparación como la del chocolate, mientras que fueron rechazando de modo paulatino los sabores locales

Contudo, ainda que se encontre bebidas e comidas industrializadas, os produtos alimentícios encontrados atualmente na FSJ diferem do que são encontrados nas grandes redes de hipermercados. Ainda hoje, os frequentadores da FSJ buscam alimentos de produtores locais e mais próximos das tradições ameríndias e africanas que podem ser ilustradas pela vasta comercialização de óleo de dendê e aipim (e suas diferentes derivações).

É recorrente, por exemplo, ver o uso do dendê referenciando o passado africano e seu valor sagrado, no modo de vida do povo-de-santo.

Figura 8 Feira de São Joaquim, 2017**Fotografia Crioulla Oliveira**

Em relação à religiosidade e espiritualidade afro-brasileira, destaca-se a presença do Orixá Exu representado na estrutura metálica submersa na Enseada de Águas de Meninos uma região marcada pela “presença de sucessivas feiras, entre o século XIX e XX e o porto marítimo de Salvador, desde o século XVI”. (NOVAES, 2013). Um totem que atesta a devoção ao Orixá, por ter sido forjado, fixado e localizado submerso.

Na mitologia Iorubá, bastante presente no Candomblé baiano, Exu é patrono da comunicação, da circulação de informações, saberes e mercadorias. Ulula, Senhor dos mercados, é representado despido de posse, o que apresenta uma distinção do modelo de mercado exercido na sociedade capitalista, que tem no acúmulo de capital seu maior valor. Como observa Marx: no capitalismo, a mercadoria é mensurada pelo seu valor objetivo ou seja: o tempo de trabalho socialmente necessário para serem produzidas (MARX, 1983). Já na

cultura Ioruba *Ojá*(mercados) são locais sagrados em que Ulula controla, não somente a mercadoria como resultado objetivo do trabalho, mas a troca e a circulação da força fundamental da realidade, o àṣẹ (axé) (NASCIMENTO, 2016). Na cosmovisão Iorubana, além de compensar o trabalho, Ulula possibilita que esse movimento de compensação resulte em outras formas de sociabilidade, através de “laços de responsabilidade pelo trabalho das outras pessoas que produziram, produzem e produzirão aquilo do que eu preciso, mas não sou capaz de produzir em um determinado momento” (Idem. P. 30), ou seja, o valor da mercadoria sofre determinação além do capital objetivo.

Em relação à cultura material do totem submerso, Novaes (2013) afirma que

O assentamento de Exú, não pertence ao universo da morte tão marcante nas religiões afro-brasileiras, mas sim, a vida vivida de alguns de seus integrantes. Assentar Exu em um espaço de interface comercial, entre o Porto de Salvador, a Feira de São Joaquim e do Ferry Boat, certamente serve para pensar sobre a esfera de deslocamento e transição que a população negra e afrodescendente construiu ao longo de sua presença em Salvador, resistindo à invisibilidade que lhe os conferiram em diversos espaços, resignificando a partir de seus códigos a Enseada de água de Meninos como uma paisagem sagrada. (NOVAES, p.85, 2013)

Para a autora, o assentamento está vinculado ao histórico da população que há tempos frequentara o local. Ressalta-se que tanto os moradores da Enseada de Água de Meninos, quanto a grande maioria dos trabalhadores do porto e do seu entorno são, há bastante tempo, afro-brasileiros empenhados em atividades diversas e concomitantes, conforme a necessidade da sua família e comunidade. Assim, formaram uma comunidade portuária que estabeleceu relações com a África Ocidental, desde o século XVII.(NOVAES, p.85, 2013) .Inicialmente, havia o mercado de escravos, mas para além do navio negreiro, existiam relações comerciais entre África e Brasil estabelecidas por Africanos libertos que contribuíram para difundir e fortalecer a presença da cultura africana, também após a proibição do comércio de escravos. O fluxo marítimo local garantia o abastecimento de produtos importantes aos cultos afro-brasileiros, tais como: sabão-da-costa, joias, plantas e tecidos. (NOVAES, 2013)

Na Região de Uida, no Benin - de onde saíam parte dessas mercadorias (VERGER, 1987) há um forte culto ao vodun feminino *Ayizam*. Considerada uma das mais importantes na cosmologia fon, é o vodum da terra e dos mercados. A terra que germina e que nutre, produtora de todos os recursos, que por sua vez, podem estar presentes no mercado, *Ayizam* está associada ao próprio mundo. Por isso, *Ayizam* é considerada por alguns a divindade

primordial (LODY, p142, 2001). Além disso, como espaço público povoados de seres possibilita inúmeros encontros, por isso à Ayizan também é atribuída à comunicação e com isso está estritamente ligada à Elegba (Exú).

Considerações

O comércio de plantas e folhas e a sua interação com os produtos materiais e epistêmicos encontrados na FSJ podem ser melhores compreendidos se distanciarmos da concepção capitalista de comércio e nos atentarmos a função do mercado no universo simbólico africano. Nas palavras de Lody “o mercado é a natureza sintetizada” (Idem p.145). Pois, do mesmo modo que a terra abrange a todos e tudo, no mercado busca-se encontrar a diversidade provida por Ayizam: flores, frutos, animais, peças em ferro, barro e fibras; assim como encontrar pessoas e socializar.

A Feira de São Joaquim permite compreender três aspectos importantes para o objetivo desse trabalho: 1º: Como as folhas e plantas interagem no ambiente de comércio tão diversificado, no caso a Feira de São Joaquim; 2º: Como ocorre a comercialização no maior centro comercial de folhas e plantas da Bahia. 3º Como é construído o conhecimento dos comerciantes acerca do uso de remédios naturais.

Primeiramente, a partir do que foi exposto, consideramos que a FSJ apresenta um comércio popular que caracteriza as tensões entre diferentes modos de vida, geradas a partir da imposição do processo colonizador. Nela encontramos relações sociais e referências a modos de vida que se diferencia dos padrões impostos pelo projeto modernizador europeu. Essas referências estão relacionadas às culturas de povos africanos (Yorubas, Bantos e Fons) e ameríndios que povoaram a região em algum momento, sendo antes e/ou durante o período de colonialidade. Sabemos que entre os povos indígenas locais estavam os Tapuias, um povo guerreiro completamente insubmisso aos colonizadores e que causaram grandes perdas aos bandeirantes (RIBEIRO, 1997). Entretanto diferentes etnias americanas já realizavam intercâmbios culturais e comerciais, antes da chegada dos Europeus, entre eles: Botocudos, Payayás, Tupinambás e Botocudos (REGO, 2014). Por isso, não cabe aqui um aprofundamento maior na genealogia étnica. Todavia, salientamos que a partir da chegada dos colonizadores os atores populares foram sistematicamente excluídos enquanto o conhecimento das suas culturas eram expropriados. É como afirma Canclini: “o estudo da heterogeneidade cultural é uma das vias para explicar os poderes oblíquos que misturam

instituições liberais e hábitos autoritários, movimentos sociais democráticos e regimes paternalistas, e as transações de uns com outros” (CANCLINI,p.19, 2003)Desse modo, podemos notar que as produções e as relações sociais estabelecidas na FSJ são resultados de um processo marcado pela empreitada colonial que possibilitou a expressão de diferentes culturas em um mesmo local. Ressaltando que, ao longo do tempo, o local e as atividades da FSJ evidenciam relações desiguais de poder entre essas culturas, quando pesadas categorias como gênero, raça, classe social e trabalho.

Como aponta os estudos decoloniais, o capitalismo e seu projeto de modernização, estruturou-se para dominar as diferentes culturas, dando continuidade a colonialidade, mesmo depois de alcançada independência institucional. Conforme RESTREPO E ROJAS (p. 16, 2010) “Una vez concluye el proceso de colonización, la colonialidad permanece vigente como esquema de pensamiento y marco de acción que legitima las diferencias entre sociedades, sujetos y conocimientos”. A colonialidade como esquema de pensamento produziu a tentativa sistemática de expulsara feira e sua população composta e caracterizada por trabalhadores portuários, pequenos comerciantes, velejadores, pequenos produtores e pescadores: profissões pouco remuneradas; exercidas, em sua maioria, pela população que fora marginalizada socialmente; boa parte negra e ameríndia; entre eles, crianças e mulheres (ganhadeiras). No outro lado, desde a segunda metade do século passado, o pensamento hegemônico e colonial é vinculado a grupos ligados a especulação imobiliária e empresas portuárias que atuam através de incêndios, discriminação e por meio da omissão ou intermediação das instituições públicas que reafirmam as relações desiguais, tal o caso da última reforma que determinou a realocação dos vendedores de folhas mais antigos.

Apesar disso tudo, as culturas subjugadas no esforço da colonialidade, vêm se presentes e resistentes.Neste sentido, a comercialização de plantas e folhas na FSJ estabelece conexões com produtos e práticas referentes ao modo sociocultural divergentes da lógica da colonialidade. Por esses motivos, as formas de estabelecer valores para as mercadorias, as relações humanas, os hábitos alimentares e transmissão de saberes existentes na FSJ reforçam formas de poder/saber populares: vinculadas às ancestralidades ameríndias e africanas que recusam a subalternidade como única forma de existência.

Em relação à construção do conhecimento, pode-se notar que, por toda a feira, os saberes medicinais são compartilhados, construídos e difundidos: entre comerciantes, trabalhadores empregados(as), informais e clientes. As nossas informantes não sabiam apenas

tirar vantagem monetária nas trocas que estabeleciam. Para atender os clientes é necessário, ao menos, conhecer o uso da mercadoria que colocam a venda. Uma tarefa não tão fácil quando se trata de produtos *in natura*, sem qualquer rótulo ou embalagem contendo alguma descrição. A familiaridade com as folhas e plantas vem com a capacidade de distinguir, formas, cheiros, sabores e texturas. Por isso, consultar comerciantes mais experientes é o mesmo que acessar uma fonte privilegiada de informações. As mulheres, por sua vez, convertem os seus saberes adquiridos nas tradições familiares e comunitárias para continuar realizando o seu papel de garantir a alimentação e a saúde. Desta vez, disponibilizando suas habilidades para a troca no mercado, colhendo folhas, rezando produzindo chás, mantendo parte das práticas culturais tradicionais ativas e atuantes em pleno cotidiano de uma metrópole sulamericana, no século XXI.

Além de todos os conhecimentos mobilizados, essas práticas são saberes elaborados a partir da experiência, tal como definida por BONDIA (2002): “o que se adquire no modo como alguém vai respondendo ao que vai lhe acontecendo ao longo da vida e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece”. Esses saberes não se restringem ao processo de construção do conhecimento. Mais importante que o saber objetivo é a produção do sentido do que lhes acontece. Os saberes dos mais velhos advindos das experiências formaram-se na constante comunicação entre os frequentadores da feira - que podem ser fornecedores, comerciantes e clientes ao mesmo tempo -, oriundos de lugares distintos, mas que, em sua maioria, compartilham hábitos adquiridos durante parte da vida em que sobreviveram com pouco, ou nenhum, acesso à medicina institucional. Por sua vez, compensam essa falta de acessibilidade usando a proximidade com os recursos naturais e o acúmulo de conhecimentos tradicionais transmitidos, em grande parte, através da oralidade. Essas experiências de cada indivíduo ou de comunidades acabam por formar culturas, pois ao elaborar sentidos às suas experiências, ou seja, às situações que ocorrem durante suas finitas existências, essas pessoas também enunciam uma ética e uma estética, que pode, em alguns casos, confrontar um racionalismo que se propõe universalizante.

4DECOLONIZANDO OS SABERES: A PRESENÇA DAS MESTRAS DE CURAS POPULARES NA UNIVERSIDADE.

Esse capítulo aborda a atuação de três mulheres que utilizam plantas para tratar enfermidades e que exercem essa atividade em suas respectivas comunidades, localizadas em distintas áreas urbanas de Salvador-BA. A descrição e análise se deram a partir dos encontros realizados durante a disciplina “Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade (ACCS): Mestras e Mestres da Cultura Popular”, coordenada pelo professor, Doutor Pedro Rodolpho Jungers Abib, no segundo semestre de 2019, mais especificamente, as aulas a respeito das curas com plantas. As atividades aqui abordadas ocorreram em três encontros, durante o horário da disciplina e cada um deles contaram com a participação de uma convidada que exerce uma atividade em que utiliza plantas para cura. A saber, as aulas tiveram as seguintes participações: Mádisa Oliva (coordenadora da botica da terra); D. Gegé (rezadeira de Itapuã); e Uhitwê Pataxo (ex presidente do conselho indígena de saúde e universitária). Como veremos a seguir, assim como as teorias balizadoras da ACCS mestras e mestres da cultura popular, esta pesquisa reconhece a potencialidade de múltiplas referências na abordagem analítica do seu constructo de pesquisa (MACEDO,2006).

Nesse sentido,as perspectivas teóricas e as informações utilizadas para análise dos dados adquiridos com as mestras foram levantadas através de pesquisa bibliográfica e em entrevistas realizadas durante p percurso de toda a pesquisa desta dissertação. Nesse capítulo foram utilizados, além dos dados coletados posteriormente com as participantes da ACCS, informações de conversas realizadas com D. Valdelice, (integrante da botica da terra), Elizia Ferreira (moradora de Itapuã), e Iyá Zilda de Oyá, em Santo Amaro-BA, esta última por entender que suas experiências acerca da organização social no quilombo e na religião do candomblé contribuem para compreender o papel dos saberes de cura, nas práticas culturais afro-brasileiras. Acreditamos que ao estabelecer o diálogo entre autores do meio acadêmico e mestras e mestres da cultura popular podemos aumentar o cabedal reflexivo acerca das manifestações das curas populares.

4.1. Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade (ACCS): Mestras e Mestres da Cultura Popular

As ACCS remontam às ações ocorridas na UFBA, desde 1996, inicialmente denominadas de “UFBA em campo” e que foram desenvolvidos em três versões: UFBA em

Campo I (1997/1998), UFBA em Campo II (1999) e UFBA em Campo III (2000) (TOSCANO, 2006; SILVA, 2007). Essas três versões, contaram com a participação de 1111 pessoas da comunidade acadêmica atuando em 74 projetos espalhados pela região metropolitana e interior da Bahia. A partir de reflexões sobre as vivências adquiridas no Programa UFBA em Campo, em 2000, foi criada, em caráter experimental, a Atividade Curricular em Comunidade (ACC), que foi progressivamente incluída nos currículos, até que em 2003 ela deixou de ser uma atividade complementar e passou a constituir um programa permanente de integração efetiva entre ensino/pesquisa e sociedade (UFBA, 2004).

Suas propostas estão em consonância com as observadas na Política Nacional de Extensão Universitária que, por sua vez, tem como documento referencial o Plano Nacional de Extensão, publicado em novembro de 1999. De acordo com esses documentos a Extensão universitária é compreendida como “o processo educativo, cultural e científico que articula o Ensino e a Pesquisa de forma indissociável e viabiliza a relação transformadora entre a Universidade e a Sociedade” (RENEX, 1999). O Plano Nacional de Extensão também define diretrizes para a Extensão Universitária que são apresentadas, conforme os quatro eixos: Impacto e transformação, Interação dialógica, Interdisciplinaridade, e Indissociabilidade ensino– pesquisa– extensão. Dessa forma, atualmente, os conselhos deliberativos da UFBA propõem que as ACCS devem ser

desenvolvidas numa perspectiva dialética e dialógica, participativa e compartilhada por intermédio de intervenções em comunidades e sociedades, na busca de alternativas para o enfrentamento de problemáticas que emergem na realidade contemporânea (Resolução N° 01/2013 do CONSEPE).

As ACCS são fomentadas pela UFBA por meio de recursos obtidos através de edital elaborado pela Pró-Reitoria de Extensão (PROEXT) e com uso da sua estrutura disponível à universidade. A Ação de mestras e mestras dos saberes populares recorrem aos meios proporcionados pela gestão pública a fim de viabilizar a remuneração da aula/hora das mestras e mestres e garantir as instalações exigidas pelos proponentes. A destinação de recurso público voltado à promoção de ações de saberes populares é um importante tema a ser abordado, embora, muitas vezes esse assunto seja silenciado ao tratarmos de cultura popular, como se discutir a respeito do dinheiro fosse corromper a aura genuína das manifestações populares. É como afirma Carvalho (2007) “A dimensão estética não pode ser reduzida à dimensão econômica, mas também não pode ser analisada sem tomar a economia em conta”. Indubitavelmente, em nosso país, a desigualdade no trato das diferentes formas de expressões

culturais é reproduzida pelo Estado e pode ser medida pela diferença entre o preço que se paga pela performance de uma cultura erudita e de uma cultura popular.

Ainda que consideremos que as manifestações populares, em sua maior parte, existam sem implementos industriais, e, conseqüentemente, sem a necessidade de vultosos recursos, as suas preservações dependeram (e dependem) de dispêndios materiais. No que diz respeito às curas populares, é necessário investir recursos e tempo no preparo e aplicação dos remédios. Mádisa, D.gegé e Uhitwê, por exemplo, apresentaram unguentos, sabonetes, além das plantas, folhas e sementes in natura. Embora algumas dessas plantas ainda sejam encontradas gratuitamente em vias públicas, a urbanização desorganizada faz com que esses recursos sejam cada vez mais escassos na cidade, obrigando os curadores a percorrerem grandes distâncias para encontrá-los ou negociar com algum feirante. Mesmo que os recursos sejam disponibilizados por ações voluntárias e autogestionadas, como é a característica das culturas populares (CARVALHO, 2007), eles acabam sendo providos pelo grupo familiar e/ou comunitário, ou então pela(o) própria(o) curandeira(o) por meio de outro trabalho que seja remunerado, como veremos mais adiante.

Porém, se as teorias lidas no ambiente acadêmico e os princípios contidos nos documentos de Estado afirmam que a diversidade cultural deve ser respeitada e valorizada, não faz sentido que isso também não se traduza em valorização financeira e remuneração do trabalho das pessoas envolvidas para a realização das manifestações populares, ainda mais quando se trata de recurso público. Nesse sentido, em um esforço de prestigiar as mestras e mestres dos saberes populares que contribuem com a ACCS os mesmos são remunerados com um valor equivalente ao preço das horas pagas pela UFBA a um (a) professor (a), com título de doutor (a).

A “ACCS mestras e mestres da cultura popular” existe desde 2017, na UFBA, e surgiu com o objetivo de realizar o diálogo entre os saberes e metodologias pedagógicas das culturas populares e a produção acadêmica. Suas atividades consistem em encontros intermediados pelo propositor Prof. Dr. Pedro Abib juntamente com mestras/mestres das culturas populares, e ofertada como disciplina à graduandos(as) e pós-graduandos (as) de todas as áreas acadêmicas. Ela é um desdobramento da “ACCS Saberes e Fazeres da Cultura Popular”, realizada desde 2015.1, além de serem desenvolvidas atividades juntamente com mestras e mestres da cultura popular, oportuniza aos estudantes da UFBA o contato com o universo da cultura popular através de visitas e ações nos territórios onde diversas dessas expressões e

manifestações tradicionais acontecem. Entre os locais já visitados incluem-se, em Salvador: o bairro de Itapuã, o Forte da Capoeira e a Comunidade do Alto das Pombas. No Recôncavo Baiano: Santo Amaro, Cachoeira, Iguape, São Braz, São Francisco do Conde, Maragogipe, Acupe, Saubara. No Baixo Sul: Valença, Nilo Peçanha, Camamu, Ilha Grande, Museu da Costa do Dendê. Além dos territórios do Quilombo Tapuia, o Quilombo Dom João, e o Quilombo Tenonde. (ABIB; DA SILVA, 2020)

No decorrer de suas edições esta última ACCS citada já contou com a presença de mestras e mestres como Bule-Bule; Nelito do Pandeiro; Vovó Cici, Dona Gegê, João do Boi, Mestre Primeiro, Zeca Afonso, Dona Nicinha, Dona Dalva Damiana, Walmir Lima, Milton Primo, Mestre Zoinho, Ganhadeiras de Itapuã, Mestre Reginaldo, Mestre Felipe Santiago, Mestre Pedreira, Dona Cabocla, Dona Biu, Dona Joca, Taquari Pataxó, Mestre Roxinho, Mestra Ritinha, Mestra Nani de João Pequeno, Mestra Jararaca, Taata Luongomina, Mestre Cobra Mansa, entre vários outros. (ABIB; DA SILVA, 2020).

Dessa forma, sob a mesma coordenação e perspectiva, as duas ACCS atuam de formas conjuntas e complementares. Enquanto que ACCS Saberes e Fazeres da Cultura Popular faz uma abordagem mais geral sobre os saberes e fazeres das culturas populares e aproximações com essas experiências, a “ACCS mestras e mestres da cultura popular” visa trazer a presença desses mestres e mestras para dentro dos debates e dos espaços acadêmicos.

4.2 Referências teóricas

As perspectivas da disciplina são motivadas pelas teorias que defendem a necessidade de de(s)colonização do saber. O termo decolonial adveio de um grupo de intelectuais nascidos na América do Sul e Caribe que têm construído, há mais de duas décadas, um conjunto de problematizações ao eurocentrismo, a partir das experiências de subalternidade vivenciada no continente americano. O giro decolonial, como se denominou este movimento, consiste em exercer um contraponto teórico/prático à lógica da modernidade/colonialidade (RESTREPO; ROJAS, 2010). Como resultado desses trabalhos apresentam-se um corpo de conceitos, categorias e formas de argumentações que propõem, não outro paradigma, mas, um paradigma outro. Essa distinção decorre justamente, porque uma das críticas que se faz a qualquer manifestação do paradigma moderno é em relação à sua pretensão universalizante. Santos (2006) faz crítica ao universalismo excludente, por advir de uma razão indolente, que se caracteriza como metonímica e propléptica. Ou seja: toma a parte pelo todo e por isso

desconsidera a diversidade de experiências sociais; e por acreditar que o futuro é previsível e linear, unicamente em direção ao desenvolvimento capitalista. Uma ciência baseada nessas características desperdiça experiências e cria ausências e reflete, no plano epistemológico, o genocídio cometido pelos impérios modernos aos povos historicamente subjugados. Esse epistemicídio ocorre na medida em que a colonialidade impõe o imaginário europeu sobre os povos, reprimindo outros modos de produção de conhecimento, saberes e mundo simbólico. Ao negar a existência de saberes outros, concebe apenas uma forma de compreender a realidade. Por outro lado, o giro decolonial, ao afirmar-se como paradigma outro, não se propõe a oferecer uma solução universalizante e sim um “reconhecimento da diversidade epistêmica sem o relativismo epistêmico” (GROSFOGUEL, p.45, 2016).

Na perspectiva decolonial, a construção do pensamento moderno é indissociável da história do colonialismo e da colonialidade, considerando esses últimos a face oculta da mesma moeda. Por isso, se costuma escrever modernidade/colonialidade, unidos com uma barra. Nas palavras DE OLIVEIRA E CANDAU (p.5, 2010): “Graças à colonialidade, a Europa pode produzir as ciências humanas como modelo único, universal e objetivo na produção de conhecimentos, além de deserdar todas as epistemologias da periferia do ocidente”.

Diferentemente do processo de colonização que se refere ao controle administrativo e econômico, a colonialidade se estabelece na mentalidade coletiva. Como distingue Torres (p.131, 2007):

O colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império. Diferente desta idéia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da idéia de raça. Assim, apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na auto-imagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente.

Esse modelo impositivo construiu uma subjetividade do colonizado a partir do ponto de visto do invasor, de tal modo que boa parte do aparelho conceitual utilizado, ainda hoje,

nas Ciências Sociais, fora forjado sobre o ideológico projeto de modernidade. O progresso almejado pelo paradigma moderno consiste em superar e subjugar a sua respectiva antítese taxonômica determinado pelo seu modelo analítico binário, ainda tão impregnadas na produção científica, tais como: barbárie e civilização, tradição e modernidade, razão e emoção, comunidade e sociedade, mito e ciência, solidariedade orgânica e solidariedade mecânica, pobreza e desenvolvimento, e até mesmo, popular e a alta cultura. Ou seja, enquanto se construía a própria identidade cultural, a modernidade também “inventava o outro” que deveria ser dominado e superado. (Castro-Gomez, 2005). Desse modo, formou-se aquilo que a teoria decolonial reconhece como a colonialidade do saber que é o “estabelecimento de formas hegemônicas de conhecimento, de um conceito de representação do conhecimento e cognição, impondo-se como hegemonia epistêmica, política e historiográfica” Expõe-se assim, continuando com Candau, uma “geopolítica do conhecimento, ou seja, o poder, o saber e todas as dimensões da cultura definiam-se a partir de uma lógica de pensamento localizado na Europa”. (OLIVEIRA; CANDAU, P.5, 2010)

Ainda que não seja mencionada nem reivindicada explicitamente por outros teóricos decoloniais vale ressaltar a relevância do trabalho de Paulo Freire como referencial político e intelectual desde os anos sessenta. Sua influência é evidente nesta pesquisa, pois nos valemos recorrentemente das suas contribuições acerca do processo de educação na sociedade.

Desse modo, procuro salientar neste trabalho a aproximação entre o giro decolonial e a pedagogia do oprimido, pois ambos direcionam a construção de saberes a partir da horizontalidade entre múltiplas referências. A Educação Popular, desde os seus círculos de cultura, nos propõe a estabelecer diálogos entre os diferentes tipos de saberes e não somente aqueles referenciados na literatura acadêmica. De acordo com Paulo Freire (1996), todos os saberes são relevantes, pois eles são construídos a partir de alguma práxis. Por isso, não estão restritos aos bancos dos intelectuais e burocratas. Ele está presente em diferentes “fazer” e “refletir sobre”, num constante ato de curiosidade. Na medida em que são construídos coletivamente, os saberes são cada vez mais elaborados, mas nunca estão acabados. Assim, constroem saberes tanto o sujeito pescador, o cozinheiro, o cientista e os filósofos.

Considerando essas referências, o grupo foi apresentado aos cheiros, texturas e formatos das plantas e folhas. Neste momento, vale destacar que a interdisciplinaridade com os participantes das áreas de saúde e ciências biológicas, especificamente, ocorre de forma centrípeta e sintrópica. Reunidos em forma circular, os participantes puderam escutar as histórias de vida das mestras e mestres e compartilhar as próprias experiências que eles próprios relacionavam com os temas abordados.

A potencialidade pedagógica dos círculos em promover o diálogo foram baseados nos círculos de Cultura propostos por Paulo Freire (1991). Diferente da produção escolar e científica que é focada na escrita, o formato circular coloca em evidência a oralidade, mais valorizada nas culturas populares. O respeito ao conhecimento tradicional está presente em toda produção de Freire para a educação, de modo que as reflexões que o autor desenvolveu a respeito da “invasão cultural” interessa às práticas de extensão técnico-científicas. Freire defendia processos pedagógicos que realizassem intervenções, não somente como quem deposita o saber em alguém que não o possui, mas de forma a incentivar a formação e constituição de conhecimentos autênticos, conjuntamente com a ação e a reflexão dos demais sujeitos das ações, ou seja os trabalhadores atendidos pela extensão técnico-científica (Freire, p.78 1987). Essa perspectiva nos permite pensar em qual o papel da universidade em relacionar a educação com a pluralidade de formas de relação entre homem e mundo, mas também para balizar a questão ética da pesquisa, ao considerar a necessidade de uma educação que não reproduza a relação entre opressor e oprimido, conquistador e conquistado, invasor e invadido. Acerca de como evitar a invasão cultural especialmente em ações de extensão universitária Freire ensina que “educar e educar-se, na prática da liberdade, não é estender algo desde a ‘sede do saber’, até a ‘sede da ignorância’ para ‘salvar’, com este saber, os que habitam nesta” (p.14, 1983).

Como sugere Freire, ainda que o conhecimento seja limitado por condições históricas e sociais, é pelo mesmo motivo que pode ser modificado e melhorado pelos sujeitos que fazem sua própria História, em um ato de “fazer com”, distinguindo de “fazer para”. Nesse sentido, enfatiza a necessidade do educador em se reconhecer incompleto e estar disposto a construir o conhecimento coletivamente.

Para Freire (1996) todos os saberes são relevantes, pois eles são construídos a partir da práxis. Por isso, não estão restritos aos bancos dos intelectuais e burocratas. Ele está presente em diferentes “fazeres” e “refletir sobre”, num constante ato de curiosidade.

Ao potencializar a oralidade, os círculos de cultura facilitam a manifestação das culturas populares que herdaram muitas das suas práticas da ciência dos povos tradicionais.

Por toda essa importância da oralidade e da ancestralidade nas culturas populares e tradicionais é que se buscou promover as rodas de conversa na ACCS como metodologia, a fim de inserir as práticas das mestras detentoras do saberes junto aos espaços de debates acadêmicos. Com isso, também foi possível compartilhar conhecimentos e saberes diversos de modo menos hierárquico reconhecendo e oportunizando a contribuição das mestras e mestres para a formação dos mais jovens e dos valores desejáveis em uma sociedade.

4.3. Mulheres que curam com plantas

4.3.1 *Mádisa e a Botica da Terra*

Mádisa, 34, nos contou que a Associação de Educação e Saúde Botica da Terra existiu oficialmente de 1994 à 2017 e estruturou-se à partir dos grupos de mulheres que atuavam nas comunidades do subúrbio ferroviário, na periferia de Salvador. Tinham como objetivo designar sua vida a aprender mais para poder cuidar da própria comunidade. As reuniões aconteciam nas igrejas locais, que incentivaram a criação de grupos de saúde dentro das Comunidades Eclesiais de Base. Vale ressaltar que, desde o começo dos anos 80, a CNBB (Confederação Nacional dos Bispos do Brasil) incentivava os trabalhos da Pastoral da Criança, juntamente com as CEBs espalhando-as em todo Brasil, inclusive em Salvador. Nesse contexto, muitas das atividades dos grupos de mulheres focavam em combater a mortalidade infantil, com ações na igreja, associações de bairro e escolas comunitárias.

Também em Salvador, esses grupos levantam, elaboram e buscam soluções para os problemas de saúde que enfrentam nas suas comunidades. A maioria deles ocasionados pela falta de saneamento básico, subnutrição, condições de moradia e trabalho insalubres e higiene precária. A organização e as contribuições partiram de iniciativas da população das Comunidades Eclesiais que arrecadavam e distribuíam mantimentos, disponibilizando seus saberes a serviço do bem-estar coletivo. Desde o início, o foco estava em suprir a carência de artigos de primeira necessidade, tais como: alimentos nutritivos e pouco perecíveis, e produtos de higiene, tais como sabão e sabonetes. Nas questões de saúde, devido ao custo e pouco acesso, era mais acessível recorrer à soluções caseiras como chá de folhas e outros tipos de remédios à base de outras plantas: xaropes, lambedores, chás, banhos, sacudimentos de folhas acompanhados com rezas e dietas.

A metodologia de trabalho da Pastoral consiste em realizar a pesagem e acompanhamento imunológico em duas visitas mensais, durante os seis primeiros anos de vida (Furtunato, 2007). Foi realizando essas atividades na Pastoral da Criança, em Salvador, que Mádisa, 35, dançarina, se aproximou de um dos grupo de saúde das mulheres, que viriam a ser tornar a Associação Botica da Terra. No Estado da Bahia, a Pastoral da Criança existe, desde 1985, em levantamento feito em 2016, constou sua presença em 427 Municípios, atendendo 107571 crianças, de zero a seis anos (<http://www.rebidia.org.br/estatisticas>)

Além do conhecimento gerado e trocado na própria comunidade, ao longo da sua trajetória os grupos eclesiais, organizaram boticas comunitárias e formaram parcerias e convênios buscando aperfeiçoar a qualidade da formação das suas integrantes. E tem sido assim que as curas populares adquirem relevância em ações sociais em todo o País, conforme narra Mádisa

A Pastoral da Criança, contou com as integrantes desses grupos para divulgar, produzir e distribuir a multimistura. Trata-se de uma alimentação alternativa de baixo custo produzido que tem sua composição básica alimentos, tais como: o farelo de trigo e/ou arroz, folhas verdes escuras desidratadas, sementes e oleaginosas e pó da cascas de ovos. Como alimentação alternativa, corresponde a um tipo de alimento preparado de forma diferente dos padrões alimentares tradicionais, acrescentando também outros produtos que não são comuns no cardápio diário de uma determinada população (Fortunato, 2007).

Segundo, Mádisa, a multimistura, foi bem sucedida na Bahia, e é utilizada até hoje, como uma das grandes armas no combate à subnutrição. Em relação ao uso da multimistura na Bahia, de acordo com SANTOS, et al,2001 (apud FORTUNATO, 2007), a partir de questionários realizados em 1380 municípios baianos, urbanos e rurais, em 36 municípios, 57,2% da população pesquisada “já havia ouvido falar da alimentação alternativa”, tendo como principal divulgador a Pastoral da Criança, mencionada por 33,6% dos entrevistados. Quanto ao consumo, 46,8% dos entrevistados disseram fazer uso e 70,7% apresentaram uma percepção positiva dessa prática para a melhoria da saúde. No entanto, algumas pesquisas científicas apresentam opiniões controversas, em relação à eficácia da multimistura no combate à subnutrição, o que levou o Conselho Federal de Nutrição (CFN) emitir alguns posicionamentos referentes ao uso da alimentação alternativa. O parecer desestimula o uso da multimistura, segundo os pontos apresentados pelo CFN, tais como: a multimistura não se diferencia quimicamente de outros farelos e cereais, não sendo identificada nenhuma característica que garanta sua riqueza nutricional; a quantidade de multimistura é ínfima; além disso, a predominância de ácido fítico (farelo de trigo e arroz) prejudica a absorção de zinco, cálcio, ferro e magnésio; o ácido cianídrico presente nas folhas da mandioca pode ser prejudicial; não há pesquisa que comprove a absorção do cálcio presente na casca do ovo pelo organismo; há também o risco da contaminação do produto na hora de sua manipulação (CFN,2009).

Contudo, alguns resultados obtidos com o trabalho da Pastoral, no combate à mortalidade infantil, em Florestópolis -PR, em 1983, no ano e município que iniciara o primeiro grupo da Pastoral da criança, na época, 74% da população era formada por bóias-frias e tinha dificuldade em obter acesso aos serviços de saúde. A mortalidade infantil alcançava a 127 por mil nascidos. Após o primeiro ano de mobilização da Pastoral, o índice caiu para 28 por mil. Neste mesmo ano, a taxa de mortalidade infantil, no Brasil, era de 82,8 para mil crianças¹⁷. Segundo, os dados, a média do Brasil, em 2017 era de 13,3 e no mesmo período, na Bahia, era de 17,3 mortes antes de um ano, por mil nascidos vivos. Já em Salvador, em 2017, a mortalidade infantil era de 14,56, por mil nascidos vivos¹⁸. A progressiva diminuição que vem ocorrendo em todo o Brasil, se deve também a fatores como diminuição da taxa de natalidade, por mulher, campanhas de vacinação em massa, atenção ao pré-natal, aleitamento materno, agentes comunitários de saúde, etc. Ainda assim, atualmente, o índice está acima do que é aceito pela OMS, 10 mortes, por mil nascidos (CALLEGARO; LÓPEZ, 2017). Enquanto que em comunidades atendidas pela Pastoral da Criança, chega a ser reportada uma média de uma morte, para cada mil¹⁹.

Além de Mádisa que participou da ACCS, outra integrante do grupo foi ouvida para essa pesquisa posteriormente, em sua casa, no mesmo mês: D. Valdelice, 63, moradora da Chapada do Rio Vermelho, atuava em um grupo de saúde na comunidade do Pirajá e até hoje ensina a fazer a multimistura. Como ela confirma as ações não se limitavam apenas à multimistura. Os grupos também realizavam coleta de doações e distribuição de outros alimentos, e filtro de barro, para diminuir o contágio de doenças, como a cólera.

Em casos de enfermidades, os grupos de saúde recorriam aos conhecimentos populares e aos recursos que tinham disponíveis. Por exemplo, em casos de infecções pulmonares, as crianças eram tratadas com lambedores (xaropes caseiros à base de mel e/ou rapadura, incluindo na sua composição beterraba, abacaxi e cravo). Em todos os preparados também eram acrescentadas folhas e plantas que visavam combater a infecção e/ou fortalecer o sistema imunológico, tais como: aroeira, barbatimão, angico, jurema, sabugueiro, Juiz-de-paz. Dependendo da necessidade do enfermo, se recorriam às rezas e rituais de sacudimento de

¹⁷http://www.multimistura.org.br/depoimentos/pastoral_da_crianca_12092008.pdf

¹⁸<http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/idb2012/c01b.htm>

¹⁹http://www.multimistura.org.br/depoimentos/pastoral_da_crianca_12092008.pdf

folhas, conforme o conhecimento que as integrantes, muitas delas analfabetas, acumulavam de uma ancestralidade referenciada na vida rural; de gerações que viveram longe de hospitais e que só podiam contar com os recursos naturais disponíveis no entorno de onde moravam. Ademais, nas periferias do Brasil o acesso limitado ao atendimento na saúde pública não era muito diferente das áreas rurais. Somado ao custo inacessível dos remédios alopáticos, essas comunidades só poderiam recorrer aos recursos naturalmente disponíveis.

Com o crescimento dos grupos de saúde por várias comunidades, ampliaram-se as parcerias, principalmente com a igreja católica que cedeu o espaço e ajudou a levantar fundos para ativar uma botica no mosteiro de São Bento, onde foram instaladas fornos, fogões, bancadas, secadores de folhas e demais instrumentos necessários para a produção de xaropes e lambedores. O espaço era compartilhado por todos os grupos de saúde que se uniram e formaram uma associação, em 1994. A produção era destinada à distribuição nas comunidades e a venda em uma botica aberta no Pelourinho, em um espaço onde funcionara uma botica da igreja anteriormente. A renda era reinvestida na associação e fornecia ajuda de custo às integrantes. Parcerias com a sociedade civil promoviam cursos de formação para as integrantes do grupo na área de saúde, farmácia e nutrição. Os cursos eram proporcionados por médicos voluntários e através de parcerias com a UFBA. Os grupos também se organizavam para participar de encontros e formações em outros municípios em todo Brasil, juntamente com outras associações, pastorais e boticas comunitárias. Nesses encontros elas ensinavam e adquiriam novos saberes que retransmitiam às colegas e aplicavam em sua comunidade.

A Associação chegou a contar com 42 participantes e, além de fornecerem remédios, pomadas, sabonetes e cremes caseiros nas comunidades. Atendiam na loja do Pelourinho onde ofereciam terapias de reike, massagem e aromaterapia.

Foi nesse contexto que nossa informante Mádisa cresceu. Sua mãe já atuava nos grupos de saúde no subúrbio antes do seu nascimento. Aos doze anos começou a participar das atividades da Pastoral e a acompanhar sua mãe e outras mulheres até a formação e dissolução da Associação Botica da terra. Além da mãe, que também era rezadeira, sua principal referência foi D. Valdelice que a ajudava a reconhecer as plantas e folhas, através do cheiro e das formas, ensinando as indicações e as formas de preparar. Inicialmente sua tarefa era acompanhar D. Valdelice e as integrantes mais velhas em visitas e cuidados aos enfermos, ajudar no preparo de xaropes e pomadas. Com isso, foi adquirindo experiência e presenciou

diversos processos de cura através do uso de plantas e da reza. Por ser a mais jovem integrante do grupo se tornou responsável pela parte administrativa e organizacional.

Apesar dos apoios terem proporcionado a ampliação da estrutura e das atividades da Associação, a visibilidade e o contato com outras instituições também geraram conflitos, principalmente após surgir a regulamentação nacional dos fitoterápicos. O que inicialmente parecia uma boa notícia para Associação, criou um embate com algumas parcerias. Pois, parte da assessoria de profissionais de farmácia buscou limitar o uso de três plantas por medicamentos preparados, conforme estabelece a regulamentação. Contudo, tal determinação ia de encontro às práticas tradicionais da integrantes do grupo, o que “*acabou criando um choque cultural*”, como descreve Mádisa, entre a assessoria técnica e as integrantes da Associação. Esse conflito entre o conhecimento científico e os saberes populares é o cerne das principais discussões acerca do papel social da extensão universitária. Já no final dos anos 60, a partir da experiência com técnicos agrônomos e agricultores chilenos, Paulo Freire crítica o uso do próprio termo “extensão” demonstrando o quanto seu sentido linguístico aproxima-se de uma invasão cultural, distanciando-se de uma perspectiva de educação emancipadora (FREIRE, 1987). Pelo contrário, a extensão como invasão cultural ignora o saber popular, desumanizando o sujeito ao limitá-lo a simples receptor do conhecimento. Ao procurar “estender” o conhecimento até o pólo passivo o técnico-cientista tenta, mesmo que sem intenção, objetificar o sujeito que pode reagir interrompendo a comunicação criando um choque cultural, como descreve Mádisa e, conseqüentemente, a relação dialógica necessária para o processo formativo de ambos.

Outro revés relatado por Mádisa foi a perda da loja da Associação, em 2017, localizada no Pelourinho em função da intervenção do Instituto do Patrimônio Artístico Cultural da Bahia (IPAC-BA) nos prédios históricos e sem alvarás. Apesar de estar sob cuidados da igreja há muito tempo, a instituição não detinha a propriedade do prédio que foi repassada aos cuidados do IPAC.

A mortalidade entre as integrantes foi outro fator desmobilizador, já que as perdas pelo grupo não eram substituídas por integrantes novas. Com isso, em 2017, a Associação de Educação e Saúde Botica da Terra encerrou suas atividades.

Contudo, algumas antigas integrantes da Botica da Terra ainda exercem seus saberes, atendendo nas suas comunidades. Como D.Valdelice, moradoras da Chapada do Rio

Vermelho. Apesar da dificuldade em se locomover, devido a problemas de saúde, os filhos e o marido ajudaram a construir na sua própria casa onde ela pudesse continuar produzindo medicamentos caseiros, vendendo e fornecendo aos mais necessitados (Anexo C). Apesar de reconhecer que o tempo da Associação lhe trouxe muitos aprendizados, D. Valdelice afirma que não tem mais interesse em reunir-se em grandes grupos e realizar parcerias. Atualmente trabalha sozinha ou, no máximo, em parceria com Agostinha, outra antiga integrante da Botica da Terra e também moradora da Chapada do Rio Vermelho. Para ela, a falta de reconhecimento pessoal e de um salário dificultou a renovação do grupo e a permanência das integrantes nas atividades da Associação.

Apesar disso, atualmente Mádisa busca restabelecer o funcionamento da Associação e ameniza a falta de estrutura, valorizando a formação pessoal que obteve: *“Eu aprendi muitas coisas. Aprendi a me cuidar, hoje cuidar do meu filho, da minha família, né, através dos meus remédios, né. eu, eu, eu costumo dizer que a botica, onde ela tiver, e se ela acabar, e se ela fechar... a botica somos nós. [...] onde a gente for, a gente vai levar a botica.”*

4.3.2 Gegé, rezadeira de Itapuã

Além das histórias de vida, as mestras apresentaram cantos, rezas e sentenças proverbiais que permitiram refletirmos a respeito da importância da saúde e do cuidado de si e do outro, numa perspectiva comunitária. Nas culturas populares é possível que os conhecimentos sejam apresentados e transmitidos em narrativas que podem adquirir diferentes formas de linguagem artísticas: músicas, artes plásticas, danças, sentenças proverbiais, festas e mitos. As inúmeras maneiras que os conhecimentos populares utilizam para expressarem-se permitiram que descobertas antigas da humanidade chegassem aos dias atuais, ainda que transmutadas pelo tempo decorrido. Não devido à preservação de registros materiais, pois esses se mostram menos resistentes a intempéries naturais e sociais.

Atravessar tantos contextos adversos foi, e continua sendo, possível, porque essas informações puderam ser acessadas, em alguns momentos do curso da humanidade, somente através da presença de corpos e as expressões imediatas de suas memórias. O corpo é o primeiro e inerente suporte de mídia acessado por uma pessoa. As culturas populares são capazes de se difundir utilizando o recurso da oralidade, por exemplo. Claro que quanto maior quantidade e diversidade de registros, mais fontes estarão disponíveis para as próximas gerações acessarem. Todavia é importante ressaltar que mesmo em condições subjogadas,

passando por momentos de escassez meios materiais para expressar-se, as gerações mais antigas continuam a transmitir as culturas populares como um legado relevante para os mais novos.

D. Gegé, por sua vez, nos contou como que sua aprendizagem se deu nas tarefas do dia-dia, realizada juntamente com os mais velhos da sua família e comunidade local. Apresentou receitas de remédios e rezas que aprendera com suas tias e vizinhas e que usava nos processos de cura. Com elas, também apresentou os valores éticos e morais que orientavam as suas práticas. Uma de suas sentenças em linguagem proverbial alertava para a importância da boa relação com a vizinhança, visto que em casos de urgência somente alguém que está próximo pode ajudar. “Você não vai poder contar com o parente que mora longe, por isso, o vizinho é nosso parente mais importante em uma urgência”. Ao analisar a função dos provérbios na cultura Banto-Bacongo, Santos (2019) descreve-os da seguinte forma:

O provérbio é uma entre as fontes mais importantes que melhor explicam o Muntu africano e seu pensamento. Nos debates, nas cerimônias, nos julgamentos, na alegria, assim como no sofrimento, os provérbios são frequentemente usados para repreender, criticar, comparar, segregar, encorajar, punir e curar. São usados para ensinar, explicar e, meticulosamente, codificar e decodificar [kânga ye kutula]. Para os africanos, os provérbios constituem uma linguagem especial. Às vezes, para muitos, eles são considerados uma linguagem secreta e sagrada na sua comunicação, donde a expressão “fale em linguagem proverbial” [zônzila mu bingana] é usada dentro da comunidade para impedir o vazamento de princípios muito fundamentais da sociedade, isto é, para impedir o forasteiro de examinar o debate e acessar quaisquer conceitos sistêmicos básicos da organização estrutural da sociedade, especialmente os seus segredos.

Dessa forma, a linguagem proverbial, como um todo, facilita a transmissão e a memorização da mensagem, entre membros da mesma comunidade, podendo ser facilmente acessada, ressignificada e/ou reafirmada, de acordo com o contexto, por meio da transmissão oral.

De acordo com moradores de Itapuã, D. Gegé é uma referência para a comunidade e possui um vínculo ancestral com o bairro, local onde pertence parte da sua família e parentes. Após seu nascimento, mudou com seus pais para o bairro da Liberdade onde cresceu. Porém, antes de se casar e mudar-se definitivamente para Itapuã, passara boa parte da sua infância neste bairro sob os cuidados de sua tia Pupú. Foi com ela que vivenciou o dia a dia das mulheres que eram responsáveis pelos trabalhos domésticos do seu núcleo familiar e ainda realizavam trabalhos remunerados para sustentar a sua casa. Ela relembra os tempos em que

passava com sua tia quando dormiam numa casa simples, com porta de palha; sua tia lhe acordava de madrugada e às cinco da manhã já estavam caminhando até a lagoa do Abaeté. Iam as duas carregando roupas que seriam lavadas nas águas da lagoa. D. Gegé criança, levava uma trouxinha pequena na cabeça, enquanto a forte tia Pupú equilibrava uma trouxa enorme sobre a cabeça. A lida como “lavadeira de ganho” marcou a vida de muitas mulheres que precisavam trabalhar para manter suas famílias em um tempo “*antes das máquinas-de-lavar-roupas*”. Isso porque, a maior parte dos trabalhadores de Itapuã, no início do século XX, não possuíam água encanada em suas casas, tampouco máquinas de lavar-roupas. As famílias da cidade, com maior condição financeira, então entregavam suas roupas para serem lavadas por alguma lavadeira, mediante pagamento. As lavadeiras juntavam as trouxas das famílias ricas e iam lavar suas roupas juntas na lagoa do Abaeté. O extenso sistema dunar associado a zonas úmidas (lagoas, alagadiços e brejos) e a longa restinga arbórea e arbustiva formam um cenário singular. As roupas eram lavadas nas águas límpidas das lagoas escuras, formadas com a água que extravasa do aquífero armazenado sob as dunas de areia do Abaeté. Entre a paisagem natural monocromática formada pelas águas escuras da lagoa, as peças de roupas quaradas nos arbustos montavam um mosaico colorido

Dona Gegé quando criança colhia uma diversidade de espécies alimentícias, ao percorrer o caminho até a lagoa do Abaeté. ‘neste tempo da máquina [de lavar roupa] se diz que, naquela época era pobre, [se diz isso] porque hoje só se vê as máquinas e prédio de cimento; e não se acha mais aquelas frutas nem a casa de palhoça. A gente era simples, mas não faltava [...] Tudo mamãe Oxum dava e as mulheres repartiam ao passarem o dia na lagoa’. Através da sua história D. Gegé nos conta como as mulheres se organizavam para doar sabão, colher frutas pra comer, usar e cuidar da água limpa e usufruir do Sol na areia pra secar as roupas. Apesar da frugalidade, a existência dos suprimentos e a integração comunitária resultavam em oferendas, festas, preces feitas ao Abaeté que abençoava a vida das pessoas em Itapuã.

D.Gegé também frequentou o candomblé e a umbanda, onde as folhas e plantas são usadas em rituais e processos de cura espiritual, física e emocional. A umbanda e o candomblé são relevantes para a transmissão e formação da cultura popular, pois como religiões cultuam as forças da natureza e a ancestralidade.

Na umbanda, foi onde mais exerceu a prática da caridade, que consistia em realizar rezas, orações e uso de plantas, conforme sua orientação espiritual. Por essa razão, D. Gegé

entende que, por tratar-se de caridade, essas ações não podem visar o lucro de ordem financeira nem de outros bens materiais: “nem presente eu gosto que me dê”. Conforme a necessidade da pessoa atendida, D Gegé, com apoio de seu marido e filhos, juntamente com seu grupo de caridade, e através de recursos próprio, arrecadavam as plantas, folhas e demais materiais necessários para a preparação dos remédios utilizados nos processos de cura. Esses remédios são ministrados conforme o caso e de modos integrativos, associando: rezas, orações, banhos, sacudimentos de folhas, ingestão de xaropes, dietas e aplicação tópica de emplastos e unguentos.

Ao referir-se às plantas e folhas, a informante lhes atribuí características como “fortes” e “poderosas”, denotando também a uma concepção animista, numa perspectiva inter-relacional entre crença, conhecimentos e práticas, na medida em que cuidar da saúde é estar em equilíbrio com as diversas forças da natureza, conforme os preceitos ‘religiosos’. A religiosidade, por sua vez, contribui para organizar a cultura local e instituir o estilo de vida desenvolvido ao longo dos anos (dezenas, centenas, quiçá milhares) em uma mesma comunidade.

Zelar e proteger a natureza sempre fez parte da relação da comunidade com o Abaeté, que por tudo isso, é sagrado e local de cura. Isso se manifesta através de comunhão, partilha; e manifestações religiosas. Com destaque para os rituais dos cultos afro-baianos que utilizam o local como depositário de suas oferendas a Oxum, o orixá da água doce, e os festejos para os santos da igreja católica, a exemplo de Santo Antônio. Utilizado dessas formas, em harmonia com o meio ambiente, desde antes das ocupações urbanas, esse espaço fora preservado durante séculos pelas comunidades tradicionais.

Todavia, ocorrem ações de órgãos governamentais e de interesses comerciais, que ocasionaram conflitos aos interesses manifestados pela população local. Quando, por exemplo, sob a justificativa de preservar o bioma do Abaeté, as forças policiais passaram a proibir as mulheres de lavarem as roupas na lagoa. Como história narrada na letra do samba de roda de domínio público “Seu guarda civil não quer a roupa no quarador Seu guarda civil não quer a roupa no quarador Meu Deus onde vou quarar, quarar minha roupa Meu Deus onde vou quarar, quarar minha roupa”.

Apesar do interesse em comum de preservar a área, a administração pública optou por restringir o acesso ao local para práticas econômicas e religiosas tradicionais, que

ocasionavam baixo impacto ambiental. A repressão aos frequentadores habituais aumentou o distanciamento da comunidade do local e coincidiu com o início da diminuição do nível de água das lagoas.

Desde 1987, o conjunto de lagoas e dunas do Abaeté foi consolidado como Área de Proteção Ambiental, conforme Decreto Estadual nº 351 de 22 de setembro de 1987. Em 1993, outro decreto estadual, criou na área de 1.800 hectares, o parque metropolitano do Abaeté onde também funciona a Associação Cultural das Lavadeiras do Abaeté que se fizeram reconhecida pelo poder público, com apoio da comunidade. Dentro da mesma APA também se encontra o Parque das Dunas, ou Parque Ecológico e Horto da Restinga (PEHR), conforme o Decreto Municipal n.º 19 093 de 27 de novembro de 2008. O lugar foi declarado como área de interesse público, tendo em vista tratar-se do último manancial urbano do ecossistema de dunas, lagoas e restinga no país. Toda a APA se estende à parte do terreno do aeroporto, incluindo as margens da lagoa do flamengo.

Ainda assim, a fiscalização não se demonstra eficiente para deter a degradação ambiental. Atualmente, o ecossistema da lagoa encontra-se ameaçado pela urbanização descontrolada; a extração de areia das dunas; a perfuração irregular do aquífero; e a construção de uma estação de tratamento de esgoto com vazão de poluentes para a lagoa. A comunidade local, por sua vez, denuncia as atividades depredatórias que, por vezes, são realizadas com o apoio ou omissão dos órgãos públicos. Como no caso da estação de tratamento de esgoto que prevê a emissão de poluentes diretamente para a lagoa.

Dona Gegé conta que fica triste ao pensar que as árvores e frutas só existirão nas lembranças de sua comunidade. Por muito tempo, os moradores do entorno usavam as plantas e folhas retiradas do bioma da restinga para alimentar-se e tratarem de doenças. Muitas dessas plantas estão extintas ou cada vez mais raras de ser encontradas, conforme nos conta D. Gegé: *“lamentável, lamentável. Por vocês não, mas ele, ele aqui é mais novinho vai lembrar: cajumbé, cajuzinho, aquelas frutinha bem [inaud.] urta, camburi, pitanga”*.

O vínculo e o cuidado com todo o ecossistema de Itapuã fez Gegé tornar-se reconhecida benzedeira do bairro. Na casa onde reside com marido e filhos, ainda hoje atende os familiares, vizinhos e conhecidos que a procuram em busca de tratamento. Muitas das plantas que utiliza para produzir os remédios e infusões são cultivadas no seu quintal ou colhidas do parque do Abaeté. Ciro, vizinho de Gegé foi cuidado por ela desde a infância e

atualmente recorre a ela para buscar suporte nos cuidados do seu filho de 6 anos. Elízia, professora e moradora de Itapuã, relata também que as rezas e o zelo de D. Gegé auxiliou no tratamento de suas dores abdominais trazendo um alívio e conforto físico, emocional e espiritual.

Além de ocupar-se da sua comunidade, Gegé se propõe a ensinar o que sabe àqueles que a procuram e a dialogar sobre seus saberes, sempre disposta a aprender mais. Por isso, aceitou participar do III seminário Griô, realizado na UFBA em 2019, e com o auxílio de familiares mais jovens elaborou cartilhas contendo receitas de chás e tinturas.

4.3.3 Uhitwê na luta pela saúde da aldeia

Uhitwê inicia as atividades realizando um canto entoado na língua Patxôhã e acompanhada do som de seu maracá. Ela nos explica que todas as atividades conduzidas pelo povo da sua aldeia inicializam com um ritual. Mas, como ela está sozinha o ritual é substituído pelo canto que serve como forma de prece aos ancestrais, por sabedoria na condução das atividades. Em outros momentos da sua fala, Uhitwê,(37) volta a destacar a importância dos ensinamentos dos mais velhos, e como até hoje esses saberes ajudam na sua vida cotidiana, mesmo durante sua estadia na cidade de Salvador, longe de sua aldeia Pataxó, em Porto Seguro – BA.

Muito do que eu aprendi das ervas, de fazer remédios, e fazer chás e aprender junto, em rituais, com a minha avó. E também com a minha mãe, que continuou fazendo esse papel. quando a minha avó materna morreu, minha mãe continuou fazendo esse papel. e eu sempre acompanhei, que eu sempre fui muito interessada em fazer isso. E das irmãs, hoje, sou que faço esse papel, né. Que até aqui dentro da universidade, quando as outras estão doentes.

Mais uma vez cabe destacar a participação de todas as pessoas em tarefas do cotidiano, desde crianças. Sendo na prática do cuidado que se aprende a cuidar de todas e de tudo.

Em relação à interferência da saúde do ecossistema no potencial curativo das plantas, Uhitwê relata de como plantas da mesma espécie colhidas na sua comunidade tiveram mais eficácia do que aquelas compradas em mercados na cidade. De acordo com estudo de VEIGA JUNIOR; PINTO; MACIEL (2005), no caso de comercialização das plantas medicinais, há problemas comuns de serem encontrados, tais como: identificação errônea da planta (pelo comerciante e pelo fornecedor), possibilidades de adulteração (em extratos, cápsulas com o pó

da espécie vegetal, pó da planta comercializado em saquinhos e garrafadas), interações entre plantas medicinais e medicamentos alopáticos (que possam estar sendo ingeridos pelo usuário da planta), e contaminação por metais pesados— tal contaminação pode ser ocasionada, inclusive, pelo solo. Sem contar os cuidados que são dispensados na hora da colheita e armazenamento, o que afeta diretamente na degradação das propriedades terapêuticas.

Quando eu cheguei aqui [Salvador], eu peguei uma gripe muito forte. então, assim, eu comprei várias ervas que eu conhecia, fiz os remédios, mas eu não melhorava. aí eu avisei pra minha mãe [que] também, cuida . Então isso já foi um aprendizado da minha vó, passou pra minha mãe; e eu acompanhando a minha vó, eu já tive esse aprendizado. Aí a minha mãe se deslocou da aldeia trazendo as ervas de lá, e fez um medicamento aqui pra mim. Então assim, foi rápida a recuperação. Então assim, essa questão, dessa ancestralidade, de você sentir que é... como é colhido as ervas, ela faz muita diferença, né, pra nós que lidamos com as ervas, a gente sabe que a maneira de como você vai tá colhendo ela, e como você vai tá pedindo licença (UHITWÊ, 2018).

Uhitwê também destaca como que frequentar áreas de matas e florestas contribui em estabelecer a sua saúde física, mental e espiritual. Ela disse recorrer aos locais arborizados que existem na cidade quando sente que necessita melhorar seu humor, e que um tempo entre as plantas e a terra ajudam a ficar mais disposta, relaxar e se sentir mais tranquila.

Além do papel funcional das plantas – componentes químicos responsáveis pela atividade biológica -passível de verificação empírica, ao tratar-se das culturas populares, seus conhecimentos, fundamentados no saber empírico transmitidos através de várias gerações, em grande parte pela oralidade, estreitam-se com as idéias e valores determinados pelo contexto sociocultural no qual está inserida. Por isso é comum que as plantas adquiram também uma função simbólica, como parte de rituais mágico-religiosos, manifestando os elementos doutrinários e religiosos das culturas tradicionais que, por sua vez, compreendem a saúde de forma integrada. O que faz com que os processos de cura busquem reequilibrar o ser no seu aspecto físico, mental, espiritual e ético (CAMARGO, 2014).

Considerações

Através dos círculos de cultura com os professores e estudantes, os mestres e mestras participaram de um processo pedagógico que possibilitou não só apresentassem suas histórias de vida e seus saberes, mas que os exercitassem, confrontando com outros e também aprendendo coisas novas, além de se reconhecerem dentro do ambiente acadêmico. A

interação promove a interdisciplinaridade entre os conhecimentos, o que contribui na formação de todas(os) participantes. Assim, o grupo pôde conhecer mais formas de identificar e utilizar algumas plantas, de acordo com diferentes nomes e propriedades reconhecidas pelas culturas populares. Estudantes da área da saúde e ciências biológicas, por exemplo, poderão desenvolver ainda mais, os conhecimentos das curas populares no estudo de medicamentos fitoterápicos. A ciência tradicional não é idêntica à ciência moderna. Contudo, esse contraste entre as duas não deve ter uma função comparativa, mas complementares, ou nas palavras de Villoro (1982) “a ciência não pode substituir a sabedoria, nem esta, aquela. Ambas são formas de conhecimento necessárias para a espécie”. (apud TOLEDO E BARRERA- BASSOLS op. Cit p.126).

As formações e transmissões de saberes nas curas populares acontecem, em grande parte, através da oralidade, e se dão junto com a divisão comunitária das tarefas sociais, onde os mais experientes também ocupam a função de orientadores dos menos experientes, tendo como finalidade de todas as tarefas o desenvolvimento coletivo. Isso também pode ser observado pelo modo em que os usos de plantas e folhas estão interrelacionado às experiências socioculturais e as necessidades locais (Toledo e Barrera-Bassol p.139).

Todavia, ainda que culturas populares consigam se desenvolver através de todas as linguagens disponíveis, ou somente pela oralidade, os saberes das culturas dependem de um ecossistema propício para continuar existindo.

A universidade, como vimos, pode – e deve - ajudar a garantir o desenvolvimento da cultura, promovendo a interculturalidade e o desenvolvimento da memória biocultural através de espaços de diálogos entre saberes diversos. Consequentemente esses espaços podem ser úteis como ferramentas para que os profissionais, cidadãos e grupos possam melhor optar em estratégias para entrar e sair da modernidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Partir do problema de como valorizar as práticas e os saberes do uso de folhas nas curas populares pudemos compreender como esses saberes são formados, transmitidos e atualizados. Levando essas questões em conta, além da pesquisa bibliográfica, pudemos analisar práticas de educação em Salvador –BA em momentos não-formais, como a experiência dos saberes populares na sala de aula da universidade.

Vimos que os saberes de cura com plantas antecedem a medicina moderna que atualmente as condenam, mas que se desenvolveu baseada no conhecimento acumulado pelas culturas tradicionais. Uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas sim seu ponto de partida. Remédios a base de plantas eram mercadorias valiosas comercializadas e traficadas para Europa. Expropriados dos povos colonizados iam acumular-se nas metrópoles; e que, ainda hoje, a medicina hegemônica se apropria dos conhecimentos populares para produzir suas patentes.

O uso de plantas medicinais se deu através dos mais diversos agentes sociais marcando presença em todos os momentos da história do Brasil. No caso dos agentes populares, sua legalidade, diante das instituições governamentais nem sempre foi garantida, contudo, sua autoridade era reconhecida pela comunidade. Durante o início da colonização até o século XIX, a quantidade de médicos era mínima e o diploma de Físico – o médico da época – estava longe de ter o reconhecimento social dos dias de hoje. No período republicano a medicina oficial foi avançando contrapondo-se à medicina popular e o uso de plantas, que foi sendo criminalizado e visto sob um olhar medicalizante. Já no fim do século XIX, o poder/saber médico foi associado às instituições estatais para promover seus interesses e melhorar as estratégias de controle.

Somente com a implantação do SUS na década de 1980, a participação mais democrática da sociedade civil reivindicou a inclusão de práticas medicinais ligadas às culturas populares no sistema de saúde. Contudo, a elaboração das políticas públicas ainda são encargos exclusivos do poder médico, como a distribuição e produção de medicamentos que são controladas pelos órgãos de vigilância sanitária. As práticas deste poder continua refletindo a expropriação dos conhecimentos tradicionais e a discriminação contra o modo de vida alheio; ora sustentado por argumentos teológicos, ora pelo abissal racionalismo moderno. Não há dúvida de que os avanços da ciência ocidental contribuíram para o desenvolvimento de novos medicamentos e a descoberta de tratamentos, levando a um aumento da expectativa

de vida da população. Mas a medicina hegemônica, característica do colonialismo, ainda desaprova muitas epistemologias que divergem do pensamento cartesiano, invalidando terapias que não são aceitas pela ciência. Ao mesmo tempo, os altos preços dos medicamentos produzidos pela big pharma refletem mais o monopólio das patentes do que os custos com matérias-primas e os processos de produção propriamente. Por tudo isso, ainda valeria levantar mais a fundo, em outro momento, as questões das culturas populares, não somente terem o direito de ter seu saber respeitado, mas que também deve ser questionado o porquê dos povos originários terem negado o acesso à ciência desenvolvida graças aos saberes expropriados das suas culturas

Na outra ponta, temos homens e mulheres que não são contemplados com os desenvolvimentos científicos, mesmo assim são responsáveis por solucionar os problemas de saúde de boa parte da população. Por isso, uma parte ainda considerável recorre ao uso de plantas e com elas realizam tratamentos e práticas de curas distintas da medicina hegemônica. A planta, mais acessível que o medicamento alopático, é vista como cura alternativa e confiável por boa parte da população, conforme os relatos colhidos na feira, durante esta pesquisa. Mesmo que não seja respaldado pela medicina hegemônica, ela tende a ter receptividade entre a população, por conta da sua precedência nas culturas populares. Desse modo, essa “medicina alternativa” é mais comum do que o desejável pelo pensamento e pelo modo de produção dominante. Infelizmente, ao invés de reconhecer, valorizar e desenvolver os saberes populares relacionados ao uso de plantas, a prática é vista pejorativamente e perseguida pela lógica colonial que rege o Estado brasileiro a ponto da lei condenar tal prática se esta for enquadrada como "curandeirismo”.

Por conta da importância do saberes populares no uso de plantas para cura, defendemos que o Estado democrático deve pensar medidas de preservação e reconhecimento destes saberes. Costuma-se dizer que patrimônio imaterial tem valor inestimável, porém muitas vezes essa abstração o leva ser tratado como se não tivesse valor algum e confundir isso tem um custo alto, que pode até ser estimado. A destruição de culturas não é muito diferente da extinção de uma espécie. As culturas tradicionais e populares foram formadas ao longo de milênios e permitiram a perpetuação da humanidade e o bem-estar de diversas comunidades, em diferentes ecossistemas, ao longo de milênios. Por isso, constituem um patrimônio valioso, embora imaterial. Basta reconhecermos a quantidade de pessoas que sobrevivem graças à difusão e a manutenção das práticas de curas populares, além do já

mencionado avanço científico que se devem aos conhecimentos tradicionais construídos por mestras e mestres das medicinas tradicionais e populares.

Ainda que não pareçam lucrativos, são saberes relevantes que podem nos inspirar alternativas para os desafios impostos pelo modo de vida moderno. Essa desvalorização é porque as experiências das curas populares não obedecem à lógica de concentração de capital, conforme foi observado na formação dos saberes referentes ao uso de plantas. Seja na feira, nos subúrbios ou nas aldeias, as formações e transmissões de saberes das curas populares acontecem, em grande parte, através da oralidade durante a convivência, nas práticas cotidianas comunitárias como: preparar a refeição, cuidar do bebê, arar a terra, curar uma ferida ou tratar uma doença de qualquer tipo de animal. Mesmo vivendo e trabalhando em meio urbano, essas pessoas compartilham suas experiências adquiridas em situações que sobreviveram com pouco, ou nenhum, acesso à medicina institucional. Por sua vez, compensaram a falta de acessibilidade com a proximidade de recursos naturais. Nas práticas de curas populares, a planta tem um papel de alimento que nutre o corpo e/ou o espírito. É elemento fundamental para o sustento das pessoas. E como elemento vital também precisa ser preservado e cuidado. A sacralidade envolta nos rituais e procedimentos mágicos das curas populares, não só carregam informações técnicas, mas denotam a valores éticos e morais que trilharam um caminho distinto da medicina das elites, muitas vezes remetendo-se a princípios doutrinários ligados a diferentes sistemas de crenças. Por isso que os saberes das culturas populares dependem de um ecossistema propício para continuar existindo, onde a diversidade cultural possa existir e plantas saudáveis possam ser encontradas, seja nas bancas das feiras, no quintal de uma casa no subúrbio, nas trilhas do parque do Abaeté ou nas matas próximas da aldeia. Desse modo, as práticas das curas populares convergem-se à lógica do cuidar e não a de lucrar. Cuidar da humanidade e também de todo o ecossistema que a sustenta. Por esses motivos, as formas de estabelecer valores para as mercadorias, as relações humanas, os hábitos alimentares e transmissão de saberes nas curas populares reforçam relações vinculadas às ancestralidades ameríndias e africanas e, conseqüentemente, negam a relação capitalista/moderna como única forma de existência. Sem acesso ao consumo e aos modos de produção capitalista, os grupos excluídos ou marginalizados precisam se auto organizar e realizar a divisão comunitária das tarefas sociais, onde os mais experientes também ocupam a função de orientadores dos menos experientes, tendo como finalidade o desenvolvimento coletivo.

Contudo, engana-se acreditar que são apenas conhecimentos tradicionais que formam as culturas populares. Elas se atualizam e se apropriam, na medida do possível, das novas descobertas e tecnologias. Isso pode ser confirmado pela constatação de informações da ciência moderna compondo o arcabouço do conhecimento das mestras e mestres das culturas populares. Essas informações podem chegar por meio da oralidade, mas também através da linguagem escrita, em manuais, cartilhas ou livros especializados. Os mais jovens, inclusive, já recorrem às informações disponíveis na internet.

As práticas das culturas populares, por resultarem de um processo de apropriação desigual dos bens econômicos e culturais (CANCLINI, 1983) tem uma forte ligação com a formação das culturas dos grupos subalternizados e, conseqüentemente, acabam por agregar um potencial crítico e educativo (ABIB, 2019). Ao compartilhar suas experiências e orientar outras pessoas, as mestras e mestres são mais que livros-vivos, atuam como agentes produtores de cultura. No caso das curas populares, botiqueiras, feirantes, rezadeiras, parteiras, erveiras, raizeiras, pajés, iyas, etc. são responsáveis por manter conhecimentos referentes à cura mais acessíveis e presentes no nosso cotidiano. As práticas das mestras e mestres das curas populares evidenciam que o cuidar e ser cuidado são princípios básicos no desenvolvimento humano, e que os saberes referentes a essas práticas não podem ser monopolizados nem serem regidos pela perspectiva do lucro. Pela prática do cuidado e da alimentação, principalmente dos bebês, serem tradicionalmente destinadas às mulheres, elas acabam assumindo um papel de destaque nas práticas de cura.

É nessa convivência entre o tradicional e o moderno que são realizadas as práticas das curas populares. Tal como nas bancas da feira de São Joaquim, onde, em meio à circulação de produtos, informações e axé, as pessoas aprendem sobre as propriedades das plantas e dos alimentos, compartilham receitas e histórias de vida; Assim como D. Gegé que ajuda a cuidar dos vizinhos e familiares de Itapuã por meio dos saberes ancestrais adquiridos no Abaeté; e Mádisa atuando junto à igreja e ressignificando as antigas boticas coloniais, acrescentando referenciais mais progressistas e tornando-as um movimento mais popular e comunitário; e também Uhitwe encontrando nas antigas práticas transmitidas a ela na aldeia, ferramentas para ajudar a si e sua comunidade a enfrentar as querelas que encontram os indígenas universitários em um grande centro urbano.

Todas essas práticas das mestras e mestres das curas populares são resultados de processos educativos profundos, elaborados na *práxis*, de forma dialógica, tais como

alimentar, plantar, cuidar e curar. Realizando-se de tal modo que, tão relevante quanto às informações necessárias para estes fazeres, é os sentidos elaborados junto às experiências, pois, são eles indispensáveis na formação das consciências e na produção de culturas.

Por isso que, mais importante que os registros audiovisuais acerca dos modos de fazer, a preservação das práticas de curas populares com plantas depende da valorização das pessoas mais experientes, aqui denominadas de mestras e mestres. Elas são pessoas que detém uma ou mais habilidades adquiridas através da experiência. Essas habilidades são ou foram relevantes para a existência do seu grupo social que, portanto, reconhecem sua autoridade. Definidos dessa forma, para garantir a salvaguarda dos saberes populares, essas mestras e mestres devem ter a existência das suas práticas e da transmissão dos seus saberes garantidos. Isso pode ser garantido através de leis que estabelecem uma política pública que proporcione uma pensão suficiente para viabilizar a manutenção das suas práticas populares e a realização de oficinas e atividades de difusão das práticas populares e/ou de formação de novos mestres e mestras.

A universidade, por sua vez, pode – e deve - ajudar a garantir o desenvolvimento da cultura, promovendo a interculturalidade e o desenvolvimento da memória biocultural através de espaços de diálogos entre saberes diversos. A atuação do educador é capaz de potencializar a mediação entre as culturas populares e o conhecimento acadêmico, promovendo a humanização de todos participantes: mestras, educadores, educandos, através da dialogicidade. Para isso, é necessário que a universidade torne-se, ao menos, tão democrática quanto uma feira livre, o parque do Abaeté ou uma aldeia indígena. Consequentemente o ensino superior gera ferramentas para que os profissionais, cidadãos e grupos possam melhor optar em estratégias para entrar e sair da modernidade.

REFERÊNCIAS

- A carta.** Mestre João Faras.[1500]. disponível em - <http://www.culturatura.com.br/dochist/Carta%20de%20Mestre%20Jo%C3%A3o%20Faras.pdf>
- ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. **Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda.** Campinas: CMU-Unicamp; Salvador: EDUFBA, 2005.
- _____. **Os velhos capoeiras ensinam pegando na mão.** Caderno Cedes, Campinas, v. 26, n. 68, p. 86-98, jan 2006
- _____. **Culturas Populares, Educação e Descolonização.** Revista Educação em Questão, Natal, v. 57, n. 54, out./dez. 2019.
- ACHINTE, A. A. **Comida y colonialidad. Tensiones entre al proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar.** In: Calle14: revista de investigación en el campo del arte, n. 4, julio/diezembro de 2010. Disponível em <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279021514002>. Acesso em 01.09.2019.
- _____; DA SILVA, L. G. R. **Culturas populares na universidade: uma proposta de educação decolonial.** História Oral, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 139–160, 2020. DOI: 10.51880/ho.v23i1.998. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/998>. Acesso em: 24 maio. 2021.
- ABREU, Laurinda. **A institucionalização do saber médico e suas implicações sobre a rede de curadores oficiais na América portuguesa.** Tempo. vol. 24 no 3 Niterói Set/Dec 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/tem-1980-542x2018v240305>.
- ALMEIDA, Mara Zelia de. **Plantas medicinais.** 3. ed. Salvador EDUFBA, 2011.
- ALMEIDA, Mara Zelia de. et all., **Guia fitoterápico, Programa Farmácia da Terra – UFBA,** Edital PAEXDoc-Ufba-2018 Ed. Gráfica 3, Salvador-Ba.
- AKHONDZADEH, S., FALLAH-POUR, H., AFKHAM, K. et al. **Comparison of Crocus sativus L. and imipramine in the treatment of mild to moderate depression: A pilot double-blind randomized trial.** BMC Complement Altern Med 4, 12 (2004). Disponível em <https://doi.org/10.1186/1472-6882-4-12>. Acesso em 10 Mai 2019
- ASSOCIAÇÃO DA INDÚSTRIA FARMACÊUTICA DE PESQUISA (INTERFARMA), **Guia INTERFARMA, 2019.** Brasil, 2020. Disponível em: <https://www.interfarma.org.br/public/files/biblioteca/guia-interfarma-2019-interfarma2.pdf>. Acesso em: 7 Ago 2020
- BÂ, Amadou Hampaté. **Amkoullel: o menino fula.** Rio de Janeiro : Palas Athena, 2003
- _____. Depoimento de Amadou Hampaté Bâ. Entrevistador Enrico Fulchinioni.. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=xGRNRmttm4>

BAHIA. **Decreto Estadual nº 351 de 22 de setembro de 1987**. Cria Área de Proteção Ambiental – APA LAGOAS e DUNAS DO ABAETE, no município de Salvador e dá outras providências.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais** – 7ª edição. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.

BARATA, L. E. S. et al. **Plantas Medicinas Brasileiras. III. Heteropterys aphrodisiaca Machado (Nó-de-cachorro)**. Revista Fitos, [S.l.], v. 4, n. 01, p. 129-131, 2013. Disponível em <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/19162>. Acesso em: 18 de novembro de 2020

BASTIDE R. **O candomblé na Bahia**. Companhia Editora Nacional, São Paulo (rito Nagô. 1961.p.123).

BAUDELAIRE, Charles. **Sobre modernidade: o pintor da vida moderna**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

BRASIL. **Decreto N. 847 –De 11 de Outubro 1890**. Cria o Código Penal de 1890. Disponível em:

http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=847&tipo_norma=DEC&data=18901011&link=s.

BRASIL. **Lei nº 5991 de 17 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o controle sanitário do comércio de drogas, medicamentos, insumos farmacêuticos e correlatos, e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Poder Executivo, Brasília, DF, 17 abr. 1973.

Brasil. Ministério da Saúde (MS). Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa). **Resolução da Diretoria Colegiada - RDC nº 26, de 13 de maio de 2014**. Dispõe sobre o registro de medicamentos fitoterápicos e o registro e a notificação de produtos tradicionais fitoterápicos, junto à Agência Nacional de Vigilância Sanitária. Diário Oficial da União 2014; 13 maio.

Brasil. Ministério da Saúde (MS). Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) **Portaria nº 6 SVSIMS, de 31 de janeiro de 1995**. Institui e normaliza o registro de produtos fitoterápicos junto ao sistema de vigilância sanitária

BRASIL, **Decreto Nº 3.551, de 4 de agosto de 2000**. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial e dá outras providências

Brasil. **Decreto nº 5813, de 22 de junho de 2006**. Aprova a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos e dá outras providências. Diário Oficial da União 2006; 23 jun.

Brasil. **Portaria nº 886, de 20 de abril de 2010**. Institui a Farmácia Viva no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). Diário Oficial da União 2010; 20 abr.

Brasil. Conselho Nacional de Saúde. **Resolução n. 338, de 06 de maio de 2004**. Aprova a Política Nacional de Assistência Farmacêutica. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 20 maio 2004. Seção 1, p.52. 2004.

Brasil. Ministério da Saúde (MS). Portal da Saúde - SUS. **Relação Nacional de Medicamentos Essenciais (RENAME)**. Disponível em:
<http://portalsaude.saude.gov.br/images/pdf/2014/setembro/29/Rename-2013.pdf>

BRASIL. Ministério da Saúde. **Decreto nº 5.813, de 22 de junho de 2006**. Aprova Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 22 jun.2006.

BRASIL. **Portaria Interministerial nº 2.960**. Aprova o Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos e cria o Comitê Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 dez. 2008. Seção 1, nº 240, p. 56. 2008.

BRASIL. Ministério da Saúde. Departamento de Atenção Básica. **Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS**. Brasília, DF 2006.

BENJAMIN, Walter..**O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov**. In Magia técnica, arte e política. Obras escolhidas I. São Paulo: Brasiliense, 2000.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. tradução de Myriam Avila, Eliane Livia reis, Glauce Gonçalves. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.

BONDIA, Jorge Larrosa. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro, ANPEd, n. 19, p. 20-28, Abr. 2002.

BUONO CALAINHO, Daniela. **Jesuítas e Medicina no Brasil Colonial in** Tempo, vol. 10, núm.dez, 2005, pp. 61-75 Universidade Federal Fluminense. Niterói, Brasil Disponível em:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=167013390005>

CACCIA-BAVA, Maria do Carmo Gullaci Guimarães; BERTONI, Bianca Waléria; PEREIRA, Ana Maria Soares and MARTINEZ, Edson Zangiacomí **Disponibilidade de medicamentos fitoterápicos e plantas medicinais nas unidades de atenção básica do Estado de São Paulo: resultados do Programa Nacional de Melhoria do Acesso e da Qualidade da Atenção Básica (PMAQ)** in Ciência & Saúde Coletiva, 22(5):1651-1659, 2017

CALLEGARO, Iara do Carmo; LÓPEZ, Xosé Antón Armesto. **Culturas Alimentares, Biodiversidade e Segurança Alimentar no Território de Identidade** Paco Editorial, 2017

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **As plantas medicinais e o sagrado: a etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil**. 1^a ed. – São Paulo: Ícone, 2014.

_____. **Amansa-senhor: a arma dos negros contra seus senhores**. Revista Pós Ciências Sociais - São Luís, v. 4, n. 8, jul./dez. P.31 à 42. 2007. Disponível em
<http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/830>. Acesso em 21 de Mai de 2019.

CANCLINI, N. G. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983

_____. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. 4.ed. São Paulo: Edusp, 2003.

_____. **Noticias recientes sobre la hibridación**. Trans : Transcultural Music Review = Revista Transcultural de Música n.7 2003 Recuperado de:
<http://www.sibetrans.com/trans/articulo/209/noticias-recientes-sobre-la-hibridacion>

CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A.; PAULUS, G. **Agroecologia. Matriz disciplinar ou novo paradigma para o desenvolvimento rural sustentável**. Disponível em:
<<http://www.itcp.usp.br/drupal/node/197>>. Acesso em: 20 nov. 2018

CARVALHO, A.P.C; FERNANDES, M.C. **O Negro no Recôncavo da Bahia: reflexões sobre construções identitárias, retóricas de etnicidade, raça e cultura**. **ILHA**, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia v. 21, n. 2, p. 7-34, dezembro de 2019 Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2019v21n2p7> Acesso em 20 Mai 2019

CARVALHO, José Jorge de. **Espetacularização e canibalização das culturas populares**. In: Anais do II Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares/ I Encontro Sul-Americano das Culturas Populares. São Paulo/Brasília: Inst. Polís/MinC, 2007.

CAVACO, Carmen. **Formação experencial de adultos não escolarizados: saberes e contextos de aprendizagem**: in **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 41, n. 3, p. 951-967, jul./set. 2016

CARDOSO, D. M.; CHENE NETO, G. B.; FURTADO, L. F. G.; GERMANO, J. W. A **Ecologia dos saberes e o sistema de saúde no município de Curuçá/PA**. Vivência:Revista de Antropologia, v.1, p. 51-72, 2016. Disponível em:
<<https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/11647>> Acesso em: 23 maio 2017

CASTRO-GOMEZ, Santiago. **Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”**. In A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. LANDER, Edgardo (org); Coléccion Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005. Disponível em:
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html>

COTRIM GUIMARÃES, Maria Regina. **Chernoviz e os manuais de medicina popular no Império**. História, Ciências, Saúde - Manguinhos, vol. 12, núm. 2, mayo-agosto, 2005, pp. 501-514 Fundação Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro, Brasil.

CUNHA, Carlos. **Teologia, Direitos Humanos e Decolonialidade**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 697-718, jul./set. 2017. Disponível em: DOI – 10.5752/P.2175-5841.2017v15n47p697. Acessom em 31 de Mai. 2020

Declaração de Alma Ata. Conferência internacional sobre Cuidados Primários de saúde. 1978. Alma-Ata; USRR. In Ministério da Saúde. Secretaria de Políticas de Saúde. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/declaracao_alma_ata.pdf

DIEGUES, Antonio Carlos (Org.). **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. São Paulo: MMA/COBIO/NUPAUB/USP, 2000. 211 p

EDLER, Flavio Coelho. **Saber médico e poder profissional: do contexto luso-brasileiro ao Brasil Imperial.** In: Na corda bamba de sombrinha : a saúde no fio da história. Orgs: FIDÉDLIS, C; FALLEIROS, I. Rio de Janeiro. Fiocruz/COC; Fiocruz/EPSJV, 2010.

ENGELS, Friedrich. **Dialética da Natureza** 7 Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FERNANDES DA SILVEIRA, Pátricia; ARRAIS, Paulo Sérgio; BANDEIRA, Mary Anne M. **Farmacovigilância e reações adversas às plantas medicinais efiterápicos: uma realidade.** Revista Brasileira de Farmacognosia Brazilian Journal of Pharmacognosy 18(4): 618-626, Out./Dez. 2008

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. **Barbeiros e cirurgiões: atuação dos práticos ao longo do século XIX.** História, Ciências, Saúde-Manguinhos, v. 6, n. 2, p. 277-291, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59701999000300003&lng=en&nrm=iso&tlng=pt> Acesso em: 18 abr. 2017.

FISCHMANN, Roseli. **Da linguagem oral à linguagem da hipermídia: reflexões sobre cultura e formação do educador.** São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 14, n. abr./ju 2000, p. 12-22, 2000

FRANÇA, Inácia S X. de. Et al. **Medicina popular: benefícios e malefícios das plantas medicinais.** Rev Bras Enferm, Brasília 2008 mar-abr; 61(2): 201-8.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 7 Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. **Pedagogia do oprimido.** São Paulo: Paz e Terra, 1974.

_____. **Pedagogia do oprimido.** 17 Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Pedagogia da autonomia.** 25 Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

FORPROEX - **Política Nacional de Extensão Universitária.** Manaus: Fórum de Pró-Reitores de Extensão das Universidades Públicas Brasileiras, 2012. Disponível em: <https://www2.ufmg.br/proex/content/download/452/2780/file/P_NEU.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2021

FORTUNATO, Dalva. Maria. Nóbrega. **Alimentação alternativa (multimistura) e seus principais componentes.** Informativo profissional do conselho de Federal de farmácia. Infamar. Brasília. V.19,n.5\8. Pg 103-110, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** 14.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FU-KIAU, K.K.B.; LUKONDO-WAMBA, A.M. **Kindezi: A Arte Kongo de Cuidar de Crianças.** Traduzido por Mô Maie. Terreiro de Griôs. 2017. Disponível em: Acessado em 10/04/2019.

GAGLIETTI, Mauro José ; BARBOSA, M. H. S. ; BARBOSA, M. H. S. . **A questão da hibridação cultural em Néstor García Canclini.** In: VIII Congresso de Ciências da Comunicação da Região Sul, 2007, Passo Fundo. Anais do VIII Congresso de Ciências da Comunicação da Região Sul. Passo Fundo: UPF, 2007.

- GUIMARAES, Reinaldo. **Os dilemas da Big Pharma.** *Physis*, Rio de Janeiro , v. 25, n. 2, p. 353-357, June 2015 Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312015000200353&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 07 Ago. 2020.
- GONÇALVES, Ana. Maria. **Um defeito de cor.** Rio de Janeiro: Record, 2006
- GROSGOUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI.** *Revista Sociedade e Estado.* Vol. 31. 2016
- HAGER, Thomas. **Dez drogas:** As plantas, os pós e os comprimidos que mudaram a história da medicina. Editora Todavia. 2020.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Inventário Nacional de Referências Culturais - INRC: manual de aplicação.** Brasília: IPHAN, 2000. 156 p.
- KALTNER, L F. **Anotações sobre a biografia do naturalista Carl Friedrich Philipp von).** (UFF) (*Revista Brasil-Europa - Correspondência Euro-Brasileira* 139/18 (2012:5) – disponível em (<http://www.revista.brasil-europa.eu/139/Kaltner-Von-Martius>).
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica.** 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003
- LIMA JUNIOR, Luiz Gustavo de Souza. **Cuidado em saúde e colonialidade do ser: perspectivas para um saber-fazer corpo** in SEMINÁRIO DO ICHS – Humanidades em Contexto: saberes e interpretações (2014) p.693-701
- LIMA, V. A; PAIM, E.A **Construindo cidadania: o projeto requalificação da Feira de São Joaquim em Salvador.** *Horizontes*, v. 35, n. 1, p. 71-80, jan./abr. 2017. Disponível em <http://dx.doi.org/10.24933/horizontes.v35i1.401>. Acesso em 21 de Mai de 2019
- L.M. Ricardo, et al. **Plants from the Brazilian Traditional Medicine: species from the books of the Polish physician Piotr Czerniewicz (Pedro Luiz Napoleão Chernoviz,** *Revista Brasileira de Farmacognosia* 27, 2017.
- LODY, Raul. **Joias do Axé:** fios de contas e outros adornos do corpo. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.
- MACEDO, Roberto Sidnei. **A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação.** Salvador, EDUFBA, 2006
- _____. **Pesquisar a experiência:** compreender/mediar saberes experienciais. 2. Ed. CRV, 2015
- _____; GALEF, Dante; PIMENTEL, Álamo. **Um rigor outro.** Salvador EDUFBA. 2009

MACEDO, E. V.; GEMAL, A. L. **A produção de fitomedicamentos e a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos.** Rev. Bras. Farm., Rio de Janeiro, v. 90, n. 4, p. 290-297, 2009.

MACHADO, Roberto; LOUREIRO, Ângela; LUZ, Rogério; MURICY, Kátia. **Danação da norma: a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.** In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Orgs.) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MARX, Karl. **Coleção: os pensadores.** São Paulo. Abril cultural. 1983

MASCARENHAS C; PEIXOTO J.A.S. **Saveiros de Vela de Içar: 400 anos de história. Ameaças, Potencialidades e Propostas.** Revista VeraCidade. Ano IV. Nº 5. Out de 2009. Disponível em: <http://www.veracidade.salvador.ba.gov.br/v5/pdf/artigo3.pdf>. Acesso em 21 Mai 2019.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.** Barcelona: Gedisa, 2007

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. **A arte de curar nos tempos da colônia : limites e espaços da cura 3.** ed. rev. ampl. e atual. – Recife : Ed.Universitária da UFPE, 2017

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Olojá:Entre encontros -Exu, o senhor do mercado.** In: DasQuestões,n#4, ago/set, p.28- 34, 2016. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oloja._entre_encontros_exu_o_senhor_do_mercado.pdf. Acesso em 12 de Mai 2020

NOGUEIRA, Antonio Gilberto R. **Inventário e patrimônio cultural no Brasil** in: História, São Paulo. v26. n2. P.257 – 268 . 2007

NOVAES, Luciana de Castro Nunes. **A morte visível e a vida invisível: um estudo sobre o assentamento de Exú e a paisagem sagrada enseada de Agua de Meninos, Salvador, (Bahia).** Dissertação de mestrado em Arqueologia, Universidade Federal de Sergipe, 2013.

OLIVEIRA, Iris Verena. **Outras histórias do povo de santo, feitiçeiros e curandeiros soteropolitanos. (1930-1960).** ODEERE, [S.l.], v. 2, n. 3, jul. 2017. ISSN 2525-4715. Disponível em: <<http://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/1577>>. Acesso em: 04 jul. 2020.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. **Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil.** Educ. rev. Belo Horizonte, v.26, n. 1, p. 15-40, Abr. 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010246982010000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 05 Jul 2020.

ORSENIGO, Luigi ; MALERBA, Franco. **Innovation and market structure in the dynamics of the pharmaceutical industry and biotechnology: Towards a history-friendly model.** In: *Industrial and Corporate Change*. v.11(4) p.667-703. 2002 Disponível em: 10.1093/icc/11.4.667. Acesso em 05 AGO 2020.

PACHECO, Lilian. **A Pedagogia Griô: educação, tradição oral e política da diversidade.** *Revista Diversitas*, São Paulo, n. 3, p. 22-99, 2016. Disponível em: <e> Acesso em: 8 set. 2017.

_____. **Pedagogia Griô: a reinvenção da roda da vida.** Lençóis: Grãos de Luz e Griô, 2006.

PAIM, Marcia Regina da Silva. **Do Sete ao São Joaquim: o cotidiano de mulheres de saia e homens feirantes em feiras soteropolitanas (1964-1973).** Dissertação de mestrado apresentado na Universidade Federal da Bahia – Departamento de Filosofia e Ciências Humanas. 2005

PEIXOTO NETO, Pedro Acioly de Sá; CAETANO, Luis Carlos Santos. **Plantas medicinais: do popular ao científico.** UFAL, 2005.

PIMENTA, T. S.: **Barbeiros sangradores e curandeiros no Brasil (1808-28)**, *Hist. cienc. saude-Manguinhos* v.5 n.2 Rio de Janeiro jul./out. 1998. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59701998000200005>

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás.** São Paulo, Companhia das Letras, 2001, 591 pp

QUERINO, F. e MATTEDI, M. R. M. **A Feira de São Joaquim.** *Revista UNIFACS* 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.unifacs.br/index.php/sepa/article/view/20/15>>. Acesso em: 10 Jan. 2019.

REGO, André de Almeida. **Terra, Trabalho e Identidade indígena na Província da Bahia: 1822-1862.** Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal da Bahia (PPGH-UFBA), 2014.

RENEX – Rede Nacional de Extensão. **O plano nacional de extensão universitária.** Coleção Extensão Universitária FORPROEX, vol. I, Belo Horizonte: UFMG, 1999. Disponível em: . Acesso em: 19 dez. 2019.

RESTREPO, E; ROJAS, A. **Inflexion decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos.** Popayan, Editora Universidade de Cauca, 2010.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro.** 2 Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997

ROCA i GIRONA, J. Fotografía, dibujo y grabaciones audiovisuales in: PUJADAS, Juan, J (org). **Etnografía.** Barcelona. Editorial UOC. 2010.

ROSÁRIO, Antônio Carneiro do. **A Compreensão da Religiosidade Popular para o Desenvolvimento da Ação Extensionista.** Mestrado em Extensão Rural. Universidade Federal de Santa Maria, 1987

SALVADOR. **Decreto municipal n.º 19 093 de 27 de novembro de 2008.** Declara de utilidade pública para fins de desapropriação áreas de terreno, com acessões e benfeitorias,

porventura existentes, nos trechos que indica, localizadas na zona urbana do município de Salvador e dá outras providências

SANTAELLA, Lucia. **Navegar no ciberespaço: o perfil cognitivo do leitor imersivo**. São Paulo. Paulus, 2004. Cps. 1 à 3.

_____. **Linguagens líquidas na era da mobilidade**. São Paulo: Paulus, 2007

SANT'ANA, A. O.; OLIVEIRA, M. A. J.; GUEDES, M. L. S.; CARDEL, L. M. S. **Caracterização dos erveiros(as) e das plantas sagradas vendidas nas feiras livres de Salvador**. Candombá, v. 10, p. 46-57, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reiventar a emancipação social**. Boitempo, 2007.

SANTOS, Tinganá Santana Neves. **A cosmologia africana bantu-congo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. Tese Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo. 2019

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, A. A. S. **O Programa UFBA em Campo – ACC: sua contribuição na formação do estudante**. 2007. Dissertação de Mestrado em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

SILVA, J. R. R. T. **Diversos modos de pensar o conceito de substância química na história da ciência e sua visão relacional**. Ciênc. educ. (Bauru) vol.23 no.3. July/Sept 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1516-731320170030011> Acesso em Mai,2020.

STELLA DE OXOSSI, Mãe – **O que as folhas cantam (para quem canta folha)** . Editora Secretaria de Políticas Culturais, 2014.

THOMPSON, Edward P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981

_____. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

TOLEDO, V. M.BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais** São Paulo: Editora Expressão Popular, 2015. 1a edição.

TOSCANO, G. S. **Extensão Universitária e formação cidadã: a UFRN e a UFBA em ação**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2006.

VANSINA, Jan. **A tradição oral e sua metodologia**. In: História geral da África I. ZERBO, J.K (org). Brasília: MEC / Unesco, 2010

VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé, o uso das plantas na sociedade Ioruba**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VIANA FILHO, Luis. **O Negro na Bahia**. São Paulo. Ed. Livraria José Olimpo. 1946. Digitalizada e disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/92306/O%20negro%20na%20Bahia.pdf?sequence=3>. Acesso em 21 Mai 2019

VIGOSTSKI, Lev. **A formação social da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho **As práticas e os saberes médicos no Brasil colonial (1677 - 1808)**. – Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais. Franca, 2012

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996.

WALKER, Timothy D. **The Medicines Trade in the Portuguese Atlantic World: Acquisition and Dissemination of Healing Knowledge from Brazil (c. 1580–1800)** Summary. *Social History of Medicine* Advance Access published May, 16, p.1 a 29, 2013 Disponível em <http://shm.oxfordjournals.org/>. Acesso em 19 de Mar 2020

ZANARDI, Paula P. **narrativas visuais sobre o patrimônio cultural: os cortadores de pedra na chapada diamantina**. dissertação (mestrado) – instituto do patrimônio histórico e artístico nacional, mestrado profissional em preservação do patrimônio cultural, rio de janeiro, 2018.

ANEXOS
ANEXO A

Especial
11 de setembro, dez anos depois
Em 31 páginas, como
o fundamentalismo
islâmico inaugurou
a era do medo

Voto distrital
10 motivos para
apoiar essa ideia
que aumenta o poder
do eleitor e diminui
a corrupção



Editora ABRIL
edição 2233 - ano 44 - nº 36
7 de setembro de 2011

veja

www.veja.com



PARECE MILAGRE!

**Um novo remédio faz
emagrecer entre
7 e 12 quilos em
apenas cinco meses.
E sem grandes
efeitos colaterais.
Saiba tudo sobre ele**



ANEXO B

Av. Inocência Seráfico, 3438 - Vila Dirce - Carapicuíba - SP

A NATUREZA NA DOSE CERTA

°Chás	°Vitaminas	°Pomada
°Extratos	°Minerais	°Suplemento Alimentar
°Encapsulados	°Gel / °Sabonetes	°Má Circulação
°Xaropes	°Depurativo	°Energéticos

Produtos 100% Natural

- °ABACATEIRO.....Diurético, cálculos renais, fígado, rins, bexiga.
- °ABÚTUA: (CÓCULOS).....Cálculos renais, cólicas uterinas, fígado.
- °AGONIADA.....Inflamações de útero, ovários e menstruações difíceis.
- °ALCACUZ.....Bronquite, tosse, laringite, rouquidão.
- °ALCACHOFRA.....Diminui o colesterol, digestivo, hepático.
- °ALECRIM.....Estimulante, circulatório, tônico capilar e inalação.
- °ALEGRIM DO CAMPO.....Tônico, vias respiratórias e banhos relaxantes.
- °ALFAFA.....Baixa o colesterol, osteoporose, raquitismo, relaxantes.
- °ALFAVACA.....Rins, prisão de ventre, aftas, bronquites, gripes fortes.
- °ALFAZEMA.....Calmante, asma, gases, renite, analgésica nas dores.
- °ALGODOEIRO.....Hemorragia uterina, regras profusas, reumatismo.
- °ANGÉLICA.....Cólicas, gases, digestiva, nevralgias, enxaqueca.
- °ANGICO.....Diarréia, disenteria, gripes. Ext.: Lavagens e gargarejos.
- °ANIS ESTRELADO.....Relaxante, insônia, gases (infantil e adulto).
- °AMOR DO CAMPO.....Afeções das vias urinárias e rins, prostatite.
- °APERTA RUÃO.....Mau hálito, fígado, diarréia, hemorragias.
- °ARNICA.....Anti inflamatório, reumatismo, artrite, artrose, dores.
- °ARUEIRA.....Diurética, ciática. Ext.: Furúnculos, contusões, icterícia.
- °ARRUDA.....Desminorréia, combate sarna, piolho e erisipela.
- °ARTEMISIA.....Nevralgia, cólica menstrual, vermes, diarréia.
- °ASSA PEIXE.....Expectorante, tosse, resfriados, diurético, cicatrizes.
- °AVENCA.....Infecções catarrais, bronquite, tosse, laringite.
- °BÁLSAMO.....Incontinência urinária, expectorante. Ext.: Infecções da pele.
- °BAN CHÁ.....Desintoxicante, digestivo, colesterol e emagrecedor.
- °BARBATIMÃO.....Gastrite, úlceras. Ext.: Cicatrizes, lavagem íntima.
- °BARDANA.....Desintoxicante, depurativo, cicatrizante, colesterol.
- °BATATA DE PURGA.....Laxativo, previne meningite, depurativo.
- °BOLDO DO CHILE.....Hepatoprotetor, fígado, pâncreas, vesícula.
- °BUCHINHA DO NORTE.....Uso externo para inalação contra sinusite.
- °BUGRE.....Ácido úrico, gota, depurativo, emagrecedor.
- °CABRELIVA.....Diabetes, reumatismo, coluna, gota, contusões.
- °CAJUEIRO.....Diabetes, colesterol, triglicerídeo, depurativo.
- °CALÉNDULA FLOR.....Cicatrizante, calos, verrugas, frieiras, manchas.

ANEXO C

