

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL

ADRIANA SAMPER ERICE

**ESPAÇO DE VIDA, ESPAÇO DE LUTA. UM ESTUDO ETNOGRÁFICO DA
FFARMACINHA COMUNITÁRIA DA SOLIDÃO EM MAQUINÉ, RIO GRANDE DO
SUL**

Porto Alegre
2015

ADRIANA SAMPER ERICE

**ESPAÇO DE VIDA, ESPAÇO DE LUTA. UM ESTUDO ETNOGRÁFICO DA
FARMACINHA COMUNITÁRIA DA SOLIDÃO EM MAQUINÉ, RIO GRANDE DO
SUL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

Orientadora: Professora Flávia Charão Marques.

**Porto Alegre
2015**

CIP - Catalogação na Publicação

Samper Erice, Adriana

Espaço de vida, espaço de luta. Um estudo etnográfico da Farmacinha Comunitária da Solidão em Maquiné, Rio Grande do Sul / Adriana Samper Erice. - 2015. - 156 f.

Orientadora: Flávia Charão Marques.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. Farmacinha comunitária. 2. Desenvolvimento . 3. MAC. 4. Mulheres rurais. 5. Feminismo pós-colonial. I. Marques, Flávia Charão, orient. II. Título.

ADRIANA SAMPER ERICE

**ESPAÇO DE VIDA, ESPAÇO DE LUTA. UM ESTUDO ETNOGRÁFICO DA
FARMACINHA COMUNITÁRIA DA SOLIDÃO EM MAQUINÉ, RIO GRANDE DO
SUL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

Aprovada em: Porto Alegre em 20 de março de 2015.

Profa. Dr. Flávia Charão Marques
UFRGS

Prof. Dr. Guilherme Radomsky Waterloo
UFRGS

Profa. Dr. Rumi Regina Kubo
UFRGS

Profa. Dr. Lorena Cândido Fleury
UFRGS

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é sem dúvida um trabalho feito por muitos, numa parceria coletiva, numa pesquisa e num sentir que não são só um.

Para começar não teria sido possível sem as Bruxinhas, minhas amigas e companheiras de campo, quem tanto me ensinaram, sobre as plantas, mas também sobre a vida e sobre a coragem. Obrigada por terem me ensinado a admirar vocês, pelos cuidados as trocas, os cafés na Farmacinha! Obrigada por me ensinarem que as relações de pesquisa vão além dos padrões acadêmicos, e que é possível realizar um trabalho lindo com as pessoas que se amam. A Dona Maria, pela sua perseverança, a Margarida, pelo seu sorriso, a Vilma, pela sua parceria, a Júlia, por simetrizar as relações, a Rafinha por ser capaz de olhar até o mais profundo do meu coração.

Agradeço também a N. por todas as horas que passamos juntas nessa Farmacinha, e na comunidade de bananas e juçaras, partilhando, trocando ideias e forças mútuas. Sem ti, não teria insistido tanto tempo!

Agradeço a todos os que fizeram possível a minha longa e frutífera estadia em Maquiné, à comunidade de jovens sonhadores que acreditaram, e fizeram, as coisas de outra maneira. *Gracias* pelos aprendizados e as rodas ao redor do foguinho de chão.

Como não agradecer igualmente a todos os que acompanharam esse processo de pensar e escrever, fazendo dele um momento não (tão) solitário. Agradeço as conversas, os textos, as reflexões, as correções do meu trabalho. Para Bruno, Lizi, Ana Marcela, Santiago, Gutcha, e especialmente para Rita e o meu grupo de pesquisa maravilhosos, Ana Paula e Vini, que tanto amam o campo e as conversas engajadas entorno as nossas paixões. Obrigada Ana Paula pelas fotos! Obrigada, Vini, por rabiscar todos meus 'castelhanismos'!

Mando uma piscadela à minha turma toda, por ter me brindado momentos de grande diversão, momentos de grandes reflexões, de debates acerbados, e sobre tudo por me mostrar que ainda tem pessoas dispostas a se unirem e lutarem pelo que acreditam.

Este processo não teria acontecido certamente sem a inestimável ajuda de quem já está a mais tempo engajado na academia, mas que conserva esse olhar crítico e entusiasta a respeito do seu trabalho. A minha orientadora Flávia Charão pela liberdade e autonomia na hora de realizar esta pesquisa, por ter confiado plenamente em mim. Aos professores Guilherme Radomsky e José Carlos dos Anjos por me oferecer um mundo sem fim de

problemas instigantes. Ao professor Cleyton Gerhardt, pelo seu apoio e animo, tanto na academia como fora dela. A professora Rumi Kubo, por ter acreditado em mim desde que cheguei no Brasil, e ter me aberto as portas da percepção.

Bruxas são:
Mulheres sábias, corajosas, defensoras da vida,
Mulheres guerreiras, guardiãs do conhecimento.
Mulheres que enfrentam, sem medo, e fazem a luta.
Mulheres que geram, que vivem e afirmam
prazer e alegria.
Mulheres que cuidam, preservam,
semeiam, misturam, enfeitam.
Mulheres que fazem a colheita, guardam,
transformam, curam,
sem esconder o conflito, para florescer uma nova sociedade.
Mulheres que se organizam, se articulam,
festejam, sonham.
Mulheres que se integram à natureza, percebem, estudam,
profetizam, experimentam, criam e recriam.
Mulheres que benzem e que invocam deusas e deuses.
Mulheres que foram e que são perseguidas e queimadas
porque o saber que têm é considerado uma ameaça.
Mulheres que exercem o poder a serviço da vida.
Mulheres que valorizam o sagrado, não havendo
nem feio nem pecado.
Mulheres que convivem em harmonia com a natureza.
Mulheres camponesas que se organizam
se indignam e lutam
contra qualquer tipo de discriminação e opressão,
rumo a uma nova sociedade feminista e socialista.

MMC-RS

¿Porqué me siento tan obligada a escribir?
Porque la escritura me salva de esta
complacencia que temo. Porque no tengo otra
alternativa. Porque tengo que mantener vivo
el espíritu de mi rebeldía y de mi misma.
Porque el mundo que creo en la escritura me
compensa por lo que el mundo no me da.
Escribo para grabar lo que otros borran
cuando hablo, para escribir nuevamente los
cuentos mal escritos acerca de mí, de ti. Para
convencerme a mi misma de que soy valiosa.
Finalmente escribo porque temo escribir,
pero tengo más miedo a no escribir. El acto
de escribir es el acto de hacer el alma, hacer
alquimia. (Gloria Anzaldúa, “Una carta a
escritoras Tercermundistas” en *Esta puente,
mi espalda*, p. 223).

RESUMO

A seguinte Dissertação de Mestrado é o resultado de uma etnografia em campo, dentro do Mestrado em Desenvolvimento Rural. A pesquisa centra-se no Movimento das Mulheres Camponesas (MMC) e na Farmacinha Comunitária do vale da Solidão (Maquiné, RS), espaço onde as mulheres se reúnem para elaborar remédios com plantas medicinais. Esta Farmacinha surgiu em 1991, sendo a precursora de mais de 70 experiências similares. Esta dissertação tem como objetivo analisar, sob a ótica da teoria pós-colonial e da pós-modernidade, qual é o modelo de desenvolvimento que estas mulheres propõem e constroem, frente a lógica do discurso desenvolvimentista institucional. Para este fim o trabalho divide-se em três partes. A primeira analisa os diferentes discursos de desenvolvimento a respeito da mulher e do rural, para tratar na segunda parte sobre o próprio MMC e seu discurso feminista e de desenvolvimento, percebido aqui como uma forma de resistência e de reivindicação da importância do 'papel da mulher' e da 'luta pela vida'. A terceira e última parte do trabalho analisa as práticas concretas e cotidianas da Farmacinha da Solidão, cujas atividades vêm sendo acompanhadas desde 2012. Se bem estas atividades referem-se em grande parte à elaboração de remédios com plantas medicinais, a perspectiva aqui adotada faz com que percebamos a Farmacinha como um lugar onde o cotidiano e o pessoal tornam-se políticos e enfrentam o modelo, que pretende-se hegemônico, de desenvolvimento.

Palavras-chave: Farmacinha comunitária. Desenvolvimento. MMC. Mulheres rurais. Feminismo pós-colonial. Pós-colonialidade.

ABSTRACT

The following Master's thesis is the result of an ethnography in the field, within the Masters in Rural Development. The research focuses on the “Movimento das Mulheres Camponesas” (Movement of the Peasant Women, MMC), and the “Farmacinha Comunitária” from the valley of Solidão (Maquiné, RS), space where women come together to develop drugs with medicinal plants. This “Farmacinha” appeared in 1991, being the precursor of more than 7 similar experiences. This thesis aims to analyze, from the perspective of post-colonial theory and post-modernism, which is the development model that these women propose and built, compared to the logic of the institutional development discourse. To this end, the thesis is divided into three parts. The first one analyzes the different discourses about development about women and rural, and explores in the second one the MMC itself and its feminist and development discourse, perceived here as a form of resistance and a claim of the importance of 'women's role' and the 'struggle for life'. The third and final part analyzes the practical and everyday practices of the “Farmacinha” from Solidão, whose activities have been followed since 2012. Although these activities relate largely to the development of drugs with medicinal plants, the perspective adopted here makes us realize the “Farmacinha” as a place where the everyday and the personal become politics and face the model, which aims to be hegemonic, of development.

Keywords: Community “Farmacinha”. Development. MMC. Rural women. Post-colonial feminism. Postcoloniality.

RESUMEN

El siguiente trabajo es el resultado de una etnografía en campo, dentro de la Maestría en Desarrollo Rural. La investigación se centra en el Movimiento de las Mujeres Campesinas (MMC) y en la Farmacinha Comunitaria del valle de la Solidão, (Maquiné, RS), espacio donde las mujeres se reúnen para elaborar remedios con plantas medicinales. Esta Farmacinha surgió en 1991, siendo precursora de más de 70 experiencias similares. Esta disertación tiene como objetivo analizar, bajo la óptica de la teoría pos-colonial y de la pos-modernidad, cuál es el modelo de desarrollo que estas mujeres proponen y construyen frente a la lógica del discurso desarrollista institucional. Para este fin el trabajo se divide en tres partes. La primera analiza los diferentes discursos del desarrollo con respecto a la mujer y la medio rural, para tratar en la segunda parte sobre el propio MMC y su discurso feminista y de desarrollo, percibido aquí como una forma de resistencia y de reivindicación de la importancia del 'papel de la mujer' y la 'lucha por la vida'. La tercera y última parte del trabajo parte analiza la práctica concreta y cotidiana de la Farmacinha de la Solidão, cuyas actividades acompaño desde 2012. Si bien estas actividades se refieren en gran parte a la elaboración de remedios con plantas medicinales, la perspectiva aquí adoptada hace que percibamos la Farmacinha como un lugar donde lo cotidiano y lo personal se tornan políticos y enfrentan el modelo, que se pretende hegemónico, de desarrollo.

Palabras-clave: Farmacinha comunitaria. Desarrollo. MMC. Mujeres rurales. Feminismo pos- colonial. Pos-colonialidad.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | | |
|-----------|---|-----|
| Figura 1 | Mapa com a localização do Município de Maquiné, RS | 17 |
| Figura 2 | Paisagens de Maquiné | 18 |
| Figura 3 | Trechos das cartilhas publicadas pelo MMC | 79 |
| Figura 4 | A diversidade apresentada pelo MMC | 84 |
| Figura 5 | Cartilha Plantando Saúde | 97 |
| Figura 6 | Curso de Formação na Farmacinha | 101 |
| Figura 7 | Mapa com a localização aproximada da Farmacinha da Solidão, Maquiné | 110 |
| Figura 8 | Detalhes da Farmacinha | 112 |
| Figura 9 | A Farmacinha Comunitária “filhas da esperança” | 115 |
| Figura 10 | O saber-fazer | 116 |
| Figura 11 | Se aprende a fazer, fazendo | 128 |

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|--------|--|
| BM | Banco Mundial |
| CONTAG | Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura |
| FMI | Fundo Monetário Internacional |
| IBGE | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística |
| MCD | Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade |
| MED | Mulher E Desenvolvimento |
| MMC | Movimento das Mulheres Camponesas |
| MMTR | Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais |
| MST | Movimento dos Sem Terra |
| ODM | Objetivos de Desenvolvimento do Milênio |
| OMC | Organização Mundial do Comércio |
| OMS | Organização Mundial da Saúde |
| ONU | Organização das Nações Unidas |
| PANCs | Plantas Alimentícias Não Convencionais |
| PANPA | Programa de Apoio a Novos Produtos Agrícolas |
| PGDR | Pós- graduação em Desenvolvimento Rural |
| PRONAF | Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar |
| PSA | Pagamento pelos Serviços Ambientais |
| PUCRS | Pontifícia Universidade Católica de Rio Grande do Sul |
| SUS | Sistema Único de Saúde |
| TCC | Trabalho Conclusão de Curso |
| UAM | Universidad Autónoma de Madrid |
| UFRGS | Universidade Federal de Rio Grande do Sul |
| UNESCO | Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura |

SUMÁRIO

| | | |
|----------|---|-----------|
| 1 | A CONSTRUÇÃO DA PESQUISA: DO ENVOLVIMENTO À PROPOSTA DE PESQUISA | 14 |
| 1.1 | O primórdios | 14 |
| 1.2 | Breve contextualização: do local à questão de pesquisa..... | 16 |
| 1.2.1 | Maquiné | 16 |
| 1.2.2 | A Farmacinha Comunitária “Filhas da Esperança”..... | 19 |
| 1.3 | O porquê das escolhas..... | 20 |
| 1.4 | Apresentando os objetivos..... | 23 |
| 1.5 | Aspectos teórico metodológicos..... | 23 |
| 1.5.1 | Do lugar de enunciação..... | 24 |
| 1.5.2 | Dos cuidados na pesquisa..... | 26 |
| 1.5.3 | O processo etnográfico e a entrada em campo..... | 28 |
| 1.5.3.1 | A entrada em campo..... | 28 |
| 1.5.3.2 | Reflexões sobre aspectos metodológicos..... | 31 |
| 1.6 | Da estrutura da dissertação..... | 33 |
| 2 | DISCURSOS SOBRE DESENVOLVIMENTO E MULHERES RURAIS..... | 36 |
| 2.1 | Os discursos sobre o desenvolvimento | 37 |
| 2.1.2 | A abordagem pós-estruturalista..... | 39 |
| 2.2 | O desenvolvimento no rural..... | 42 |
| 2.2.1 | Os camponeses e a agricultura..... | 43 |
| 2.2.1.1 | Algumas considerações a respeito de Maquiné..... | 46 |
| 2.2.2 | O 'desenvolvimento sustentável' | 49 |
| 2.3 | As mulheres no discurso do desenvolvimento..... | 54 |
| 2.3.1 | A mulher como sujeito pós-colonial..... | 60 |
| 3 | O MOVIMENTO DAS MULHERES CAMPONESAS: DESENVOLVIMENTO E CAMPESINATO FEMINISTA | 66 |
| 3.1 | Breve história do Movimento das Mulheres Camponesas (MMC)..... | 67 |
| 3.2 | Discursos e visibilidades: A proposta do MMC..... | 71 |
| 3.2.1 | Agroecologia como alternativa..... | 72 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 3.2.2 | Feminismo camponês..... | 76 |
| 3.3 | A saúde e o cuidado..... | 85 |
| 3.4 | A formação de Farmacinhas Comunitárias..... | 92 |
| 3.4.1 | Rafinha..... | 92 |
| 3.4.2 | O projeto “Plantando Saúde” | 97 |
| 3.4.3 | O curso de formação na Solidão..... | 100 |
| 3.5 | Algumas considerações..... | 106 |
| 4 | A FARMACINHA COMUNITÁRIA “FILHAS DA ESPERANÇA”..... | 109 |
| 4. 1 | A Farmacinha Comunitária da Solidão - “Filhas da Esperança” | 110 |
| 4.2 | As “Bruxinhas de Deus”: as mulheres da Farmacinha | 117 |
| 4.2.1 | As relações..... | 123 |
| 4.3 | O cotidiano na Farmacinha..... | 127 |
| 4.4 | Dos processos de cura..... | 133 |
| 5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 142 |
| | REFERÊNCIAS..... | 146 |
| | ANEXO A - PROJETO POPULAR DE AGRICULTURA CAMPONESA | |
| | PROPOSTO PELO MOVIMENTO DAS MULHERES CAMPONESAS | 155 |

1 A CONSTRUÇÃO DA PESQUISA: DO ENVOLVIMENTO À PROPOSTA

O objetivo deste capítulo é apresentar o tema de pesquisa que dá origem a essa dissertação, e elucidar alguns dos aspectos teóricos e metodológicos que nortearam esse processo. Para contextualizar este trabalho descrevo brevemente o local onde foi realizada a pesquisa para, a partir dele, situar o problema e os objetivos, esclarecendo em seguida, a trajetória que me levou até a Farmacinha Comunitária, assim como a “entrada em campo” e os aspectos fundamentais desta etnografia.

1.1 OS PRIMÓDIOS

Este trabalho é fruto de uma construção de várias relações ao longo do tempo, e começou antes do ingresso no Mestrado em Desenvolvimento Rural na Universidade Federal de Rio Grande do Sul (PDGR/UFRGS).

Cheguei ao Brasil em julho de 2010, com o objetivo inicial de fazer um intercâmbio com uma duração de seis meses. Tratava-se de um convênio entre a universidade onde eu estudava na Espanha, a Universidad Autónoma de Madrid (UAM), e a Universidade Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), cuja finalidade era cursar o último semestre do bacharelado em Biologia. Ao final do período, surgiu a oportunidade de outro convênio, desta vez com a parceria entre a UAM e a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), assim, a estadia em Porto Alegre estendeu-se a um ano.

Durante este período, realizei o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) pela UFRGS, trabalhando na área da Etnobotânica, tendo como interlocutores agricultores do Lami (localidade situada na Zona Sul de Porto Alegre) e como foco as Plantas Alimentícias Não Convencionais (as chamadas PANCs). Neste mesmo período, realizei um estágio vinculado ao PGDR – no âmbito do projeto de “*Fortalecimento das Agroflorestas no Rio Grande do Sul: formação de rede, etnoecologia e segurança alimentar e nutricional*”, coordenado pela Professoras Gabriela Coelho de Souza e supervisionado pela Professora Rumi Regina Kubo –, na aldeia Mbyá-Guarani Tekoá Anhetenguá situada na Lomba do Pinheiro. Ambas experiências possibilitaram a aproximação com outras realidades e cosmologias, outras

formas de entender e estar no mundo. Fascinada, *afetada*¹ já por estes encontros, estas relações estabelecidas, meu interesse pela área de conhecimento da antropologia aumentou, e começou uma relação de flerte com esta ciência que aos poucos vai se consolidando – embora como toda relação, passe por vários momentos de crise, afastamento, dúvida e desencontro.

Graças a esta última experiência conheci o programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, e interessou-me fortemente sua proposta multidisciplinar para abordar diferentes problemáticas no meio rural. Sendo assim, no ano de 2012 frequentei duas disciplinas como aluna especial, e finalmente ingressei no programa de Mestrado em 2013.

No transcurso destes anos tive a oportunidade de visitar com frequência o município de Maquiné, especialmente a Linha da Solidão, pois os amigos do curso de Biologia acampavam com frequência na casa de Dona Vilma, moradora deste vale. Em uma dessas ocasiões tive a oportunidade de visitar a Farmacinha “Filhas da Esperança”, e acabei encantada com o trabalho que este grupo de mulheres estava desenvolvendo com as plantas medicinais. Com isso passei a visitar a Farmacinha em várias ocasiões entre 2010 e 2011. Em 2012 junto com um grupo de amigos, adquirimos uma propriedade no fundo do vale da Solidão, e a partir de então, passei a frequentar a Farmacinha com mais assiduidade, não tanto como pesquisadora, mas sim como vizinha e pessoa interessada nas plantas medicinais. Esta proximidade gerou uma relação mais estável com a Farmacinha e as mulheres que formam parte dela. De certa forma, é da riqueza das relações que passaram a existir ali, que nasce a proposta de realizar a pesquisa para o mestrado.

O meu interesse inicial na Farmacinha foram as plantas medicinais, talvez pela influência das experiências com a etnobotânica. Foram as plantas as que transformaram meu olhar, e com o passar do tempo e o estabelecimento de uma relação de parceria e proximidade com as mulheres que conformam a Farmacinha, comecei a perceber outros processos, principalmente os que dizem respeito a autonomia e politização das mulheres neste espaço. As práticas cotidianas destas mulheres demonstram mais do que conhecimentos sobre propriedades medicinais das plantas do seu entorno. Suas práticas parecem demonstrar uma resistência cotidiana, formas de subversão inclusive aos papéis designados a cada gênero. Suas práticas são lutas cotidianas por ganhar um espaço de libertação, e uma vez

¹ O *ser afetado* de Jean Favret-Saada (1977) refere-se aos processos que se dão em campo e que colocam o “nosso processo de aprendizado em risco”. Para Gooldman (2005, p.150) é se deixar “afetar pelas mesmas forças que afetam os demais para que um certo tipo de relação possa se estabelecer”.

ganho, por defendê-lo. As plantas, os elixires, as tinturas, carregam muito mais do que princípios ativos e fitoterápicos. Carregam história, carregam lutas, carregam a paixão cotidiana pelo trabalho coletivo, por sair de casa, por fazer alguma coisa que seja reconhecida aos olhos de outrem.

Estas vivência e observações preliminares resultaram na proposta de pesquisa para ingresso no curso de Desenvolvimento Rural. Coincidentemente, iniciava-se no âmbito do PGDR o projeto “*Mulheres e Biodiversidade: plantas medicinais, conhecimento e aprendizagem coletiva no Sul do Brasil*”², deste modo, o projeto que viria a ser a dissertação passou a fazer parte do conjunto de trabalhos e reflexões que estavam por começar. Esta oportunidade tem sido interessante na medida em que permite um diálogo intenso e várias reflexões conjuntas com a equipe de pesquisa, no que se refere tanto ao trabalho específico em Maquiné, quanto ao que vivenciamos junto com outros grupos de mulheres que trabalham com plantas medicinais no Estado de Rio Grande do Sul.

1.2 BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO: DO LOCAL À QUESTÃO DE PESQUISA

Na continuação apresentarei o local e o tema desta pesquisa.

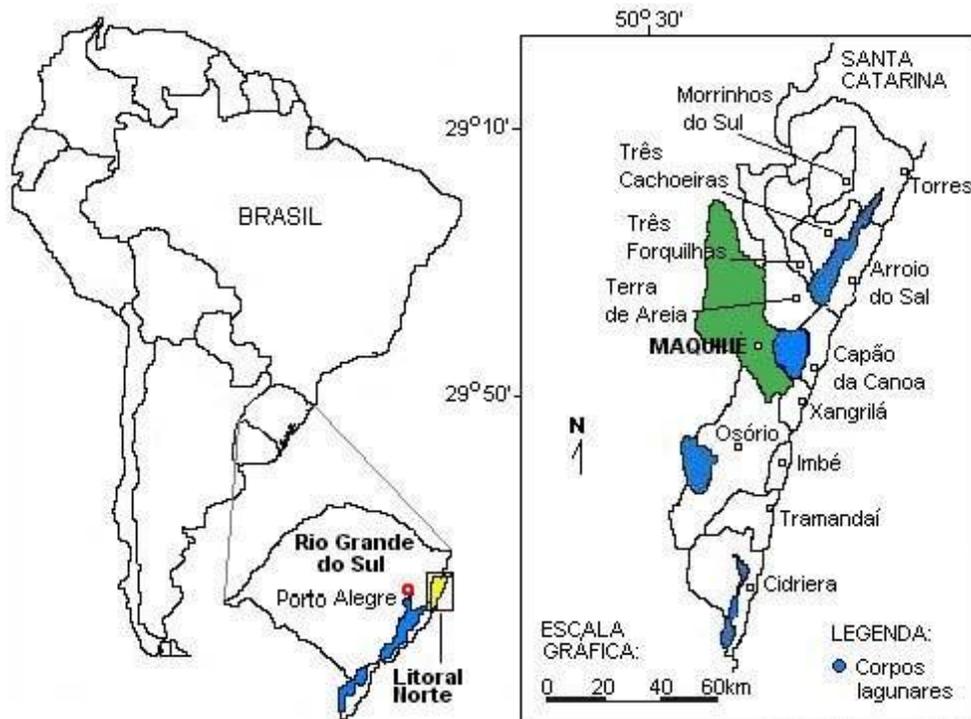
1.2.1 MAQUINÉ

O Município de Maquiné (emancipado desde 1992) encontra-se localizado na região conhecida como Litoral Norte do Estado de Rio Grande do Sul. Segundo o censo do IBGE de 2010, o município possui uma área de 622,12 km², e uma população total estimada³ de 7.053 habitantes. Dentre eles, aproximadamente 70% mora no meio rural, a maioria em pequenas propriedades agrícolas familiares de menos de 20 hectares, e o 30% restante moram na zona urbana.

² Projeto que conta com apoio do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) através do Edital MCTI/CNPq/SPM-PR/MDA Nº 32/2012 e é coordenado pela Prof^a. Flávia Charão Marques.

³ Estimativas da população residente com data de referência 1º de julho de 2014 publicadas no Diário Oficial da União em 28/08/2014. Fonte: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais.

Figura 1: Mapa com a localização do Município de Maquiné, RS.



Fonte: Márcia Tavares, 2000.

A paisagem de Maquiné varia conforme a altitude. Há a parte mais baixa e plana dos vales, recortados por córregos e arroios, e principalmente pelo Rio Maquiné, onde encontramos as atividades agrícolas de cunho mais comercial ou inseridas numa dinâmica de mercado. Já nas encostas dos morros encontramos uma importante produção para subsistência, e pouco mais acima a exuberante Mata Atlântica, a qual encontra-se protegida por diversas unidades de conservação que afetam o município⁴.

⁴ O município de Maquiné é afetado pelas seguintes unidades de conservação: Reserva Biológica da Serra Geral, Área de Proteção Ambiental Rota do Sol, Estação Ecológica Estadual Aratinga, Área de Proteção Ambiental de Caraá, Área de Proteção Ambiental Morro de Osório, Área de Proteção Ambiental Riozinho, Floresta Nacional de São Francisco de Paula, e a Reserva Biológica Estadual Mata Paludosa. Fonte: Secretaria Estadual do Meio Ambiente, Departamento de Florestas e Áreas Protegidas (2013). Divisão de Unidades de Conservação. Padronização de Procedimentos para Licenciamentos no Entorno das Unidades de Conservação. Levantamento dos municípios afetados pelos raios de 10 km das Unidades de Conservação no Rio Grande do Sul.

Figura 2: Paisagens de Maquiné



Nesse município encontramos uma grande heterogeneidade de atividades e fontes de renda, processo que é cada vez mais visível. Coexistem, assim, um grande número de pequenas propriedades que se encaixam dentro do perfil da agricultura familiar, porém com uma gama de outras atividades, como o extrativismo (principalmente de samambaia-preta), artesanato, pequenas agroindústrias, comércios, turismo rural, entre outras. Na paisagem agrícola que compõe o município observamos 'roças' de milho - na sua maioria transgênico, como confirmaram os próprios agricultores - ao lado de 'roças' de cultivo de hortaliças em grandes superfícies que empregam uma grande quantidade de agrotóxicos e uma maquinaria de tamanho médio.

Fonte: Fotografias da autora.

No entanto, há neste município um grande número de pequenos agricultores que não possuem nenhum maquinário para seus cultivos, nem se inserem dentro de uma lógica de mercado de grande escala, senão na agricultura de subsistência, e outros pequenos agricultores e coletivos que se dedicam à agricultura “sustentável” ou agroecológica, obedecendo a outras lógicas que nada tem em comum com o 'discurso do progresso' que visaria unicamente o lucro econômico, mas sim com a ideia de que “outro desenvolvimento é possível”. Dentro deste último princípio, existem outros empreendimentos, como o turismo rural ou ecológico, que está aumentando na região. Esta heterogeneidade demonstra que o meio rural não pode ser definido exclusivamente pela atividade ligada a agricultura, pois a pluriatividade e diversificação de ocupações são uma realidade crescente do rural brasileiro.

1.2.2 A FARMACINHA COMUNITÁRIA “FILHAS DA ESPERANÇA”

O vale da Solidão ocorre ao longo da bacia hidrográfica do Rio Maquiné. Ali foi criada, em 1991, a primeira Farmacinha Comunitária. A proposta inicial do lugar era constituir um espaço de reunião das mulheres, para um ano mais tarde começarem a fazer remédios com as plantas medicinais. Esta foi a primeira iniciativa de criação de Farmacinhas Comunitárias, que depois foi se expandindo pelo Litoral Norte e Santa Catarina, havendo registros até na Amazônia. Elas chegaram a ser um total de 70 Farmacinhas em 23 municípios do Brasil em 2001 (DUARTE, 2002). Esta grande expansão se deu em grande medida pela incorporação desta proposta ao projeto “Grupos de saúde na Região Litorânea”, promovido pelo Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais (MMTR, hoje Movimento das Mulheres Camponesas, MMC).

A Farmacinha da Solidão, hoje integrada ao MMC, constitui não só um espaço de elaboração de remédios naturais, mas é também um lugar de troca de experiências e relatos entre mulheres. Estes diálogos versam muitas vezes sobre seu cotidiano, das relações familiares, dos problemas de saúde, das últimas notícias que aconteceram com os vizinhos – tanto da cidade de Maquiné como dos municípios vizinhos –, assim como ocasionalmente se fala sobre passeios, romarias e marchas junto com o MMC. São estas questões do cotidiano, da troca e da politização das mulheres através do espaço da Farmacinha o que me chamaram fortemente a atenção depois de um tempo frequentando este lugar. Como mencionado

anteriormente, foi no envolvimento com este ‘lugar’ que se foi forjando a construção da pesquisa que explicito a seguir.

Durante o tempo de esta pesquisa, várias mulheres passaram na Farmacinha Comunitária, a maioria das quais o fizeram de forma esporádica. Nesta pesquisa foquei em algumas interlocutoras, que são as mulheres que tiveram um maior envolvimento com a Farmacinha durante o tempo que a frequentei. Elas são a Rafinha, que atualmente não mora em Maquiné, mais mantém um contato ativo e importante com esta Farmacinha, e cuja trajetória e envolvimento com o MMC são elementos fundamentais para esta pesquisa; Dona Maria, atual coordenadora da Farmacinha, Dona Margarida, quem participa do grupo desde o começo do mesmo, e é vizinha da Línea da Solidão, Dona Vilma, quem participa de forma mais esporádica na Farmacinha, mas cuja relação com as anteriores mulheres resulta de grande interesse, e Dona Júlia, mulher Mbyá-Guarani também vizinha da Solidão. Elas são as “Bruxinhas de Deus”, as que mantêm viva a Farmacinha e os seus conhecimentos, e as que tanto me ensinaram sobre plantas e sobre a vida ao longo deste transcurso.⁵

1.3 O PORQUÊ DAS ESCOLHAS

A realização deste trabalho resultou antes que nada, um grande desafio pessoal, que acabou por mesclar minha formação acadêmica, a inserção e envolvimento prévios em campo, e ‘novas’ aquisições teóricas e metodológicas que vieram com o Mestrado.

Na formação em Biologia, o emprego de metodologias qualitativas tem sido uma realidade afastada, dado que o método científico continua sendo marcado pela dicotomia das ciências puras/ciências sociais. Estas práticas das ciências puras incomodavam-me por estar afastadas de todo contexto sociocultural, e por isso pareciam-me em muitas ocasiões reducionistas e reprodutoras de relações de poder do tipo “pesquisador-sujeito-que-sabe” e “pesquisado-objeto-que-ignora”. A proposta de empregar metodologias próprias das ciências sociais tem como objetivo aproximar a pesquisa às pessoas que a protagonizam, numa tentativa de chegar o diálogo acadêmico com os atores sociais. Considero que é de

⁵ Dedicarei mais tempo a apresentar a cada uma delas e a sua trajetória no Capítulo quatro, onde tratarei especificamente sobre a Farmacinha.

fundamental importância estabelecer um vínculo maior entre os diferentes atores que compõem uma pesquisa, para que esta defenda que existem outros espaços – e não exclusivamente o acadêmico – de criação de conhecimento e de crítica aos modelos estabelecidos. A pesquisa realizada é uma tentativa de colocar no mesmo estatuto epistemológico os diferentes saberes e práticas que apareceram durante a pesquisa.

Estes aspectos levantados fazem parte das reflexões que foram sendo feitas no sentido de estabelecer o problema de pesquisa e, de certa forma, de me posicionar como quem pesquisa, como quem interroga o próprio contexto de ação. Para poder refletir sobre a problemática, gostaria de trazer aqui uma experiência de pesquisa anterior a esta dissertação, que acredito que tenha marcado fortemente minha trajetória e a forma de abordar a pesquisa. Como descrevo brevemente na apresentação, tive a oportunidade de participar no projeto de pesquisa intitulado “*Fortalecimento das Agroflorestas no Rio Grande do Sul: formação de rede, etnoecologia e segurança alimentar e nutricional*” durante o primeiro semestre de 2011. Dentro deste projeto, fui trabalhar junto com os Mbyá-Guarani da região metropolitana de Porto Alegre, e mais concretamente na aldeia Tekoá Anhetengúá (Lomba do Pinheiro). Esta oportunidade foi um momento de impasse na minha trajetória como pesquisadora. Estando em campo, na aldeia, me deparei com uma incongruência; ela se refere ao pressuposto que por ser bióloga – e, portanto, uma pessoa (supostamente) imbuída da legitimidade que outorga a ciência ocidental – meu conhecimento sobre a “natureza” era legítimo, ao ponto de pretender poder “explicar” ou ainda “ajudar” aos Mbyá-Guarani a criar uma agrofloresta. Esta pretensão me resultava incoerente – e um tanto violenta – dado que por um lado, meu conhecimento de flora, fauna e ecossistemas é radicalmente diferente (por ser de outro país cuja biodiversidade é outra), e por outro lado porque o meu conhecimento é cosmológicamente diferente e com certeza mais cartesiano⁶ do que o dos Mbyá-Guarani. Não pretendo me estender sobre este ponto, pois desta reflexão é possível debater e discutir amplamente, o que não é o objetivo desta pesquisa. Trago à tona este encontro para esclarecer uma relação de *poder* atrelada ao *saber* da qual fui tomando consciência a partir desse momento de uma forma quase corpórea.

Esta experiência marcou minha reflexão sobre as relações de poder e colonialidade do conhecimento, e isto teve uma influência importante quando passei a interrogar o contexto

⁶ Nesta ocasião me refiro mais especificamente ao conhecimento baseado em binarismos que constituem a base da Modernidade e do projeto Iluminista como a separação entre natureza/cultura, e sujeito/objeto.

que estava me propondo a investigar. Assim, parto da convicção de que o conhecimento é mais uma expressão das relações desiguais de poder, pois se estabelece que o conhecimento Ocidental é racional, universal e a-histórico (MIGNOLO, 2005; GOSTFOGUEL, 2010) e portanto aplicável em qualquer lugar do mundo da mesma forma. Mignolo (2010) assinala como a colonialidade é antes de tudo um dispositivo de poder que opera em três níveis diferentes: na colonialidade do poder, que coloniza a economia e a política; na colonialidade do saber, que coloniza todos os âmbitos do saber epistêmico; e a colonialidade do ser, que produz a subjetividade, controla a sexualidade e designa os papéis atribuídos aos gêneros. Para Gostfoguel (2010), a colonialidade do poder é o conjunto de hierarquias do poder que dominam as esferas de existência social:

Uma divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, uma hierarquia etno-racial entre ocidentais e não-ocidentais, uma hierarquia patriarcal global com suas relações de poder a nível de gênero e de sexualidade, [...] **uma hierarquia epistemológica onde os conhecimentos ocidentais consideram-se superiores sobre os conhecimentos não-ocidentais**, uma hierarquia ecológica global onde o conceito de natureza privilegia-se sobre outras conceitualizações, etc. (GOSTFOGUEL, 2010, p.11, tradução nossa, **grifos meus**).

Faz-se necessário questionar a forma em que estas estruturas de poder reproduzem a desigualdade e colonialidade, pois apresentam o conhecimento científico-convencional como fonte única de conhecimento válido, que deixa fora conhecimentos outros – sejam tradicionais, populares, alternativos ou quaisquer outros apelativos que possam ser acrescentados. A colonialidade deve ser entendida como um processo onde não só intervém a violência física, mas também a epistêmica (OMAR, 2007; SPIVAK, 2010). Desde as perspectivas pós e decoloniais nas quais baseia-se este trabalho, defende-se que existem outras formas de gerar conhecimentos, e se propõe um diálogo entre estas formas (científico, cultural, local, indígena, etc.). Neste sentido, a pesquisa e o problema que a orienta, parte da noção de que há uma necessidade de construir conhecimentos e práticas desde as margens e as fronteiras da modernidade ocidental, desde os híbridos e as opções inclassificáveis para a ciência ocidental. Não procuro estabelecer uma nova hierarquia de poder-saber, mas sim acredito na importância de conceder o mesmo estatuto epistemológico aos diversos conhecimentos e práticas observados durante a pesquisa, de maneira a reconhecer seu valor, mas também como fonte de inspiração para os questionamentos, análises e reflexões subsequentes.

1.4 APRESENTANDO OS OBJETIVOS

Tomando o questionamento principal, esta dissertação busca compreender qual é a importância da Farmacinha Comunitária “Filhas da Esperança” na vida cotidiana das mulheres que dela fazem parte e como esta proposta se relaciona com os processos de mudança e desenvolvimento no meio rural, considerando aspectos relacionados a processos de ampliação da autoestima, de autonomia e de politização.

Para atingir o objetivo geral foram estabelecidos alguns objetivos específicos como seguem abaixo.

- a) refletir sobre os diferentes discursos sobre mulheres e desenvolvimento que operam no meio rural, estabelecendo relações com os processos observáveis no espaço da Farmacinha;
- b) entender, a través do MMC, a rede mais ampla de discursos, lutas e de politização das mulheres, e a relação da Farmacinha com este movimento;
- c) analisar as práticas cotidianas das mulheres que fazem parte da Farmacinha, observando seus saberes e fazeres, assim como resistências emergentes.

1.5 ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Para responder aos objetivos desta dissertação, a pesquisa segue uma metodologia qualitativa de caráter etnográfico, cuja base foi a observação participante. A análise está pautada em uma perspectiva pós-estruturalista e pós-colonial dos conceitos e discursos que operam no meio rural e que criam “práticas de efeitos reais” (ESCOBAR, 2007).

Nesta seção, apresento os aspectos teóricos e metodológicos, pois, entendo-os imbricados um no outro. Não teria como escrever sobre as opções metodológicas sem atrelá-las ao referencial teórico, considerando que um leva a refletir sobre o outro e vice-versa. Tais

opções e construção também não têm como ser expostas sem referência à escolha empírica e ao próprio processo de pesquisa, uma vez que esta vivência, este convívio, foram mostrando os caminhos e abrindo as oportunidades para as reflexões.

1.5.1 DO LUGAR DE ENUNCIACÃO

Na intenção de ter um cuidado epistemológico, e precisamente por ter escolhido a perspectiva pós-colonial, faz-se necessário elucidar o lugar de enunciação e de deslocamento cultural do/da pesquisador/a, pois este não é um sujeito neutro, ou um/a mero/a observador/a.

Em certo sentido, me coloco como “halfie”, como descrito por Abu-Lughod (2012), e como feminista. Uma pessoa “halfie”⁷ seria aquela pessoa “cuja identidade cultural ou nacional é mista, devido à migração, educação no estrangeiro ou ao parentesco” (2012, p.129, tradução nossa). A “halfie” e a feminista compartilham, segundo Abu-Lughod a “habilidade bloqueada de assumir com comodidade o eu antropológico” (2012, p.29, tradução nossa) e um incômodo com a posição desde onde falam.

Tanto pessoalmente como profissionalmente me coloco como um ser “halfie”: embora meu passaporte seja espanhol, sou nascida em Luxemburgo, e fui criada na Bélgica até o momento de ir para a Universidade, quando fui morar na Espanha – “meu país”. Embora estes três lugares pertençam a Europa, ou mais amplamente ao Norte Global⁸ (SOUSA SANTOS, 2010), são no entanto, lugares com grandes diferenças entre si, razão pela qual sempre me senti como não pertencente a nenhum deles por inteiro. Depois de poucos anos vivendo na Espanha, vim morar no Brasil, país onde resido há cinco anos – tanto tempo quanto o transcorrido na Espanha. Isto só acrescenta a sensação de não pertença a lugar nenhum, e de identificação com vários ao mesmo tempo. Acredito que neste percurso de vida sou atravessada por vários devires⁹ que no entanto, não me tornam – nem mimetizam –

⁷ Abu-Lughod utiliza esta terminologia para referi-se aos/as antropólogos/as, que sem serem antropólogos nativos estudam culturas com as quais se identificam, mas das quais não fazem parte completamente. Neste caso, emprego esta terminologia para explicar a minha própria trajetória enquanto pesquisadora.

⁸ Norte e Sul Global é uma expressão que apesar de ser imprecisa, o que busca é sintetizar e mostrar as polaridades nas relações políticas e econômicas entre nações de ambos hemisférios.

⁹ O conceito de *devir* foi cunhado por Deleuze. Sobre ele, Guatarri define como “[...] termo relativo à

aquilo que não sou.

A percepção do não-lugar hoje provém do fato de que sou uma “mulher”, “intelectual” do “primeiro mundo” ou Norte Global, mas ter vindo estudar e morar num país “em vias de desenvolvimento” ou Sul Global, permitiu uma aproximação com pessoas outras e seres outros que têm me transformado e afetado. Não posso dizer que deixei de ser europeia, – nem o que isso carrega – para me tornar outra coisa; não obstante nunca soube exatamente o que é esse ser “europeu”, assim como o ser “mulher” ou o ser “intelectual”. Considero que estas categorias são a maior parte das vezes mais um reflexo do olhar do outro, na necessidade de classificar o mundo, do que uma percepção própria, ao menos no meu caso. Como Abu-Lughod defende em “Writing against culture” (2012), o conceito de cultura reforça a dicotomia do eu/Outro, e isto desemboca inevitavelmente em hierarquias de poder. Estendo a crítica desta autora às outras categorias hierarquizantes como mulher/homem ou Norte/Sul, que reforçam estas relações de poder. A defesa, então, é pelo hibridismo, pela ilegibilidade e pelo inclassificável, embora seja ciente de que meu lugar de enunciação neste trabalho é conformato por vários privilégios que me são outorgados, os quais não renego mais. O que interessa fundamentalmente é escrever desde as margens, desde os interstícios das dicotomias, desde o que me conforma como “halfie”, tentando aplicar isto no campo.

Por outro lado, dentro da minha trajetória profissional parto de uma condição e formação de bióloga para uma gradual aproximação com as ciências sociais, e especialmente com a antropologia. Esta trajetória e caminhos percorridos possibilitaram a abertura e a compreensão do mundo desde um olhar multidisciplinar, que ao contrário de enfraquecer ou fazer menos profundo o meu conhecimento, considero que o enriquecem, que permitem afrontar a pesquisa desde um olhar mais rico por ser mais ampliado, e possibilitam encarar a pesquisa a partir de um olhar holístico, de um diálogo menos dicotomizado que parte da tentativa própria de terminar com certos binarismos, como a separação entre ciências humanas e ciências puras.

Quero ressaltar também que a escolha do referencial teórico parte de uma filiação política e olhar crítico sobre o mundo. O esforço vai no sentido de enxergar e entender as

economia do desejo. Os fluxos de desejo procedem por afetos e devires, independentemente do fato de poderem ser ou não rebatidos sobre pessoas, imagens, identificações. Assim, um indivíduo antropológicamente etiquetado masculino pode ser atravessado por devires múltiplos e, em aparência, contraditórios: devir feminino coexistindo com um devir criança, um devir animal, um devir invisível, etc" (GUATTARI, 1986b apud GOLDMAN, 1998, p.31).

múltiplas relações de poder que envolvem questões de gênero, assim como as relações que carregam a colonialidade até os dias de hoje. Uma vez que colocadas essas ‘lentes’, não tem mais como olhar o contexto circundante senão através delas.

O fato de ter escolhido trabalhar com mulheres é intencional, e não significa que esteja apresentado um panorama parcial da sociedade, como por vezes os estudos desta natureza são criticados. Aqui, se está considerando que os estudos da sociedade são também verdades parciais (HARAWAY, 1995) e que partem de uma posição dada.

1.5.2 DOS CUIDADOS NA PESQUISA

Querendo refletir e desconstruir a relação de poder-saber e da colonialidade implícita nestas relações, uma das tentativas é a proposta de mostrar como os conceitos e práticas ocidentais são também “exóticas” e nascidas a partir de um momento histórico e numa cultura específicas. Seguindo este propósito, a proposta foucaultiana de análise dos discursos que os pós-estruturalistas empregam é uma ferramenta de grande utilidade¹⁰. Neste trabalho procuro analisar o arquivo dos discursos sobre o desenvolvimento que operam no meio rural¹¹, apresentando como os conceitos sobre os quais se baseiam são historicamente construídos, e partem de uma visão euro-referenciada do mundo, desconstruindo assim a ideia de que são categorias dadas ou preestabelecidas. Este tipo de análise desconstrói a ideia de que as categorias que hoje são empregadas são universais e a-históricas, assim como é uma poderosa ferramenta para mostrar como a colonialidade se perpetua criando discursivamente o outro e a diferença .

Outra das características da colonialidade do saber é apresentada por autores como Spivak (2010), quando se pergunta sobre “como o sujeito do Terceiro Mundo é representado no discurso ocidental”. Também Said (1996) denuncia como o conhecimento ocidental cria alteridades radicais outras sobre as quais se dá o direito de falar em “nome de” ou de “representar” este Outro. No seu livro “Orientalism” (publicado pela primeira vez em 1976),

¹⁰Um bom exemplo é o livro “Orientalism” (publicado em 1978) de Edward Said, onde o autor apresenta como o Oriente foi criado pelo Ocidente a través da análise de diversos textos, e especialmente da Literatura.

¹¹Esta análise será feita no Capítulo 2 desta dissertação.

o autor expõe como o Oriente é apresentado pelo Ocidente como uma realidade discursiva – e política – onde é mais importante a “coerência interna do Orientalismo e suas ideias sobre o Oriente [...] apesar ou além de qualquer falta de correspondência com um Oriente ‘real’ ” (1996, p.32). Este discurso *cria* o Oriente, e produz sujeitos (objetos, tal vez?) passíveis de serem colonizados, subjugados às relações de poder e controle, de domesticação. Por tanto, torna-se imprescindível questionar o lugar de enunciação desde o qual se está falando, para não reproduzir uma “violência epistêmica” (SPIVAK, 2010) que silencie diferentes formas de estar e agir no mundo.

Esta preocupação vem à tona especialmente por trabalhar com mulheres rurais. O meio rural tem sido amplamente apresentado como o oposto do urbano/moderno (se é que tal modernidade pode existir) ou como tradicional, e pelo tanto atrasado dentro da lógica progressista – evolucionista. No que diz respeito às mulheres, esta observação fica ainda mais clara, pois, muitas vezes, elas são referidas como submissas, sujeitas a relações orientadas pelo machismo, com escassos estudos, sem considerá-las portadoras e protagonistas de outros tipos de saber-fazer. Meu interesse, e a minha preocupação era escutar e entender o que elas têm a dizer de si mesmas, e como elas reagem e contestam essas relações sociais onde encontram-se inseridas. Como pesquisadora, não queria cair nem em uma caricaturação e (pré)juízo que partisse das minhas próprias referências culturais (mulher, urbana e europeia), nem no erro de falar em seu nome, pressupondo o que elas precisam, desejam, pensam e almejam. A intenção nesta pesquisa é de refletir *com* e não *sobre* as vozes outras, das pessoas que fazem parte do processo pesquisado. No que diz respeito a este trabalho em particular busca-se manter uma vigilância epistemológica na qual deixe claro desde onde estou falando, sem ter a pretensão de falar em nome das mulheres da Farmacinha ou ainda re-presentá-las, nem de pretender que são elas as que falam através da minha escrita, pois é evidente que sou eu a que escreve, e não elas. Assim no texto não sou só eu falando, e também não são elas expressando-se, mas é a tentativa de dar cabida à polifonia de vozes que se expressam em campo – as quais normalmente ficam reduzidas às palavras e interpretações da pessoa que escreve a etnografia – tentando estabelecer uma relação mais simétrica entre “pesquisador/pesquisado”. Cabe às mulheres da Farmacinha e as/os leitoras/es julgar se tive sucesso nesta proposta.

1.5.3 O PROCESSO ETNOGRÁFICO E A ENTRADA EM CAMPO

Hoje em dia, a prática etnográfica é uma questão ainda em debate na academia. Desde que Malinowski escreveu o seu livro “Argonautas do Pacífico Oriental” (1922) defendendo que a antropologia só e tal se está baseada num longo período de submersão na vida do nativo, até os dias de hoje, várias são as escolas que empregam a etnografia. Mas apesar das diferentes abordagens e posições, um aspecto fica sempre relevante, e este é o “trabalho de campo” ou o tempo de convivência com um determinado grupo. Para Rocha e Eckert (2008, p. 19) a etnografia é entendida como um “composto de técnicas e de procedimentos de coletas de dados associados a uma prática do trabalho de campo a partir de uma convivência mais ou menos prolongada do(a) pesquisador(a) junto ao grupo social a ser estudado”.

Neste item, mais do que fazer um adendo na discussão sobre a própria etnografia, pretendo explicar como se construiu a etnografia neste trabalho, atendendo a algumas particularidades e acontecimentos emanados da própria inserção em campo e do convívio derivado do “estar lá”. Para este fim, apresentarei como se deu a inserção em campo, para refletir posteriormente sobre alguns aspectos metodológicos.

1.5.3.1 A ENTRADA EM CAMPO

O primeiro contato com a Farmacinha não foi por motivos acadêmicos e sim como visitante esporádica, no começo, e como moradora da Solidão mais tarde. Por este motivo, as primeiras vezes que participei dos encontros semanais não foram registradas no caderno de campo, já que não estava realizando uma pesquisa, mas sim tem um registro na memória. A memória pode ser mais ou menos “objetiva” (não quer dizer que o caderno de campo não o seja também!) ou fiel, mas estas memórias marcam o início de uma relação e parceria que já tem dois intensos anos, e que foi se transformando com o tempo. Sou ciente de que trazendo as memórias estou reconstruindo uma versão do que aconteceu, e que a minha escrita não é senão uma *metanarrativa* sobre as falas das outras pessoas envolvidas, mas as evoco como ponto de partida e pela necessidade de aproximar ao leitor à realidade empírica.

O começo está marcado pela minha timidez, derivada da admiração ante o grande conhecimento sobre as plantas medicinais que as mulheres da Farmacinha demonstravam. Elas trabalhavam (e trabalham) com mais de 60 plantas – muitas das quais eram absolutamente desconhecidas para mim – combinadas de muitas maneiras (aliás, cultivadas e/ou obtidas também de muitas maneiras). Na época dos primeiros encontros, a Farmacinha atravessava um período de dificuldade devido a que era só Dona Maria, atual coordenadora do grupo, quem estava a cargo do espaço, e poucas outras mulheres participavam de maneira esporádica.

Os primeiros encontros na Farmacinha não foram fáceis, devido a vários fatores. O primeiro deles pode ser explicado pelo fato de Dona Maria ter trabalhado muito tempo sozinha, fazendo as coisas “do jeito certo”, sendo difícil recomodar-se à presença e às formas de fazer de outras pessoas, especialmente se são inexperientes. Dona Maria tinha uma forma de ser reservada, de não revelar os conhecimentos “a qualquer um” e de desconfiança ante a natureza do interesse na Farmacinha, mas isto foi mudando como tempo e a relação, como explicarei mais adiante.

Outro fator, que se manteve durante a pesquisa toda, mas que era mais acentuado no começo, é o estranhamento perante a alteridade, que se deu de forma recíproca, tanto para mim como para as mulheres da Farmacinha. A representação da alteridade pode ser descrita como elas sendo mulheres rurais de mais idade e eu uma mulher jovem, urbana e de visual “hippie” (segundo os padrões da Solidão) e, ainda por cima, espanhola, característica muito perceptível no sotaque e forma de falar. Estas características, e especialmente o sotaque, dificultaram a aproximação no começo. Esta falta de compreensão da fala, e expressões do outro, foi recíproca, pois para mim era difícil entender as falas da Dona Maria e das outras mulheres que participavam da Farmacinha, me sentindo perdida nas conversações, e com dificuldades de dialogar. Em ocasiões, aconteciam situações constrangedoras ao ficar bem visível a nossa falta de comunicação mútua, e a falta de ferramentas para consertá-la. A frase de “não entendo o que ela fala” pronunciada por Dona Maria, era algo recorrente nos primeiros encontros, e só às vezes tinha alguém para fazer a tradução do 'portunhol' ao português 'legível'. Não obstante, estas dificuldades foram se corrigido com o tempo, a relação prolongada e do crescente envolvimento na Farmacinha.

Devido a estes fatores considero que o tempo da pesquisa de campo, que durou um total de dois anos – 2012 a 2014 – foi fundamental no processo de elaboração desta

dissertação, pois, de outro modo muitas das coisas que fui capaz de perceber, que me *afetaram* e que me foram relatadas, teriam ficado ocultas debaixo do véu das diferenças. Refiro-me a este passar do tempo entendendo-o como uma “relação em sim mesmo” como expressado por Goldman (2005, p.150), e não só como um “meio externo para as relações humanas[...]. Pois é apenas com o tempo, e com um tempo não mensurável pelos parâmetros quantitativos mais usuais, que os etnógrafos podem ser afetados pelas complexas situações com que se deparam” (GOLDMAN, 2005, p.150).

No começo, a minha principal – por não falar única – ocupação na Farmacinha durante vários meses foi limpar vidros. Embora seja uma tarefa menos instigante que a preparação de remédios, ou coletar plantas, esta é uma parte fundamental do trabalho da Farmacinha, pois se reciclam grandes quantidades de vidros que provém da própria Farmacinha, já que as pessoas os devolvem, ou doam recipientes de remédios de farmácias convencionais. Também, me ocupava de manter limpo o espaço, assim como de outras tarefas que requerem menos prática do “jeito certo”, como cortar rótulos. Foi só depois de um tempo que tive a oportunidade de começar a trabalhar com os remédios propriamente ditos, embora sempre com a atenta supervisão da Dona Maria – *“Cuidado guria com não derramar nada, isso aí é precioso e não podemos desperdiçar!”* – que acompanhava todos meus passos para me indicar como devia proceder. Quando se deu este passo? De que maneira a relação foi se transformando? Não tenho certeza absoluta, mas acho que o tempo, e o envolvimento firme e semanal foram as chaves para esta confiança e respeito mútuos.

Houve, não obstante, um encontro que marcou a trajetória da minha pesquisa. Lembro com clareza da importância deste encontro que aconteceu no dia 12 de Junho de 2013, pois abriu e esclareceu a trajetória da minha pesquisa. Naquela quarta-feira cheguei na Farmacinha um pouco triste por estar atravessando por algumas dificuldades de foro pessoal, mas que abriram uma nova perspectiva na relação com a Farmacinha. Estavam presentes na Farmacinha Dona Maria, Dona Margarida, e Dona Vilma. Dona Vilma perguntou-me o que me acontecia e eu não quis entrar em detalhes, mas disse para ela que estava triste. Dona Maria preocupou-se e me perguntou se podia fazer alguma coisa ao que respondi, tentando manter um tom de brincadeira, que precisava de um “elixir para as dores do amor”. As três mulheres riram e começaram a me dar conselhos e dizer que entendiam bem pelo que estava passando, comentando sobre seus próprios relacionamentos com os maridos e me dando conselhos de como atuar.

A partir deste dia, da frase dita em tom de brincadeira que buscava mais encerrar uma conversa demasiado pessoal ao invés de abrir novas vias, criou-se uma cumplicidade entre elas e eu: ante todas nossas diferenças, tínhamos algo em comum. Me reconheceram como uma mulher – casada – com as suas dificuldades no relacionamento, como elas. Passei a formar parte das possíveis alianças, da confraternização e das pessoas em quem confiar e poder falar de “assuntos de mulheres”, pois eu ia entender também.

Só no momento em que elas reconheceram que as questões de gênero que as afetam operam em mim também, é que elas começaram a me tratar como uma igual, uma 'comadre' com a qual podiam compartilhar estes pesares e conhecimentos, tínhamos um entendimento comum, no seu ver eu era – e sou – afetada pelas mesmas questões que elas nos seus relacionamentos. Embora eu não tenha explicitado quais eram minhas dificuldades, ou o que foi que estava me deixando triste naquele dia, ao ser uma coisa “do amor”, estabeleceu-se a pressuposição de que era devido a alguma dificuldade na relação com o meu companheiro – marido – e que estas dificuldades eram as mesmas, ou muito semelhantes às delas. Só a partir daquele dia comecei a perceber outras relações e conversas, e começaram a contar várias anedotas, fofocas e episódios de conflitos, incompreensão e solidão, mas também de luta e resistências cotidianas, e de estratégias de subverter a ordem estabelecida.

Esta afetação, o *ser afetado* em campo como descreve Jean Favert- Saada (1977), não tem a ver com a empatia ou a relação, mas significa colocar “nosso processo de aprendizado em risco”. O desafio da Farmacinha não é o estabelecimento destas relações de empatia ou camaradagem, mas sim o ser atravessada pelas mesmas coisas que afetam às mulheres da Farmacinha, e o levar a sério – o sentir *no corpo* – as explicações e as soluções que elas vivem e propõem: a cura pelas plantas, pela amizade do grupo, a través do Reiki, as cirurgias astrais e os passes de benzedeira. Eu me coloco no mesmo lugar, e não o trato como um folclore que a ciência ocidental possa explicar, aprovando ou não a sua legitimidade e veracidade.

1.5.3.2 REFLEXÕES SOBRE ASPECTOS METODOLÓGICOS

Uma característica particular desta etnografia é a participação na Farmacinha desde

antes de começar o Mestrado e a relação de amizade e parceria com as mulheres que foi se conformando, tal relação acaba por ser de uma natureza diferente daquela que se estabelece entre pesquisador e pesquisado. Este fato possibilitou uma mais fácil entrada em campo, de acesso ao grupo e a certas informações e entendimento de processos.

Considero que o tempo e a implicação na Farmacinha tem sido fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa. Goldman assinala que o passar do tempo é uma relação em si mesmo e que é neste passar do tempo que o “etnógrafo pode ser afetado” (2005, p.150). Só depois que as mulheres da Farmacinha me reconheceram como potencialmente “igual”, como uma pessoa afetada pelas mesmas coisas que elas vivenciam, que meu campo tomou um giro inesperado e as conversas foram cada vez mais estendidas e, em muitas ocasiões, as informações aconteciam como resultado de conversas informais e visitas nas casas das mesmas.

Várias das informações obtidas aconteceram em momentos informais, mais concretamente, quando nem eu nem as mulheres da Farmacinha estávamos nos nossos papéis de “pesquisadora” e “pesquisada”, e sim em momentos mais relaxados, como tomando um café na casa de alguma delas, ou caminhando de volta à casa depois de um dia de trabalho na Farmacinha ou em alguma feira. Para além da troca de informações, estas situações são acompanhadas de uma intensa troca de afetos, pois a comunicação e a troca não se dão de forma unilateral (o pesquisador apreendendo o mundo do nativo) e sim de forma recíproca. Estas comunicações se deram no momento em que eu era de “fato”, ou percebida como, uma mulher afetada – ou que podia ser afetada – pelas mesmas questões que elas, pois como assinala Márcio Goldman:

Basta que os etnógrafos se deixem afetar pelas mesmas forças que afetam os demais para que um certo tipo de relação possa se estabelecer, relação que envolve uma comunicação muito mais complexa que a simples troca verbal a que alguns imaginam poder reduzir a prática etnográfica. (2005, p.150)

Nessas ocasiões de conversa informal tanto elas quanto eu fazíamos as perguntas, e tanto elas quanto eu respondíamos a elas. Houve momentos de grandes trocas e afetividade, sem que isso suponha necessariamente “identificar-se com o ponto de vista indígena¹²” como aponta Favret-Saada (1990, p.7, *apud* GODLMAN, 2005). Seguindo o raciocínio de Jean

¹²Neste caso, o emprego da palavra *indígena* deve entender-se como *nativo*.

Favret-Saada (2005, p.160), escolho “conceder estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional” que se produzem em momentos nos quais se estabelece uma comunicação desprovida de intencionalidade, mas que aparecem carregadas de “intensidade afetiva” (FAVRET-SAADA, 2005, p.160), que não procuro maquiagem. Estes afetos, as trocas e os aprendizados mútuos fazem parte do vivido e acontecido junto com as mulheres da Farmacinha. O campo afetou-me e me propiciou a possibilidade de experienciar um devir que são vários, o devir-bruxa, o devir-rural, o devir-pesquisadora e antropóloga. Arrisquei vivenciar estes afetos e não procuro escondê-los nesta escrita, pois fazem parte do processo.

O campo refletido na dissertação, assim como as falas que serão relatadas, são o resultado das minhas notas de campo, as quais muitas vezes eram escritas *após* termos terminado a labor na Farmacinha (e não tanto *durante* os encontros). Não realizei entrevistas formais, pese a que tentei até em duas ocasiões realizar uma entrevista semiestruturada com a Dona Maria. Não obstante, nas duas ocasiões não me foi possível o uso do gravador, pois a Dona Maria expressou seu nervosismo e vergonha ante a possibilidade do seu uso, e decidi não insistir. A única pessoa da qual obtive um registro gravado é a Rafinha, quem concordou que as conversas com ela – e não entrevistas propriamente ditas – e suas falas durante o curso que ela ministrou fossem gravadas, acredito que por ela estar já acostumada a este tipo de petições. Assim, suas falas e relatos aparecem mais extensos, mas não são necessariamente proporcionais ao tempo passado com ela.

1.6 DA ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

Neste primeiro capítulo apresentei o problema de pesquisa e o contexto empírico, a Farmacinha Comunitária “Filhas da Esperança” da Solidão, assim como expus as escolhas teóricas e metodológicas que permeiam o trabalho. Estas escolhas tem como objetivo (e desafio) abrir a possibilidade de uma ruptura do sistema binário sujeito-objeto, pesquisado-pesquisador, e uma tentativa de dar vez ou espaço à polifonia de vozes que acontecem em campo. Estas preocupações ético-político-epistemológicas permeiam a etnografia que segue.

Para realizar esta monografia foi especialmente inspirador o trabalho de Castro-Gómez (2007), e sua análise da heterarquia do poder proposta por Foucault (1979). Esta heterarquia de poder propõe que as relações de poder são multidirecionais e atuam sempre

em rede. Não obstante existem diferentes níveis de exercício deste poder. Segundo Castro-Gómez:

Temos então que Foucault diferencia três níveis de generalidade no exercício do poder: um nível microfísico no qual operam as tecnologias disciplinares e de produção de sujeitos, assim como as “tecnologias do eu” que procuram uma produção autônoma da subjetividade; um nível mesofísico no qual se inscreve a governamentalidade do Estado moderno e seu controle sobre as populações à traves da biopolítica; e um nível macrofísico onde se ubicam os dispositivos supraestatais de segurança que favorecem a “livre competência” entre Estados hegemônicos pelos recursos naturais e humanos do planeta. Em cada um dos três níveis o capitalismo e a colonialidade do poder se manifestam de forma diferente. (2007, p.163, tradução nossa)

Baseando-me nesta divisão dos três níveis diferentes onde atuam a colonialidade e se exerce o poder, e para tingir os objetivos propostos, esta dissertação está escrita com a seguinte divisão de capítulos:

O capítulo dois centra-se nos discursos sobre desenvolvimento no meio rural e sobre as mulheres, discursos que se traduzem em tem práticas de efeitos reais, a partir de uma abordagem pós-colonial. Aqui apresenta-se o principal referencial teórico empregado na dissertação, fazendo uma análise dos discursos principalmente a partir de instituições internacionais (Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional, Organização das Nações Unidas ou até a União Europeia, entre outros), que criam e transformam categorias, e dirigem as políticas mundiais.

O terceiro capítulo explora esta vez o discurso do Movimento das Mulheres Camponesas, como objetivo de compreender qual é a visão de desenvolvimento e de feminismo que elas trazem ao longo da sua história, destacando as oposições e/ou semelhanças com os discursos analisados no capítulo anterior. Na sequencia, explora-se qual é a relação deste Movimento com a Farmacinha Comunitária da Solidão, sendo que o principal fio condutor se da através da Rafinha e do curso de formação de Farmacinhas Comunitárias ministrado por ela. Neste capítulo, exploro como estes outros atores planteiam visões diferentes sobre o desenvolvimento, a saúde e o feminismo camponês, e como isso se traduz na prática à traves do mencionado curso.

No capítulo quatro apresenta-se o local e as pessoas que participam da Farmacinha, descrevendo quais são as práticas cotidianas que ali se realizam, e como estas práticas, sejam

com as plantas, sejam com a sua luta como mulheres, são uma forma diferente de entender e enfrentar os modelos estabelecidos, tanto ao respeito do desenvolvimento quanto dos roles de gênero que se dão no meio rural, aportando assim outras visões sobre a mulher, o desenvolvimento e a saúde.

2 DISCURSOS SOBRE DESENVOLVIMENTO E MULHERES RURAIS

“Até que os leões tenham seus próprios historiadores, as histórias de caçada continuarão glorificando aos caçadores.” Proverbio africano em Mia Couto
 “Confissões da Leoa”.

Cursando um Mestrado que leva por nome a própria palavra “Desenvolvimento” comecei a me questionar o significado dessa palavra, não só para os teóricos e acadêmicos, mas para as populações com as quais trabalhamos. Será que significa a mesma coisa? O que entendem, e o que esperam deste desenvolvimento? Quis indagar como este termo, ou melhor, este discurso e seus “efeitos de instrumento”¹³, são transformados não só pelas instituições deste dispositivo, mas como o significado é disputado, transformado e ressignificado pelas próprias pessoas e atores que, em princípio, seriam ‘alvo’ do desenvolvimento.

Tendo as mulheres e suas questões como foco, as indagações, ao longo do tempo, foram sendo aprimoradas, e neste trajeto passou a fazer sentido primeiramente analisar que discursos tratam sobre o desenvolvimento e sobre as mulheres. Mais especificamente, tomando o ‘rural’ como interesse, como lugar e como uma espécie de ‘marcador’ diacrítico, neste capítulo serão discutidos alguns aspectos sobre tais discursos. Tal ‘tarefa’ é cumprida sob a ótica pós-colonial e pós-estruturalista, com o objetivo de mostrar como os discursos são criados a partir de um contexto histórico-cultural específico, e como a sua expansão cria práticas de efeitos reais que podem ser vistos no meio rural brasileiro nos dias de hoje. Desde a mesma perspectiva, também farei uma aproximação com os discursos que operam sobre as mulheres; isto porque é o olhar voltado para as mulheres rurais que inspira a tentativa de analisar suas práticas, saberes e posicionamentos ao respeito do desenvolvimento e de seu papel social.

Faço questão de apresentar não tanto políticas estatais que digam respeito ao Brasil, mas sim discursos sobre o desenvolvimento que vêm de instituições de ordem global – como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional, a Organização das Nações Unidas ou até

¹³Conceito empregado por Escobar (1995) a respeito do desenvolvimento rural. Ele retoma este conceito de “efeitos-instrumento” planteado por Foucault (1975), quem fala sobre os efeitos e as práticas reais de tecnologias políticas como a prisão ou a escola.

a União Europeia – pois acredito que os discursos criados e representados nestas instituições perpassam as limitações do Estado-Nação como último soberano a decidir e aplicar políticas de governamentalidade sobre as populações. No mundo “glocal” ao qual fazemos face hoje em dia, não é mais o Estado-Nação a última instância decisória que implementa determinadas diretrizes a respeito do desenvolvimento, mas sim os diversos discursos que atravessam esta instância e outras, numa heterarquia de poder onde diversas forças de poder se atravessam, disputam, concorrem ou se reafirmam, sendo que não é mais possível estabelecer se existe uma ordem superior a outra. Assim, acredito que o projeto de desenvolvimento do Brasil, ao qual farei menção brevemente, com certeza possui suas peculiaridades e diferenças a respeito de outros modelos de desenvolvimento, mas este modelo há de ser entendido a partir dos discursos que procurarei analisar a continuação.

2.1 OS DISCURSOS SOBRE DESENVOLVIMENTO

Em 1949, o Presidente dos Estados Unidos da América, Harry S. Truman, pronunciou seu famoso discurso de posse como presidente. No Quarto Ponto deste discurso, apareceu pela primeira vez o termo “subdesenvolvido”:

Quarto, devemos nos embarcar num novo programa para lograr que os avanços científicos e o progresso industrial estejam ao alcance das áreas pobres e **subdesenvolvidas**. (Discurso do Presidente Truman ante a ONU em 1949, em RIST, 2008, p.71, tradução nossa, **grifo** meu)

A partir desse momento mais de um terço da população mundial foi classificada – com base em padrões ocidentais – como subdesenvolvida (RIST, 2008). Além de classificá-los como pertencendo a um status inferior – *subdesenvolvido* – se pressupõe uma evolução natural para o desenvolvimento que todos os países deveriam e almejaríamos alcançar (ESCOBAR, 2004). Assim, o modelo de desenvolvimento ocidental aparece não só como a melhor das opções, senão como a única a ser implementada. Esta visão do desenvolvimento se situaria dentro de uma determinada forma de ver e entender o mundo (ocidental e etnocêntrica), vinculada a uma ideia de modernidade ou ao 'mito do progresso' como assinala Rist (2008), que se desenvolveu com base em padrões que se pretendiam universais, e dentro de uma visão linear e evolutiva da história.

A partir daquele momento, vários discursos e práticas sobre o desenvolvimento começaram a ser aplicadas, especialmente nos classificados “países do Terceiro Mundo”, com resultados, a maioria das vezes, contrários aos esperados pelos especialistas em desenvolvimento (FERGUSON, 1990; ESCOBAR, 2007). Segundo Escobar (2005), estes discursos passaram por três momentos:

O primeiro seria o da teoria da modernização – de cunho claramente liberal – que fala sobre os 'efeitos benéficos do capital, da ciência e da tecnologia' (ESCOBAR, 2005, p.18) e que esteve vigente nas décadas de 1950 e 1960¹⁴. Esta visão, marcada pelo 'mito do progresso' levou a abordagens evolucionistas e etapistas dentro de uma visão dualista de 'moderno' vs. 'atrasado'. Segundo Gohn (1997, p.212):

A “questão da marginalidade social” foi tratada como um problema cultural a ser resolvido por intermédio de processos de educação formal ou com o tempo – quando o país se desenvolvesse ou o “bolo” econômico-desenvolvimentista crescesse. A maioria das teorias elaboradas pela CEPAL (Comissão Econômica para Desenvolvimento de América Latina) estava fundada naquele paradigma dualista [...]: uma face moderna e outra atrasada.

Este modelo de desenvolvimento se imbuí de conotações positivas, por ter como objetivos a melhora da qualidade de vida das pessoas, e “*desenvolver-se* seria forçosamente seguir em uma direção ascendente, rumo ao *mais* e ao *melhor*.” (ALMEIDA, 1997, p.36, *grifos* do autor). Não obstante, para Rist (2008) neste primeiro momento o 'desenvolvimento' consiste num conjunto de práticas, às vezes aparecendo em conflito uma com outra, que requer – para a reprodução da sociedade – a transformação geral e a destruição do ambiente natural e das relações sociais. Seu objetivo é “aumentar a produção de mercadorias (bens e serviços) direcionadas, pelo mecanismo da troca, para demanda efetiva.” (RIST, 2008, p. 13, tradução nossa).

Posteriormente – e como contraponto a esta modernização – a partir dos anos 1960 até os 1970, e dentro da corrente marxista, surgiu a teoria da dependência na América Latina¹⁵, pela qual as causas do 'subdesenvolvimento' poderiam ser encontradas na “conexão entre a dependência externa e a exploração interna- e não pela carência de meios, capital ou

¹⁴ Não obstante, este discurso está presente também em políticas de desenvolvimento posteriores, como é o caso da Revolução Verde, que será abordada no item 2.2.1 deste capítulo.

¹⁵ Para uma leitura mais aprofundada ver: Cardoso, F. H; Falleto, E. **Dependência e Desenvolvimento na América Latina**, Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

tecnologia” (ESCOBAR, 2005, p.18). Esta teoria supôs um deslocamento epistemológico no que diz respeito à concepção do mundo como sistema interconectado, pois coloca o sistema-mundo como centro dos estudos e não mais a Europa como eixo central, ou seja, parte de um sistema interdependente de centros, periferias e semiperiferias (WALLERSTEIN, *apud.* CASTRO-GÓMEZ, 2005). Esta teoria propõe, então, que desenvolvimento e subdesenvolvimento são dois aspectos de um mesmo processo, pois o subdesenvolvimento está ligado à expansão dos países industrializados. O subdesenvolvimento seria uma condição em si mesmo e não uma etapa para o desenvolvimento, e esta dependência atuaria também no seio das sociedades, e não somente entre países.

Esta teoria, junto com as influências de Foucault, Deleuze ou Derrida, inspiraram na conceitualização pós-estruturalista de finais dos anos 1980 e começo dos anos 1990. Ela surge como contraposição à ideia do desenvolvimento baseada no mito do progresso e na modernidade, conceitos extremamente euro-americanocêntricos. É dentro de esta última vertente que os estudos de Escobar (1995, 2005, 2007), Ferguson (1990), Rist (2008) e outros autores se encaixam, dando nome aos estudos do pós-desenvolvimento. Os autores desta abordagem foram fortemente influenciados pela foucaultiana 'arqueologia do conhecimento', especialmente na hora de analisar os discursos e as suas práticas. Assim, o principal objetivo é de analisar – e desconstruir – o desenvolvimento, visto como um discurso criado no Ocidente para a 'produção cultural, social e econômica do Terceiro Mundo' (ESCOBAR, 2005, p.18).

É importante ressaltar que, se estes discursos aparecem e se transformam ao longo do tempo, isto não significa que exista uma continuidade entre eles, e que os discursos mais recentes tenham substituído os anteriores. Pelo contrário, estes discursos se mantêm e coexistem no tempo e nos espaços, como veremos mais adiante¹⁶.

2.1.2 A ABORGAGEM PÓS-ESTRUTURALISTA

A abordagem pós-estruturalista não pretende propor uma nova trajetória de

¹⁶Veja-se mais adiante um exemplo disto no que se refere ao município de Maquiné, no item 2.2.1.1

desenvolvimento, senão que questiona as epistemologias realistas¹⁷ (ESCOBAR, 2005), e busca responder à pergunta de por que o 'Terceiro Mundo' chegou a se constituir como tal, e o que faz com que ele seja categorizado como 'subdesenvolvido'. A partir desta abordagem, o pós-desenvolvimento não surge como um período histórico, mas sim como a ideia de criar diferentes discursos e interpretações não baseados no olhar ocidental (MOHANTY, 2008), e a possibilidade de mudar as práticas para realizar uma “economia política da verdade” (ESCOBAR, 2005), que multiplique os centros e agentes de conhecimento – o que implica uma valorização de outros saberes e culturas.

Com o objetivo de analisar e desconstruir o corpo discursivo do desenvolvimento, Escobar (2007) realiza uma análise foucaultiana do discurso entendendo-o como prática com efeitos reais. Para este autor (2005 e 2007), o discurso do desenvolvimento baseia-se na criação de um amplo aparato institucional e de “*expertos*” em desenvolvimento que transformou este discurso numa prática social real – ou corpo discursivo –, que se mantém pela profissionalização e a institucionalização do 'desenvolvimento'. Ferguson (1990) chama a este aparato de desenvolvimento a “máquina anti-política” pois diz que as instituições, os especialistas e as suas práticas e programas, foram criados para promover o desenvolvimento, mas que os resultados têm sido a maior parte das vezes o oposto do esperado: maior pobreza, maior desigualdade, maior dependência. Não obstante, não falharam no seu objetivo de controle social e de despolitização dos países onde se implantaram estas políticas e práticas.

Para Rist (2008) o desenvolvimento não é senão uma continuação do colonialismo caracterizado pelo intervencionismo generalizado em aspetos antes intocados. Este aspecto atinge de forma especial as mulheres, pois segundo Lugones (2008), é a partir do colonialismo que muitas das práticas sociais de diversas etnias¹⁸ transformaram-se, adotando os conceitos de 'homem' e 'mulher' impostos pela sociedade ocidental, e relegaram a mulher ao seu papel de 'reprodutora' como o único válido e possível para elas.

Outros autores, como Dussel (2005), Mignolo (2005), e Quijano (2005) analisam a questão do desenvolvimento e da modernidade dentro dos denominados estudos de modernidade/colonialidade/decolonialidade (MCD)¹⁹. Para este grupo de autores, a

¹⁷ A epistemologia realista, ou o realismo epistemológico, estabelece que a realidade é independente do observador, e que poderia chegar a ser conhecida, numa tentativa de lograr a verdade.

¹⁸ Lugones (2008) refere-se ao trabalho de Oyéronké Oyewùmi (1997) sobre a sociedade Ioruba.

¹⁹ Os autores aqui citados partem da abordagem teórica da decolonialidade, e não dos estudos pós-colônias. A pesar das diferenças entre ambas abordagens, trago estes autores porque acredito que

modernidade na qual se apoia a ideia de desenvolvimento, não é senão a outra cara da colonialidade, pois não existiria a uma sem a outra. Como sinaliza Dussel (2005) a modernidade europeia surgiu como contraposição ao “outro” não moderno e colonizado. Quando o desenvolvimento se apresenta como uma evolução para a modernidade, carrega dentro de si a colonialidade e a imposição de um modelo determinado sobre outras formas de saber-fazer, e de relações sociais e com o meio que detém outras populações – a serem *desenvolvidas*.

Apesar do pós-estruturalismo ser uma abordagem que tem crescido nos últimos anos, tem sofrido diversas críticas, que podem se resumir em três objeções principais. A primeira crítica apresentada é o fato de que os estudos se centraram no discurso e na sua prática de poder, e não prestaram atenção à pobreza e ao capitalismo. Para os pós-estruturalistas esta crítica não é válida, pois parte do pressuposto de que o discurso não é material e constitui uma “ingenua defesa do real”, enquanto que o pós-estruturalismo apresenta o capitalismo e a modernidade como “sistemas de discurso e de práticas” com efeitos reais, materiais (ESCOBAR, 2005, p.23).

A segunda crítica diz respeito à visão generalizada e essencialista que o pós-desenvolvimento teria sobre o desenvolvimento, sem atender as grandes diferenças que existem entre as diversas abordagens e estratégias do desenvolvimento (ZIAI, *apud* RADOMSKY, 2011a). Ainda que o pós-estruturalismo não pretende realizar uma análise do real, e sim criar um marco teórico para o debate e ação acadêmica e política, esta crítica foi reconhecida como importante e válida para os posteriores estudos e abordagens pós-desenvolvimentistas, nas quais se considera que o desenvolvimento é algo em debate, híbrido, e questionado localmente (ESCOBAR, 2005), de modo que devem ser considerados os significados que o desenvolvimento tem em cada caso. Escobar (2007) chama a atenção sobre o próprio significado da modernização:

O fato de que as mulheres em muitos lugares do Terceiro Mundo desejem a modernização deve levar-se à sério, mas o significado desta modernização não deve dar-se por pressuposto. A miúdo significa algo muito diferente do que significa em Ocidente, e tem sido construída e reconstruída como parte do encontro com o desenvolvimento. (2007, p.318, tradução nossa).

A terceira crítica ao pós-estruturalismo versa sobre a romantização das tradições e dos movimentos sociais²⁰, pois não se criticam as relações de poder que nelas também existem (STOREY, 2000). Assim, os pós-estruturalistas aparecem como condescendentes às pessoas e não cientes das suas necessidades, e dos seus conflitos internos. Com respeito a esta crítica, os autores pós-desenvolvimentistas respondem duramente que é absolutamente insuficiente falar 'em nome' das pessoas, pressupondo o que elas precisam e como elas deveriam satisfazer estas necessidades (ESCOBAR, 2005; SPIVAK, 2010). Além disso, também não se observa que estas 'necessidades' podem ser culturalmente construídas e direcionadas pelo desejo²¹, muitas vezes, dirigido pelos mesmos especialistas e promotores do desenvolvimento (SHEPERD, 2004), dado que, como expressam Premevida e Almeida (2006, p.472): “as políticas de desenvolvimento tendem a agir nos variados níveis do cotidiano individual, conduzindo processos de subjetivação e socialização, provocando ou oprimindo desejos e necessidades”.

Como podemos observar, as redes e relações de poder que operam nos discursos do desenvolvimento são complexas, atuando em diversas facetas e a diferentes níveis. Localizar e entender estes níveis de atuação e os conceitos que estão em jogo no rural e a respeito das mulheres é o objetivo deste capítulo.

2.2 O DESENVOLVIMENTO NO RURAL

“O discurso do desenvolvimento rural repete as mesmas relações que definiram o discurso do desenvolvimento desde seu nascimento: o fato de que o desenvolvimento tem que ver com o crescimento, o capital, a tecnologia, com a modernização” (ESCOBAR, 1995, p. 276, tradução nossa).

Os discursos sobre o desenvolvimento no meio rural se expressam em base a sua potencialidade econômica, tanto pelo trabalho dos pequenos produtores, quanto pelos

²⁰ Isto se reflete em alguns textos onde aparece o desejo de uma emancipação do 'nativo' frente ao 'colonizador', remetendo assim a uma perspectiva estrutural-funcionalista de mudança social e cultural. Ver Viveiros de Castro, E. “Transformação na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, 18(1): 151-171, 2012.

²¹ Caberia perguntar-se se são possíveis desejos outros fora do desenvolvimento e do capitalismo. Para uma reflexão mais aprofundada sobre desenvolvimento e desejo veja-se De Vries, P. Don't Compromise Your Desire for Development! A Lacanian/Deleuzian rethinking of the anti-politics machine. *Third World Quarterly*, Vol. 28, No. 1, p. 25 – 43, 2007.

recursos naturais que o rural oferece. Em seguida, explicitarei como os discursos do desenvolvimento tem abordado, ao mesmo tempo que criado, os camponeses e a agricultura, e o 'desenvolvimento sustentável'.

2.2.1 OS CAMPONESES E A AGRICULTURA

Para Escobar os camponeses e a agricultura começaram a aparecer no campo das visualidades dos discursos de desenvolvimento com a intenção de inclui-los no mercado de escala global:

A inclusão só campesinado foi o primeiro caso no qual criou-se massivamente um novo grupo de clientes para dito aparelho, no qual a divisão economicista e tecnologizante orientou-se para um novo sujeito.(ESCOBAR, 1995, p. 265, tradução nossa).

Nestes discursos apresenta-se os camponeses como irracionáís, resistentes a se desenvolver, apáticos, etc. Se pressupõe que eles querem o desenvolvimento (sem se questionar o que este termo significa para eles), e que devem ser conduzidos pelos “bondosos pais brancos [...] ao templo do progresso” (ESCOBAR, 1995, p.270). Além disto, eles passam a ser percebidos como meros trabalhadores rurais, e não como pessoas que carregam saberes e um *ethos* diferenciados.²²

No caso do Brasil, a partir dos anos 1990, apareceu a classificação de “agricultura familiar²³”, em grande parte graças à pressão dos movimentos sociais do campo e do

²²No Capítulo 3 será aprofundada a discussão de como o próprio termo camponês tem sido reapropriado e ressignificado como característica identitária por parte das camponesas, em concreto dentro do MMC.

²³Não há consenso sobre a definição de Agricultura Familiar, a diversidade e heterogeneidade que caracteriza essa ‘forma social’ torna muito difícil tomar um conceito único. Todavia, do ponto de vista da implementação de políticas públicas, sugere a necessidade de estabelecer alguns critérios. Aqui, pode-se tomar a definição utilizada pelo PRONAF (Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar) a qual define são agricultores familiares aqueles que: “sejam proprietários, posseiros arrendatários, parceiros ou concessionários da Reforma Agrária; residam na propriedade ou em local próximo; detenham, sob qualquer forma, no máximo 4 (quatro) módulos fiscais de terra, quantificados conforme a legislação em vigor, ou no máximo 6 (seis) módulos quando tratar-se de pecuarista familiar; com 80% da renda bruta anual familiar advinda da exploração agropecuária ou não agropecuária do estabelecimento e mantenham até 2 (dois) empregados permanentes – sendo

sindicalismo rural ligado à CONTAG (Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura) (SCHNEIDER, 2006). Mais tarde, em 1996 criou-se a PRONAF (Programa Nacional de Fortalecimento a Agricultura Familiar), que visa principalmente facilitar o acesso ao crédito rural para estes denominados agricultores familiares. Assim o Estado reconhece, ao mesmo tempo que *cria*, uma categoria social específica, que necessitaria de políticas públicas diferenciadas, incluindo a pessoas que não se encaixam na classificação de pequeno produtor (extrativistas, assalariados, etc.). Esta categoria de agricultura familiar “tende a diferenciar-se do campesinato quanto maior for a sua interação com o ambiente social e econômico onde imperar a impessoalidade das relações mercantis.” (ABRAMOVAY, 1992 *apud*. SCHNEIDER, 2006, p.15)

Estas políticas foram criadas então, para a efetiva inclusão do agricultor no mercado, e adaptar o rural à modernização e a produtividade requeridas na época, decorrentes da Revolução Verde²⁴. Se por um lado estas políticas resultaram de grande utilidade, por outro lado a nova categoria de agricultura familiar exclui a diversas pessoas que vivem no rural, dado que esta classificação depende do atingimento de certos critérios e de um processo burocrático para seu reconhecimento oficial, que não todas as pessoas podem ou conseguem cumprir. Ao mesmo tempo, a outra crítica que pode ser feita é que estas políticas tornaram ao agricultor familiar mais integrado ao mesmo tempo que mais dependente da sociedade capitalista moderna (SCHNEIDER, 2006, p.8), e poder-se-ia dizer, inclusive, do Estado.

Por outro lado, nos discursos sobre desenvolvimento rural, o meio rural é percebido muitas vezes como arcaico, tradicional e atrasado com respeito ao mundo industrializado e urbano. O desenvolvimento rural teria como objetivo alcançar o estágio da modernidade do mundo urbano. Este desenvolvimento baseia-se em quatro noções que são:

- (a) a noção de crescimento (ou de fim da estagnação e do atraso), ou seja, a ideia de desenvolvimento econômico e político; (b) a noção de abertura (ou do fim da autonomia) técnica, econômica e cultural, com o consequente aumento da heteronomia; (c) a noção de especialização (ou do fim da polivalência) [...]; e (d) o aparecimento [poder-se-ia dizer, a criação] de um

admitida a ajuda eventual de terceiros”. (BRASIL, 2014).

²⁴Este termo foi usado pela primeira vez em 1968 por Norman Borlaug (engenheiro agrônomo e investigador da Fundação Rockefeller, recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 1970). A Revolução Verde diz respeito do processo de modernização agrícola, que veio com o propósito de aumentar a produção através do desenvolvimento em sementes, fertilização do solo e utilização de máquinas no campo que pudessem aumentar a produção agrícola. Este programa de modernização começou nos anos 1940, mas teve sua máxima expansão nos anos 1960 e 1970, e foi amplamente incentivado e apoiado pela ONU, especialmente através da FAO.

novo tipo de agricultor, individualista, competitivo e questionando a concepção orgânica de vida social da mentalidade tradicional. (ALMEIDA, 1997, p..39-40).

A agricultura passa a ser percebida como fornecedora de matérias primas para a indústria. Com a finalidade de modernizar e aumentar a produtividade no campo nasceu a Revolução Verde, apresentada como a solução para o atraso no campo e a fome no mundo. Esta Revolução Verde está baseada numa ideologia tecnocrática – que pretende que as soluções para qualquer problema estão nas tecnologias – e numa visão produtivista do meio rural. Para Almeida (1997, p. 44), a Revolução Verde,

[está] fundada basicamente em princípios de aumento da produtividade através do uso intensivo de insumos químicos, de variedades de alto rendimento melhoradas geneticamente, da irrigação e da mecanização, criando a ideia que passou a ser conhecida com frequência como aquela do “pacote tecnológico”.

Como explicam Goodman *et al.*, (1990), a agricultura – e o mesmo pode ser aplicado à pecuária – não é um “valor seguro” porque não podem controlar-se todos os aspectos relacionados a ela, pois depende dos processos naturais e dos tempos próprios de cada ciclo vital, os quais não são totalmente regidos pelo processo de produção capitalista. Não obstante, as investigações e investimentos neste setor tem ido em duas direções: ou tentar controlar e reduzir a importância da natureza na produção rural – o que Goodman *et al.*, (1990) chamaram de 'apropriacionismo' – ou substituir produtos da agricultura por produtos industriais – 'substitucionismo' (GOODMAN *et al.*, 1990). O máximo expoente desta lógica está representado nos transgênicos, cujo aparato técnico-científico confere uma alta rentabilidade aos seus criadores/patenteadores, ao tempo que se 'desliga' nas condições naturais – e, por tanto, não controláveis – do seu cultivo.

A Revolução Verde, e outras práticas posteriores, foram uma continuação da mesma lógica tecnocrática aplicada ao meio rural. Para Goodman *et al.*, (1990, p.34):

a força que impulsionou este processo [Revolução Verde] se manteve inalterada: controlar e modificar os elementos do processo biológico de produção que determinam o rendimento(...) e a compatibilidade com os insumos produzidos industrialmente.

A Revolução Verde, com a difusão internacional de práticas agrícolas, não leva em consideração outros modos de saber-fazer, como as redes de reciprocidade e atividades de subsistência, sem falar sobre outras cosmologias que não fazem a distinção entre natureza/cultura ou que percebem e se relacionam com a 'natureza' de forma diferente que os ocidentais. Estes discursos criam uma ideia de 'natureza' específica, que deveria ser dominada e controlada por parte da 'cultura' (branca e ocidental). A Revolução Verde, assim como a transgenia, pretende e persegue uma *homogeneização* do processo de produção agrícola (GOODMAN *et al.*, 1990). Além disso, ambas supõem mais uma forma de colonialidade no campo, pois são os técnico-científicos ocidentais os que hão de levar esta tecnologia para os países 'subdesenvolvidos do Terceiro Mundo'. Como podemos observar, desde esta postura, não só se pressupõe saber o que as pessoas no meio rural querem – que seria o desenvolvimento ocidental –, senão que pressupõe-se a forma em como querem este desenvolvimento. E é mais, acredita-se que as pessoas alvo, neste caso do meio rural, não seriam capazes de logr -lo por si mesmos.

2.2.1.1 Algumas considerações a respeito de Maquiné:

Nos discursos sobre o desenvolvimento observa-se o rural como uma categoria fechada, sem grandes diferenças entre localidades, e composta por uma massa igualmente homogênea de 'camponeses' e 'recursos naturais'. Não obstante, não existe um padrão único, nem um consenso entre os autores sobre em que consistiria esta suposta ruralidade, ou quais são as características que o compõem. Pelo contrário, ampla   a literatura que fala sobre o campo ou o rural e as suas transforma es ao longo do tempo. No seu texto “Desenvolvimento Rural: conceitos e aplica es ao caso brasileiro” (2008) Kageyama realiza um aprofundado estudo bibliográfico sobre as no es de rural e ruralidade para diversos autores. A autora conclui dizendo que, embora o rural “não constitui uma entidade de cunho teórico ou analítico”, pode ser visto como uma base “territorial com características específicas” (KAGEYAMA, 2008, p.30) que seriam: a grande presença de áreas verdes, a grande distância entre unidades residenciais, uma densidade de popula o mais baixa e com um menor número de contatos sociais, e atividades econômicas dependentes dos recursos naturais (embora não sejam exclusivas nem predominantes).

Nesse sentido, esta autora ressalta a importância de não definirmos o rural pelo que não é, ou seja, em contraposição com o urbano, como se estas fossem duas categorias do mesmo binômio²⁵ e fossem, portanto, separadas e opostas uma a outra. O rural não pode ser definido, exclusivamente, pela atividade ligada à agricultura, pois, a pluriatividade e diversificação de ocupações são uma realidade crescente do rural brasileiro. Para alguns autores (WANDERLEY, 2000; VEIGA, 2004) estas características correspondem a uma 'nova ruralidade', na qual existe uma maior integração do rural e o urbano, além da diversificação de atividades e a valorização do patrimônio cultural e natural. Nesta 'nova ruralidade', podemos observar o rural como:

Um conjunto de regiões ou zonas (território) cuja população desenvolve diversas atividades ou setores, como a agricultura, o artesanato, a pequena e media indústria, o comércio, os serviços, a pecuária, a pesca, a mineira, o extrativismo e o turismo entre outros. Em ditas regiões ou zonas tem assentamentos que relacionam-se entre si e com o exterior, e nos quais interatuam uma série de instituições, públicas e privadas. (PÉREZ, 2001, p.17, tradução nossa).

No município de Maquiné, contexto no que se situa este trabalho, encontramos um grande número de agricultores que encaixam-se na classificação normativa de agricultura familiar, que dedicam-se não só a atividades ligadas à agricultura, mas também a outras atividades, como o extrativismo (principalmente de samabaia-preta), artesanato, pequenas agroindústria, comércio e turismo rural, entre outras. Esta heterogeneidade de atividades e fontes de renda vem sendo cada vez mais frequente e visível, especialmente na região.

Podemos observar na paisagem como os diferentes discursos de desenvolvimento têm operado e continuam tendo efeitos na região. Observamos 'roças' com milho transgênico - máximo representante da apropriação da natureza por parte da tecnologia - do lado de roças de cultivo de hortaliças para grandes redes de supermercados que empregam uma grande quantidade de agrotóxicos e uma maquinaria de tamanho médio, sendo estes últimos herdeiros da lógica da Revolução Verde. Por outro lado, neste município tem um grande número de pequenos produtores que não possuem nenhuma maquinaria para seus cultivos, nem se inserem dentro de uma lógica de mercado de grande escala, e outros pequenos agricultores e coletivos que dedicam-se à agricultura 'sustentável' ou agroecológica. Dentro desta última lógica, existem outros empreendimentos, como o turismo rural ou ecológico, que está aumentando na região. Além disso, como já víamos no capítulo anterior, nos morros

²⁵Este binômio é muitas vezes associado ao moderno (urbano)/ tradicional (rural), como categorias fechadas e opostas.

encontramos uma exuberante Mata Atlântica, protegida por diversas unidades de conservação.²⁶

Esta diversidade demonstra que os diferentes discursos e práticas de desenvolvimento coexistem, apresentando-o de novo como heterogêneo, híbrido e em disputa constante por parte dos diferentes atores e instituições. Estas práticas de efeitos reais, como diria Escobar, coexistem no espaço e no tempo, porém, não sempre de forma harmoniosa, como veremos mais adiante²⁷. Para Neske, Almeida e Radomsky (2013, p.100) o processo de modernização da agricultura é um dos pontos principais para analisar o desenvolvimento rural no Rio Grande do Sul. Para eles, um dos objetivos desta modernização era a transformação de sociedades tradicionais em sociedades 'modernas'. Não obstante, no meio rural, a 'modernidade' e o 'tradicional' convivem, inclusive dentro de uma mesma propriedade, mostrando como a ideia de uma única história linear e evolutiva não corresponde com a 'realidade', sendo que não são estados pré-modernos ou não evoluídos, senão trajetórias históricas diferentes (SEGATO, 2010, p.10), e ressalta igualmente a necessidade da desconstrução destas categorias binárias.

Hoje em dia, são inúmeras as vozes que se alçam contra os modelos (ocidentais) de desenvolvimento, com especial força contra aquele que pretende padronizar as espécies e os saberes-fazeres do campo. Desde as perspectivas pós-desenvolvimentistas e pós-coloniais trata-se de expor como determinados conceitos são criados pelos discursos desenvolvimentistas (vida, natureza, sustentabilidade, etc.), assim como mostrar as reivindicações de outras práticas e saberes-fazeres, e outros discursos sobre o desenvolvimento – que as populações desejam, ou não²⁸.

²⁶A modo de provocação gostaria de refletir sobre os parques naturais e outras reservas naturais, que podem ser consideradas como a máxima expressão do biopoder, dado que supõem um controle máximo sobre 'a vida' como conceito universal. Nestes lugares se exerce o poder de “fazer viver”, ao tempo em que, em muitas ocasiões “deixam morrer” as populações que moram nestes territórios e vem- se desterritorializadas por este processo.

²⁷ Ver no Capítulo 3, item 3.4.1, como estes diferentes modelos geraram conflitos.

²⁸ No capítulo 3, analisarei estas questões tomando como exemplo o Movimento das Mulheres Camponesas do Brasil.

2.2.2 O 'DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL'

O corpo discursivo do desenvolvimento não só dirigiu seu olhar aos camponeses e a agricultura. A partir dos anos 1980, com a constatação dos problemas ambientais e a ameaça da 'crise ecológica' aparece um 'novo' discurso de desenvolvimento, o chamado 'desenvolvimento sustentável'²⁹. Se bem é verdade que o próprio discurso do desenvolvimento tem mudado com o tempo e as várias críticas feitas a ele, a essência do seu discurso não muda, mas “apenas troca de figurino” (RADOMSKY, 2011a, p.6), pois este desenvolvimento não se opõe a lógica do crescimento econômico capitalista, tornando-se funcional ao sistema uma vez que não questiona as causas estruturais deste discurso, senão que se constrói em torno à tentativa de conciliação do crescimento econômico e a preservação dos 'recursos naturais'.

Podemos observar como todo o aparato desenvolvimentista tem se apropriado de palavras e conceitos que surgiram por fora dele, e muitas vezes como crítica a este, como acontece com o 'desenvolvimento sustentável' que absorveu as críticas e alertas ambientalistas, ou com a contínua criação de novos indicadores e auditorias de desenvolvimento, como descrito por Radomsky (2011b e 2013). Deste modo, o dispositivo do desenvolvimento adota e ressignifica conceitos, alguns dos quais em princípio foram usados como críticas a este modelo, como é a 'sustentabilidade'. Hoje, este 'desenvolvimento sustentável' apresenta-se como a solução dos problemas do século XX, erradicando a pobreza e preservando a natureza. Não obstante, Escobar (1995, p. 328, tradução nossa) assinala que:

O informe [Bruntland]³⁰ centra-se menos nas consequências negativas do crescimento econômico sobre o ambiente que nos efeitos da degradação ambiental sobre o crescimento e o potencial para o crescimento. É o crescimento (leia-se expansão do mercado capitalista), e não o meio ambiente o que tem que ser mantido.

De novo, este discurso baseia-se em padrões ocidentais ao respeito do entendimento da 'natureza' e a relação do ser humano com ela. E, de novo, a imagem do ser humano

²⁹ A noção de 'desenvolvimento sustentável' (definida no relatório Bruntland, em 1987 - ver na seguinte nota de rodapé) oficializou-se na conferência Rio-92, como solução para o desenvolvimento socioeconômico aliado à conservação dos recursos naturais.

³⁰ Conhecido no Brasil como “Relatório Bruntland, nosso futuro comum”, foi publicado em 1987 dentro da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente. Junto com outros informes e relatórios consolidou a ideia duma sustentabilidade como o equilíbrio perfeito entre o ser humano e a natureza.

(homem, ocidental, racional) apresenta-se como a detentora da solução global, dentro dum regime de representação que reforça a colonialidade do conhecimento, perpetuando a “invisibilidade sociológica dos não europeus [...] com relação à produção de subjetividade, de memória histórica, de imaginário de conhecimento racional. Logo, de identidade”. (QUIJANO, 2005, p. 23).

Para Redclift (1987) este “novo” modelo de desenvolvimento não esclarece suas bases epistemológicas, pois não explicita se apoia-se ou não no paradigma da ciência ocidental ou se inclui outras formas de conhecimento. Nada se fala sobre movimentos não-ocidentais existentes que já resistem e lutam contra os modelos de desenvolvimento que visam o progresso econômico exclusivamente, como é o caso das mulheres Chipko³¹ na Índia, das mulheres Mapuche no Chile, ou das mulheres que lutam contra a criação do camarão no Equador (GUERRERO, 2010). No Brasil, um bom exemplo desta resistência é o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC), como veremos no Capítulo 3. Este Movimento chama para si o 'desenvolvimento sustentável'. Não obstante, o emprego do termo sustentabilidade pouco tem a ver com o descrito acima, sendo que desde o Movimento se reivindica a sustentabilidade e o cuidado da natureza, sem estar atrelados às lógicas econômicas e mercantilistas, pois elas mesmas rejeitam a chamada “Economia Verde”, como veremos mais adiante. O apelo à sustentabilidade tem como base outras referências, parte de uma base epistemológica diferente da apresentada pelos organismos institucionais citados acima. Assim, este é outro exemplo de como os termos são disputados e ressignificados por diversos atores sociais.

Escobar (1995, p. 333) aponta para o “potencial do desenvolvimento sustentável para colonizar as últimas áreas da vida social do Terceiro Mundo ainda não regidas por completo pela lógica do indivíduo e do mercado” como seriam os espaços de uso comunitário, o acesso aos recursos naturais e as questões ligadas à espiritualidade/religiosidade de outras culturas.

Seguindo a lógica apontada acima por Escobar, poderíamos dizer que a chamada “Economia Verde”, com propostas como o pagamento pelos serviços ambientais (PSA)³²,

³¹Este movimento aconteceu na Índia em na região do Himalaia em defesa dos bosques comunais. A sua ação está baseada nas práticas da não-violência de Ghandi e defendem o principio feminino da natureza. É considerado um dos primeiros movimentos ecofeministas. Ver PULEO, A.H. Libertad, igualdad, biodisponibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado. **Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política**, nº 38, enero-junio, p.39-59, 2008

³²Esta proposta está se transformando numa importante área de investigação, especialmente a partir da Avaliação dos Ecossistemas do Milênio (2000). “A Avaliação do Milênio (MA, 2003) os define [os

visa dar valor de mercado, privatizar e mercantilizar bens comuns. Esta seria uma tentativa de traduzir tudo na linguagem da economia de mercado, como “solução” para a degradação ambiental. Esta proposta baseia-se numa aproximação antropocêntrica (e ocidental) da relação com a natureza, dado que os ecossistemas são entendidos como um *capital natural* a serviço do bem estar social, cujas funções provêm serviços que satisfazem à sociedade (MARTÍN LÓPEZ, 2010). Mais uma vez, esta proposta supõe não somente uma tentativa – mais ou menos alcançada – de “colonizar as últimas áreas de vida social” como sinaliza Escobar, mas representa em si mesma um conflito ontológico (BLASER, 2010) entre o mito da modernidade (ontologia ocidental) e outras ontologias/mitos que não se baseiam no mesmo regime de verdades e valores.

No discurso do desenvolvimento sustentável, alguns dos elementos discursivos apresentados anteriormente, como a universalidade dos conceitos empregados – natureza, sustentabilidade, humanidade, etc.–, e a visão única dos problemas e as suas soluções continuam presentes até hoje:

Os desafios da erradicação da pobreza e do desenvolvimento sustentável são ambos **comuns** - uma vez que são de interesse universal e de relevância para todos os países e pessoas, incluindo as gerações futuras; e **globais** - uma vez que em um mundo interdependente, muitos desafios requerem uma ação colectiva e soluções globais. A agenda universal e transformadora deve ser construído em torno de objetivos e metas que são de interesse e relevância para todos os países. (EUROPEAN COMMISSION, 02, jun. 2014, p. 3, tradução nossa, **grifos** no original)

Este parágrafo demonstra que tanto os problemas como as suas soluções consideram-se universais e pressupõe-se que representam uma preocupação de igual medida para todos os países, tanto no momento atual como para as gerações futuras. Mais adiante no mesmo texto, reforça-se mais uma vez ideia de que o caminho para atingir as metas de erradicação da pobreza e do desenvolvimento sustentável passa por uma solução global, dirigida pelos 'detentores do conhecimento' que saberiam como liderar este processo:

Uma nova e reforçada parceria global deve ser abrangente e mobilizar a ação em todos os níveis de todos os países e as partes interessadas, incluindo o setor privado, a sociedade civil instituições científicas e de conhecimento, os

serviços ambientais] como os benefícios que as pessoas obtêm dos ecossistemas, incluindo aqueles benefícios que as pessoas percebem e aqueles que *não percebem*”(Martín López, B.; Montes, C., tradução nossa, *grifo* meu, 2010)

parlamentos e as autoridades locais . A UE deve continuar sendo uma das forças motrizes por trás da mobilização ação internamente e no mundo inteiro, e tem repetidamente manifestado o seu apoio a uma nova Parceria Global.(EUROPEAN COMMISSION, 02, jun. 2014, p.12, tradução nossa).

Uma natureza gestionável a partir da ideia de recursos naturais objetificados são para Escobar (1995) elementos chave no discurso do 'desenvolvimento sustentável'. Dentro deste contexto, aparece a privatização dos recursos naturais e a tentativa de controle sobre o material genético, debate de grande atualidade, e cuja relação com as tecnologias de sementes transgênicas é especialmente relevante. O controle da vida - através da *biotecnologia*, a proteção da *biodiversidade* – obedece a prática do *biopoder*, como já assinalou Foucault (1999)³³. Para Radomsky (2011b, p. 8) a “biopolítica é preocupada com a preservação da vida, a inclusão, a administração e o cálculo” e introduz a vida “dentro do parâmetro do controlável, quantificável e maleável, transferindo esta dentro da produção industrial”. Para Premebida e Almeida (2006, p.461) “as noções de desenvolvimento e *biopoder*, então, se concatenam na análise conforme os sentidos dessa encruzilhada vão se referindo às populações, ao seu bem-estar, às suas práticas, às regulações territoriais”. Podemos estender o sentido primário deste *biopoder* de Foucault, pois embora este autor, e os citados acima, refiram-se à população humana, no caso dos transgênicos podemos observar como se aplicam os mesmos aparatos de poder, controlando e regulando as populações (das espécies transgênicas) numa tentativa de controlar todos os índices da vida e de informatizar os corpos das mesmas para que se ajustem a um padrão de controle e produtividade desejados. A privatização e as patentes sobre os recursos são também uma nova forma de colonialismo, pois usurpam o conhecimento das populações não-ocidentais ao privilegiar o conhecimento ocidental como o único válido, sem reconhecer muitas vezes o quanto deve aos conhecimentos outros sobre os que privatiza.

Da mesma forma que descrito com os transgênicos, pode-se perceber esta mesma cooptação a respeito dos conhecimentos, usos e potencialidades, acontece também a respeito das plantas medicinais. Para Tarrío, Concheiro e Comboni (2004), o interesse na apropriação de conhecimentos e as patentes sobre os mesmos representam

³³O *biopoder* é um “elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (Foucault, 1999, p. 132).

um acoço constante para apropriar-se dos recursos do outro: do conhecimento e da biodiversidade camponesa-indígena criada e recriada durante miles de anos. Mas não se trata só de uma tentativa de biopiratería³⁴ num plano material, mas de estabelecer um poder que tem a ver com o controle e difusão do saber, e pelo tanto, da expropriação do mesmo. (TARRÍO; CONCHEIRO; COMBONI, 2004, p. 59-60, tradução nossa).

Pongamos por caso o uso de plantas medicinais e fitoterápicos, admitidos no Brasil pelo Sistema Único de Saúde (SUS) desde 2006³⁵. Embora esta política aceite o uso de plantas medicinais, o já reduzido número de plantas admitido, ha de ser regulamentado pelo Estado, sendo que na prática, quem se beneficia desta medida são as indústrias que têm a capacidade de plantar, colher, secar, embalar e distribuir conforme aos padrões requeridos pela legislação, e não as populações detentoras dos conhecimentos e práticas 'usurpadas'. Assim, o não reconhecimento das aporções dos saberes das comunidades ao saber científico, permite a apropriação deste conhecimento construído e acumulado socialmente, por parte de corporações nacionais e internacionais.

As práticas desenvolvidas por das populações e comunidades que detêm estes conhecimentos, vêm de um compartilhamento de saberes-fazeres e de diversas referências de usos e manejos de plantas medicinais. Contrariamente as práticas biomédicas, que procuram monopolizar os saberes na tentativa de constituir-se como fonte única de conhecimento e autoridade, estes trabalhos comunitários buscam o compartilhamento e a transmissão dos conhecimentos, numa procura pela autonomia, buscando um “saber que possibilite às pessoas aprenderem a cuidar-se e a decidir como fazê-lo” (GUIZARDI; PINHEIRO, 2008, p.116). O trabalho desenvolvido pelas mulheres na Farmacinha Comunitária “Filhas da Esperança” com plantas medicinais (que sera tratado em profundidade nos seguintes capítulos), aparece então como uma possível alternativa à referência biomédica de saúde – alternativa em grande medida inexistente nos serviços de saúde, tanto públicos quanto privados (GUIZARDI; PINHEIRO, 2008).

³⁴ A biopirataria refere-se a apropriação e roubo, por meio da aplicação dos direitos de propriedade intelectual de cientistas e empresas, do valor intrínseco da diversidade de espécies e dos direitos da comunidade e as inovações das populações indígenas. (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 1998, p. 76)

³⁵ No Brasil foi aprovada em 2006 a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC), e em 2008 o Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos é oficializado e reconhece na fitoterapia uma prática terapêutica a ser oferecida pelo SUS (MARQUES *et al*, 2014)

2.3 AS MULHERES NOS DISCURSOS DO DESENVOLVIMENTO

Nos discursos e programas sobre o desenvolvimento, a questão de gênero tem sido tratada de formas diferentes ao longo do tempo. Não obstante, é importante destacar que, mesmo que as diversas estratégias tenham surgido em momentos diferentes, isto não significa que as anteriores tenham desaparecido, isto é, coexistem no tempo – e nos espaços – até hoje.

Nas primeiras décadas de estudos e práticas sobre desenvolvimento³⁶ (desde os anos 1950 até os anos 1970), o papel da mulher – e especialmente no meio rural – foi totalmente invisibilizado, relegando-as ao papel da reprodução e dos cuidados, sem reconhecer seu papel enquanto produtoras (PAULILO, 2004; ESCOBAR, 2007). Partia-se do pressuposto de que as mulheres eram o receptor passivo do desenvolvimento e que a sua contribuição restringia-se ao âmbito doméstico como mães e cuidadoras. Segundo Zabala (2010), dentro deste modelo de desenvolvimento, os programas e ajudas para as mulheres limitam-se a doações de alimentos e cursos de nutrição e cuidados fundamentais, relegando-as ao âmbito doméstico e ao trabalho 'reprodutivo'. Além do mais, Appleton (2011) chama a atenção para o fato de que nos programas de desenvolvimento estudados por ela, as mulheres aparecem como receptoras do conhecimento e das técnicas que lhes são levadas, e não se contempla a possibilidade de elas serem produtoras de conhecimentos. Também, como expressava anteriormente, este tipo de políticas e projetos do desenvolvimento se estendem até hoje. Podemos citar como exemplo a difusão de milho híbrido na Zâmbia – projeto financiado pelo Banco Mundial. Segundo um informe do próprio Banco Mundial, cujo trecho transcrevo abaixo:

A precoce difusão do milho híbrido na Zâmbia se fez sem levar em consideração que as mulheres usam o cultivado para consumo doméstico, que requer do uso de um moinho. O híbrido requeria o uso de moinhos de martelo, mas no âmbito local, só dispunham de moinhos tradicionais. As características defeituosas do armazenamento do milho limitaram também a capacidade das mulheres para conservar a sua produção agrícola, motivo pelo qual voltaram a semear variedades tradicionais de milho. (BANCO MUNDIAL, 2012 p. 18-19, tradução nossa)

³⁶Nesta época, o desenvolvimento é entendido como crescimento o progresso econômico, como vimos na seção 2.1 deste capítulo.

Como podemos constatar, não foram levados em consideração o conhecimento e as tecnologias empregadas pelas mulheres rurais, as quais tinham um sistema bem estabelecido de plantio de milho com sementes adaptadas não somente ao clima, mas as tecnologias das quais dispunham. No entanto, a proposta que o Banco Mundial propõe diante deste problema é o de capacitar às mulheres para o uso da nova tecnologia, pois, a introdução do milho híbrido não era uma questão a ser discutida.

Mais tarde, a partir dos anos 1970 – em grande medida graças ao estudo de Ester Boserup '*Women's Role in Economic Development*' de 1970 –, resultou evidente a invisibilidade e falta de reconhecimento do trabalho das mulheres. O trabalho de Boserup (1970) chamou a atenção sobre como os programas de desenvolvimento não somente não prestaram atenção nas mulheres, mas muitas vezes degradavam ainda mais sua condição e status por seguirem modelos de desenvolvimento ocidentais. As grandes agências do desenvolvimento se comprometeram então a prestar atenção às questões de gênero com a perspectiva de incorporá-las ao mercado laboral de uma forma mais eficiente, como da a entender o seguinte trecho:

Como já observei numa ocasião anterior, ampliando as oportunidades sociais, políticas e econômicas das mulheres além de suas funções tradicionais de maternidade e serviço de limpeza lhes permite canalizar as suas capacidades criativas ao longo de um espectro muito mais amplo de atividades. (Robert S. McNamara, Presidente do Banco Mundial. *Recognizing the "Invisible" Woman in Development: The World Bank's Experience*, 1979, tradução nossa)

Outro documento, também do Banco Mundial, deixa transparecer esta noção de que seria importante incorporar as mulheres ao 'mundo econômico' conforme se pode observar.

Por último, é necessário desenvolver as capacidades das mulheres pobres em particular, pois os aspectos culturais e outros relacionados especificamente com gênero representaram um obstáculo para uma maior participação das mulheres nos mercados. (BANCO MUNDIAL, 2012, Módulo1, p.21, tradução nossa)

A proposta de desenvolvimento para as mulheres, passa então pela sua efetiva incorporação no mercado laboral, como única alternativa possível. Appleton (2011) e Scott, C.V. (2011) chamam a atenção sobre a associação do feminino com o tradicional e "atrasado" nestes discursos. Dentro desta concepção masculinista da modernização, a condição das

mulheres passa a ser um critério diferencial entre o mundo moderno (ocidental) e o mundo tradicional (não-ocidental). Não obstante observamos como estes conceitos estão baseados numa visão muito “liberal e masculinista” de liberdade, que não pode ser universalizado. Devemos levar em consideração também como estes discursos apresentam a “mulher pobre” como um conjunto homogêneo sobre o qual se pode falar e sobre o qual podem aplicar-se projetos e iniciativas de desenvolvimento, sem, contudo, considerar as diferenças existentes entre diversos grupos de mulheres, como discutiremos mais adiante.

Com a emergência do discurso “Mulher e Desenvolvimento³⁷” (MED) surgiram duas estratégias. A primeira delas foi a da equidade, adotada em 1975 pela ONU, a qual pretendia diminuir a diferença de *status* entre homens e mulheres, estratégia que não foi muito popular, nem bem recebida na época, razão pela qual se passou a uma segunda abordagem: a da antipobreza (ZABALA, 2010). Esta estratégia centra-se nas 'mulheres pobres', e tem como objetivo incluí-las no mercado com o fim de obter maiores ingressos e permitir que elas e as suas famílias saiam da situação de pobreza onde se encontram. Estes programas se intensificaram a partir dos anos 1980 pela crise da dívida externa, dado que os países começaram a perceber as mulheres como um potencial agente do desenvolvimento negligenciado até então.

Não obstante, estes projetos tem como resultado, na maior parte das vezes, uma excessiva carga para as mulheres, dado que, como sinaliza Elson (1991), partem da base de que o tempo das mulheres é “infinitamente elástico”. Assim, ao aumentar-se o tempo de trabalho 'produtivo' das mulheres os resultados são uma maior carga de trabalho para elas, uma vez que os programas não consideram o trabalho 'reprodutivo' que elas cumprem no âmbito doméstico (PAULILO, 2004; MARQUES *et al.*, 2014). Frente às estratégias que busquem dar um maior valor – tanto econômico como social – aos papéis fundamentalmente relegados às mulheres, as abordagens continuam focando-se na integração ao mercado por parte das mulheres: “Esta carga, junto com outras atividades domésticas e reprodutivas, limita gravemente o *tempo disponível* das mulheres” (BANCO MUNDIAL, 2012, Módulo1, p.19, tradução nossa, *grifo* meu). Dentro da perspectiva desenvolvimentista, esse *tempo disponível* deveria ser empregado sob a forma de trabalho formal e assalariado fora do

³⁷Discurso que começou a aparecer em diversas instâncias do desenvolvimento (ONU, BM, FMI, ONGs) com o objetivo de incluí-las nas políticas de desenvolvimento. Para Escobar, esta estratégia pode ser submetida à mesma análise de formação discursiva que o desenvolvimento como um todo (Escobar, 1995, Sec:5).

âmbito doméstico.

Por outro lado, nesta visão de desenvolvimento, as mulheres são vistas como instrumentos para o bem de outrem – família, crescimento econômico – e não como objetivo alvo do bem estar e o desenvolvimento próprios (ESCOBAR, 2007), o que tem como resultado a maioria das vezes, uma sobrecarga de trabalho e responsabilidade para estas, como veremos no capítulo três. Algumas das seguintes declarações, presentes em documentos do Banco Mundial, refletem esta visão:

Maximizar o impacto do desenvolvimento agrícola sobre a segurança alimentar implica em melhorar o papel das mulheres como produtoras agrícolas e como principais cuidadoras das suas famílias. (BANCO MUNDIAL 2012, Módulo1, p.13, tradução nossa)

As evidências indicam que quando as mulheres têm seus próprios ingressos, estes provavelmente sejam empregados em alimentos e necessidades dos seus filhos e filhas. As mulheres são geralmente as responsáveis pela escolha e a preparação dos alimentos, e pela atenção e alimentação das crianças. (BANCO MUNDIAL, 2012 Módulo1, p.15, tradução nossa)

A partir dos anos 1980 surgem algumas estratégias alternativas para abordar a questão de gênero no desenvolvimento. Podemos destacar duas por terem tido um importante impacto neste âmbito: a abordagem das capacidades (*capabilities*) e o empoderamento (*empowerment*). A abordagem das capacidades proposta por Amartya Sen e Martha Nussbaum considera o desenvolvimento como liberdade, ou como processo que permite que as pessoas aumentem suas capacidades para levar a vida que desejam (SEN, 2000). Para Sen (2000) a questão “das liberdades dos indivíduos é considerada como elemento constitutivo” da sua proposta de desenvolvimento, que centra-se nas pessoas como finalidade do desenvolvimento e não como meio de atingi-lo. Em que pese o potencial desta proposta a abordagem das capacidades sofreu várias críticas por não realizar uma análise mais aprofundada das relações de poder (AGARWAL, 2007), nem levar em consideração aspectos culturais e sociais de cada caso, dado que partem do pressuposto de que as noções de liberdade, capacidade e agência são universais³⁸.

³⁸ Tanto é assim que Nussbaum (2003) realizou uma lista fixa de capacidades para este fim, como podemos ler no artigo NUSSBAUM, M. *Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice*. **Feminist Economics** 9(2-3), 2003, p.33 -59. Não obstante, Sen não defende a lista fixa de capacitações. Suas agrumentações contra esta lista realizada por Nussbaum podem ser lidas em SEN, A. *Dialogue: capabilities, lists, and public reason: continuing conversation*. **Feminist Economics** 10(3), November 2004, 77 – 80.

Por outro lado, a estratégia do empoderamento tem surgido fortemente vinculada à abordagem das capacidades, mas segundo Osório (2009) a noção de empoderamento tem suas raízes nas lutas pelos direitos civis, no movimento feminista e na ideologia da 'ação social'. O empoderamento refere-se ao processo de aquisição de poder por parte de pessoas que antes não o tinham. Para Osório (2009) e Zabala (2010) este termo foi desapropriado pelas agências do desenvolvimento ao ser percebido na sua dimensão metodológica e instrumental – especialmente com as políticas do microcrédito. A partir dessa visão o empoderamento foi percebido como algo que pode ser *concedido* desde fora (ELSON, 1991; SMYTH, 2007). Esta abordagem sofreu críticas por centrar-se nos grupos de base sem considerar que as relações de poder mais globais estariam igualmente presentes nesta escala, e por apresentar um enfoque individualista onde o objetivo é a melhoria econômica das mulheres e a sua autossuficiência, o que dista bastante do sentido original da proposta, onde o empoderamento é necessariamente um processo que se dá coletivamente (SMYTH, 2007; ZABALA, 2010).

Este enfoque de desenvolvimento como uma meta individual, é criticada por Blaser (2004) quando diz que o desenvolvimento e o bem-estar são entendidos por muitos povos como processos coletivos e não individuais. Outras autoras, como Mahmood (2006) somam-se a esta crítica por estar centrada na ideia de um sujeito individual, e no entendimento de agência de uma pessoa como a capacidade de realizar seus interesses pessoais. Esta autora analisa os desejos, ou interesses pessoais como discursivamente organizados, permeados e criados por relações de poder. Neste contexto o sujeito não precede ao poder, senão que é construído por estas relações que conformam sua existência.

Com a aparição dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio³⁹ (ODM), a questão do gênero tem se tornado um item prioritário e um índice do grau de desenvolvimento dos países. Mas este “empoderamento” das mulheres se mede a partir de três pontos: o acesso das mulheres a educação formal, o acesso a emprego remunerado e a participação política formal (SMYTH, 2007). Não existem especificações ao respeito que que que é considerado educação ou participação política, senão que se tomam índices e padrões ocidentais como o

³⁹Em setembro do ano 2000, a ONU celebrou a Cimeira do Milênio, ratificada por 192 países. Esta reunião culminou com a declaração de oito Objetivos de Desenvolvimento do Milênio, cujas metas deveriam ser alcançadas até 2015. Os ODM são os seguintes: 1. Acabar com a fome e a miséria; 2. Educação de qualidade para todos; 3. Promover a igualdade entre os sexos e valorização da mulher; 4. Reduzir a mortalidade infantil; 5. Melhorar a saúde das gestantes; 6. Combater a AIDS, a malária e outras doenças; 7. Promover a qualidade de vida e o respeito ao meio ambiente; 8. Avançar no desenvolvimento de um sistema comercial e financeiro não discriminatório

objetivo a ser alcançado. Desde uma perspectiva feminista, este modelo de desenvolvimento resulta extremamente individualista, e não considera que o empoderamento passa por um processo coletivo, e parte das pessoas que procuram obter um poder que antes não tinham. O empoderamento não pode ser concedido por outrem, como às vezes os documentos oficiais parecem indicar. E desde a perspectiva pós-estruturalista observamos de novo a mesma dinâmica de imposição de um conhecimento ocidental sobre as diversas formas de saber e fazer não ocidentais, assim como do tratamento das “mulheres do Terceiro Mundo” como um bloco homogêneo sem diferenças entre si.

Existe um outro fator de grande importância com este novo discurso do desenvolvimento, que é a transferência da responsabilidade de que o desenvolvimento seja bem ou mal sucedido para as próprias pessoas que são alvo dele (ILCAN e PHILIPS, 2010), de tal forma que as colocam como agentes. No caso das mulheres rurais coloca-se uma tremenda responsabilidade nelas pois,

As mulheres rurais podem desenvolver um papel fundamental na busca da uma resposta aos problemas do desenvolvimento, a pobreza, a fome e as recentes crises mundiais, entre elas a crise financeira e econômica, a instabilidade dos preços dos alimentos e o câmbio climático. (ORGANIZACIÓN de las NACIONES UNIDAS, Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer, 2012, tradução nossa).

Transfere-se então a responsabilidade de alcançar os parâmetros estabelecidos dos ODM para as mulheres do meio rural. Estes parâmetros não contemplam formas alternativas de alcançar as metas, senão que baseiam-se principalmente na produtividade e no individualismo.

A partir dos anos 1990 surge a vertente pós-desenvolvimentista, abordagem que critica e apresenta o desenvolvimento como um discurso criado em Ocidente para a produção cultural, social e econômica do 'Terceiro Mundo' (ESCOBAR, 2005 e 200; RIST, 2008). Como já vimos na primeira seção deste capítulo, a abordagem pós-desenvolvimentista trata de fazer uma análise crítica dos discursos, e entender como as diferentes categorias inseridas no discurso foram se criando. Desde esta perspectiva, para Escobar (1995), a aparição da mulher como categoria dentro do discurso do desenvolvimento significou a formação de um novo grupo de “clientes” do mesmo, como antes foram os camponeses. O autor defende que :

[...] o aparelho [do desenvolvimento] é um mecanismo abstrato que enlaça

enunciados e visibilidades, o visível e o expressável.(DELEUZE, 1988).A modernidade inseriu u regime objetivante de visualidade [...] que como percebemos, dispôs a maneira como os camponeses, as mulheres e o meio ambiente foram apreendidos (ESCOBAR, 1995, p.285, tradução nossa).

As críticas que o pós-estruturalismo endereça ao desenvolvimento, e as alternativas que propõe para pensar e criar trajetórias e estados múltiplos para além da modernidade, mostram-se de grande utilidade, especialmente quando se abordam estudos sobre questões de gênero no hemisfério Sul. Assim, o feminismo e as abordagens pós-estruturalistas e pós-coloniais têm encontrado diversos pontos em comum no que se refere aos estudos sobre a mulher e o próprio feminismo. Na seguinte seção, apresento quais são estas abordagens respeito ao gênero.

2.3.1 A MULHER COMO SUJEITO PÓS-COLONIAL

“Como feministas devemos reconhecer os limites das nossas próprias tradições e explicações. Podemos começar um diálogo quando reconhecemos outras formas de gênero e subjetividades culturais, e aceitemos que outros escolhem conduzir suas vidas por outros caminhos que não a nossa particular visão de futuro.” ONG, (1998, p.6).

Não só é importante entender como o discurso do desenvolvimento – e o *subdesenvolvimento* – foi construído, senão como se constitui a própria construção do outro/subalterno por parte do ocidente/colonizador. Neste aspecto, não podemos deixar de mencionar o importante trabalho de Said (1996) no seu livro “Orientalism”, onde o autor denuncia o caráter colonial dos discursos, segundo o qual seria de maior importância a coerência interna do discurso criado acerca de, que qualquer correspondência com o real. Para Spivak, não se trata somente de “como o sujeito do Terceiro Mundo é representado no discurso ocidental” (SPIVAK, 2010, p.20), mas também do regime de visibilidade e invisibilidade que a academia tem operado acima dos sujeitos subalternos, que ela chama de violência epistêmica. No seu livro “Pode o subalterno falar?” (2010), a autora questiona que “se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (SPIVAK,

2010, p.67). Esta observação coloca a autora em diálogo não só com os autores pós-colônias, mas com as feministas que buscaram um olhar sobre a mulher além do padrão ocidental.

Durante muito tempo, as autoras feministas (especialmente europeias e norteamericanas) tem se referido a “Mulher do Terceiro Mundo” como uma categoria única e homogênea, definida segundo padrões ocidentais. Para as autoras feministas pós-colônias, esta representação da mulher do “Terceiro Mundo” como uma categoria monolítica constitui uma colonização discursiva que vem sendo perpetrada na academia (MOHANTH, 2008, p.5, tradução nossa):

Esta mulher promédio do Terceiro Mundo leva uma vida essencialmente frustrada (leia-se: sexualmente restringida) e no seu caráter terceiro mundista (leia-se: ignorante, pobre, sem educação, tradicionalista, doméstica, apegada à família, vitimizada, etc). Isto, sugiro, contrasta com a representação (implícita) da mulher ocidental como educada, moderna, que controla seu corpo e a sua sexualidade, e livre de tomar as suas próprias decisões.

No ideário do aparato desenvolvimentista que contrapõe o 'moderno' ao 'tradicional' (leia-se 'atrasado'), a figura da mulher rural representaria de maneira emblemática aquilo que *não* é moderno e deveria, por tanto, ser modificado para se adequar às exigências da modernidade (SCOTT, C.V, 2011). Esta imagem estereotipada que representa a mulher rural como atrasada, submissa, com poucos estudos e recursos, e vítimas das relações machistas é duramente criticada tanto por elas mesmas, quanto pelas diversas autoras pós-estruturalistas. Para Mohanty (2008, p.13) as mulheres “resisten, desafían y subvierten el proceso en varios niveles”. De alguma maneira, é o acontece no Movimento das Mulheres Camponesas, e no nível mais local, na Farmacinha da Solidão, como veremos mais adiante.

Segundo esta autora, a representação das mulheres do Terceiro Mundo por parte de mulheres ocidentais, tem conduzido a um universalismo e uma vitimização destas últimas. As mulheres são apresentadas como uma categoria monolítica (ONG, 1988; LUGONES, 2008; MOHANTY, 2008) sem considerar as diferenças culturais entre elas, nem observar que outras categorias além do gênero estariam presentes, como a classe (casta), a etnia, a idade, ou a sexualidade entre outras. Quando se apresentam as mulheres não ocidentais como idênticas e intercambiáveis, mais exploradas que as mulheres ocidentais e como vítimas – da violência machista, do processo colonial, da religião, dos sistemas familiares e do desenvolvimento (MOHANTY, 2008) –, o resultado automático é a representação da mulher

ocidental como 'superior' culturalmente por ser 'liberada' e 'auto-suficiente'. Aqui também não se reconhecem as diferenças de classe, etnia ou sexualidade, senão que apresentam-se todas as mulheres Ocidentais como pertencendo a uma categoria única – normalmente a de uma mulher branca e de classe média (LUGONES, 2008).

No final dos anos 1970 e início dos anos 1980, muitas mulheres do “Terceiro Mundo” iniciaram uma crítica ao feminismo branco, pois ele “nasce com a pretensão de universalismo semelhante ao que lhe há excluído” (SUÁREZ, 2008, p.44). Nasce, assim, as vozes críticas a este feminismo branco e universalizante por parte de mulheres que se sentem excluídas deste discurso, por pertencer a outra classe social, etnia, ou sexualidade diferentes⁴⁰. Não obstante, esta proposta de descolonizar o feminismo, não se trata somente de “añadir colores” como assinala Suárez (2008), senão de corrigir pressupostos. Trata-se de uma tentativa de desnaturalização dos sujeitos epistemológicos e políticos do feminismo, a partir de experiências e posicionamentos sociais específicos. Para as autoras pós-estruturalistas é de vital importância poder trabalhar com a ideia de interseccionalidade⁴¹ (CURIEL, 2007; LUGONES, 2008). Isto permite entender as especificidades que se criam nas relações entre as categorias – raça, sexo, classe, sexualidade – e como os mecanismos de opressão atuam sobre estas interseccionalidades. Gostaria acrescentar mais uma categoria, que no caso deste trabalho é de grande importância, que é a campesinidade, pois, imprime características específicas nas relações de poder, dominação e resistência que, muitas vezes, não são contemplados pelo feminismo nascido nas cidades e nos grandes polos urbanos. Esta categoria, associada ao rural, apresenta particularidades que devem ser atendidas na hora de trabalhar junto com as mulheres rurais, pois supõe mais uma característica específica, junto com classe, etnia, sexualidade e outras que conforma a identidade destas mulheres, e a sua posição nas múltiplas relações de poder que interagem no seu cotidiano.

Segundo Ong (1988), na representação da 'mulher do Terceiro Mundo' a colonialidade atua duplamente. Por um lado tomam-se padrões ocidentais para “avaliar o grau da opressão

⁴⁰Neste aspecto, os trabalhos e experiências das mulheres negras e ‘chicanas’ que escrevem nos Estados Unidos foram de grande importância para questionar o feminismo branco de classe média. Para uma leitura mais aprofundada o trabalho de Gloria Anzaldúa - “*Esta puente mi espalda*” - sobre as feministas chicanas, e bell hooks sobre o feminismo negro, que são consideradas as precursoras desta discussão.

⁴¹A interseccionalidade não é a soma das categorias, senão que advoga que a separação nestas categorias esconde as violências específicas sofridas por determinado grupo. Por exemplo, a violência contra a mulher negra tem sido vista como uma adição da violência que sofrem as mulheres (brancas) e da que sofrem os negros (homens), uma vez que não são nem umas, nem outros. Este conceito será explorado com mais profundidade no item 3.2.2 desta dissertação.

patriarcal” das mulheres não ocidentais, tornando assim a condição das mulheres num critério de mensurabilidade da modernidade ou atraso de um determinado país, ao mesmo tempo que mantém uma rígida linha divisória do que são os papéis femininos e os masculinos (SCOTT, C.V., 2011). Além disso, este padrão ocidental pensa as categorias de gênero e sexualidade como cientificamente mensuráveis⁴² – ou como diz Foucault (2009) na '*scientia sexualis*' – , e ignora as representações nativas nas quais estas categorias podem ser concebidas de formas totalmente diferentes. Por outro lado, as feministas ocidentais que pretendem compreender as nativas, muitas vezes caem numa nostalgia fora de lugar do que é – ou deveria ser – a mulher nativa, com representações idealizadas da Mulher, da Mãe, ou da Deusa de um tempo 'passado' – melhor – onde as sociedades eram matriarcais e a mulher era venerada⁴³, imagens que são recorrentes tanto em correntes feministas ocidentais quanto por algumas autoras pós-coloniais⁴⁴. Para Ong (1988) isto representa a necessidade de uma ética metodológica – ou “distância respeitosa” – desde a qual poderíamos observar e analisar sem julgar sob os nossos critérios culturais próprios. Isto é de especial importância dado que muitas vezes descreve-se às mulheres pelo que não têm – a mulher vista como 'pobre', 'inculta', 'submissa', 'privada de liberdades individuais' – a partir dos próprios referentes culturais, e não se abre a possibilidade de observar o que realmente têm, pensam e são.

Aiwa Ong (1988) explora as intersecções entre o colonialismo e o discurso feminista nos estudos sobre 'mulheres e desenvolvimento', mostrando como o feminismo está baseado em padrões ocidentais que empregam-se para avaliar as histórias e culturas das sociedades não ocidentais e como – apelando a uma sororidade⁴⁵ tênue ou inexistente –, pretende-se determinar os objetivos e significados das vidas das mulheres não-ocidentais.

Para Ong, a explicação do *status* das mulheres do 'Terceiro mundo' vêm dada em

⁴²Segundo Foucault, na sociedade ocidental a sexualidade vêm representada e explicada de uma forma cada vez maior por uma '*scientia sexualis*' na qual as marcações de gênero e sexualidade podem ser explicadas cientificamente (pelas ciências 'puras'). Pelo contrário, em outras culturas prima-se a '*ars erotica*' a qual leva a uma interpretação e representação de gênero e sexualidade totalmente diferente. Ver Foucault (2009) “História de la sexualidad. Vol I.La voluntad de saber” Ed. SigloXXI, Madrid.

⁴³Esta tendencia é muito clara no ecofeminismo. O ecofeminismo é uma vertente do feminismo que traça uma proximidade entre a mulher e a natureza, seja por características 'naturais' da mulher – ecofeminismo essencialista, defendida por Shiva – ou desde uma via construtivista (corrente defendida por Argawal). Especialmente na vertente essencialista aparecem referências à 'Deusa Mãe' e aos 'tempos onde a mulher era venerada'.

⁴⁴Tomemos como exemplo o texto de María Lugones, onde os exemplos apresentados de diferentes tribos antes da chegada da colonização remetem a um tempo passado 'melhor', e expressam uma certa nostalgia e até vontade de voltar a um purismo cultural pré-colonização.

⁴⁵Do inglês “sorority”, remete a uma irmandade de mulheres.

termos de divisão do trabalho e da reprodução, seguindo uma linha quase exclusivamente político-econômica, a qual discute se a modernidade e o capitalismo serão benéficos ou não para alcançar uma 'igualdade' entre homens e mulheres, seguindo padrões ocidentais. Um dos discursos do feminismo e da modernidade, argumenta que a Ocidentalização da economia tradicional para uma capitalista, teria causado a perda dos papéis da mulher nestas economias, relegando-as a um *status* inferior ao do homem. Este tipo de discurso é reducionista e ignora a multiplicidade das relações de poder modernas – as quais, segundo Foucault (2009), seriam mais produtivas do que repressivas –, e obscurece os significados das mudanças sociais enquadrando-os dentro da dicotomia de tradicional/moderno. Por sua vez, as feministas socialistas vêm as questões de gênero baseadas na divisão social do trabalho, e focam seus estudos na explicação marxista das consequências da entrada do capitalismo no 'Terceiro mundo' mais do que as experiências de mulheres e homens na industrialização. De fato, segundo Ong (1988, p.8) o capitalismo é apresentado como “um sistema polimorfo, historicamente condicionado, com mais contradições e personalidades que as mulheres e homens” dos quais está querendo-se falar.

Neste sentido, esta busca pelo igualitarismo mantendo o padrão masculino como a meta a ser alcançada, aponta uma série de outros problemas, como, por exemplo, a antes mencionada “elasticidade infinita” do tempo disponível das mulheres. Algumas autoras assinalam que esta “masculinização das mulheres” não supõe um rompimento com o sistema de poder estabelecido:

A ordem burguesa o capitalismo, o falocentrismo são capazes de integrarem tantas feministas como seja necessário. Na medida em que estas mulheres se convertem em homens, no final das contas só significam uns quantos homens a mais. A diferença entre sexos não reside em si se tem ou não pênis, senão em si se forma ou não parte da economia fálica masculina. (FOUQUE, apud hooks, 2004, p. 40, tradução nossa).

No caso específico desta dissertação, as categorias de mulher, rural, camponesa, agricultora ou extrativista são algumas das que compõem as autodefinições das mulheres com as quais trabalhei; e são categorias que criam uma identidade em torno da qual elas se organizam e identificam para reivindicar direitos e políticas específicas, como acontece no MMC (CINELLI, 2011). Elas reivindicam uma transformação da sociedade, atendendo a um 'feminismo camponês', apresentando suas práticas, conhecimentos e fazeres como elementos positivos e valorizados, capazes de trazer respostas aos vários desafios que enfrentam hoje.

No seguinte capítulo, será apresentado como se estabelece este feminismo, considerando seus discursos escritos e orais, além de suas práticas.

3 O MOVIMENTO DAS MULHERES CAMPONESAS: DESENVOLVIMENTO E CAMPESINATO FEMINISTA

“Propomos uma reapropriação do nosso poder, de nosso poder roubado. Não se rouba só casa. Não se rouba só terra, se rouba poder. Rouba-se poder quando se convence outros que eles não têm o mesmo poder. Isto é roubo, diminuição. Nós, mulheres, não queremos entrar na estrutura da diminuição[...] queremos, reapropriar-nos de um poder que nos constitui” GEBARA em “Cultura e relações de gênero” (2002, p.67)

No capítulo anterior, foram apresentados os discursos do desenvolvimento que acontecem a um nível global, mas que se relacionam com os níveis mais locais, estando presentes no imaginário e nas políticas de desenvolvimento. Não obstante, considero que estes discursos e práticas vêm sendo contestados, disputados e ressignificados pelos diferentes atores, a diferentes níveis. Se consideramos a análise do poder tal como proposta por Foucault (1979), que considera que o poder não é hierárquico – que imporia modelos de cima para baixo –, senão heterárquico⁴⁶, ou seja, ele funciona em rede e é multidireccional, isto significa que não necessariamente o que acontece a nível global vai determinar os níveis mais locais (CASTRO-GOMEZ, 2007). Foucault (1979) enfoca seu trabalho no nível microfísico do poder e da corpo-realidade deste, mas ele reconhece que este nível microfísico conecta-se com o nível mesofísico do poder onde opera a biopolítica, e com o nível macrofísico, que seria o da geopolítica. Castro-Gómez (2007) afirma que nestes diferentes níveis o poder e a colonialidade estão presentes e atuam de forma diferente, e em múltiplas direções.

No entanto, faz parte da proposta deste capítulo trazer elementos empíricos que ajudem iluminar a discussão, uma vez que as Farmacinhas constituem um lugar coletivo, gerido e gestionado por mulheres, interessante para observar como o desenvolvimento pode não ser um discurso monolítico e hegemônico, como pretende o aparato institucional desenvolvimentista. Ao mesmo tempo convém assinalar que as interrogações sobre o desenvolvimento acabaram por me aproximar do MMC, de modo que, participando das reuniões mensais em Três Cachoeiras⁴⁷ e através de materiais impressos, fui adentrando em

⁴⁶ Esta definição já foi discutida no capítulo primeiro desta dissertação.

⁴⁷ Em Três Cachoeiras encontra-se a sede da direção regional do Litoral Norte do Movimento das

seu discurso. Assim, a ideia é trazer aspectos que permitam perceber a heterogeneidade, a diversidade de significados, práticas e relações que podem coexistir no tempo e no espaço.

Tomadas estas noções, neste capítulo, apresentarei discursos a respeito do desenvolvimento e do feminismo percebidos junto ao Movimento das Mulheres Camponesas do Litoral Norte, movimento do qual a Farmacinha da Solidão faz parte. Apresento, então, um nível mais localizado de práticas e discursos no que tange ao(s) desenvolvimento(s) através da análise dos cadernos publicados pelo Movimento, assim como dos dados etnográficos das atividades que acompanhei junto a ele. Nestas publicações e nas suas práticas, foi possível observar como outras noções de desenvolvimento, de feminismo, de saúde e de cuidados aparecem, e como estas se contrapõem, concordam e/ou ressignificam o modelo desenvolvimentista (apresentado no capítulo anterior), transformando-o e adaptando-o.

Com isto, se estará buscando cumprir com um dos objetivos desta dissertação que é analisar como o MMC e a Farmacinha Comunitária se relacionam com os diferentes discursos sobre mulheres e desenvolvimento que operam no rural.

3.1 BREVE HISTÓRIA DO MOVIMENTO DAS MULHERES CAMPONESAS (MMC)

Antes de começar a reflexão que este capítulo propõe, faz-se necessário estabelecer uma breve trajetória do MMC.

No Rio Grande do Sul, o MMC tem sua base no anterior Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais (MMTR), que foi criado em 1989 com uma forte representação regional e a participação de aproximadamente 500 lideranças. Muitas das mulheres que participaram do movimento já tinham experiência e/ou faziam parte de outras organizações (ligadas à Igreja, o MST ou sindicatos de trabalhadores rurais), mas formaram o MMRT e

Mulheres Camponesas. A organização do Movimento é dividida em grupos de base (onde se encaixariam as Farmacinhas Comunitárias), direções municipais, direções regionais, direções estaduais e a coordenação Nacional. Em Três Cachoeiras, as mulheres reúnem-se uma vez por mês, na segunda segunda-feira do mês. Nestas reuniões acudem mulheres de diversos municípios, pelo que este espaço de reunião torna-se um momento de conversas e informações sobre o andamento de diversos grupos, assim como de avaliação e organização de projetos dirigidos desde o Movimento (feiras, cursos, passeatas, reuniões estaduais, construções de novos espaços comunitários, etc).

decidiram fazê-lo autônomo porque se frustraram ao ver que as reivindicações específicas das mulheres não eram contempladas em outros movimentos (STEPHEN, 1996; DEERE, 2004). Segundo Stephen (1996), Brumer (2004) e Paulilo (2004) enquanto o MST ou sindicatos radicam suas lutas numa questão de classes, os movimentos autônomos⁴⁸ (dentro dos quais se encaixa o MMTR, atual MMC) se dedicam mais a questões de gênero. Assim o MMTR reivindicava mudanças fundamentais na cultura e vida social (STEPHEN, 1996) centrando seu discurso e luta na questão da desigualdade de gênero e não tanto na luta de classes (como identificado no movimento sindical, MST e outras organizações). Neste período as reivindicações do movimento eram principalmente pelos direitos trabalhistas das mulheres no meio rural, exigindo que se reconhecesse seu trabalho como produtivo. Durante este período, a mulheres lutaram pela documentação pessoal, a aposentadoria, o auxílio-doença, o salário maternidade, dentre outros direitos. Como assinalam Salavaro *et al.*, (2013, p.81) a partir do reconhecimento do trabalho e dos direitos trabalhistas por parte do Estado – que reconhece um corpo que trabalha –, criou-se uma subjetividade e um sujeito político de mulher rural.

A consolidação do Movimento das Mulheres Camponesas, como o conhecemos hoje, foi constituído em 2004, e ele é o resultado de vários movimentos ou frações de movimentos que se uniram a partir daquele momento sob este nome. Esta mudança no nome e a união de vários movimentos se deve em grande parte à sua inserção na Via Campesina⁴⁹ e a revalorização do termo 'camponês'. Segundo Paulilo (2004, p.230) o termo camponês(a) “tem uma conotação política de criação de identidade em momento de lutas”. Para o Movimento, o termo camponesa abrange mais que o antigo termo de trabalhadora, que era principalmente vinculado às agricultoras. Este termo engloba as extrativistas, pescadoras, quebradeiras de coco, etc. e cria outro sujeito político – e outra subjetividade –, a mulher camponesa. Este sujeito político não é mais visto como uma mera trabalhadora rural, senão como alguém que carrega uma cultura e um *ethos* diferenciados. Para Cinelli (2001), a identidade camponesa

se constrói respeitando a historicidade e a tradição, pois, com essa decisão, as mulheres afirmam que trazem uma herança de valores e cuidados com a terra vindos dos antepassados, que cuidavam e produziam as próprias

⁴⁸Chama-se tais movimentos de autônomos porque não recebem apoio financeiro de nenhuma instituição, partido político ou Igreja.

⁴⁹A Via Campesina é um movimento internacional que coordena organizações camponesas de pequenos e médios agricultores, trabalhadores agrícolas, mulheres rurais e comunidades indígenas e negras da Ásia, África, América e Europa. As principais bandeiras de luta da Via Campesina são a Reforma Agrária e a defesa da soberania alimentar.

sementes, pois nessas está a essência da vida. (CINELLI, 2001, p.7)

Hoje o Movimento das Mulheres Camponesas se define a si mesmo como um “movimento autônomo, democrático, popular, feminista e de classe, na perspectiva socialista” (MMC, 2014b). É necessário ressaltar a importância sobre o fato do MMC ser um movimento autônomo, porque isto implica que não recebem apoio financeiro estável de nenhuma instituição ou outro movimento (PAULILO, 2004), permitindo uma maior autonomia para tomar decisões e levar a cabo suas atividades. Numa cartilha publicada pelo Movimento podemos ler que:

Nós do Movimento de Mulheres Camponesas, ao longo da história, reafirmamos a importância da organização autônoma, que se faz necessária para construir a libertação, entendendo que as mulheres precisam se sentir sujeito da própria história, se valorizando enquanto mulher, enquanto pensante, capaz de trilhar coletivamente os caminhos da transformação (MMC, 2014a, p.1).

Neste transcurso, podemos observar que não só os termos mudam – de trabalhadora a camponesa –, mas a luta também se modifica. Se num primeiro momento as reivindicações eram principalmente a respeito dos direitos trabalhistas, pouco a pouco as reivindicações específicas de gênero começaram a aparecer. Estas reivindicações estão muito ligadas a questões de saúde (materna e da criança) e de auxílio por maternidade, tratando a mulheres como indivíduo e não só dentro da categoria de trabalhadora (SCHAAF, 2003; BOSETTI, 2010; LASSAK, 2012). Durante este período, nos encontros entre mulheres se discutia sexualidade, relação entre homens e mulheres, a rejeição aos papéis atribuídos a cada gênero⁵⁰, violência doméstica, etc.

É interessante reparar como a aproximação das questões do gênero muitas vezes acontece a partir das plantas medicinais, como já constataram Marques *et al.* (2014). Durante a pesquisa que dá lugar a esta dissertação, e também nas diversas saídas de campo realizadas dentro do projeto “*Mulheres e Biodiversidade: plantas medicinais, conhecimento e aprendizagem coletiva no Sul do Brasil*”, várias lideranças do MMC, assim como de outros movimentos, reconheceram que, se começarem o trabalho de organização de mulheres

⁵⁰ Esta proposta aparece claramente na cartilha “Plantando Saúde” de 2004 a qual é o resultado da sistematização de anos de trabalho nos grupos de base. Analisarei esta cartilha mais adiante neste capítulo.

falando sobre temas como a dominação masculina ou a violência conjugal, o resultado provável é o afastamento das mulheres. Não obstante, ao tratar do tema das plantas, ou do uso dos agrotóxicos, como constatado por Gerhardt (2002, p.470), a estrutura familiar estabelecida passou a ser questionada, pois, as mulheres começaram a interrogar algumas das decisões dos maridos (especialmente com respeito ao uso de agrotóxicos nos cultivos e das desigualdades nas tarefas domésticas), além de se “libertar” dando-se conta que podiam agir de forma diferente. Resgatamos uma das falas da Rafinha⁵¹, que conta sobre o seu trabalho com os grupos de mulheres no Litoral Norte:

Eu sempre chegava assim, com as plantas. Fazíamos reuniões cada 15 dias e aí eu dizia pra elas “olha só eu vim faz 15 dias e trouxe um monte de plantas pra vocês, mas vejo nos olhos de vocês que ainda estão tristes, vocês não sorriem...significa que as plantas não curaram vocês”. Aí, ia perguntando pra elas coisas e daqui a pouco nos chegávamos a conclusão que a maior doença que acontecia era a falta de amor do casal. É por isso que elas continuavam com o olhar triste, dor de cabeça, ansiedade e depressão, que começava na relação. Aí começávamos a nós perguntar o que tínhamos que mudar. Na segunda vez nós íamos um pouco mais fundo, dizendo “no final de contas vocês também são gente ou é só o homem que é gente?” Ishhh! saía cada história! Foi por isso que decidi trabalhar com gênero e saúde em todo Rio Grande do Sul em pequenos grupos. E gênero é importante demais, tem cada história que dá pra escrever num livro grosso. E foi lindo de ver. Mulheres que se davam conta de repente que não era uma coisa, um instrumento de ninguém. Ah! como foi lindo de ver elas se libertando! (Rafinha, em 16/10/2014).

É neste período de lutas do movimento que se deu a maior expansão das Farmacinhas Comunitárias, dentre as quais a Farmacinha da Solidão foi a primeira a ser organizada⁵², por isto, acabou servindo como modelo para a criação das outras, graças a sua inserção no projeto de “Grupos de Saúde da Região do Litoral Norte”. Estes espaços foram criados não só como lugares de elaboração de remédios naturais, mas também como lugares de encontro e reunião das mulheres no meio rural, como veremos no seguinte capítulo.

No MMC, a partir dos anos 2000, se intensificou a luta por uma proposta de agricultura camponesa – que visa especialmente o cuidado e a preservação das sementes

⁵¹Rafinha foi a mulher que começou com a proposta das Farmacinhas Comunitárias e, mais tarde, vinculou-se ao MMC. Aprofundarei a sua história e a relação que ela mantém com o Movimento e a Farmacinha da Solidão no item 3.4.1 deste capítulo.

⁵²A Farmacinha da Solidão foi criada em 1991. No começo, não fazia parte de nenhum movimento, sendo que sua inserção no MMC se deu mais tarde, pela mediação da Rafinha, que foi a responsável por expandir esta proposta nos diversos grupos formados no Litoral Norte de RS, como explicarei mais adiante.

crioulas (Anexo 1) – em clara contraposição ao modelo de agricultura intensivo com agrotóxicos (SALAVARO *et. al.*, 2013). Dentro do MMC, hoje, se discutem tanto temas associados à agroecologia, como as sementes crioulas, o não-uso de agrotóxicos, e a rejeição aos transgênicos, quanto temas específicos de gênero.

Percebe-se, por tanto, que este movimento é alvo e parte de dois discursos, ou projetos políticos, do desenvolvimento: aqueles que trazem visibilidade para os camponeses e aqueles que trazem visibilidade para as mulheres. De certa forma, é o Movimento de Mulheres Camponesas a própria interseção de duas condições: Mulher e Camponesa. Este fato é de especial importância, pois elas lutam por questões associadas ao campo e ao campesinato, assim como questões específicas ligadas à mulher e ao feminismo. Poderíamos dizer que estas duas faces constituem o projeto político do MMC, a que apresenta o feminismo como luta contra o patriarcado, e a face que apresenta a agricultura camponesa como contrária ao modelo de agricultura capitalista. Todavia, esta é uma maneira de entender ou olhar do MMC, uma vez que estas lutas não se apresentam separadamente. Se torna muito difícil dizer quando a luta é camponesa, (pela reforma agrária por exemplo, junto com a luta de classe ou pela agroecologia), ou quando é feminista, isto é, pelos direitos específicos da mulher. Enviar o olhar por categorias pode resultar insuficiente para avaliar e responder as demandas das mulheres do Movimento, pois elas são mulheres camponesas, sem que uma categoria seja hierarquicamente superior à outra, elas se encontram imbricadas, são interseccionais⁵³.

3.2 DISCURSOS E VISIBILIDADES: A PROPOSTA DO MMC

A continuação apresentarei qual é a proposta do MMC a respeito do desenvolvimento no rural.

⁵³O conceito de interseccionalidade será explicado no item 3.2.2

3.2.1 AGOECOLOGIA COMO ALTERNATIVA

“Nossa maior luta é o enfrentamento ao modelo de agricultura do sistema capitalista, o agronegócio, os transgênicos, agrotóxicos, os monocultivos, a industrialização e padronização dos alimentos, as normas de vigilância sanitária que inviabilizam e nos proibem de comercializar a pequena produção camponesa e artesanal” (MMC, 2014a).

Na perspectiva de desenvolvimento proposto pelo MMC, outros valores que não são o capital são colocados como prioritários, como a luta pela igualdade de direitos, a agroecologia, a defesa das sementes crioulas, a solidariedade entre elas, ou a luta pela vida digna no campo entre outras. Deste modo, essas mulheres se colocam contra o modelo da grande agroindústria e do agronegócio que prevaleceu (e prevalece até hoje) no Brasil. Estas lógicas são identificadas como herdeiras da Revolução Verde, e diretamente relacionadas às relativamente novas propostas da Economia Verde e do Pagamento pelos Serviços Ambientais, conforme mencionado no capítulo anterior.

A respeito da agricultura, o MMC expõe claramente que percebe dois projetos antagônicos no campo: o agronegócio e a agricultura camponesa. Na perspectiva do MMC, o agronegócio “envolve grandes extensões de terra [latifúndios], investimentos em tecnologia e créditos, e está voltado para exportação” enquanto que a agricultura camponesa “é baseada em minifúndios, responsável pela maior parte da produção de alimentos e mantém a diversidade” (MMC, 2012, p.12). Assim, acreditam que o agronegócio baseado nos “monocultivos, agrotóxicos, transgênicos, na degradação ambiental [...] é uma maneira de eliminar os camponeses (as)” (MMC, 2012, p.13), pois junto com o pacote tecnológico que veio com a Revolução Verde,

foi criada uma ideia entre os camponeses que as sementes compradas produziam mais e quem possuía sementes crioulas não poderia inclusive, fazer financiamento. Aos poucos se foi construindo uma cultura de desprezo e desvalorização de tudo o que era produzido nas propriedades camponesas, mudando os costumes e hábitos de produzir os alimentos para o auto sustento familiar. (MMC, 2007, p.17)

No que diz respeito à Economia Verde, para o Movimento, esta “solução” não é tal, senão que traz consigo a “reestruturação do capital financeiro e especulativo” com o objetivo

de “colocar preço, mercantilizar e privatizar os bens comuns” (MMC, 2014a). Os documentos do Movimento deixam claro que sua perspectiva é de que não só a lógica do mercado entra como força apropriadora dos bens comuns naturais, mas também enxerga-se esta como uma nova forma colonizadora dos saberes e os territórios das “populações indígenas, tradicionais, quilombolas e camponesas” (MMC, 2014a) Aqui, a perspectiva do MMC toca a noção de “Norte Global” (SOUSA SANTOS, 2010), uma vez que identifica a lógica da apropriação como derivada diretamente dos contratos com empresas deste Norte Global, sendo este um processo no qual mulheres e homens do “Sul Global” perdem o direito de uso sobre seu território, em quanto a empresa compensa os seus índices de poluição.

Resulta especialmente forte a reivindicação do cuidado com as sementes crioulas, indo contra às lógicas de mercantilização e privatização dos recursos genéticos. Esta luta não é exclusiva do MMC, mas sim uma das pautas de reivindicação da Via Campesina, com a qual o Movimento se articula. Para Shiva, Gordon e Wing (2000), a privatização dos recursos genéticos através de patentes responde a uma lógica respaldada pela Organização Mundial do Comércio (OMC) que perpetua uma lógica colonialista

O único motivo pelo qual semelhante situação pode existir é porque por baixo de tudo isto existe um sistema racista que diz que o conhecimento do Terceiro Mundo e o conhecimento das pessoas de cor não é conhecimento.[...] As patentes são uma reinstauração do colonialismo, que agora chama-se globalização e livre comércio. (SHIVA; GORDON; WING, 2000, p.32, tradução nossa)

Esta luta é especialmente uma luta pelo reconhecimento da forma como se geram os saberes e as práticas, neste caso, no que diz respeito às práticas camponesas.

A grande indústria pesquisa, ainda hoje, no meio do povo, das mulheres, estes conhecimentos [referindo-se aos saberes locais] e depois de referendados cientificamente são colocados à venda para a população, como se fossem eles os inventores. Ainda, tem uma lei chamada Lei de Patentes⁵⁴

⁵⁴ No Brasil, a lei de patentes não se aplica a nenhum organismo biológico, nem sequer aos transgênicos, mas sim aos processos de obtenção destas variedades e sementes. A regulamentação das sementes é pela Lei de Cultivares, de 1997 a primeira lei que buscou regulamentar sementes e mudas, data de 1965 (nº 4.727). Inserida no contexto da modernização e mecanização do meio rural, esta lei visava favorecer os interesses corporativistas relacionados com o ideal desenvolvimentista. Em 1977 a lei nº 6.507 revogou a lei anterior, buscando homogeneizar os sistemas agrícolas através de cultivares padronizados de alto rendimento, estáveis e dependentes de insumos externos (SANTILLI 2012, p.459). Somente em 2003 é sancionada a lei nº 10.711, mais conhecida como ‘Lei das Sementes’. Segundo esta lei, as sementes e cultivares locais se caracterizam por variedades que são desenvolvidas, adaptadas e produzidas por agricultores familiares, assentados da reforma agrária

que protege os laboratórios e a indústrias como um todo. [...] Nós do Movimento de Mulheres Camponesas entendemos que o conhecimento não é descoberto apenas em laboratórios. Nós acreditamos que o conhecimento é construído pelas pessoas através das atividades desenvolvidas individuais e comunitariamente no ambiente social. Normalmente, isto acontece numa atitude de respeito à natureza, pois entendemos que o universo é a casa de todos os seres vivos (MMC, 2007, p.28).

Esta posição do MMC condiz com o que Mohanty (2011) descreve ao respeito deste choque de conceitos e formas de ver o mundo e suas relações:

A ideia de um terreno intelectual comunal no qual o conhecimento se cria e se transmite coletivamente para benefício de todos e que não é uma pertença particular é o contrário da noção de propriedade privada na qual fundamentam-se os acordos de direitos de propriedade da OMC. Esta ideia de terreno intelectual comunal entre as mulheres tribais ou camponesas de fato as exclui de exercer direitos de propriedade e facilita a biopirataria corporativa. (MOHANTY, 2011, p.428, tradução nossa)

Como contraposição a este modelo de desenvolvimento, elas trazem uma proposta alternativa: a agricultura camponesa. Esta agricultura, ou este modo de vida, seria aquela que resulta do “trabalho familiar e procura garantir a produção diversificada de auto sustento e renda” (MMC, 2008a, p.29). Esta proposta luta pela preservação da biodiversidade e da cultura camponesa, e visa garantir a segurança e a soberania alimentar das famílias.

A agricultura camponesa proposta pelo Movimento, não é uma absoluta negação de tudo o que tenha relação com a modernidade ou com o desenvolvimento baseado em lógicas ocidentais, percebe-se que buscam maneiras de adaptá-lo e reapropriá-lo. Assim, o MMC não parece negar a possibilidade de fazer uso de tecnologias que sirvam ao desenvolvimento (sustentável). Neste sentido, as mulheres sustentam que precisam “ter tecnologias adequadas para diminuir a penosidade do trabalho na roça. Que as relações estabelecidas não sejam de dominação e opressão. Onde possamos reconstruir nossa relação com o ambiente” (MMC, 2012, p.21). Elas entendem que “a ciência é importante e deve estar a serviço da humanidade e não somente ser usada para criar coisas que beneficiam apenas o lucro de alguns” (MMC, 2007, p.23).

ou indígenas; que tenham características fenotípicas reconhecidas por suas comunidades e pelo Ministério da Agricultura, bem como não devem apresentar semelhança com cultivares comerciais. Não obstante, desde os movimentos sociais luta-se contra esta lei por continuar favorecendo os interesses do agronegócio.

As lutas e reivindicações do MMC podem-se observar tanto nos discursos como nas práticas das mulheres do Movimento. Elas reivindicam um 'desenvolvimento sustentável', que não obstante difere radicalmente do modelo apresentado no capítulo dois, pois partem de pressupostos diferentes, ressignificando o termo 'sustentabilidade' ao enquadrá-lo numa episteme diferente, pois não parte da base da necessidade de combinar o crescimento econômico com a proteção do 'meio ambiente', mas sim de uma visão de 'natureza' e de 'vida' que possuem um valor intrínseco *per se*, e não pela sua capacidade de se transformar em 'recursos' ou 'serviços'. O desenvolvimento sustentável e a agricultura orgânica são percebidas por elas como uma das bandeiras fundamentais do movimento, como expressado a continuação na fala de uma das mulheres durante uma reunião em Três Cachoeiras:

O desenvolvimento sustentável é uma das bandeiras mais importantes do Movimento de Mulheres. Porque, quantas pequenas propriedades se transformam em pontos de alimentação orgânica, e numa vida nova pra família? É muita gente, especialmente no Litoral. E eu acho que durante esses dez anos de governo do PT houve um grande avanço, só que ninguém enxerga, especialmente a direita, que nunca está contenta. Mas eu acho que toda essa parte, essa fala da economia, do avanço que está chegando, esconde esta outra parte, das coisas bonitas que se fizeram. Acho que teve um crescimento grande dessa parte nos movimentos, pelo menos eles apoiaram, né? (manifestação de uma das mulheres do MMC, Três Cachoeiras, Junho de 2014)

Uma das práticas do movimento é a organização de Feiras da Biodiversidade, onde diversos(as) agricultores(as), e artesãos(ãs) são convidados, e durante as quais acontecem grandes trocas de sementes e conhecimentos. No Litoral Norte, a Feira da Biodiversidade acontece uma vez ao ano, normalmente no mês de Julho, no município de Três Cachoeiras, sede regional do MMC no Litoral Norte, mas as pessoas que participam provêm de diversos municípios. Nesta Feira acontecem trocas de sementes e mudas, assim como de receitas culinárias ou de remédios, servindo como espaço de troca e confraternização, fortalecendo os vínculos entre estes camponeses e camponesas dos diversos municípios. A feira não é somente um lugar para compras e vendas, ao contrário, várias das pessoas que participam expressam que o fazem por motivos ideológicos ou políticos. Esses motivos seriam o apoio à agricultura orgânica frente a industrial, ou ainda o apoio a um comércio fora dos grandes supermercados e multinacionais, incentivando o pequeno produtor, a agricultura familiar e local. Outro motivo que leva os consumidores à feira é o relacionamento com as pessoas, gerando-se encontros e bate-papos os quais são privilegiados neste ambiente.

O Movimento também organiza passeatas e manifestações, e até mobilizações que poderíamos qualificar de ação direta, como aconteceu com a invasão e destruição de viveiros de mudas de eucalipto da Aracruz Celulose⁵⁵ em 2006, que coincidiu com o encontro Internacional da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO) que aconteceu em Porto Alegre entre os dias 7 e 10 de Março deste mesmo ano, no qual se discutiria Reforma Agrária e desenvolvimento rural.

3.2.2 FEMINISMO CAMPONÊS

Como assinalado anteriormente, no Movimento coexistem duas condições, a de mulher e a de camponesa. É interessante reforçar que estas duas condições, mesmo vistas como categorias, não se colocam como hierárquicas, e não dão prioridade a umas reivindicações sobre outras. A leitura que se pode fazer é de que, para as mulheres que integram o Movimento, estas categorias as conformam, e são interseccionais. O conceito de interseccionalidade, já mencionado no capítulo dois, trata de explicar e dar conta da diversidade que fica oculta sob o rótulo de 'mulher'. Neste particular, 'mulher' tem sido considerada como uma categoria homogênea, que achata e apaga as diferenças e particularidades entre os diversos grupos de mulheres, no que diz respeito da etnia, sexualidade, idade, classe, *etc.* A interseccionalidade chama a atenção sobre o fato de que as diversas categorias não prevalecem umas sobre as outras, pois não são superpostas, senão coexistentes e todas elas conformam à pessoa. Como assinala Piscitelli (2008, p.268):

[a interseccionalidade] analisa o poder imperial afirmando que raça, gênero e classe não são âmbitos diferentes de experiência que existem isoladamente uns dos outros, nem podem ser montados em conjunto como se fosse um lego. Essas categorias existem em e por meio das relações entre elas.

Assim, podemos entender esta interação entre as diversas categorias e as suas relações de poder e opressão na leitura de poder foucaultiana, na qual o poder não seria só repressivo mas sim produtivo, pois ele produz sujeitos e identidades, e estas relações de poder são

⁵⁵O fato aconteceu no Dia da Mulher, 8 de março de 2006: duas mil mulheres vinculadas à Via Campesina (especialmente do MMC e do MST) destruíram um laboratório da Aracruz Celulose em Barra do Ribeiro (RS). A imprensa o destacou como um “ato de vandalismo”.

contestadas e marcadas por resistências constantemente. Esta perspectiva tem sido uma abordagem de grande importância para as feministas pós-coloniais, pois desconstrói a ideia de uma mulher como categoria monolítica, e vista como submetida – vítima – a diversas opressões.

No caso do MMC, devemos considerar que além das categorias de gênero, raça e classe, elas acrescentam mais uma, a camponêsidade, como particularidade que as diferencia. É a partir desta diferença como categoria analítica (BRAH, 2006) que devemos entender a abordagem e as reivindicações do MMC.

Para o MMC a agricultura ecológica *só* não é uma solução, pois acrescentam a necessidade de que esta seja *feminista*, entendida como um modo de vida que “implica no modo de ser e se relacionar socialmente no campo” (MMC, 2008a, p.30). A necessidade de que a agricultura seja ecológica e feminista está justificada por uma leitura histórica feita por parte das mulheres, na qual o papel da mulher como a “guardiã” das sementes e os saberes é realçado e valorizado: “nesta época [pré-história] havia uma estreita relação entre cuidar da vida, da saúde e da natureza. A mulher era portadora de uma sabedoria imensa a esse respeito e esse conhecimento fez com que a mulher desenvolvesse um papel determinante na sociedade” (MMC, 2013, p.1). O papel da mulher é ressignificado e colocado como central para o bem estar familiar e da comunidade como um todo, outorgando-lhe visibilidade e reconhecimento social. Baseiam-se numa leitura da história que faz referência repetidas vezes a um passado (sempre pré-histórico) no qual o papel das mulheres teria sido fundamental para a sobrevivência dos “seres humanos” e momento no qual as mulheres tinham um maior reconhecimento da sua importância social.

Podemos observar que existe uma forte associação da 'Mulher' com a 'Natureza', por estar associada a outros conceitos e valores como 'Mãe' e 'Geradora de Vida'. Também, nesta mesma linha, está a associação do cuidado como pertencente ao mundo feminino. A relação feita entre a 'Mulher' e a 'Natureza' se dá por atributos físicos ou biológicos centrados no corpo e na reprodução, mas também por atributos psicológicos, como associar a racionalidade com o homem (cultura) e a emotividade com a mulher (natureza). A associação da mulher e da natureza é dupla, dado que acontece também uma feminilização da natureza (PULEO, 2012), atribuindo-lhe características e nomes 'femininos' – mãe, protetora, geradora de vida, entre outras. Isto fica claramente refletido no seguinte trecho da cartilha “Sementes da vida nas mãos das mulheres camponesas”:

Podemos perceber que há uma relação íntima e parecida entre as mulheres, a terra e a natureza. Todas geram, cultivam e recriam a vida nas diferentes espécies. Por isso essa sensibilidade que as mulheres carregam em relação à natureza é tão visível e presente nas suas atitudes. Esta proximidade faz com que chamemos a terra, a natureza e as mulheres de mães, revelando uma dimensão do lado feminino das mesmas. (MMC, 2007, p.4)

Segundo Raynaut (2006) a construção da categoria de 'natureza' como oposta a 'cultura' vem do pensamento cartesiano do Iluminismo quando fortaleceu-se a ideia de um 'homem-sujeito' observando uma 'natureza-objeto'. Este antropocentrismo – em oposição a ideia da Idade Média de um Deus criador – junto com a Revolução industrial, levaram a perceber a natureza como um mero estoque de recursos a serviço do homem (GARCIA, 2009). É baseada na ideia da suposta superioridade do homem sobre a natureza que Ortner (1979) escreveu seu artigo 'Está a mulher para o homem como a natureza está para a cultura?'. Nele, a autora tentava explicar a causa da dominação masculina – que enxergava como universal – na relação da mulher com a natureza e do homem com a cultura, dado que ao associar a mulher à natureza e acreditar que esta deve ser dominada, a mulher passaria também a ter um papel de subordinação na hierarquia social (ORTNER 1979; GARCIA, 2009).

Figura 3: Trechos das cartilhas publicadas pelo MMC.



Fonte: Publicações do MMC.

Na cartilha “Potencializando sonhos, Preservando a vida” (MMC, 2008b) podemos ler que: “Muitos autores atribuem esta destruição [da natureza] ao comportamento tipicamente masculino que tem orientado nossas atividades.” Na continuação, o texto passa a descrever o que considera tipicamente masculino e feminino, como transcrito abaixo.

Em geral pode-se afirmar que as ações humanas relacionadas ao controle, competição, domínio e de certa forma, à própria guerra, pertencem ao domínio do macho [enquanto que] dificilmente veremos uma mulher manejando a motosserra, pulverizando veneno ou dirigindo uma gigantesca colheitadeira de soja no cerrado (MMC, 2008b, p.6)⁵⁶.

⁵⁶Este trecho, e o seguinte, foram escritos por André Luiz Gonçalves, Engenheiro Agrônomo e Ph. D em Recursos Naturais pela Universidade de Cornell (EUA), e não por alguma das mulheres do Movimento, fato que resulta surpreendente pela sua raridade. Assim, é difícil afirmar se as mulheres do Movimento concordam plenamente com o escrito, ainda que esteja publicado numa das cartilhas do mesmo. Estes trechos foram analisados e empregados por fazerem parte do acervo escrito do Movimento.

Estas atividades são descritas como se fossem de domínio masculino por 'natureza' e as mulheres não pudessem realizá-las devido a sua 'essência feminina' incorrendo assim no que Nicholson (2000) chama de determinismo biológico, dado que é a biologia (inamovível) a que relega à mulher ao âmbito do doméstico, e não as questões sociais e culturais que as privaria dos conhecimentos e oportunidades para realizar estes trabalhos (PULEO, 2008; PAULILO, 2004 e 2007). O texto da cartilha continua dizendo que:

as ações tipicamente femininas podem ser associadas a valores substantivos à vida na terra, como por exemplo, a cooperação, o cuidado com o próximo e o manejo responsável da natureza. Assim tem sido desde os primórdios na nossa história evolutiva, quando a mulher teve um papel fundamental na preservação da espécie humana – tomando conta da prole, alimentando a família e cuidando dos doentes. (MMC, 2008b, p.6)

Note-se como, apesar da tentativa de valorizar o papel da mulher, este continua sendo fundamentalmente na casa, e relega a mulher ao cuidado (da prole, família e doentes) (BRUMER, 2004). A afirmação de que assim tem sido desde os 'primórdios de uma história evolutiva', não considera o processo histórico nem o contexto sociocultural no qual se insere (BONI, 2012). O texto do MMC conclui dizendo que para a preservação da natureza precisam-se dos “valores tipicamente associados ao domínio feminino para que possa se recuperar das constantes ameaças impostas pelo homem” (MMC, 2008b, p.7). Assim recairia sobre as mulheres a tarefa de assumir a responsabilidade de 'guardiãs' e 'protetoras da Natureza': “Nós, mulheres camponesas, temos a grande tarefa de manter esta relação de responsabilidade com as sementes e a geração de vida.” (MMC, 2007, p.5).

É com base em afirmações como as analisadas acima que, segundo BONI (2012), o feminismo deste movimento se classificaria dentro do ecofeminismo⁵⁷ dado que é comum entre elas relacionarem a capacidade da mulher gerar vida com a natureza (como 'geradora geral' de vida). Esta visão poderia classificar-se de essencialista⁵⁸ – dentro da corrente

⁵⁷ O ecofeminismo é uma corrente do feminismo que associa as mulheres com a natureza, seja por características essenciais, espirituais ou materiais, dependendo das diferentes correntes dentro do próprio ecofeminismo.

⁵⁸ Em que pese o ecofeminismo ter suas fontes no espiritualismo e cosmologia hindus (uma das principais autoras e ativista é Vandana Shiva), na América Latina, se consolidou a vertente ecofeminista espiritualista, próxima à Teologia da Libertação, que apela a um passado 'tribal matriarcal' onde as mulheres teriam sido consideradas e veneradas como deusas da fertilidade. Esta versão do ecofeminismo essencialista é de difícil aceitação por parte de feministas desconstrutivistas, que chamam a atenção sobre a 'naturalização' (e seus riscos) do papel da 'mulher' em base à biologia (MOHANTY, 2008; LUGONES, 2008).

ecofeminista proposta por Shiva – pois “associa à natureza algo inato às mulheres, independente de classe, etnia, momento histórico ou espaço geográfico” (BONI, 2012, p.17). Aqui, é necessário ponderar que, mesmo reconhecendo o grande valor das análises de Boni sobre o MMC, avalio que as mulheres do Movimento não classificam a si mesmas como ecofeministas, senão como feministas camponesas. Assim, defendo que devemos reconhecer a importância de que sejam os próprios sujeitos de estudo os que se auto referenciem, de forma que possam se expressar por si mesmos.

Não obstante, o feminismo do MMC não é homogêneo, nem apresentado sempre da mesma maneira. Ainda que apresente características 'ecofeministas' – como analisa Boni (2012) –, a depender do momento de sua história, na cartilha “Plantando Saúde”, podemos ler uma oposição a este papel da “mulher como responsável em reproduzir e cuidar da vida humana” (MMC, 2004, p.5), pois segundo esta cartilha:

para que a mulher cumpra este papel na sociedade, precisa ser preparada para cumprir as leis, ser obediente, submissa e fiel. Assim desde criança, a menina recebe uma educação de domesticação, tendo seus espaços e ações inferiorizados, fazendo com que seu crescimento físico seja desvinculado da autonomia enquanto pessoa, e a sua mente permanecendo sem condições de autodeterminação, ou seja, sem condições de exercer seu protagonismo na história. (MMC, 2004, p.6)

Embora o discurso feminista do MMC apresente diferentes faces – que as vezes entram em conflito entre si⁵⁹ –, é a través do Movimento e do seu feminismo que as mulheres valorizam sua própria autoestima e sua autonomia, reconhecendo seu papel enquanto produtoras de alimentos sem agrotóxicos e como detentoras de conhecimentos na hora de elaborar remédios, frente ao sistema capitalista das grandes empresas multinacionais (PAULILO, 2004; BONI, 2012).

Alguns depoimentos destas mulheres, transcritos abaixo, nos permitem observar este papel do Movimento na vida delas:

O movimento de mulher pra mim foi importante. Foi onde aprendi o sentido de ser mulher conhecer os meus direitos e falar o que penso (trecho de carta de uma participante reproduzida em MMC, 2008b, p.39).

⁵⁹ O discurso ecofeminista, por exemplo, é de difícil aceitação por parte das desconstrutivistas por 'naturalizar' o papel da mulher, e assumir uma determinação biológica sobre aspectos que seriam sociais/culturais.

O MMC foi muito bom para mim porque aprendi muitas coisas boas, o modo de se alimentar, de se tratar e curar de algumas doenças de maneira natural sem precisar de remédios de farmácia. (fala de uma participante reproduzida em MMC, 2008b, p.40).

O MMC me trouxe coragem de me expressar, de dar minha opinião, de resgatar minha identidade.[...]trouxe um despertar para as plantas medicinais, a produção ecológica e as sementes crioulas. (fala de uma participante reproduzida em MMC, 2011, p.3).

Foi graças ao Movimento que eu comecei a sair, viajar, a ver que não tem nada de errado nisso. Foram as mulheres que me ensinaram isso. (Dona Maria, em 09/10/2013)

Elas entendem o feminismo como “um movimento de luta pela libertação das mulheres e contra toda forma de opressão contra elas. Por meio dele se questiona e se nega as relações patriarcais estabelecidas como naturais. Denuncia todas as formas de violência na perspectiva de construção de novas práticas.” (MMC, 2012 p.23) Assim, o feminismo camponês defendido pelo Movimento, propõe “uma outra economia, porque na economia de mercado, as mulheres são objetos de produção, reprodução e consumo. Não são elas as que, de forma geral, decidem, ao contrário, são invisibilizadas.”(MMC, 2012, p23). O desafio que elas se colocam na condição de feministas é o de,

romper com os padrões da sociedade patriarcal capitalista dominante. Temos que discutir como a produção seja distribuída de forma igualitária, de modo que um não seja mais valorizado que outro sem divisões [pela] visão dualista que temos. Que possamos visualizar um *outro desenvolvimento*, que seja sustentável para o planeta. (MMC, 2012, p.25, grifo meu).

Embora as lutas do MMC tenham ido mudando e se transformando ao logo do tempo, a questão do feminismo e os direitos da mulher são uma pauta constante. Hoje, nas reuniões e encontros do MMC, se discutem tanto temas associados à 'agroecologia', quanto questões especificamente das mulheres como pude observar durante a pesquisa.

Com ocasião do Dia Internacional da Mulher (8 de Março de 2014), as mulheres do MMC organizaram uma pequena Feira em Três Cachoeiras. A feira transcorreu na parte da manhã, embaixo do viaduto da rodovia que atravessa a cidade (a BR101). O encontro atraiu mulheres de diversos municípios da região que fazem parte do MMC, que participaram levando seus produtos. Na feira, havia, então, artesanato, as 'cucas coloniais' e outros doces, além de produtos orgânicos elaborados em pequenas agroindústrias familiares da região. Fui

a esta feira acompanhando a Dona Maria e a Dona Vilma, que tinham sido convidadas para levar e expor seus produtos. A Dona Maria levava os remédios da Farmacinha e a Dona Vilma as mudas nativas do seu viveiro. Na parte da manhã, as mulheres conversavam animadamente sobre as últimas notícias de cada uma delas, sobre familiares doentes (alguns já curados), intercambiavam receitas de bolos, assim como, de remédios, além das mudas e sementes. A feira serve, assim, de espaço de socialização e troca, além de lugar de comercialização de seus produtos.

Já na parte da tarde, foi aproveitada para fazer uma reunião, no próprio local da feira. Nesta reunião, a primeira pauta foi a Lei Maria da Penha⁶⁰ e a dificuldade de sua implementação na região. Segundo as mulheres ali reunidas, esta ineficiência se devia em grande parte à falta de formação e profissionalismo da polícia, que não está preparada para atender casos de violência doméstica e, muitas vezes,

desincentivam às mulheres a denunciar pela lei Maria da Penha, porque então entram num processo muito mais longo e demorado que os policiais não querem fazer. Daí se as mulheres denunciam por outras vias, ao invés de ter que investigar e demorar mais, o policial vai demorar uma hora só. (Liderança do MMC, durante a reunião em 08/03/2014).

Nesta ocasião, elas fizeram um abaixo-assinado no qual exigiam a efetivação da Lei na Região e pediam um maior apoio institucional. Todas as presentes assinaram e levaram várias fotocópias para seus respectivos municípios. Esta fotocópia do abaixo-assinado circulou entre as diversas pessoas que procuraram a Farmacinha da Solidão durante os encontros seguintes a esta feira.

⁶⁰ Lei nº 11.340 de 17 de Agosto de 2006. Esta lei "Cria mecanismos para coibir a violência doméstica familiar contra a mulher, nos termos do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências." (BRASIL, 2014).

Figura 4 : A diversidade apresentada pelo MMC.



Fonte: Fotografias do acervo do projeto “Mulheres e biodiversidade”.

Na Farmacinha da Solidão, a questão do feminismo também está presente, embora não seja explicitado nesses termos. As cartilhas do MMC estão sempre neste espaço, à disposição para as diversas pessoas que passam para consultar e/ou levar algum remédio. Nas paredes, há vários cartazes do movimento, inclusive um que diz: “Nem marido, nem patrão, mas companheira do homem”. Numa quarta-feira na Farmacinha, a propósito da última reunião

do MMC em Três Cachoeiras a qual Dona Maria assistiu, perguntei se ela também se considerava feminista. Ela me olhou perplexa e me disse, séria: “Claro. Por que não deveria?” Como se isso fosse uma questão tão evidente que não tinha o mínimo sentido perguntar. Eu insisti, e perguntei de novo como ela tinha conhecido o feminismo, e ela me respondeu: “Ah, isso aí, eu sei tudo do Movimento, foi com a mulherada que aprendi isso tudo”.

3.3 A SAÚDE E O CUIDADO

Uma das pautas constantes na luta do MMC é a saúde. Este termo – saúde – é um outro exemplo de como os mesmos termos podem ser usados em diferentes discursos, e com significados distintos.

A saúde entendida dentro do MMC – e da Farmacinha Comunitária – difere radicalmente dos parâmetros científico ocidentais nos quais se baseia a construção da noção de saúde e de doença relacionadas às instituições do desenvolvimento. Assim, dentro dos Objetivos de Desenvolvimento para o Milênio (ODM) existe a “necessidade” de uma maior abrangência dos sistemas de saúde para atender as pessoas e melhorar sua qualidade de vida, e especialmente a respeito de melhorar a saúde materna⁶¹, mas nada diz respeito aos padrões empregados para estabelecer o que é esta saúde, nem a subsequente cura ou atendimento.

Embora tanto a nível global pela Organização Mundial da Saúde (OMS) ou a nível nacional pelo Sistema Único de Saúde (SUS), a medicina tradicional seja reconhecida⁶², esta continua acontecendo de maneira secundária e submetida muitas vezes à aprovação científica, sendo que, a ciência quase nunca considera relevantes e seguros os sistemas e práticas de saúde que conduzem a uma maior autonomia da população sobre seu próprio cuidado. Assim, segundo a OMS:

⁶¹ODM número 5, cujas metas são reduzir um 75% a taxa de mortalidade materna entre 1990 e 2015, e lograr, para 2015, o acesso universal à saúde reprodutiva.

⁶²A OMS recomenda a inclusão da medicina tradicional nos seus programas de saúde desde 1978. No Brasil, foi aprovada em 2006 a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC), e em 2008 o Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos é oficializado, reconhecendo na fitoterapia uma prática terapêutica a ser oferecida pelo SUS (MARQUES *et al*, 2014).

A medicina tradicional é todo o conjunto de conhecimentos, habilidades e práticas baseado em teorias, crenças e experiências indígenas de diferentes culturas, **sejam ou não explicáveis**, utilizados para a manutenção da saúde e prevenção, diagnóstico, práticas de melhoria ou tratamento de doença física ou mental (OMS, 2013, p.15, tradução nossa, **grifo** meu).

Ainda, visando a promoção da medicina tradicional, esta instituição declara que seu papel é o de:

(a) desenvolver orientações sobre MTC [Medicina Tradicional e Complementaria] através do desenvolvimento e estabelecimento de normas, orientações técnicas e metodologias para pesquisa de produtos e prática profissional; (b) incentivar a investigação estratégica no MTC, que apoia projetos de **pesquisa clínica sobre a sua segurança e eficácia**; e (c) defendem o uso racional da MTC, incentivando o seu uso com base em **evidências científicas**. (OMS, 2013, p.16, tradução nossa, **grifos** meus)

A medicina tradicional deve, então, ser submetida ao escrutínio e aprovação da ciência ocidental, incorrendo mais uma vez numa relação de poder-saber colonial a respeito de práticas outras. Igualmente, “ao promover um discurso que defende a integração da medicina tradicional dentro da medicina moderna, o Estado e a própria OMS [...] pretendem retirar dos terapeutas tradicionais o controle sobre o tratamento da maioria da população” (MENESES, 2005, p.446).

Para o MMC, a saúde quer dizer “construir um modo de vida digno” e “tem que ver com a alegria, o bom humor, a respiração, o sono, as caminhadas, os exercícios físicos, o lazer saudável, a conversa, o diálogo, o carinho e o afeto para com os outros” (MMC, 2008a, p.47). Elas constroem esta luta por saúde em oposição ao “projeto da modernidade, pelo qual a construção de relações se dá em função do lucro, e não pela promoção da vida em todas suas dimensões” (2008a, p.17).

É possível identificar que o debate da saúde no MMC teve diferentes fases, a primeira delas esteve voltada para a saúde da mulher com ênfase na saúde sexual e nos direitos reprodutivos, passando depois por um debate sobre a saúde familiar, até chegar no atual momento, com a saúde vista de uma forma “integral”, onde se repensam os modos de vida e processos de produção na agricultura.

Nesta visão de saúde integral – como elas mesmas a denominam –, a produção de

alimentos orgânicos livres de agrotóxicos torna-se um eixo central da luta, já não para a saúde do indivíduo ou da família, mas para o planeta como um todo. Assim, se fala em “plantar em defesa da vida” como contraposição aos modelos da Revolução Verde e da modernização da agricultura, vistos como um mecanismo de obtenção de 'lucro' e 'mercadoria para o capitalismo', pois,

outra consequência da modernização da agricultura está nas doenças provocadas nas pessoas. Observamos que há muitas pessoas jovens com câncer de pele, no intestino, no fígado, problemas de pressão alta, diabetes; crianças com coceiras, fungos, alergias e tantas outras doenças.” (MMC, 2007, p.23)

A relação com a saúde e com as plantas medicinais é outro dos temas recorrentes – tanto nas cartilhas publicadas quanto nas falas das mulheres. Durante os encontros, na Farmacinha e na sede do MMC em Três Cachoeiras, é comum escutar as mulheres perguntando pela saúde umas das outras e dos familiares, trocando receitas e dicas, o comentando das últimas visitas o médico. Ainda que os fitoterápicos sejam reconhecidos pelo Estado Brasileiro⁶³, e que haja recomendação de seu uso no SUS, na prática, estes saberes são condenados. A noção preponderante é de que incorrem em ilegalidades, pois, apesar de reconhecer que as plantas têm um potencial benéfico para a saúde humana, a sua manipulação, distribuição e consumo não de ser regulamentados e dirigidos pelos 'expertos', ou seja, pelo saber científico ocidental. O resultado desta prática de governo e das políticas públicas implementadas é a desmobilização em torno destes saberes e das pessoas que detêm estes saberes-fazer, pois seus conhecimentos ficam apropriados por instâncias que tentam padronizar e controlar estas práticas em prol de um 'bom-fazer', da higiene e da saúde públicas, como expressado por uma das mulheres que realizava um dos cursos na Farmacinha.

A senhora já viu a resolução do SUS que agora admite a fitoterapia, que começaram a incentivar o uso desses remédios? Só que não é na forma de ervas. Eles estão industrializando para que os remédios fiquem na mão dos de sempre. (fala de uma participante de curso na Farmacinha da Solidão, em 15/04/2014).

⁶³ A legitimidade da medicina tradicional é reconhecida não só como patrimônio cultural, mas também como estratégia para programas de saúde. No Brasil, em maio de 2006, foi aprovada a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC), a qual considera o uso de plantas medicinais (fitoterapia) como prática terapêutica a ser oferecida à população pelo sistema de saúde pública (MARQUES, 2008).

Assim, as mulheres expressaram suas queixas a respeito da política acima mencionada. Dizem que elas lutaram muito para que as plantas fossem reconhecidas, e que acharam que isso ia trazer benefícios para elas, mas que o resultado foi a desapropriação desses seus saberes e práticas, pois, hoje elas não podem vender seus elixires – e nem poderiam prepará-los – devido à regulamentação e à fiscalização sobre os fitoterápicos.

Dentro do MMC faz-se também uma crítica à chamada “medicina moderna”, pois ela “divide o corpo humano em partes, torna o profissional o único dono do conhecimento científico, fazendo com que a população necessite do hospital para nascer, viver e morrer [...] O ato de curar se transformou em consumo explícito, em 'mercadorias'” (MMC, 2004, p.24). Esta lógica denunciada pelo MMC, nos remete à governamentalidade⁶⁴, que consiste em submeter a totalidade da vida ao controle do homem, sobre a direção de uma razão técnico-científica operando através da biopolítica. Para Castro-Gómez (2005), esta governamentalidade faz parte do projeto da modernização que é indissociável da colonização. Não pretendo aqui fazer todo um recorrido histórico sobre as diferentes investidas desse processo civilizador com relação a outros grupos desde a colonização, mas o que pretendo defender é que essa mesma lógica da colonialidade continua a imperar nas práticas do Estado brasileiro contemporâneo, principalmente no que diz respeito à colonialidade do saber, que ignora e subsume os saberes desses grupos ao saber científico-racional, calcado em parâmetros ocidentais de compreensão do corpo e da saúde.

Essa lógica biopolítica que produz tais ações está inserida em um contexto de governamentalidade em que o Estado passa a exercer não somente a coerção sobre as populações, mas também dirigir suas vidas, fazendo com que os processos de nascimento, morbidade, mortalidade passem a ser concebidos como políticos. Conforme o conceito de biopolítica formulado por Foucault (1999), ao criar a relação entre o direito e a vida, o controle sobre as *formas de viver* da população aparece como um problema político e a

⁶⁴ Conceito cunhado por Foucault em 1978. Este conceito nasce em contraposição como conceito de soberania, vinculado à formação dos Estados Modernos e a parição da dissidência religiosa. “É na interseção destas duas tendências que o problema se plantea: como ser governado, como de estritamente, por quem, com qual finalidade, com quais métodos, etc” (FOUCAULT, 1991, p.88). O objetivo é a conduta da conduta, a disposição efetiva e eficiente das pessoas. Recordemos não obstante que para Foucault, o território não é a base deste poder, e o Estado-nação é uma entre outras formas de levar a término esta governamentalidade das populações. Ver FOUCAULT, Michel. Aula de 1o de fevereiro de 1978 (sobre a governamentalidade). In: Segurança, território, população. Curso no College de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

intervenção sobre elas torna-se uma das estratégias do poder.

Se por um lado, a proposta de saúde integral das mulheres pode ser percebida como uma contraposição a um modelo dado – baseado em padrões ocidentais e com um viés claramente colonizador, como explicava acima – por outro lado, surgem alguns conflitos desde a perspectiva do feminismo. O principal deles é a discussão sobre o cuidado, e o papel da mulher a esse respeito. O cuidado é entendido como a atenção aos enfermos ou idosos da família, tendo uma relação direta com a saúde e as práticas de cura, mas o conceito se estende às práticas cotidianas entendidas também como cuidados: a preparação das refeições, a limpeza da casa, o cuidado com os pequenos animais, etc.

O cuidado aparece considerado como uma tarefa tipicamente feminina: “são as mulheres as que manejam a nossa riquíssima biodiversidade para prevenir e curar e assim cumprir seu papel histórico de cuidar dos doentes” (MMC, 2008b, p. 7). Nas cartilhas do Movimento, o papel da mulher na história sempre foi muito relevante especialmente num passado – não especificado e muitas vezes idealizado⁶⁵ –, pois

havia uma estreita relação entre cuidar da vida, da saúde e da natureza. A mulher era portadora de uma sabedoria imensa a esse respeito e esse conhecimento fez com que a mulher desenvolvesse um papel determinante na sociedade. (MMC, 2014a).

O reconhecimento dos saberes a respeito das plantas medicinais por parte das mulheres do Movimento é percebido de formas diferentes e às vezes até opostas pelas próprias participantes do Movimento: se, por um lado, este papel é reconhecido e elogiado, colocando às mulheres como “guardiãs de um conhecimento ancestral” reconhecendo a importância deste papel para o bem estar familiar, por outro lado, isto pode se tornar uma carga para elas, aumentando suas responsabilidades, dado que são elas as que acompanham a filhos doentes ou a parentes mais idosos, como parte das suas responsabilidades, pois são “as mulheres [que] trazem o “cuidado” como princípio norteador da vida e das relações” (MMC, 2013, p.43).

Como já mencionava no capítulo dois, esta responsabilidade com os cuidados torna-se

⁶⁵Segundo ONG (1998) e Mohanty (2008) estas representações do que é ou deveria ser a mulher nativa, remetendo a um tempo passado melhor onde as sociedades eram matriarcais e a mulher era venerada – como Mãe ou Deusa –, caem numa nostalgia e até vontade de voltar a um purismo cultural pré-colonização ou pré-patriarcado.

a base de diversos programas de desenvolvimento (que vão desde os microcréditos até o programa de Bolsa Família do Governo Federal) os quais apoiam – e fomentam – à ideia de que as mulheres são mais responsáveis no que diz respeito à administração dos recursos familiares e à atenção aos filhos (LARRACOECHEA, 2011). Esta visão tem sido criticada desde uma ótica feminista, pois “[...]A maneira como as mulheres são incorporados a esses programas tem a ver com a lógica de que as mulheres tendem a priorizar o bem-estar dos outros antes do próprio e também são propícias para oferecer o seu trabalho voluntariamente” (LARRACOECHEA, 2011, p.17, tradução nossa), cujo resultado é uma maior carga para as mulheres.

As seguintes situações foram registrados durante a pesquisa, e ilustram como esta responsabilidade pode se tornar uma maior carga para elas. Em um dos encontros da Farmacinha, no qual a Dona Margarida estava falando sobre a sua visita recente na casa da Rafinha – ela passou três dias junto com a Rafinha –, perguntei a Dona Maria se ela não quis ir também, ou se estaria planejando visitá-la. A Dona Maria respondeu: “Bem que eu queria! Mas agora, não posso sair muito não, senão ele [seu marido] nem sabe tomar o remédio dele direitinho...não posso deixar ele sozinho assim”. Em outra ocasião, comentou que ela não poderia se ausentar da casa pois “senão quando volto, meus bichinhos (referindo-se às galinhas) vão estar mortos, ninguém os trata senão sou eu”. Este tipo de situação foi também motivo de conversa em outra ocasião, durante uma visita à Farmacinha de Morro Azul (Três Cachoeiras), que também participou MMC do Litoral Norte. Nesta Farmacinha, uma das mulheres – mais idosa – declarou: “meu marido não deixa eu sair de noite. Acho que ele tem medo de morrer sozinho. Como se eu fosse a morrer junto!”.

Não obstante, Marques (2008) destaca que, muitas vezes, são as próprias mulheres as que trazem para si a responsabilidade dos cuidados para com a família e para com a comunidade, identificando nestas tarefas uma forma de envolvimento e mobilização política. Dona Maria, coordenadora da Farmacinha comunitária da Solidão, expressa com orgulho, a respeito do seu trabalho na Farmacinha, que: “Eu faço isto por amor à camiseta” (Dona Maria em 19/05/2013).

Considerar os cuidados e o trabalho comunitário como um ato de mobilização política questiona a maneira como se percebe a política entendida só nos espaços públicos e legitimados. As mulheres apresentam aqui outra forma de fazer política, diferente (mais uma vez) da visão universalista e homogeneizante dos parâmetros de desenvolvimento, que

avaliam o desenvolvimento enquanto à igualdade de gênero⁶⁶ pela participação das mulheres nos espaços políticos formais, como é o caso dentro dos ODM. Segundo Ilcan e Philips,

o sucesso da igualdade de gênero esta sendo medido com base em apenas três indicadores (paridade na educação primária, um emprego remunerado e participação na **política formal**) indicadores que falam claramente o tipo de pessoas produtivas, liberais os ODM são calculam para o futuro. (ILCAN; PHILIPS, 2010, p.858, tradução nossa, **grifo** meu).

Para Gibson-Graham (2004) estas estratégias de organização política específicas das mulheres representam o que elas chamam de “política do lugar” (*politics of place*) como proposta política centrada no lugar, no local, que teriam como característica o fato de focarem na sua relevância mais do que na sua autenticidade:

Elas já estão em toda parte envolvidas na construção e revitalização de locais , em resposta às exigências e possibilidades de suas vidas cotidianas. O que o projeto pretende fazer é fomentar este "movimento" tenaz, dispersa e pouco visível, criando conexões (redes ou ' malhas '), a partilha de informação e inspiração através de canais acadêmicos e não-acadêmicos e experiências locais em desenvolvimento em um conhecimento coletivo que irá desovar e apoiar mais projetos e ideias. (GIBSON-GRAHAM, 2004, tradução nossa, p.28).

A politização nestas propostas é entendida como processo de subjetivação ou aparição de novas identificações por parte dos indivíduos, e este processo leva aos indivíduos a atuarem e a se organizarem de outras formas em contraposição ao desenvolvimento meramente econômico (GIBSON-GRAHAM, 2004). Segundo estas autoras, estes lugares “vêm sendo criados, defendidos, argumentados e transformados por mulheres” (2004, p.30, tradução nossa) e permitem uma política do local, fazendo que o “pessoal seja político”. Com isto explicito que o político não é delimitado pela esfera “formal” estadual, nem partidária. O político remete aqui aos dispositivos que produzem verdades, subjetividades, e o fazer cotidiano destas mulheres tona-se político ao problematizar e dar visibilidade aos exercícios de poder que operam em torno da saúde, e das relações sociais mediadas pelo marcador de gênero.

A partir desta afirmação de que o “pessoal é político”, quero apresentar a seguir a

⁶⁶Os parâmetros empregados para avaliar o desenvolvimento no que tange à equidade de gênero são baseados em três aspectos: o acesso das mulheres à educação, o acesso ao trabalho assalariado e à participação política nos espaços políticos formais.

Rafinha, – como elo fundamental entre o MMC e a Farmacinha, assim como uma das principais interlocutoras nesta pesquisa – e o curso de formação de Farmacinhas, ministrado na Farmacinha da Solidão por ela durante os meses de Março a Dezembro de 2014. Considero, como Labreque (2000), que a análise do campo do cotidiano e do individual resulta fundamental, pois “o cotidiano constitui o cenário principal das relações sociais” e permite levar em consideração a heterogeneidade – e a desigualdade – em relação ao desenvolvimento.

3.4 A FORMAÇÃO DE FARMACINHAS COMUNITÁRIAS

Para poder compreender melhor as lutas e reivindicações do MMC a respeito da saúde, e o processo de formação das Farmacinhas Comunitárias, é necessário analisar alguns elementos que foram chave, e a atuação de certas pessoas nestes processos. Uma das principais impulsionadoras desta proposta foi Rafinha. Por este motivo dedico o seguinte apartado a ela.

3.4.1 RAFINHA

Maria Lourdes Duarte, conhecida como Rafinha, é uma mulher carismática, e tem uma trajetória de vida particular. Criada num convento, foi ordenada freira aos 17 anos. Passo, na continuação, a transcrever alguns dos relatos sobre a sua trajetória, conforme contado por ela mesma durante nossos encontros.

Eu quis ser freira desde os 13 anos, porque sempre quis fazer algo muito grande. Quando eu tinha 8 ou 9 anos, eu reunia os meus amiguinhos do bairro pobre onde eu morava, e achava que tudo o que eu aprendia na escola tinha que ensinar para os que não iam na escola. Na beira do Rio Uruguai eu passava pra elas as coisas da escola, da religião, porque sabia que eles não estavam aprendendo isso. Até que um dia eu perguntei pra um padre como que eu ia fazer pra fazer sempre aquilo quando fosse grande. Porque todo mundo me falava que algum dia eu ia casa, eu ia ter filhos, eu não ia poder sair de casa, e não ia poder fazer mais aquilo, que era melhor deixar de fazer desde jovem, porque mulher não faz essas coisas. Naquela época mulher tinha que casar ou ser freira. “Ta bom”, eu disse, “Entre as duas

coisas eu prefiro ser freira que lá vou poder fazer essas coisas, não vai ter um marido me dizendo 'isto pode, isto não pode' ". Aí eu fui aos 13 anos pra um convento, com 15 entrei num convento mais sério, e com 17 fiz os votos. (Rafinha, em 13/01/2015)

Já dentro da Igreja, aproximou-se da Teologia da Libertação e trabalhou “sempre junto com os pobres”. Segundo ela,

Os votos são três promessas: castidade, obediência e pobreza. Com os dois primeiros eu não tinha nenhum problema. Mas a pobreza, eu tinha, porque eu achava que se tem o voto de ser pobre, eu tenho que ser pobre!. Achava uma incoerência morar naqueles conventos com tudo lá dentro, com plano de saúde, com segurança pra tudo, com tudo na mão, melhor comida, festas religiosas maravilhosas. Mas eu ainda fiquei lá 17 anos! Porque eu gostava do estilo de vida das irmãs, gostava dos trabalhos, de trabalhar com o povo. Mas eu sentia uma incoerência em mim.[...] Aí eu fui para Uruguaiana pra reunião da Pastoral Diocesana, eu estava procurando alguém que me ajudasse a pensar, porque eu queria fazer outra coisa da minha vida, e não sabia bem como, e todo mundo me dizia que eu estava perfeita como estava. Foi nessa reunião que eu escutei o Bispo falando com um outro padre “O que que eu vou fazer com o teu irmão, com o padre Francisco? Que que eu faço com ele, que quer se meter no meio dos pobres e o regime militar está procurando ele, querem prender, querem matar? Que que eu faço com ele que ele não me escuta, e sai falando dos pobres, da injustiça social? Eu não vou defender mais ele diante dos militares se ele continua assim!”[...]Eu fui atrás dele [Padre Francisco], mesmo se o padre da minha diocese tinha me falado para eu não me meter, que aqueles eram comunistas loucos, mas eu achava que era desses comunistas mesmo que a gente precisava. (Rafinha, em 13/01/2015)

Como ela mesma ressalta, um dos seus votos foi o de “promover a saúde por isso trabalhei sempre com as plantas e agora com o Reiki⁶⁷”. Ela sempre dirigiu sua atenção à prevenção e tratamento da saúde dos mais pobres em lugares de difícil acesso ao sistema de saúde. Percorreu diversos estados do Brasil, sempre trabalhando em grupos de base, até que resolveu sair da Igreja.

Um ano e meio depois [de ter começado a trabalhar com o Padre Francisco e outras irmãs da Igreja] eu pedi pra Roma licença por um ano, que tinha direito porque já tinha votos perpétuos, que a gente pode pedir quando tem alguma dificuldade com algum voto, quando quer fazer algum curso, ficar com a família, e eu queria fazer essa experiência de morar um ano no meio

⁶⁷Do japonês, rei: milagroso, divino e ki: energia. O Reiki é uma terapia de cura que se realiza através da imposição de mãos sobre a pessoa doente. Esta técnica foi desenvolvida pelo budista japonês Mikao Usui em 1922, e consiste em equilibrar a energia da pessoa doente, graças à energia canalizada pela pessoa que aplica a imposição das mãos próximo ao corpo doente.

dos pobres, com o padre Francisco e outros companheiros. E de Roma, do Vaticano, me denegaram a permissão. Aí eu pedi a dispensa direto, que não queriam dar, mas tiveram que dar. E foi nesse momento que eu sai da Igreja, e fui morar primeiro numa favela em Rio Grande, depois fui pro Mato Grosso, depois pra Goiás, fomos indo, tentando sempre uma comunidade mista, que trabalhasse com as duas energias, com os homens e as mulheres. Foi por isso que eu deixei a congregação. (Rafinha, em 13/01/2015)

Alguns anos mais tarde, ela se casou e foi morar em Maquiné junto com o seu companheiro. Ela relata o começo de seu trabalho junto com a comunidade de Maquiné:

Daí chegou uma velhinha e disse assim: “Eu estou mal vizinha, sabe? Porque eu tenho que ir caminhando até a faixa para poder ir até Osório para verificar a minha pressão e tenho que ir de 15 em 15 dias”. Eu tinha vindo para ficar um ano sem fazer nada, porque não estava bem de saúde e estava muito cansada. Mas no mesmo dia que ela chegou ali eu tive que abrir a mochila e tirar meu aparelho de pressão. Eu já sabia: Começou tudo de novo! (risos). Aí que eu comecei a observar e vi que todas as samambaieiras, porque quando eu cheguei as pessoas eram todas samambaieiras, elas eram todas doentes, tinham que tomar muitos remédios...Ninguém se ligava nas plantas medicinais. Só que eu percebi que era muito difícil fazer tomar o chá e daí começamos a fazer as primeiras tinturas só, não elixires ainda. Começamos com malva, tansagem, chá de bugre...E começamos a recolher vidrinhos de tudo que era lado porque começou chegar gente de todo qualquer jeito. Mas no começo só tínhamos para oferecer uma boa conversa sobre saúde e um abraço. Só. (Rafinha, em 13/01/2014)

No ano de 1994, três anos depois de ter começado a primeira Farmacinha na Solidão, o MMC (na época era ainda chamado de MMTR), graças à mediação do próprio Padre Francisco, entrou em contato com a Rafinha para formar novos grupos de mulheres que trabalhassem com plantas medicinais em várias localidades do interior do Rio Grande do Sul.

Eu conheci o Movimento em 1994, antes de ir para Amazônia, porque o pessoal de Três Cachoeiras [hoje sede do MMC do Litoral Norte do RS] descobriram a Farmacinha de Maquiné, e elas já tinham um trabalho com a Pastoral da Saúde sobre plantas, mas gostaram muito do nosso jeito de trabalhar. Aí começaram a me levar para trabalhar com os grupos do Litoral Norte, que eram muitos, e nós fundamos ainda mais. Foram anos de muito movimento, só em 97 a gente começou 42 grupos. Eu acho que o Movimento se enriqueceu muito com isto, e nos também com a presença do Movimento na nossa vida. (Rafinha, em 13/01/2015)

Nos trechos trazidos abaixo, Rafinha explica o seu trabalho com as mulheres.

Onde eu fui, sempre eu trabalhei com mulheres. Desde que eu me conheço

por gente, trabalhei com mulheres, também nos tempos de freira. É uma coisa que já estava em mim, acho que trouxe isso desde o tempo das bruxas. Então, quando eu fui pra lá e vi que aquele era um lugar maravilhosos para este trabalho, pois elas eram sozinhas, e moravam longe umas das outras, eu comecei a visitar 4 ou 5 lá e comentei o que que eu queria, que queria fazer um grupo e que que elas achavam, e comecei a se reunir na nossa casinha que era pequeninha (Rafinha em 26/05/2014).

Um dia, nós estávamos atendendo e chegou uma mulher dizendo: “eu aviso a vocês que segurem as cabritas de vocês que meu bode hoje está completando 15 anos”. Deus do Céu, eu que trabalhava gênero em toda a região levei um susto... E as mulheres pareciam todas meio preocupadas. Quando acabei, e fizemos a oração de despedida, comecei a conversar o primeiro assunto de gênero, a primeira vez sobre isso. Começamos a destrinchar esse preconceito, né? A dizer que nem os homens eram bois, nem as mulheres tinham que ser tratadas de cabritas, que não tem que ensinar filho homem a fazer o que quer e as meninas que tem que fugir deles, que eles tinham que ter responsabilidade... Foi o que eu trabalhava mais no início, e assustei a muitos maridos (Rafinha em 16/10/2014).

Não obstante, seu trabalho com as mulheres motivou diversos conflitos, como se pode perceber nas falas abaixo.

E o povo lá, os homens, eles começaram a ter muito problema comigo, muito problema. Porque eles viam que as mulheres, a medida que as reuniões aconteciam, mesmo se eles não queriam que elas fossem, elas iam pra reunião (Rafinha em 25/05/2014)

Em uma ocasião, conversando com a Dona Maria, ela revela algumas pistas sobre tais conflitos. O trecho da conversa que está colocado em seguida ajuda nesta percepção.

Acusavam Rafinha de fazer que os casais separassem. Mas, não é verdade, ela não fez nada, porque quantos casais se separaram depois? (ela se refere ao período que a Rafinha já tinha saído de Maquiné) Não é por causa dela que os casais se separavam, como diziam alguns na época (Dona Maria em 19/03/2014).

De acordo com Paulilo (2003, p.192, *apud*. SALAVARO, 2014),

seria inocência pensar que uma maior liberação feminina não entrará em choque com uma organização familiar na qual tradicionalmente o papel da mulher foi o da parte subordinada, pelo menos na esfera pública, espaço que foi muito importante para os movimentos feministas [...].

Não obstante, não foi só o trabalho com questões de gênero o que gerou conflitos na comunidade. Rafinha se posicionava contra o uso dos agrotóxicos e à caça, duas práticas muito comuns na região. Com respeito ao uso de agrotóxicos, ela começou a falar com as mulheres que eles não “são remédios, porque eles matam bichos”. Mais tarde, as mulheres chegavam em casa e questionavam o uso de agrotóxicos nas roças por parte dos seus maridos, o que só aumentava o mal-estar a respeito dela.

Esta situação de incômodo fez, inclusive, com que um dos maridos a denunciasse à polícia por “traficar maconha”, que teve como resultado uma revista na casa dela e na Farmacinha para verificar se ela estava traficando ou não.

Então, um deles, começou a dizer que naquela moto que eu andava de cima pra baixo eu tinha maconha, na caixinha que eu levava atrás com umas ervas, e que eu tava ensinando as mulheres a fumar maconha, e que tinha maconha reservada lá na casa. Tanto ele falou que alguém telefonou pro Estado, pra saúde. Eu me lembro foi em 93 na quinta feira santa, que eu ia visitar os doentes. Quando eu voltei eu vi dois carros do Estado, na frente da casa as duas horas da tarde que estavam me esperando desde manhã. “Olha nos queremos que a senhora nos entregue a chave da casa e não fique aqui porque nós temos uma denúncia de tráfico de drogas, que a senhora faz tráfico aqui” (Rafinha, em 26/05/2014)⁶⁸.

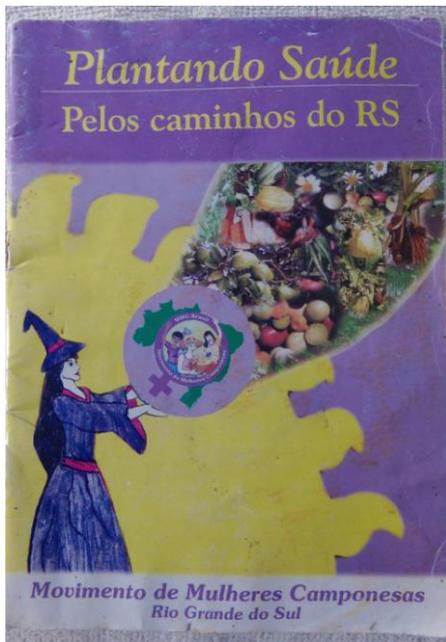
As tensões foram crescendo, chegando ao ponto de que a Rafinha foi ameaçada de morte – havendo sido acusada de denunciar aos seus vizinhos aos organismos ambientalistas – culminando na sua saída de Maquiné no ano de 2004.

No entanto, a sua relação com o local, e especialmente com a Farmacinha e as mulheres que participam até hoje dela, continua sendo intensa e presente. Aprofundarei na importância desta relação peculiar no capítulo quatro, dedicado à Farmacinha da Solidão.

⁶⁸Quase anedótico é como a situação se resolveu. Segundo a Rafinha, após a revista policial na casa, os policiais acabaram levando vários remédios para eles e as suas famílias.

3.4.2 O PROJETO “PLANTANDO SAÚDE”

Figura 5: Cartilha Plantando Saúde.



Fonte: Documento publicado pelo MMC.

A luta pela saúde, entendida de forma integral e visando uma maior autonomia, é uma das pautas e reivindicações do Movimento, assim como era do MMTR antes. Esta luta, e as práticas e experiências dos trabalhos realizados pelas mulheres do MMTR - entre as que se destaca Rafinha - foram sistematizadas no projeto “Plantando Saúde” de 2001. Este projeto foi financiado pelo Programa de Apoio a Novos Produtos Agrícolas, (PANPA), cujos recursos eram parte do Estado e parte do Banco Mundial.

Ele foi resultado de uma reivindicação do MMTR junto ao Secretário da Agricultura, quando em 8 de Março de 2000 elas entraram no gabinete do Secretário, para exigir recursos⁶⁹. Este é um bom exemplo que demonstra como as mulheres do Movimento, embora trazem outra proposta de desenvolvimento, conversam com as instituições de desenvolvimento, buscando usar os recursos e estratégias destas no seu favor. O projeto “oficial” visava uma forma de obtenção de renda e de qualificação técnica para as mulheres rurais, assim como instrumentalizar as Farmacinhas (materiais, fogão, geladeira, mobiliário, etc), proporcionar consultoria técnica e apoiar à comercialização de produtos, e esperava-se que atingisse 100 grupos de mulheres.

O objetivo do Movimento para o projeto, mais do que qualificar ou procurar renda, era fomentar o debate sobre a promoção da saúde autônoma dentro dos diversos grupos do MMC no estado de Rio Grande do Sul, incentivando e valorizando o saber popular, especialmente a

⁶⁹Finalmente, o governo do Estado investiu R\$ 175.6 mil no projeto PANPA e RS Rural.

respeito das plantas medicinais. As práticas e encontros realizados em outras experiências (como na própria Farmacinha Comunitária da Solidão) foram sistematizadas na cartilha “Plantando Saúde” (2004), e constituíram a base para a formação de várias Farmácias Comunitárias no Litoral Norte de RS, Santa Catarina, Paraná e Amazonas – sendo que este processo foi acompanhado e impulsionado justamente pela Rafinha⁷⁰.

Na cartilha, encontramos uma primeira reflexão acerca do que significa ser mulher, sobre as relações familiares e sobre a necessidade de construir outro tipo de relações mais igualitárias. O primeiro dos encontros propostos por este projeto era para promover a reflexão sobre a “pirâmide patriarcal”, na qual o pai aparece na cúspide, a mãe no meio e os filhos embaixo. A partir desta imagem buscavam refletir sobre os problemas de hierarquia e opressão da mulher no seio da família. Segundo elas, quando se educa os filhos dentro deste esquema piramidal, continuam perpetrando-se as relações de opressão sobre as mulheres, pelo que, faz-se necessária uma ruptura com esse padrão para “tornar-se adulta e ir além dos conceitos recebidos pela sociedade” (MMC, 2004, p.7).

Nesta primeira fase, é quando mais se explora o tema da sexualidade e do próprio corpo. Na cartilha “Plantando Saúde”, podemos ler que:

um exemplo é a relação sexual, onde muitas mulheres se submetem a aceitar atos sexuais que lhes fazem mal em nome da “paz da família”, agindo como se fosse uma obrigação, sem sentir qualquer prazer. (MMC, 2004, p.7).

Logo depois, a cartilha chama a uma reflexão instigando determinadas perguntas, como: “Gosto de ser mulher? Em que momento percebo isto? Descobri as diferenças entre “ser usada” e “ser amada”?” (MMC, 2004, p.8). Esta reflexão sobre a sexualidade, o corpo e o papel da mulher não acontece sem criar certos conflitos e desconfortos. Como explica Rafinha em duas diferentes ocasiões:

Foi ali [no projeto Plantando Saúde] que eu comecei a trabalhar com as mulheres, pela libertação delas, fazer elas se encontrar a elas mesmas, a não se deixar estuprar pelo marido, que era um dos nossos temas favoritos. Nós fizemos um lema “Nem marido nem patrão, mas companheira do homem”. Daí nós começamos a conversar a nos conscientizar. Muitas se separaram

⁷⁰A título anedótico, Flávia Charão Marques – que foi a pessoa responsável por este projeto na Secretaria da Agricultura –, relata que o fato de que a Rafinha não tivesse uma titulação “técnica” que a qualificasse, dificultou a aprovação deste projeto, especialmente para justificá-lo perante o BM. Não obstante a posição do Movimento a este respeito era firme, e o projeto finalmente saiu (após um ano de muito trabalho).

naqueles anos, por isso os maridos não me amavam muito, me culpavam. (Rafinha, em 26/05/2014)

Feminista...agora estou tentando ser equilibrista, porque eu já fui muito feminista. Porque o “Plantando Saúde” trabalhava gênero profundamente e eu gosto muito desta parte, as plantas, e o contato com a saúde, esses três pontos. Mas gênero era o que me interessava mais na época, porque era muito bom, e nessa hora eu me sentia realmente inspirada para trabalhar isso, elas entendiam o que eu dizia. Muitas mudaram. Muitas tiveram que se separar dos maridos naquela época, outras encontraram a pessoa certa, outras fizeram muita mudança e propuseram para os maridos muita mudança...acho que ninguém ficou igual, porque era forte o argumento. Naquela época me tornei feminista. Ainda sou bastante, só que agora eu sinto, trabalhando com o Reiki e com a história da humanidade, estou tentando ser mais equilibrista, tentando entender porque o homem é como é, tentando ajudar esses homens que estão chegando...acho que eu fiz as pazes um pouco com a parte masculina!. (Rafinha, em 13/01/2015)

Um dos eixos centrais destas reflexões refere-se ao carinho e ao afeto, como relata Rafinha a propósito dos primeiros grupos de mulheres com os quais ela trabalhou junto com o MMC:

Devagarinho no Movimento de Mulheres fomos trabalhando, na região toda e depois no Estado todo entre 2002 e 2004, a gente foi libertando elas do medo do toque. Mas esse toque é muito importante, mais importante que remédio, que qualquer medicina...Nós praticávamos a terapia do abraço. No começo era isso que a gente fazia, porque as mulheres no interior não recebem abraços, não sabiam o que isso era. Nem do pai, nem da mãe elas recebem. No começo ficavam duras! Depois vinham nos dizer que o abraço era o melhor remédio. (Rafinha, em 15/04/2014).

Esta “terapia do abraço” foi incluída na cartilha “Plantando Saúde”, onde podemos ler que:

O abraço, como sinal de afetividade e de carinho, pode nos ajudar a viver mais tempo, proteger-nos contra doenças, curar depressões, fortalecer os laços conjugais e familiares. O abraço é um excelente tônico. Hoje sabemos que a pessoa deprimida é bem mais suscetível a doenças. (MMC, 2004, p.33)

A execução deste projeto propiciou a intensificação do envolvimento da Rafinha com o MMC, já que ela era uma das pessoas encarregadas de promovê-lo, e cuja atuação era chave para os propósitos do projeto.

Eu era liderança da formação. Quando chegou o ano 2003, o Movimento

estadual de Passo Fundo (RS) fez um projeto, o Plantando Saúde, e eu e mais três companheiras do litoral percorremos o estado durante dois, três anos, as 14 regiões de Rio Grande do Sul, onde tinha o MMC. Aí nos reuníamos todo o povo da região, todas as mulheres, e nos passávamos tudo para elas poderem começar uma Farmacinha lá. (Rafinha, em 13/01/2015)

Este projeto foi encerrado no ano de 2006, mas teve uma grande repercussão no Estado. A partir dele, mais de 70 Farmacinhas Comunitárias foram criadas, várias das quais continuam vivas até hoje, dando seguimento ao trabalho com plantas medicinais e outras terapias alternativas. Adiante, focarei na Farmacinha Comunitária e no curso de formação que foi possível acompanhar durante a pesquisa.

3.4.3 O CURSO DE FORMAÇÃO HOJE NA FARMACINHA DA SOLIDÃO

Após o encerramento do projeto “Plantando Saúde”, Rafinha continuou seu trabalho com saúde. Hoje em dia, ela ministra cursos de formação, que mantém as características básicas do “Plantando Saúde”, mas apresenta a particularidade de que o Reiki tem sido acrescentado. Na continuação, gostaria de explicar com maior detalhe em que consiste este curso e refletir sobre o seu potencial e o seu discurso, a partir do acompanhamento do curso que aconteceu ao longo do ano de 2014 na Farmacinha da Solidão.

No ano de 2014, acabei me envolvendo na organização de uma visita de três dias à casa da Rafinha junto com as mulheres da Farmacinha, a fim de ajudar na construção de uma nova Farmacinha Comunitária em Gravataí (RS). Como resultado desta visita, e graças à reflexão conjunta das mulheres implicadas na Farmacinha, resolvemos organizar um novo curso de formação sobre plantas medicinais e cura holística na Farmacinha da Solidão, a ser ministrado por Rafinha. O curso tinha a dupla proposta de formar mais pessoas nas práticas das Farmacinhas Comunitárias e de tentar fortalecer o próprio grupo da Solidão, cujo número de integrantes, como veremos mais adiante, tem diminuído com o passar dos anos.

Assim, em Março de 2014 começou o curso ministrado por Rafinha na Solidão, o qual contou com uma grande acolhida e uma alta participação. O curso se compõe de 10 encontros ao total, ocorrendo uma vez por mês, nas segundas terças-feiras de cada mês. O grupo tem tido uma grande participação e acolhida, sendo que a média de participantes foi de 23

adultos, majoritariamente mulheres, e várias crianças. As pessoas que assistiram este curso vêm de diferentes localidades, a maioria dos vales do próprio município de Maquiné, mas também de Osório, Terra de Areia e Porto Alegre. O momento do curso transforma-se, então, num lugar de encontro e trocas, que vão além da vontade de adquirir conhecimentos: “Eu vou mais pra ver as amigas, pra conversar, nem tanto pra aprender.. Se aprende alguma coisa, que bom, mas senão também, tanto faz” (fala, rindo, Dona Margarida, durante o curso em 11/06/2014).

Figura 6: Curso de formação na Farmacinha.



Fonte: Fotografias da autora.

O curso divide-se em três partes. A primeira é composta por três encontros, onde se debate e discute o que é medicina holística ou integral. Na ocasião do primeiro encontro – que aconteceu em 11 de Março – a Rafinha tinha preparado vários objetos simbólicos no centro da sala, prática que é recorrente nos encontros do MMC. Trata-se de um ritual que envolve orações, música, canto ou outros elementos combinados que elas qualificam de “Mística”. A

importância desta Mística é grande, pois “a mística resgata em cada uma de nós a capacidade de questionar a realidade” (MMC, 2004). Para Lassak (2012) a mística é uma nova expressão de espiritualidade que começou a se dar no momento em que os movimentos sociais começaram a se desvincular da Igreja. “Trata-se de uma força interior, de uma energia vital que torna capaz de suportar com perseverança as confrontações cotidianas e as lutas pela sobrevivência” (LASSAK, 2012, p.101). Os elementos apresentados têm a ver com o cotidiano das mulheres. Neste caso, no centro da sala e sobre a bandeira do MMC, podíamos observar vários chás, elixires, o livro das “Bruxinhas de Deus” e fotografias que contavam parte da história da Farmacinha, como uma fotografia de Dona Maria, Dona Margarida e Liziane (filha da Dona Maria), outra de um dos mutirões de construção da Farmacinha, e outra do dia da inauguração da mesma.

Na hora das apresentações, as pessoas explicaram os motivos que as tinham levado a participar do curso. Dona Maria declarou que ela estava ali porque “eu busco mais liberdade, para mim e para as outras”.

Neste encontro, e nos seguintes, houve uma grande presença de crianças, que participam dos cantos e brincadeiras junto com o grupo todo. Depois, permanecem correndo e brincando dentro e fora da casa até o final do curso. O ambiente criado era relaxado, sem tensões, com a maioria das mulheres presentes mais jovens e com filhos pequenos. Neste curso, apenas um homem participou, também jovem, que diz reconhecer a sua parte feminina nele e não se incomodar pela linguagem em gênero feminino que a Rafinha empregou durante todo o curso, referindo-se sempre as mulheres.

Nos primeiros encontros se discutiu a visão de saúde e doença dentro de um sistema da “saúde integral”. A proposta da Farmacinha, e da Rafinha mais especificamente, é que um sintoma físico pode ser o sinal de desequilíbrios que podem vir do meio ambiente, do contexto familiar ou das emoções, e portanto, esta doença ou sintoma não vai desaparecer sem tratar a causa última que a provoca. Assim, é importante procurar o “equilíbrio da energia do Ser Integral, entre a mente, as emoções, o espírito, o ambiente e o corpo” (Rafinha, caderno de campo, 11/03/2014). Como podemos perceber, esta visão do Ser Integral e da cura holística coincide com a visão de saúde apresentada anteriormente pelo MMC (2004, p.47). Além disso, fala-se sobre diferentes tipos de medicina (moderna, popular tradicional, homeopatia e fitoterapia).

É patente que o posicionamento de Rafinha é a favor de uma “medicina natural” em contraposição à “medicina moderna” (ocidental) pois “a medicina moderna não cura, só melhora a dor” (Rafinha, em 11/03/2014). Podemos perceber, então, que a Rafinha – assim como o MMC –, constroem um discurso e estabelecem uma série de práticas em clara oposição a um saber-fazer científico (ocidental) como fonte única e legítima de saber. Contrariamente a esta visão euroreferenciada, reivindicam-se outras referências que não as europeias, tanto chinesas e japonesas, como ameríndias e africanas. Assim, a Rafinha faz menção repetidas vezes aos conhecimentos indígenas, reforçando que foram estes povos os quais passaram seus conhecimentos aos colonos (e não ao contrário). A fala da Rafinha, e um trecho da cartilha do MMC, abaixo, permitem registrar esta posição.

Os índios aprenderam com os animais, que eles já sabiam das curas. E da África veio muito conhecimento para nós. Eu, por exemplo, sou mistura de índia e portuguesa. A parte inteligente é a índia! (risos) (Rafinha, em 11/03/2014).

A medicina popular é uma prática que resiste política e culturalmente à medicina acadêmica (universitária). Ela é uma opção, uma forma de vida, cura e uma concepção de vida (MMC, 2004, p.25).

Esta visão de saúde, onde vários fatores estão unidos e são causas de potenciais doenças, traz consigo não só uma reflexão acerca de sistemas de saúde e formas de tratamentos, senão que implica numa crítica maior à sociedade “moderna” que é percebida aqui como doente e causadora de doenças. Num dos encontros Rafinha declarou:

Os laboratórios só fabricam remédios pra ficar ricos. Vocês acham que os remédios deles curam? Não mesmo! Pra que que eles iam curar, pra ficar menos ricos? Isso é o capitalismo, gente, só lucro, e nós acreditamos que esse monstro que nos vai curar. Ele é o demônio verdadeiro, que está matando o povo. O capitalismo está no nosso sangue e nós nem percebemos. E com os agrotóxicos, é a mesma lógica. É dar remédio contra o veneno que eles mesmos inventaram. E depois a gente fica doente e querem nos vender os remédios pra pobres. Laboratório não quer deixar de fabricar remédios pra pobres, porque senão eles vão parar de ganhar dinheiro. Entende? É tudo o manejo, é tudo o demônio capitalista. É o demônio, e o diabo, o único demônio que existe é esse aí. O resto vem tudo desse aí, o resto dos diabinhos vem tudo desse grande aí (Rafinha, em 16/10/2014).

Então, falando do capitalismo que é a grande doença, por isso que está ainda dentro do nosso assunto. As grandes doenças são o gênero, dos seres humanos em geral, e o capitalismo de todos. O capitalismo é a grande doença, gente. E ele está no nosso sangue e a gente nem se dá conta que está no nosso sangue, gente. Não se dá conta que nós sugamos ele, mamamos ele,

nós estamos sempre preocupados com ele no fundo, não com a vida, mas com o dinheiro. Claro que a gente precisa sobreviver, mas uma coisa é ter o necessário pra viver. E outra esmagar os outros, renegá o direito dos outros pra ter cada vez mais dinheiro. É bem diferente. Desculpa. Esse assunto do capitalismo, me deixa tão brava...mas eu já parei (Rafinha, em 16/10/2014)

Ela, também, realiza uma leitura da “pirâmide de sociedade” - que segue o mesmo esquema que o apresentado anteriormente no projeto “Plantando Saúde” -, atribuindo esta estrutura de poder hierárquico à “sociedade, à Igreja, e à Família tradicional”. O trecho a seguir permite perceber esta linha de pensamento.

Se lembram da pirâmide social? A pirâmide social é assim: os que mandam lá em cima, que são os grandes empresários. Embaixo, aí, no meio vão todos os mediadores, os que fazem as vendas das grandes multinacionais, e embaixo nosso povo! Qual é a pirâmide social da Igreja do nosso papa Francisco? A mesma coisa! O Papa, que não é o papa que manda são os cardeais do Banco do Vaticano, e toda essa porcaria lá de em cima. No meio, bispos, padres e todos aqueles que trabalham como lideranças, e aqui em baixo nós! Aguentando tudo lá de em cima! A pirâmide familiar como é que era antigamente? Pai, mãe e filhos (faz gestos com as mãos de uns em cima e outros em baixo). O pai dizendo pra mãe, que a coitadinha ficava de sanduíche, “diz pros filhos me obedecerem”. Mas, não tinha palavra nenhuma, não era capaz de dar opinião pra nada. E o marido, dizendo pra mulher o que que tem que mandar pros filhos obedecer. Pirâmide social. Tudo isso devagarinho tá caindo (Rafinha, em 16/10/2014).

Uma vez terminada a parte da visão do Ser Integral e do processo de cura holística, chegamos à segunda fase do curso, que é o Reiki. Segundo Rafinha, esta técnica é fundamental na hora de atender a pessoas doentes. Ela dizia, na ocasião de um dos encontros:

As plantas são só a metade do tratamento, menos ainda!. Mas o Reiki é fundamental, tem que equilibrar as coisas, senão as plantas sozinhas não conseguem fazer o trabalho todo. (Rafinha, caderno de campo, 10/06/2014).

O Reiki que ela ensina consta de seis níveis, dos quais os três primeiros (até o grau de mestre em Reiki) foram ministrados na Farmacinha, e os outros três foram ministrados na nova Farmacinha em Gravataí (a qual fiz menção anteriormente). Novamente, se torna interessante perceber que as referências aqui trazidas não são as de uma ciência ocidental, porém, é conferido o mesmo *status* de legitimidade a estes conhecimentos vindos do Japão. Na cartilha elaborada por Rafinha para o nível um, ela traça vários paralelismos entre os ensinamentos de Buda, do Tao e do Jesus, para mostrar às pessoas que devem de estar

“abertas” e tentar aproximar estas práticas, que poderiam parecer “exóticas” ou demasiadamente “esotéricas⁷¹” para as populações com as quais ela trabalha.

Por último, o curso foca nas plantas medicinais e na elaboração de remédios a partir delas, continuando com a prática da Farmacinha e empregando como guia as plantas que aparecem no livro das “Bruxinhas de Deus: a serviço da Vida” (DUARTE, 2002). Nesta etapa, se procede ao reconhecimento botânico das plantas, identificando cada uma das plantas que são empregadas para a elaboração dos elixires e pomadas. As plantas são nomeadas pelos diversos nomes populares (que podem variar de região em região, ou até receber mais de um nome na mesma localidade), dado que no livro das “Bruxinhas de Deus”, são os nomes populares os que aparecem nas receitas, e não os científicos (ou seja, a nomenclatura botânica). Nesta mesma etapa, além de reconhecer as plantas empregadas, se procede ao preparado dos elixires e pomadas, parte mais prática do curso, onde se indicam os vários cuidados e recomendações que se deve ter no preparo dos remédios.

No tempo que durou esta pesquisa, parece-me que este curso é de grande importância para as pessoas que o assistem por diversos motivos, que estão além da própria formação e aquisição de conhecimentos. Este curso é também motivo para o encontro, numa localidade onde as distâncias entre as pessoas são grandes e o acesso aos diferentes vales do município nem sempre é fácil, e não existe transporte público para se deslocar dentro do município. Assim, as pessoas que participam do curso, vem sempre com vontade de se encontrar, pois, é a ocasião perfeita para colocar ao dia os acontecimentos, e trocar informações. Além disso, a própria dinâmica do curso, que propõe trabalhos em pequenos grupos de reflexão, e em várias ocasiões convida a que todas as pessoas presentes expressem seu parecer e os seus sentimentos, cria um ambiente propício para as confidências e a abertura em confiança, e como resultado o curso em si já possui um certo caráter de cura (ou terapia) *per se*.

Em várias ocasiões, especialmente nos momentos de compartilhar os sentimentos e reflexões no final do curso, várias mulheres se emocionavam ao se referir a como o curso tinha afetado a elas e levado a refletir sobre vários aspectos da sua vida cotidiana, das relações com marido e filhos ou outras dificuldades enxergadas. Sem querer entrar em detalhes, devo reconhecer que eu mesma me vi afetada por algumas das falas e metáforas que foram apresentadas durante o curso, saindo dele com questionamentos que vão além da

⁷¹ Lembremos que a Rafinha ministra estes cursos principalmente a mulheres do interior (mulheres rurais, por assim dizer), cuja maioria são cristãs ou evangélicas.

pesquisa em campo...

3.5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Nas lutas e reivindicações do Movimento, podemos observar que às vezes as mulheres mesmas manifestam algumas questões que seriam próprias do discurso (que se pretende) hegemônico do desenvolvimento. Não obstante é importante entendermos que elas ressignificam, ou seja, dão outro significado para estas rogativas, como já constatou Escobar (2007), ou como elas mesmas fizeram a respeito do projeto “Plantando Saúde”. Isto acontece, também a respeito das tecnologias, pois uma das pautas de reivindicação é “que as tecnologias desenvolvidas pelas trabalhadoras e trabalhadores com o auxílio da ciência, possam ser voltadas aos interesses das camponesas e camponeses, facilitando a produção de alimentos saudáveis” (MMC, 2008a, p.32). Não negam a possibilidade de ter novas tecnologias que venham ligadas à ciência ocidental, mas sim se reivindicam que seu uso e direcionamento seja a favor da agroecologia, pela que lutam. Isto nos faz recordar ao caso trazido por De Vries (2013) quando relata como a comunidade andina de Usibamba diz querer o '*desarrollo*' – ou '*las obritas*' como eles expressam – mas as motivações e as expectativas sobre estas obras de desenvolvimento se dão motivados pela experiência específica local, e diferem do planejado pelos promotores deste dito desenvolvimento.

Outro exemplo de como estes discursos são hibridizados, é no que diz respeito a renda das mulheres no meio rural. Dentro do MMC se luta por uma geração de renda para a mulher, mas esta renda não passaria necessariamente pelo modelo de trabalho remunerado – assalariado – proposto pelas instituições do desenvolvimento como um dos ODM a ser alcançados em termos de equidade de gênero. A proposta do Movimento é que esta renda seja construída a partir de práticas “milenares de autonomia...Que valorizam o acúmulo de saberes populares e científicos construídos em grupos ou em comunidades” (MMC, 2012) como acontece nas feiras, ou com algumas cooperativas que surgiram da organização das mulheres a través do Movimento. Entre estes saberes encontram-se incluídos o conhecimento sobre as plantas medicinais e o preparo de medicamentos, cujas práticas são percebidas como uma “libertação e emancipação da mulher”, “relacionada com o modo de produção sustentável” (MMC, 2012, p.27). O caso do projeto “Plantando Saúde” descrito neste

capítulo ilustra perfeitamente estas questões, pois as mulheres do Movimento não se posicionam frontalmente contra o desenvolvimento promovido institucionalmente, mas conseguem usá-lo ao seu favor, empregando os recursos e estratégias disponíveis para atingir seus próprios objetivos. Assim, com este projeto, mais do que uma busca de geração de renda à través da mercantilização e comercialização dos seus saberes e produtos – requisito marcado pelo BM – elas procuraram empregar estes recursos na promoção de práticas de saúde mais autônomas, e o reconhecimento dos seus saberes-fazeres que não visavam o lucro econômico como objetivo final do desenvolvimento.

Esta constatação da proposta, e a posta em prática, de um outro desenvolvimento nos leva a pensar que o desenvolvimento não é unidirecional e igualmente entendido, desejado, e valorizado por todos os atores envolvidos, senão que ele se percebe, questiona e se realiza de maneiras diferentes desde as diversas culturas do 'Terceiro Mundo'. A perspectiva apresentada pelos autores pós-coloniais é de especial relevância neste caso, pois apresentam a alternativa de pensar e criar trajetórias e estados múltiplos para além da modernidade – normalmente considerada como fato singular e ineludível. Assim, por exemplo, ESCOBAR (2008) fala de três trajetórias ou processos: o primeiro deles seria o 'desenvolvimento alternativo' com propostas vindas do aparato de desenvolvimento que incorporam temas como a sustentabilidade ecológica ou a biodiversidade.

O segundo processo, seria o das 'modernidades alternativas' que representariam uma perspectiva de desenvolvimento não eurocêntrica. Neste ponto Escobar dialoga com a perspectiva apresentada por Arce e Long (2000, *apud.* ESCOBAR, 2008) os quais trabalham com a ideia de que o desenvolvimento pode ser 'transmutado' e que dentro da modernidade apareceriam 'modernidades alternativas'. Como estes autores constatarem, na mundialização aparecem “novas” identidades sociais baseadas não exclusivamente na classe, como seriam o gênero, a idade, a 'ruralidade' ou a 'campesinidade', e outras.

Por último encontraríamos as 'alternativas à modernidade' ou a 'transmodernidade' como proposta mais radical onde estas alternativas são pensadas em 'espaços ontológicos fora da modernidade' (De VRIES, 2013), onde se concebe e constrói o real de outra forma.

Poderíamos considerar que estas categorias, mesmo se pretendem alargar o conceito de desenvolvimento para abarcar a heterogeneidade, não dão conta da hibridização e apropriação dos discursos e das práticas. No MMC, podemos encontrar elementos que o

encaixariam como pertencendo ao “(eco)desenvolvimento alternativo” por pregar e reivindicar um desenvolvimento sustentável e incorporar práticas em prol da diversidade e da ecologia; assim como por outro lado apresentam suas próprias práticas, modos de fazer e referências não eurocêntricas, conforme trabalhado através deste capítulo. Além do mais, se considera a (re)surgimento e a valorização de identidades como 'mulher rural' ou 'camponesa'.

Um outro elemento a levar em consideração é que, frente ao modelo liberal e individualista pregado pelos organismos do desenvolvimento, a coletividade e o trabalho em conjunto são chaves para as mulheres que participam do Movimento. O modelo apresentado pelos organismos do desenvolvimento é baseado numa concepção de 'liberdade' de cunho extremamente liberal e masculinista, como destaca Scott, C.V (2011). Como apontava neste capítulo, segundo Mohanty (2011), a ideia de uma propriedade intelectual comunal escapa às lógicas do mercado que perseguem patentear e registrar o conhecimento. “A solução só vem em grupo, nunca sozinha, não a nível maior” diz Rafinha. Esta forma de relação, de criação de conhecimento e de partilha é fundamental para o MMC.

Antes de passar ao próximo capítulo, onde exploro as questões aqui levantadas num estudo etnográfico da Farmacinha Comunitária da Solidão, gostaria de encerrar este capítulo com um breve relato a propósito de um conto, adaptado pela Rafinha e que ela compartilhou durante o curso para ilustrar como a “verdade é algo que se busca junto”.

Tem uma historieta muito interessante, a dos quatro cegos que chegaram num zoológico e queriam conhecer um elefante, que é o animal mais difícil de explicar pro cego. Aí, eles entraram onde estava o elefante e começaram a tocar o elefante. Então cada cego tocou numa parte do elefante: um tocou no rabo, que é pequenininho, outro na tromba, outro na pata, e assim foram tocando. Quando eles saíram dali o dono do zoológico escutou eles discutindo: “Não! O elefante é como uma árvore. Não! Ele é como uma grande jiboia” e, assim, conforme o lugar que tocaram. O dono disse assim: “tá, parem aí, vocês estão enganados! O elefante não é como uma árvore, não é como uma jiboia, o elefante é algo bem diferente! Vocês têm que dizer a onde estavam tocando, em qual posição, para podermos entender como é o elefante completo! (Rafinha, em 13/05/2014, adaptação do conto dos cegos e o elefante⁷²).

⁷² Esta história é muito antiga, tendo suas origens provavelmente na Índia. Esta parábola é contada para ilustrar o “Anekantavada” ou o princípio da multiplicidade e do pluralismo para a religião Janainista.

4 A FARMACINHA COMUNITÁRIA DA SOLIDÃO E AS “BRUXINHAS DE DEUS”

Depois de realizar uma análise do discurso e de algumas das práticas do MMC, e estabelecer algumas relações deles com o surgimento das Farmacinhas, a proposta deste capítulo é focar na Farmacinha da Solidão de Maquiné, entrando no seu cotidiano de maneira a perceber ‘no local’ as expressões dos ‘discursos do desenvolvimento’ e do feminismo proposto por elas.

Esta Farmacinha foi a primeira a ser criada em 1991, sendo que sua integração no Movimento das Mulheres Camponesas se deu posteriormente. Por este motivo, entender a trajetória, sua proposta e suas particularidades é especialmente relevante. Assim, a ideia é realizar uma análise localizada, e com um olhar feminista, que, como Haraway (1995) propõe, não se centra na (suposta) neutralidade pela qual a ciência hegemônica se distingue, senão por uma parcialidade comprometida. Considerando que Haraway não pretende, portanto, estabelecer princípios universais, a partir desta análise Mohanty afirma que,

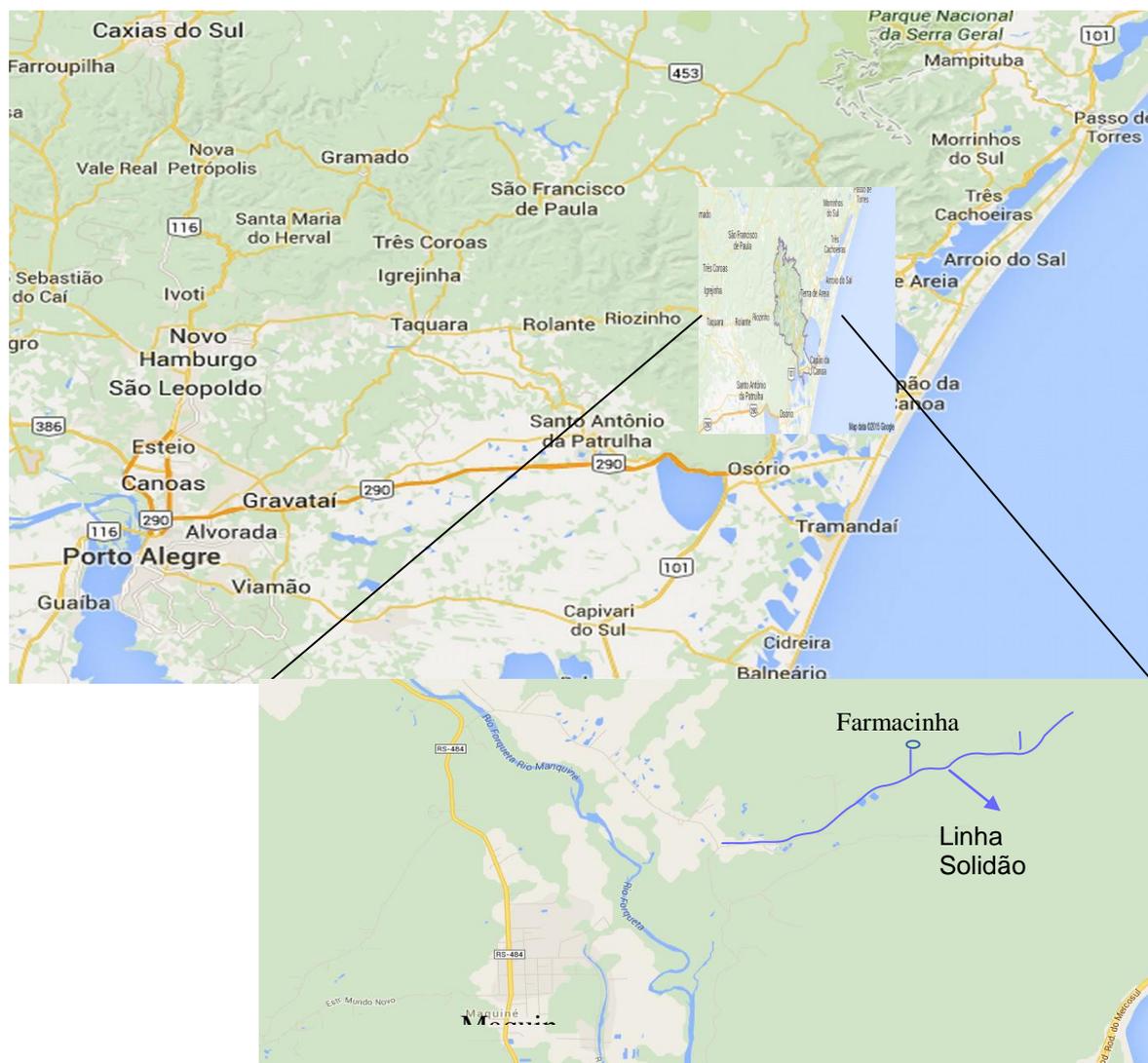
uma análise que preza pelas experiências cotidianas das mulheres tribais e as micropolítica das suas lutas finalmente anticapitalistas ilumina a macropolítica da reestruturação global. Essa análise sugere a total incrustação do local e do particular dentro do global e universal. (MOHANTY, 2011, p. 429, tradução nossa)

Voltando mais uma vez à noção e heterarquia do poder, Castro-Gómez (2007) diz que os regimes complexos surgem dos menos complexos, mas que estes por sua vez são afetados pelos níveis mais globais. É por compartilhar o ponto de vista que declara a importância “do particular em relação ao universal, e da sua capacidade para especificar e iluminar o universal” (MOHANTY, 2011, p.430, tradução nossa) que, este capítulo é resultado do estudo etnográfico do cotidiano da Farmacinha da Solidão. Acredito que ele possa ajudar a esclarecer e concretizar alguns dos elementos que norteiam esta dissertação.

4.1 A FARMACINHA COMUNITÁRIA DA SOLIDÃO – “FILHAS DA ESPERANÇA”

A Farmacinha Comunitária da Solidão “Filhas da Esperança” está situada na linha⁷³ de mesmo nome, e, como mencionado anteriormente, faz parte do município de Maquiné.

Figura 7: Mapa com a localização aproximada da Farmacinha da Solidão, Maquiné, RS.



Fonte: Google Maps, configuração própria.

Na medida em que vamos avançando na estrada de chão que leva à Linha da Solidão nos aproximamos dos morros. As roças começam a ser menores e o terreno mais íngreme, não se apreciam mais as lavouras com tratores ou outras máquinas mais pesadas, e o mato vai fechando o caminho. Numa curva do caminho, perto do fundo do vale encontramos uma placa que reza “Grupo de mulheres: Filhas da Esperança”; ali, não se chega de carro nos dias

⁷³Linha é o termo êmico empregado pelas pessoas desta região para referir-se à um determinado vale dentro do município, neste caso ao vale da Solidão.

de chuva.

O nome de Filhas da Esperança é o terceiro nome que recebe o grupo, pois este foi variando em função de alguma mudança significativa para o grupo. O primeiro nome foi “Mulheres Unidas na Solidão” como resultado do jogo de palavras entre o nome da localidade e a solidão na qual viviam estas mulheres, “pois elas eram sozinhas, e moravam longe umas das outras” (Rafinha, em 26/05/2014). A proposta de fazer este grupo de reunião nasceu a partir da percepção da Rafinha de que as mulheres eram muito sozinhas e pela sua vontade de formar um grupo de mulheres onde pudessem se juntar para além das festas regionais e da Igreja. O primeiro grupo formado reunia-se “em baixo de uma árvore” (como lembra Rafinha), em um local diferente de onde se situa hoje, mas sempre na Linha da Solidão. No começo, as mulheres chegaram tímidas, mas o grupo foi se incrementando aos poucos.

O primeiro nome foi Mulheres Unidas na Solidão. A intenção era, elas eram tão sozinhas quando eu cheguei lá, mas tão sozinhas, que os homens iam os domingo pro bar jogar, tomar cerveja, jogar sinuca, e as mulheres ficavam em casa, não tinham nenhum lugar pra se reunir. Bom, de vez em quando, tinha uma missa com um padre velhinho, mas ia só uma parte delas. O resto ficava em casa direto, e os maridos iam, pro salão paroquial, pra tomar cerveja, pra se divertir, jogar bola num campo de futebol na frente da Igreja. As mulheres não tinham onde ir. Então, quando eu fui morar lá, a primeira coisa que eu fiz foi a procura dum espaço, antes de mexer com as plantas, antes de mais nada (Rafinha, em 26/05/2014).

Como já constatou Kubo (2005, p.158), a formação deste grupo teve então a proposta de ser uma “forma de libertação da mulher”, dado que para Rafinha “a transformação da sociedade passa pela organização política da mulher”, sendo então que a proposta inicial era poderem se reunir, e foi um ano mais tarde, em 1992, que elas começaram a fazer remédios com plantas medicinais. Sobre o início do trabalho, se pode ter uma ideia a partir da fala abaixo.

Como elas eram bem católicas eu não tinha por onde começar. Eu comecei pela leitura do evangelho, que todas gostavam, e cantar e conversar. De repente está na hora de ir pra prática. Aí eu vi que muita gente tomava comprimidos, com toda aquela mata maravilhosa! Aí eu propus pra elas, quem sabe nos vamos fazer um galpão aí, cada um dá um pouquinho de madeira, pede pros marido construir...foi a primeira Farmacinha [na terra do Seu Ronaldo]. (Rafinha, em 26/05/2014)

Este primeiro nome – Mulheres Unidas na Solidão – mudou após a morte de uma das

mulheres que faziam parte da Farmacinha, catequista e pessoa muito apreciada por todas elas, e resolveram chamar a Farmacinha de “Companheira Iraci” em homenagem a ela, como conta Rafinha no trecho abaixo.

Aí então, quando a querida da Iraci se foi, fizemos uma assembleia, uma reunião do grupo pra falar de como ia ser, falar sobre ela, rezar por ela, teve uma celebração, aí, eu fiz uma proposta pro grupo. Que vocês acham de, já que a gente não é tão solitária como era antes, nós somos amigas e companheiras, quem sabe a gente não muda o nome do nosso grupo pra “companheira Iraci”? E a gente pintou por cima da porta, por cima da 'Unidas na Solidão' da casa amarela, aí nós colocamos 'Grupo de mulheres: Companheira Iraci' (Rafinha, em 26/05/2014).

Figura 8: Detalhes da Farmacinha.



Fonte: Fotografias da autora.

Esse nome permaneceu até 1999, ano em que a Farmacinha foi mudada de lugar para a casa onde se reúnem hoje em dia, o nome escolhido para a nova fase foi 'Filhas da Esperança'. Esta mudança se deu por motivos conflitivos e, segundo Rafinha, o grupo passou pela sua maior crise – sendo que o número de participantes diminuiu de 40 para 12 e nunca mais se recuperou. A partir de daquele momento, o grupo recebeu o nome que leva até hoje. O trecho abaixo dá esta noção.

Erguemos de novo a Farmácia lá, e aí como a luta foi tão grande que na primeira reunião que tivemos, fizemos a proposta de novo de uma troca de nome, porque pra mim, o sentido do nome é uma coisa muito...não dá pra ser o mesmo sentido pra sempre, os nomes de grupos, porque na medida que eles vão vivendo ciclos aquele tal vez não sirva mais, e foi o que aconteceu conosco. Aí botamos Filhas da Esperança e pegou, teve que rolar. (Rafinha, em 26/05/2014).

Não obstante, entre as mulheres da Farmacinha é comum se autonear como “Bruxinhas de Deus”, nome que, inclusive, está no título do livro “Bruxinhas de Deus a serviço da Vida”, organizado pela Rafinha (DUARTE, 2002). Como já mencionado este é um material importante, uma vez que contém as orientações que seguem, ainda hoje, na Farmacinha⁷⁴. Este nome foi sugerido por um padre (Padre Francisco) quando, em 1995, convidou a Rafinha para formar uma Farmacinha Comunitária em Barcelos, Amazônia.

Depois de ter começado o trabalho lá em Maquiné em 91, em 95 veio o Padre Francisco, que é meu amigo até hoje, que tinha ido de missão no Amazonas, trabalhar lá em Barcelos. Ele já conhecia nosso trabalho, gostou muito, e quando chegou lá fez um projeto pra que eu fosse começar um trabalho lá. Eu fui lá e fiquei um mês e meio formando o grupo, de uma forma muito simples. Era um trabalho na paróquia, com a Pastoral da Saúde, mas o dia que a gente foi pra Igreja, o padre não nós apresentou como Pastoral da Saúde, senão como “Bruxinhas de Deus”. Aquilo me deu uma alegria, achei bem bonito porque pensei que nos podemos resgatar um pouco da história das Bruxas, toda a tortura, tudo o que aconteceu com as mulheres desde a Idade Média. Aí eu mandei uma mensagem para a coordenação do MMC aqui do Sul e disse “Companheiras temos um nome! Bruxinhas de Deus a serviço da vida. O que que vocês acham?” e elas adoraram a ideia. (Rafinha, em 13/01/2015)

É interessante que este nome parte da vontade de revalorizar às bruxas, mulheres que possuem e possuíam um conhecimento amplo sobre as plantas e suas propriedades de cura, e que foram estigmatizadas e amplamente perseguidas – especialmente pela Igreja Católica nos tempos da Inquisição. Na Farmacinha (assim como em outros grupos semelhantes vinculados como MMC), as mulheres retomaram este termo 'bruxa' dando-lhe um significado positivo, no entanto, nunca deixaram de professar sua fé na Igreja, não entrando em conflito com esta,

⁷⁴Este livro, escrito por Rafinha, recolhe todas as receitas dos elixires e pomadas, assim como os princípios éticos e políticos da Farmacinha e do MMC. Ele é o ‘livro de cabeceira’ desta e outras Farmacinhas da região e padroniza de algum modo as práticas das mesmas.

mas reivindicando o papel da mulher e da bruxa com os seus conhecimentos. Abaixo, um comentário da Rafinha que ajuda a compreender melhor esta escolha.

Tem pessoas que questionam, mas aí, nós explicamos. As mulheres que faziam tudo isso provocaram a inveja dos homens. Elas curavam, elas mexiam com a natureza, eram mágicas, bruxas mesmo, no sentido de transformar uma plantinha num chá, um toque na cura. Elas tinham a força da terra, do ar, do fogo e da água, elas tinham isso tudo vivo, que nós perdemos com o tempo. Às vezes, alguma paróquia nos questiona, porque dizem que lembra a uma história passada, e eu digo que sim, que lembra uma história muito triste ligada à Igreja, porque também ajudou a condenar essas mulheres, e é por isso mesmo que nós temos que resgatar. Porque a gente já foi muito da Igreja, ainda é, mas temos que fazer alguma coisa para resgatar (Rafinha, em 13/01/2015).

A placa que leva à Farmacinha indica um caminho tortuoso e de difícil acesso para chegar até a casa, última construção desta entrada do caminho antes de chegar a uma roça de milho. O terreno, quase oculto pela vegetação, está rodeado por uma cerca, e é fechado por uma porta de metal com um modesto cadeado. Dentro do terreno, encontramos três construções e um pátio bem cuidado com algumas plantas medicinais plantadas em canteiros dispersos. A menor delas é uma casinha branca que fica a direita de quem entra no terreno, é onde mora Liziani, a filha da Dona Maria (coordenadora da Farmacinha). A Liziani não participa da Farmacinha (as reuniões são às quartas-feiras a tarde, e trabalha nesse horário), porém, ela cuida do terreno da Farmacinha e muitas vezes é quem se ocupa da manutenção da casa da Farmacinha, assim como de atender alguma encomenda pontual quando precisa de um maior número de remédios (com ocasião de uma feira, ou nos dias do curso de formação). Nos fundos, encontramos um galpão, atualmente usado como depósito de vários materiais, com um cartaz que diz “Nossa Estufa”, embora este espaço não tenha sido usado, até agora, com finalidades relacionadas à Farmacinha.

Figura 9: A Farmacinha Comunitária “Filhas da esperança”.



Fonte: Fotografias da autora

A casa maior, pintada de roxo, é a Farmacinha. Na frente tem uma grande sacada com acesso ao interior da casa, mas a entrada é sempre realizada por trás, numa porta que encontra-se ao lado do banheiro da casa. A casa é grande, ampla, desafogada. Seu interior transmite a sensação de ser um lugar alegre e bem cuidado, sempre pintado e colorido. Nas paredes podemos encontrar várias fotografias com imagens do grupo da Farmacinha e dos mutirões de construção nos tempos de máxima participação, quando umas 40 mulheres reuniam-se semanalmente, levando consigo seus filhos. A casa tem três cômodos, o primeiro deles é o salão-cozinha, onde encontra-se o fogão a gás, a geladeira – cheia de diversos vidros com pomadas – uma grande mesa e dois sofás. Ao lado do fogão podemos ver sempre as ervas secando, colocadas em peneiras ou penduradas por cordões.

Na sala do lado, sem porta que separe esta peça do primeiro ambiente, é onde concentra-se todo o encanto da Farmacinha: alinhadas nas paredes em grandes garrafas de

vidro opaco, ordenados alfabeticamente encontram-se os elixires e tinturas, catalogados com grandes rótulos e números que indicam o seu conteúdo. Não é incomum que as pessoas que entram nesta sala pela primeira vez fiquem maravilhadas com esta visão, e expressem sua admiração assombrados ante tanta variedade de remédios e elixires. Nos armários, também em ordem alfabética, estão guardadas as plantas embebidas em cachaça para fazer as diversas tinturas, rotuladas com uma etiqueta que as identifica e na qual está escrita a data em que foram feitas. Em caixas de papelão, com grandes rótulos que indicam o seu conteúdo, encontram-se as plantas que já estão secas, esperando sua vez para serem colocadas na cachaça, na medida em que as tinturas vão sendo empregadas para fazer os elixires.⁷⁵ Os elixires já prontos encontram-se numa prateleira, também classificados por ordem alfabética. Neste mesmo espaço encontramos também uma mesa de trabalho, várias sacolas com vidros e plásticos para encher com os remédios, e os rótulos de elixires e pomadas, numa ordem caótica que a Dona Maria maneja com facilidade, mas que as outras pessoas encontram uma certa dificuldade em achar o lugar de cada coisa.

Figura 10: O saber-fazer.



Fonte: Fotografias da autora.

⁷⁵ O processo de elaboração dos remédios será explicado mais adiante, no item 4.3 deste capítulo.

A terceira sala da casa é o Laboratório “Cheiro da Mata” o qual pertence à Dona Maria e a sua filha Liziani. É ali que elas fazem shampoo, sabonete medicinal, tintura de própolis e outra série de produtos, cujo benefício da venda destes produtos é delas, separado da Farmacinha. Este espaço começou alguns anos depois da Farmacinha, e foi estabelecido com a proposta de gerar uma renda para as mulheres – dado que a Farmacinha não gera excedentes⁷⁶, já que é considerada como um trabalho comunitário, de doação, como veremos mais adiante⁷⁷.

4.2 AS BRUXINHAS DE DEUS: AS MULHERES DA FARMACINHA

Durante o tempo que esta etnografia durou, muitas pessoas passaram pela Farmacinha. A maioria delas o fez de forma espontânea, às vezes, só para obter alguns remédios, embora ficassem algum tempo para conversar e intercambiar notícias. Outras vezes, as pessoas ajudavam nas tarefas que fossem necessárias realizar nesse dia, e normalmente também levavam algum remédio. Sem querer esquecer de nenhuma delas, pois sua ajuda e participação é sempre bem-vinda, neste trabalho irei destacar aquelas com quem mais tempo passei durante o transcurso desta pesquisa. Refiro-me a elas como Bruxinhas de Deus, pois embora o nome do grupo desta Farmacinha seja “Filhas da Esperança”, para falar sobre elas mesmas preferem o uso de “Bruxinhas” ou de “Bruxinhas de Deus”. Na continuação presento a estas Bruxinhas:

Dona Maria, de 62 anos de idade, é a atual coordenadora do grupo e é quem mantém ativa a Farmacinha, sendo que outras mulheres ajudam-na, mas de forma mais esporádica por estarem envolvidas com outras atividades. Ela é, sem dúvida, um exemplo de como a Farmacinha Comunitária – entendida tanto como espaço físico, como rede de relações – foi um elemento chave na sua trajetória, pelo que relata em relação à ampliação de conhecimentos, assim como da sua autoestima. Ela conta: “Antes da Farmacinha, eu não sabia nada, nada, sobre essas coisas. Mas, aprendi na prática, tudo o que eu sei, na Farmacinha, e com a Rafinha também” (Dona Maria, em 02/04/2014).

⁷⁶ As retribuições em dinheiro se usam de maneira a permitir a compra de matérias primas necessárias.

⁷⁷ Este espaço sempre foi mais restrito, sendo que nem todas as mulheres participavam dele, o que, em alguma ocasião, gerou conflito entre elas, como apontarei, apenas superficialmente, mais adiante neste capítulo.

Seu relato da conta de que, quando chegou à Farmacinha, apenas atrevia-se a olhar as outras pessoas ou a falar na frente de um grupo. Só alguns anos após, ela se converteu na coordenadora do grupo “Filhas da Esperança”. Em nossas conversas, muitas vezes, ela narrou como ocorreu sua chegada na Farmacinha. Também outras mulheres, vez por outra, contavam algo sobre isto, considerando que seu exemplo “ilustra muito bem” como uma pessoa pode mudar e se transformar. O trecho abaixo faz parte de uma gravação de um dos dias do curso, mas não foi a primeira vez que escutava esta história:

Um dia nós estávamos embaixo de uma árvore antes de ter a nossa casa, numa rodinha, e a Maria chega, no dia que a Liziani fazia 7 anos né?. Chega com o filho mais grande numa mão e com a Lizi na outra. Ela chegou assim (para mostrar, fica em pé e coloca os pés com as pontas pra dentro) Sabem o que significa esta postura? (Maria ri nervosa e diz: não fala mais!- ao que Rafinha responde -Não, eu acho que é bonito pra ver a transformação, da tua força de vontade e caráter que estão em ti, porque foi tu, só tu que fez essa obra, Maria.) Ela chegou com os pés pra dentro que é a submissão total, e ela perguntou, olhando pra baixo, 'posso entrar?' E eu disse 'claro chega, como é o seu nome?' Ela disse 'Maria' e sentou. Quando acabou a reunião, que na época não era de plantas, senão do que é ser mulher e essas coisas, ela chegou perto de mim e disse 'a Senhora faz favor, a senhora não fala comigo perto das pessoas que eu tenho vergonha'. Daí uns dias depois ela chegou lá com um caderninho e disse 'eu quero aprender a ler e escrever'. Depois disso eu comecei a pegar a Maria e levar ela de moto pra tudo e qualquer lado, essa é nossa história. Nossa história de muitos anos juntas que ainda algum dia vai ser escrita. (Rafinha, em 10/06/2014)

Esta história aparece também no livro das “Bruxinhas de Deus”, sempre fazendo menção ao poder de emancipação e de libertação da Farmacinha, do fato de ter um lugar próprio onde as mulheres se reunirem. Assim mesmo, ela foi contada pela Rafinha para outros pesquisadores que já passaram pela região, como Gerhardt (2002), quem transcreve na sua dissertação uma fala da Rafinha, que reproduzo abaixo:

[...] Bom, ela [Maria] começou a participar da quarta-feira junto comigo e aí, chegou uma quarta-feira, ela chegou, trouxe um caderno e um lápis e disse 'me ensina a ler e a escrever'? Aí eu comecei e em dois meses ela leu e escreveu, não perfeito, mas já sabe ler e escrever. Bom, eu sempre dizia e, no fim de seis anos ela ficou a coordenadora da comunidade, hoje ela é coordenadora, e que coordenadora!!! (GERHARDT, 2002, p.468).

Assim, ao longo da condução da pesquisa, se tornou instigante saber da própria Dona Maria o que significa a Farmacinha. Então, abaixo, um pequeno trecho de uma conversa que ajuda a esclarecer.

[a Farmacinha é] um lugar de libertação [...] onde podíamos falar de coisas, porque era um lugar só pra mulheres. Mas os homens muitas vezes nos seguiam pra nos espiar, pra controlar. Antes da Farmacinha existir, as mulheres não saíamos de casa, nem encontrávamos a família, as amigas, era tudo assim, dentro de casa (Dona Maria, em 11/06/2014).

Isto nos remete ao potencial emancipador que este espaço possui, dado que é na Farmacinha onde se discutem outros temas além das plantas e a sua manipulação, como já explorado no capítulo anterior. Não podemos deixar de lembrar que a proposta desta Farmacinha diz respeito à libertação da mulher, e a sua inserção dentro do MMC reforça este viés de luta feminista. Assim quando perguntei para Dona Maria se ela se considerava feminista, me olhou estranhando minha pergunta e respondeu “Claro! E porque não ia ser?” como se estivesse perguntando uma obviedade tal que não merecesse nem resposta! Depois ela esclareceu que tinha “aprendido isso aí com as gurias do Movimento”.

Conheci a Dona Margarida quase um ano depois de eu estar envolvida na Farmacinha. Ela já fazia parte do grupo, e era uma das mulheres mais ativas da Farmacinha, mas devido a problemas de saúde teve que se afastar durante quase dois anos⁷⁸. Em Maio de 2013, ela começou a retomar suas atividades na Farmacinha, se bem que não todas as semanas, mas sim com bastante frequência. Conhece bem o funcionamento interno da Farmacinha e tem uma boa relação de amizade com a Dona Maria, assim como com a Rafinha – que a chama de “comadre” – e as outras mulheres que formam parte da Farmacinha. Apesar de conhecer bem as plantas medicinais e o processo de elaboração dos elixires, ela diz que “não poderia levar a Farmacinha sozinha [sem que esteja a Dona Maria junto] porque se eu não me lembro de alguma planta, não sei como fazer o elixir” (Dona Margarida, em 29/01/2014), atribuindo esta impossibilidade ao fato de não saber ler nem escrever, e por tanto não poder consultar a receita do elixir desejado. Por este motivo ela atende as funções para as quais “não precisa ter um curso” como ela relata. Sem perder seu eterno sorriso, limpa vidrinhos, mexe nas panelas de pomada, mantém a casa arrumada. Sua presença é sempre motivo de alegria e risadas, que se incrementam quando vem acompanhada dos seus netos.

Para ela, a Farmacinha também marcou uma mudança na sua vida, como mostram as

⁷⁸Segundo Dona Margarida seus problemas de saúde foram causados em grande parte por sua atividade como extrativista de samambaia, atividade que várias das mulheres que participavam da Farmacinha realizavam como forma de obtenção de renda complementar. Para maiores informações sobre o extrativismo e as mulheres da Farmacinha conferir KUBO, R., 2005.

suas palavras:

[antes] não podia sair de casa sem que o meu marido ficasse com a cara amarrada e não falasse por oito dias...Era ciúme, sabe...Mais aprendi a andar sozinha, e hoje ele não me diz mais nada. Quando venho pra Farmacinha ele nem pergunta mais nada (Dona Margarida, em 11/06/2014).

Ela diz que aprendeu várias coisas na Farmacinha também, das quais caberia destacar mais uma vez as reflexões acerca do papel da mulher na sociedade, pois é com as suas companheiras que começou a “ter coragem de sair de casa” e alcançar um entendimento com o marido a respeito disso. Ela afirma, rindo, que depois de muita luta e de algum “sacolão da minha parte”, hoje, “ele me trata bem, entro e saio onde quero e ele nem se mete”. Também a Rafinha reconhece esta transformação na sua “comadre querida” e diz que “essa mulher trabalhou tanto, mais tanto como seu marido! Tu não imagina” fazendo referência ao fato dela sair de casa e inclusive viajar junto com a Rafinha, e ter conseguido compartilhar isso com o seu marido, chegando a um acordo e entendimento.

Dona Vilma chegou no vale da Solidão alguns anos depois da Farmacinha ter começado, embora ela tenha nascido e se criado no município. Ela participa na Farmacinha, mas de forma mais esporádica do que permanente. Como ela mesma explica, continua “ajudando a Dona Maria”, mais pela amizade que mantêm com ela há vários anos do que pela Farmacinha em si. Ela se destaca pelo seu amplo conhecimento das plantas da mata, pois, como ela mesma diz: “me criei com chás, a minha avó nunca tomou um remédio e morreu de velha. Eu sou igual, só tomo chá⁷⁹”. Em várias ocasiões durante esta pesquisa, ela recorreu aos seus conhecimentos sobre as plantas medicinais, recomendando vários chás. Interessante notar que alguns dos recomendados por ela diferem daqueles empregados na Farmacinha. Seu conhecimento sobre as plantas não se limita às plantas medicinais, é bem mais amplo, como demonstra seu viveiro, no qual cultiva mais de cem variedades de plantas, a maioria das quais de espécies nativas.

A pesar de não participar com regularidade na Farmacinha, esta mulher atua como elemento de articulação entre a Farmacinha e várias novas pessoas que têm interesse em se aproximar do projeto, especialmente estudantes universitários, os quais mantêm uma relação com ela a partir de outras atividades que realiza; como é o caso do viveiro que ela mantém na

⁷⁹ Dona Vilma teve que começar a tomar medicamentos farmacêuticos devido a um problema na glândula tireoide, mas destaca que estes são os únicos que consome.

sua propriedade. Assim, há várias pessoas que aparecem esporadicamente na Farmacinha, sejam do local ou de outros municípios e cidades, assim como turmas de estudantes (principalmente da UFRGS, embora não exclusivamente) que vêm visitar e conhecer esta iniciativa, muitas vezes, através da mediação da Dona Vilma. É assim que, vários jovens universitários ou não, que estão migrando da cidade para o campo⁸⁰, começam a frequentar a Farmacinha – porém, a maioria deles o faz ocasionalmente, ou a sua participação declina com o passar dos meses.

Gostaria destacar, também, a presença de Dona Júlia, mulher Mbyá-Guarani que mora numa aldeia situada no vale da Solidão. Sua presença é recente, mas constante. Ela costuma vir acompanhada dos filhos, e participa ativamente na elaboração de remédios, perguntando pelos modos de saber-fazer⁸¹ da Farmacinha e da Dona Maria em particular. O que ela mais gosta de fazer é encher os vidrinhos de elixires, prática que realiza com atenção e cuidado, sempre rodeada dos seus filhos, conversando em guarani entre eles. As crianças guarani também colaboram, seja enchendo vidrinhos, colocando etiquetas, ou cortando pedacinhos de cipó para fazer tinturas. Dona Maria parece apreciar a sua presença e as contribuições, pois em mais duma ocasião elogiou o trabalho deles – fato que me chamou a atenção, pois não é comum nela tecer elogios. Em troca, sempre levam algum produto da Farmacinha para a aldeia, ou inclusive, para algum parente de mais longe.

Em várias ocasiões Dona Júlia nos mostrou que as plantas empregadas na Farmacinha são também conhecidas e usadas entre os Mbyá-Guarani, e outras que não são utilizadas na Farmacinha, e cujos usos as outras mulheres desconhecíamos. A sua presença é muito importante e significativa, pois além de ser mais uma mulher que participa das atividades da Farmacinha, seus conhecimentos enriquecem e transformam os das outras mulheres, contribuindo assim com a dinamicidade e plasticidade que estes conhecimentos ditos “tradicionais” têm, como discutirei mais adiante.

Não podemos deixar de mencionar a importância da Rafinha no processo de criação e

⁸⁰Embora não seja objeto deste trabalho, cabe mencionar que a região de Maquiné e arredores tem atraído novos moradores (e visitantes), vindos da cidade. Talvez, por ideais ambientalistas, pela beleza da Mata Atlântica ou em busca de outros estilos de vida. Eles/as configuram mais um elemento no mosaico social deste município.

⁸¹Trazemos esta ideia a partir do descrito por Michel De Certeau em “**A invenção do cotidiano**” (1998), que é um saber não dissociado do fazer, um saber em constante transformação pois apropria-se de elementos externos, os transforma e absorve. Retomarei este conceito para discussão mais adiante.

da continuidade da Farmacinha. Não me estenderei sobre isto, uma vez que já foi trabalhado no anterior capítulo, mas é importante ressaltar que embora a Rafinha não esteja participando ativamente nas reuniões semanais, a sua figura continua estando presente. O seu vínculo com a Farmacinha da Solidão continua sendo sólido – visitando o local em algumas ocasiões – assim como a sua amizade com as mulheres integrantes. Como resalta Dona Maria ela não foi só importante no início, mas “mantém vivo o espírito” desta iniciativa. Assim, é através dela que vários novos remédios⁸² e plantas são introduzidos no saber-fazer da Farmacinha, além de que é ela a responsável por ministrar o curso de formação das Farmacinhas.

Uma das características desta pesquisa é o intenso envolvimento com a Farmacinha, por esta experiência, não posso deixar de me apresentar, em parte, como membro da mesma e não só como pesquisadora. Sem fazê-lo, estaria negligenciando este convívio e relação que, justamente, proporcionaram a realização deste trabalho. Mesmo antes de iniciar esta investigação, vinha participando ativamente nos encontros na Farmacinha (como descrito na metodologia e entrada em campo), aprendendo e apreendendo os processos de elaboração de remédios, mas participando também das conversas, dos intercâmbios, sendo gradativamente mais e mais integrada na Farmacinha. Olhando retrospectivamente a minha participação, posso perceber um transcurso marcado pelo estabelecimento de uma relação de amizade e parceria, desde que comecei a frequentar a Farmacinha – quando a minha tarefa era limpar vidrinhos – até o atual momento, a responsabilidade e envolvimento foram crescendo. Assim, me tornei um elo entre o campo e a cidade (Porto Alegre), por exemplo, levando vários materiais necessários para a Farmacinha (vidros, potes, rótulos, cachaça, entre outros), e dando caronas fosse para a cidade (por motivos pessoais) ou para as feiras (parte do envolvimento direto com a Farmacinha). Pouco a pouco fomos tomando confiança para poder mexer na elaboração dos elixires, – sem necessidade de supervisão! – assim como para tomar parte de algumas decisões da Farmacinha, como por exemplo, incentivar, organizar e participar ativamente no curso de formação ministrado pela Rafinha. Do mesmo modo que limpar vidrinhos teve um significado simbólico no início desta relação, em uma das últimas quartas-feiras em que estive lá, a elaboração de um bolo – seguindo uma receita que eu propus –, marcaram minha memória com um outro símbolo. O símbolo de uma relação muito mais madura, como um momento no qual eu finalmente ‘fazia parte’, e estava plenamente autorizada para participar autonomamente das práticas na Farmacinha, fossem estas com os remédios ou outras (como cozinhar na casa).

⁸²Discutirei mais este aspecto no apartado 4.4 deste capítulo

É interessante perceber como as mulheres da Farmacinha tem uma (certa) abertura para lidar com 'outros', pois aceitam e aprendem junto com pessoas vindas de fora, de costumes (e estilos) bem diferentes que os seus, como podem ser os jovens que vêm da cidade, ou a própria Dona Júlia, criando relações que não se limitam aos encontros nas quartas-feiras, como veremos mais adiante.

Estas relações de amizade e parceria as quais faço menção aqui, são um elemento extremamente importante na Farmacinha e ao pensar sobre ela, porque esta posição reitera que ela deve ser entendida no seu nível relacional, pelas trocas pessoais que se dão entre as suas participantes, mas também, pela oportunidade que ela significa de ampliar as relações para o campo das reflexões. Em seguida, pretendo explicar melhor este aspecto através dos relatos e vivências acontecidas durante a pesquisa.

4.2.1 AS RELAÇÕES

A relação que se estabeleceu entre as mulheres através da Farmacinha perdura apesar do transcurso do tempo e da distância. Como mencionado anteriormente, elas mantêm fortes laços pessoais, assim, é comum conversarem pelo telefone, se visitarem de vez em quando, e usualmente se tratam por 'comadre', 'companheirona', além de outros tratamentos que demonstram o afeto e admiração recíprocos. No caso da Rafinha, por exemplo, em que pese ser uma pessoa 'de fora' da Solidão, e não ter laços familiares com os moradores do vale, com o tempo, foi se adentrando nas relações. Ela é madrinha de crisma de várias crianças (hoje adultos) e, também, de vários casamentos, motivo pelo qual a chamam de 'comadre', o que mostra como o afeto tornou-se também parentesco. No primeiro dia do curso que a Rafinha ministrou na Farmacinha, apareceram várias mulheres de Maquiné, mais interessadas em rever a Rafinha do que em fazer o curso. Pude ouvir expressões como “ela é importante demais para minha vida” ou ainda “ela é um anjo na terra”. Os vínculos que se criaram na construção da primeira das Farmacinhas, e as vivências – boas ou nem tanto – experienciadas lá, mantiveram-se no carinho e afeto até hoje. Isto não significa, no entanto, que as relações tenham sido harmoniosas o tempo todo, vários foram os conflitos que aconteceram durante o tempo que a Rafinha morou em Maquiné. Não obstante, vale a pena valorizar e ressaltar que apesar destes conflitos e desentendimentos, várias relações perduram até hoje, algumas das

quais continuam sendo de uma grande intensidade.

Assim, Dona Maria afirma “aprendi tudo com a Rafinha” e que “se não fosse por ela, não estaria mais viva”, expressão esta que faz referência a uma ocasião em que foi levada com urgência ao hospital pela Rafinha, mas também em um sentido mais figurativo, pois a Farmacinha e o que ela proporcionou para sua vida, fizeram com que ela tenha “gosto pela vida, não fico assim que nem outras, deprimida, sabe?”. Ela declara e demonstra sua admiração pela Rafinha à quem diz dever muita coisa. Também, comenta com orgulho que “quando a Rafinha precisa de algum remédio ela me pede, ela gosta do jeito que eu faço, gurria, não sei porquê, mas ela sempre diz”.

Este afeto e admiração são mútuos, como expressa Rafinha no trecho abaixo.

E a Maria ficou firme que nem uma rocha. A Maria e coisa incrível em firmeza, Mãe do Céu! Quando ela era coordenadora lá embaixo, ela foi coordenadora logo, dois ou três anos depois. Ela amadureceu, começou a falar, e quando eu fui embora ela ficou direto a coordenadora (Rafinha, em 26/05/2014).

Rafinha afirma, ainda, que “a Maria tem muita coragem mesmo. Olha, ela nunca desistiu, tantos anos trabalhando sozinha, e ela continuou firme na Farmacinha”, fazendo referência aos dois anos durante os quais a Dona Maria trabalhou praticamente sozinha – de 2010 a 2012, antes do começo desta pesquisa – mas, durante os quais nunca desistiu e comparecendo na Farmacinha todas as quartas-feiras, segundo a própria Dona Maria, “para não deixar o trabalho morrer” (Dona Maria, em 29/05/2013).

Nos encontros com Dona Maria, houve um especialmente importante que aconteceu na sua casa. No momento em que perguntei a ela se queria contar da sua história na Farmacinha, para poder escrevê-la nesta dissertação, seus olhos encheram-se de lágrimas, e, quando lhe perguntei se ela achava que a Farmacinha tinha mudado alguma coisa na sua vida, ela me disse:

Tudo. A Farmacinha e a Rafinha mudaram a minha vida. Eu acho que se não fosse isso, estaria já morta. Não tenho como te explicar, mas é o que eu sinto. Se não fosse isso, gurria, eu não estava mais aqui. (Dona Maria, em 24/01/2014).

Com a intenção de realizar a pesquisa, acabei vivenciando experiências que foram de

uma intensidade tal, que dificilmente poderiam ser expressadas de outro modo, já que as relações vividas por estas mulheres e o papel da Farmacinha nisto são igualmente intensas. Este é o caso da relação entre a Maria e a Rafinha, cuja expressão tento reproduzir abaixo, trazendo um diálogo que pude presenciar entre elas (em 10/10/2014).

Rafinha- Ela me salvou a vida, e eu salvei a vida dela.

Maria- Nos salvamos uma a outra.

Rafinha - Salvei porque ela estava morrendo, e consegui levá-la pro hospital em Porto Alegre. Somos sobreviventes e uma salvou a outra.

Maria - A Rafinha é uma companheirona, alguns dias acho que eu não estaria mais viva se não fosse por ela. Acho que eu já não viveria mais.

Por pedido expreso das interlocutoras desta dissertação, não é relatada aqui a experiência concreta à qual se referem no diálogo acima. Basta dizer que tanto a Rafinha quanto as outras mulheres fazem das suas experiências uma fonte de autoridade, como expressa Morales (2004) a respeito dos grupos de mulheres nos quais esta autora participava, pois

Enquanto contávamos nossas historias, reconhecíamos que nossas experiências e nossas reações nos eram comuns a muitas de nós, que nossas percepções, pensamentos e sentimentos faziam sentido para outras mulheres. Depois usávamos essa experiência como fonte de autoridade. (MORALES, 2004, p.65, tradução nossa).

Este tipo de práticas, onde as vivências pessoais são fonte de reflexão política e luta, são uma marca característica de grupos específicos de mulheres, sejam eles automeados feministas ou não. A teoria feita por elas, as suas práticas e discursos vem do sentir, do ser, das experiências vividas na própria pele. A fala da Rafinha, abaixo, dá algumas pistas para esta minha afirmação.

Mas hoje eu sei, olhando pra trás, se não fosse tudo esse aprendizado eu não poderia trabalhar com as mulher como eu trabalho até hoje. Eu acho que eu não estaria preparada, mais do cinquenta por cento do que eu sei agora vem da experiência. Acho que é por isso que passei por todos esses anos. (Rafinha, em 26/05/2014)

Juntas, as mulheres da Farmacinha enfrentam várias dificuldades, sejam elas pessoais

– como as relações familiares – sejam elas econômicas ou de outros tipos, como por exemplo a respeito da sobrecarga de trabalho vivida por elas devido aos “cuidados” sob sua responsabilidade, como comentava no capítulo anterior. Como vemos, várias questões se colocam na hora de conciliar a militância e a vida cotidiana, especialmente no que diz respeito à dificuldade das mulheres em saírem de casa porque os tais 'cuidados' recaem sobre elas⁸³.

Contudo, as relações que se estabelecem na Farmacinha, perpassam este espaço e os momentos semanais de encontros, mas vão além, permitindo a possibilidade de criar uma rede de solidariedade entre as participantes, às vezes, mais forte inclusive que os laços familiares ou de parentesco. Em ocasiões, para poder realizar saídas, sejam por militância ou não, existe uma rede de ajuda e solidariedade entre elas, como acontece entre a Dona Vilma e a Dona Margarida. A Dona Vilma é a mulher que mais sai, pois visita com frequência suas filhas, assim como acompanha os familiares (de diversos graus de parentesco) ao médico ou hospital, muitas vezes até em Porto Alegre. Nestas ocasiões, é a Dona Margarida quem acude na casa dela “pra tratar os bichos”, e recebe um dinheiro de Dona Vilma. Além destes pequenos favores e trocas (que envolvem ou não o dinheiro), as mulheres da Farmacinha visitam-se entre elas com frequência, “para tomar um cafezinho” e poder conversar, e inclusive se ligam para saber umas das outras, no caso de que passem vários dias sem notícias.

No momento mesmo em que escrevo este parágrafo, recebo uma ligação da Dona Maria, quem disse estar com saudades porque já faz algumas semanas que não vou a Maquiné visitá-la. Me arrepia a sensação de conexão e as “casualidades”, assim como reforça repentinamente a certeza de que eu mesma estou inserida nessa rede, a pesar do meu afastamento atual (espero que momentâneo!). Desligo, escrevo este parágrafo e resolvo ligar para Dona Vilma, da qual também sinto saudades.

Como comentei anteriormente, esta rede de solidariedade e apoio mútuo foi me envolvendo ao longo da pesquisa. Passei a formar parte destas relações, que vão além da relação em campo com os nossos “objetos” de pesquisa, pois as considero minhas amigas. Aos poucos, a medida em que as relações iam se estreitando, comecei a visitá-las nas suas casas para tomar café, fazer bolo, e “trocar ideias”. Os cafés foram trocados por caronas, e as

⁸³ Alguns destes aspectos também foram observados dentro do MMC de Santa Catarina como apontam Salavaro, Coelho de Souza e Wolff (2014).

ajudas na Farmacinha, por elixires. Os bolos trocaram-se por mudas, e as mudas por ajudas esporádicas, ou às vezes por um ouvido para escutar as preocupações. E as relações vão ficando cada vez mais fortes, cada vez mais confiantes na medida em que esta rede de trocas e apoios mútuos vai se tecendo como um urdimento mais e mais apertado⁸⁴. Assim, no momento desta escrita, estas visitas começaram a acontecer de foma 'bilateral', ou seja, não sou só eu quem vai visitá-las em casa, senão que em ocasiões, elas vêm até a minha, tendo entrado no circuito de visitas, parcerias, apoio mútuo e 'cuidados' as umas para com as outras.

4.3 O COTIDIANO NA FARMACINHA

Como víamos no capítulo anterior, as Farmacinhas Comunitárias, assim como o MMC, propagam uma visão de saúde e uma proposta de cura diferentes daquelas que gozam do apoio do Estado ou são legitimadas pelos organismos internacionais – como a OMS.

Para poder aproximarmos mais e entender em que consiste esta proposta, entro aqui no terreno dos saberes-fazerem na Farmacinha da Solidão.

Na Farmacinha são empregadas 64 espécies de plantas medicinais (COELHO de SOUZA, 2004), a maioria é preparada em forma de tintura⁸⁵. As mulheres colhem estas plantas, algumas das quais plantadas nos seus quintais, e outras provém de coletas feitas nos morros, na procura de plantas nativas da Mata Atlântica, ou a partir de plantas de ocorrência espontânea (as espécies podem ser nativas, exóticas ou endêmicas). Posteriormente, as plantas são secas, penduradas em ramos ou entre folhas de papel secante ou jornal. Uma vez secas, as plantas são armazenadas em caixas de papelão devidamente rotuladas com os nomes de cada planta, e são ordenadas de forma alfabética.

É a partir destas plantas que se preparam as tinturas. As tinturas são feitas em recipientes de vidro, geralmente, utilizando cachaça como extrator (solvente alcoólico). As plantas (podem ser folhas, raízes, caules ou outras partes) permanecem mergulhadas na solução por um período mínimo de trinta dias e no escuro, após, são coadas, e a tintura se

⁸⁴Sobre este aspecto de trocas e apoios, Vinícius Benvegnú na sua pesquisa com a Farmacinha Comunitária do Morro Azul apresenta uma interessante discussão sobre a dádiva que, embora não seja foco nesta pesquisa, certamente faz parte do universo empírico.

⁸⁵ Tinturas são extratos hidro alcoólicos preparados com base em diferentes partes das plantas.

armazena em garrafas de vidro, cada uma rotulada devidamente com o nome da planta e um número para permitir sua fácil localização (são feitos controles de data e período de validade). Das 64 plantas nomeadas no manual das “Bruxinhas de Deus”, 55 são preparadas desta maneira e serão empregadas como elixires. Os elixires se produzem misturando partes iguais de tinturas de diferentes plantas segundo o uso que virão a ter (DUARTE, 2002; COELHO de SOUZA, 2004). A Farmacinha, hoje em dia, produz 26 tipos de elixires a partir destas tinturas.

Figura 11: Se aprende a fazer, fazendo.



Fonte: Fotografias da autora.

Estes elixires são colocados em vidros de 25 ou 60 ml, e rotulados com o nome do elixir e as suas propriedades, além de indicar o modo de uso, dado que o número de gotas de elixir varia com a idade do paciente. É desta forma que os elixires são distribuídos, normalmente na própria Farmacinha, pois são comuns as visitas de vizinhos que vêm até a Farmacinha à procura dos remédios. Não obstante, é frequente que a Dona Maria receba vários pedidos e leve os remédios até outras localidades vizinhas (Três Cachoeiras, Terra de Areia e Osório). Os elixires, por vezes, são levados para alguma feira, normalmente naquelas

que organizam as mulheres do MMC, cuja sede no Litoral Norte de Rio Grande do Sul se situa no município de Três Cachoeiras.

Além de elixires, fazem-se pomadas, sendo que para este fim empregam-se 32 plantas (DUARTE, 2002). Para este fim, o princípio ativo extrai-se pelo uso de uma substância gordurosa, seja vaselina ou banha. Há também fórmulas que são feitas pela mistura de tinturas à vaselina ou banha, sendo que o procedimento varia segundo as plantas usadas, dependendo se estão secas ou se estão preparadas na forma de tinturas. Na Farmacinha, são produzidas um total de oito pomadas com finalidades diversas.

Ainda que a maioria dos preparados da Farmacinha sigam as recomendações do livro “Bruxinhas de Deus”, há outros remédios que também são elaborados. Por exemplo, Dona Maria faz tintura de própolis de abelhas nativas, além das outras pomadas e elixires que faz no “Laboratório” – sala contígua à Farmacinha onde Dona Maria e sua filha preparam outros tipos de produtos como explicarei mais adiante. Recentemente a Farmacinha tem incorporado novas receitas no seu elenco, que são a ‘tintura de erva moura’ (recomendado como calmante para crianças), e a ‘casca de nozes’ (para a memória e a circulação, entre outras⁸⁶).

Estes fazeres possuem uma característica de vital importância na Farmacinha, que é o seu caráter de doação para a comunidade⁸⁷, cria-se um posicionamento contra uma lógica economicista e individualista, uma vez que este trabalho não procura a obtenção de ganhos financeiros. Assim a Dona Maria diz que “Isso é trabalho comunitário, hoje eu te ajudo, amanhã tu a mim, não é sair repartindo o troco porque aí não dá.” (Dona Maria, em 12/06/13).

Este é um aspecto importante da Farmacinha, dado que a Dona Maria repete que não é um trabalho para obter um dinheiro, mas sim um trabalho a serviço da comunidade. Como ela mesma diz “eu faço isto por amor à camiseta”, demonstrando assim como este é um exercício de doação, voluntário e realizado por militância. Ela destaca também que o trabalho na Farmacinha, requer muito tempo e organização, “tem que saber o que falta, procurar as coisas, os vidrinhos, a vaselina, fazer tudo e estar disponível para uma emergência” (Dona Maria, em 12/06/13). O seu telefone está escrito em todas as etiquetas dos vidrinhos, e ela diz

⁸⁶ Estes novos remédios surgiram a partir da Rafinha, o que mais uma vez destaca a relevância de sua atuação junto à Farmacinha.

⁸⁷ Este aspecto é comum entre as Farmacinhas Comunitárias, como também é observado por Vinícius Benvegnú, que trabalhou com a Farmacinha de Morro Azul (Três Cachoeiras) no contexto do mesmo projeto de pesquisa no qual minha pesquisa está inserida (como mencionado no capítulo 1).

estar recebendo muitas ligações para encomendas.

As relações aqui estabelecidas vão além das trocas mediadas pelo dinheiro – se bem não o excluem, é claro – e carregam a pretensão de ser um trabalho desinteressado em prol da comunidade. O dinheiro que entra com a venda dos remédios serve para manter as atividades da Farmacinha, comprar os insumos e materiais necessários, ou eventualmente realizar alguma manutenção na casa⁸⁸.

Não obstante, este aspecto acarreta certas dificuldades, como destaca Dona Maria “ninguém quer a responsabilidade de levar a Farmacinha adiante, porque é um grande trabalho e não dá lucro”. Este aspecto gera algumas tensões na Farmacinha, pois por não ser um espaço de geração de renda, várias mulheres saíram do grupo. Algumas delas o fizeram porque não podiam se dedicar à Farmacinha e deixar de fazer algum outro serviço, outras não acreditando na transparência das contas da mesma. Assim também, o fato de existir o “Laboratório” no mesmo espaço (físico) que a Farmacinha criou uma certa confusão e suspeita em algumas vizinhas. Este laboratório não pertence ao grupo, e sim à Maria e a sua filha, o que não deixou de criar certas tensões e ressentimentos por parte de outras mulheres que queriam participar deste outro projeto com vistas a ganhar algo de dinheiro. Mas estas tensões e informações foram de difícil acesso para mim, pois trabalhei com as mulheres que fazem parte da Farmacinha, e não com as que saíram por diversos motivos, e, além disso, estas críticas circulam num sistema de fofocas e conversas as quais, não sendo (plenamente) reconhecida como parente ou como vizinha da Solidão, senão como pessoa próxima da Farmacinha, não me foi aberto.

Este conflito reflete outra das preocupações no que diz respeito a esta Farmacinha, que é a diminuição no número de mulheres que participa da mesma. Esta preocupação apareceu ao longo da pesquisa repetidas vezes nas falas da Dona Maria. Para ela, uma das causas desta diminuição da participação é a ausência de um retorno financeiro pelas atividades realizadas, mas não é a única. Ela aponta a vários outros aspectos: “não tem mais mulher jovem morando no mato”, “as pessoas não podem abandonar seus serviços, tem que trabalhar, cuidar da casa e as crianças e essas coisas” e ainda “muitas foram abandonando porque moravam longe”. Ela observa também que não há novas gerações de mulheres que queiram fazer parte da Farmacinha, o que é uma preocupação para Dona Maria, pois relata que

⁸⁸ Durante o tempo desta pesquisa foi necessário trocar a grade que cerca as três construções do terreno, assim como arrumar parte do assoalho da casa.

quando as lideranças morrem ou não conseguem mais continuar com o seu trabalho, as Farmacinhas desaparecem – ela afirma que isto tem acontecido em várias Farmacinhas Comunitárias do Litoral Norte do Rio Grande do Sul.

Outros aspectos apontados por Dona Maria indicam como é percebido – e é perceptível – o êxodo rural e a masculinização do campo, decorrente em parte do modelo de desenvolvimento da agricultura praticada, que envolve o uso de maquinaria pesada e uma menor procura por mão de obra, aspecto que junto com a divisão sexual do trabalho, que normalmente relega aos homens às tarefas 'produtivas' e às mulheres ao trabalho 'reprodutivo' e não remunerado (PAULILO, 2004), se traduz em um grande número de pessoas se deslocando às cidades, especialmente mulheres. Estes aspectos apontam para como os modelos de desenvolvimento estabelecidos no meio rural brasileiro afetam e são percebidos no cotidiano da vida das pessoas, como acontece na Farmacinha da Solidão. Outros trabalhos (PAULILO, 2000; BRUMER, 2004; DEERE, 2004) apontam outros aspectos desta masculinização no meio rural, como é o fato das heranças familiares, onde a propriedade dos pais passa aos filhos homens (ou inclusive ao primogênito), pois considera-se que a mulher irá integrar ou usufruir das terras do marido com quem case. Esta dinâmica hereditária aponta a outra das possíveis causas de uma maior migração de mulheres, especialmente no que diz respeito ao Sul do Brasil.

No entanto, o fluxo de pessoas na Farmacinha se mantém num contínuo vai e vem de pessoas, e a partir do curso que foi ministrado na Farmacinha, várias mulheres da localidade começaram a participar nos encontros das quartas feiras, o que foi motivo de grande alegria e júbilo por parte das que já participavam dela. Em seguida, um pequeno trecho de um diálogo que acompanhei entre uma mulher participante do curso (vizinha da Solidão) e a Dona Maria (em 21/05/2014).

-Acho que vou vir, começar a participar. A Rafinha diz que já posso, assim venho, fico vendo e aprendendo.

-Pode vir sim! A Farmacinha sempre tem as portas abertas para ti! - responde Dona Maria. E dirigindo-se a mim sorrindo, diz: -Parece que o curso está dando seus frutos!.

A medida que vai passando o tempo em campo, as percepções assim como as relações vão mudando. Ao mesmo tempo que se aprofundaram as conversas e as trocas, aparecem também as contradições e desaparece, de certo modo, o olhar de estranhamento, ou de

deslumbre. Vão, então, aparecendo as pequenas incoerências, os conflitos, e são estes os que sendo percebidos começam a provocar e inquietar a pesquisa.

Quisera retomar a proposta de Abu-Lughod (2012) quando afirma que é necessário “escrever contra a cultura”, achar estes espaços de contradição e explorá-los, pois é ali onde se dá a etnografia. É claro que não pretendo expor, ou julgar as atitudes das minhas amigas em campo (pois deveria igualmente explorar as minhas, que são muitas e diversas!) mais sim chamar a atenção para o fato de que são estas contradições e tensões as que nos fazem avançar, nos questionar, e eventualmente mudar.

Um ponto de interesse diz a respeito ao feminismo vivenciado neste espaço. Como assinalava anteriormente, a Farmacinha é um espaço onde se conversa sobre as questões de gênero, e se tensionam estas relações pensando em como fazer de forma diferente. Mas isto não significa, é claro, que as mulheres se posicionem todas de igual maneira perante os diferentes temas que vão aparecendo nas suas vidas.

Na ocasião em que uma vizinha da solidão separou-se do marido e foi morar na cidade de Maquiné, ela foi alvo de várias críticas, pois diziam que ela era uma “aproveitada” por estar “ganhando pensão e só pensa em arrumar o cabelo e ir pro bailinho”. A maior crítica dirigida a ela não era o fato de ela ter se separado do marido, mas sim de ter deixado os filhos com o pai e a avó paterna. Se por um lado elas entendem e até defendem as mulheres que se separam “porque o marido não lhes dá valor”, este ponto de vista não era igualmente percebido por todas. Percebe-se que a responsabilidade da maternidade continua sendo um elo quase sagrado que é difícil de romper. Não obstante, na seguinte quarta-feira, elas retomaram o tema da vizinha em questão, mas num tom mais conciliador e compreensivo, se solidarizando com esta pessoa e apreciando que, aparentemente, com a separação ela estava “bem mais feliz e magrinha, toda bonita”. Foram elas mesmas as que repensaram e discutiram, então, sobre as suas próprias avaliações e comentários da semana anterior. Como refletem as palavras de Dona Margarida,

Eu entendo as mulheres que se separam. Separar não é fácil, ficam dizendo que é puta, vadia... Mas, às vezes, separam porque é o homem quem não dá valor. Eu entendo elas, não culpo elas, porque, às vezes, a situação é tão ruim que elas tem que sair. Senão, cai em depressão e essas coisas... É que os homens não dão valor, entende? (Dona Margarida, em 19/03/2014)

Em que pese a importância da Farmacinha como espaço de emancipação e de proposta

feminista no meio rural, este não deixa de apresentar contradições, e de ser atravessada pelas próprias trajetórias das mulheres que formam parte dela. Não podemos esquecer que a influência católica é forte nas comunidades rurais. Também, a maior parte das mulheres com idade mais avançada foram criadas sob preceitos da Igreja que condenavam (e condenam) veementemente as dissoluções de casamentos. Ainda que tenham havido mudanças, e que elas lutem contra isto, ainda prevalece um sentimento entre elas de que corresponde à mulher o cuidado da casa e dos filhos. Deste modo, retomando o discurso do próprio MMC, a questão da maternidade não somente não é colocada em questão, como é revalorizada e apresentada como um eixo central da luta, e como fundamental para todas as mulheres.

Por estes aspectos é que as maiores críticas para com a vizinha versaram sobre o “abandono” dos filhos, e não sobre a separação em si, o que reforça esse papel da mulher-mãe-geradora e cuidadora da vida, que muito aos poucos (e não sem problemas) começa a ser questionado e repensado neste espaço. Estas questões ainda estão muito presentes e arraigadas nos valores e sentimentos dessas mulheres, no entanto, começam a apresentar fendas por se confrontar com realidades contraditórias, pois ao mesmo tempo em que criticavam a vizinha, por ter escapado ao seu papel de mãe, não podiam deixar de perceber que, de fato, ela parecia estar melhor que do quando morava com o marido e os filhos.

4.4 DOS PROCESSOS DE CURA

Nos encontros da Farmacinha, enquanto se faz “o serviço”, as conversas vão se ‘desgranando’ e florindo, sendo que estas trocas são um dos aspectos fundamentais deste espaço. Por isto, retomo aqui algumas das muitas ocasiões em que o cotidiano vem à tona, especialmente pelos comentários sobre a saúde dos parentes e vizinhos, e as soluções procuradas para isto.

Ao longo da pesquisa fui percebendo como as mulheres da Farmacinha têm uma concepção de saúde e cura holística, e algumas práticas que simetizam de fato os diferentes saberes e práticas em saúde, sem recorrer necessariamente ao pensamento ocidental como única fonte de legitimidade. Isto não significa que as mulheres não reconheçam o papel e a importância da medicina ocidental, da qual fazem uso também, mas a colocam no mesmo plano epistemológico que outros saberes e práticas.

A este respeito, chamo a atenção sobre o seguinte trecho do caderno de campo (registrado em 30/04/2014).

Hoje, voltei da Farmacinha com Margarida e Dona Vilma. Estão falando de ir a visitar ao benzedeiro de Terra de Areia, porque a Dona Vilma quer consultar sobre uns sonhos que teve (acha que alguém “fez macumba” pra ela). Eu pergunto se ela já foi, se já conhece, e me responde que sim, que inclusive ela fez vários anos uma cirurgia astral (para um problema na tireoide) com “o velhinho” como chama este benzedeiro. E diz para Dona Margarida que ela poderia ir junto e consultá-lo para seus problemas de coluna. Eu perguntei para Dona Margarida se ela gostaria de ir consultar, ao que me respondeu, que não estava segura, ela diz: “já fiz uma cirurgia, né? E daí fazer de novo... Não sei se é bom”. Lhe pergunto onde foi essa cirurgia e me responde que “no hospital, lá em Porto Alegre”. Lembro então que ela passou por uma cirurgia para corrigir duas hérnias discais na coluna.

Na fala da Dona Margarida, não se faz distinção entre um tipo de cirurgia e outra, concedendo a ambas o mesmo status e importância, inclusive, usando a lógica de que uma pode interferir sobre a outra. As mulheres da Farmacinha (Dona Vilma, Dona Maria, e Dona Margarida) costumam visitar os benzedeiros de Terra de Areia, antes de ir num médico convencional, e depois de acudir a este, para tratar seus problemas de saúde, sejam eles de origem físico, espiritual, ou emocional. Numa ocasião, Dona Maria me disse que ia visitar “o velhinho lá”, referindo-se a um benzedeiro de Terra de Areia, lhe perguntei se era para a sua dor nos pés (que vinha sofrendo a alguns meses), abaixo o diálogo que se seguiu (em 14/05/2014):

-Não, é pra tudo, não só isso.

-Mas como é um benzedeiro? Eu não sei o que ele faz - digo eu.

-Ele faz as orações dele assim e diz o que a pessoa tem. Ele cura assim - responde Dona Maria.

Elas conferem a este tipo de tratamentos uma importância tão grande quanto às consultas médicas especializadas, e aos diversos exames médicos realizados em Porto Alegre. Além disso, percebe-se que procuram estes outros tratamentos “pra tudo”, o que poderia ser entendido dentro da concepção da saúde holística que elas têm, pois uma coisa não está dissociada da outra, e o benzedeiro vai fazer um bem geral para a pessoa, física e/ou espiritualmente. Ao contrário, quando procuram um medicamento ou terapia mais convencional (ocidental), estes acostumam estar direcionados para algum problema mais

específico – como é o caso da Dona Vilma, que diz que só toma medicamento farmacêutico para um problema de tireoide, e todo o resto ela cura com chás e passes.

Mais interessante ainda, é perceber como as práticas e terapias que elas procuram, não se reduzem ao que poderíamos qualificar de “práticas locais” ou “conhecimentos tradicionais”. Dentro do uso e procura destas outras terapias, a Dona Maria por exemplo foi especialmente zelosa no que diz respeito à prática do Reiki. Para entender esta passagem com Dona Maria, é necessário explicar que no processo de aprendizagem do Reiki: logo depois de uma fase de iniciação, o aprendiz deve aplicar o Reiki em si mesmo durante os seguintes vinte-e-um dias, de maneira a passar para o seguinte nível. Mas, neste caso, uma semana depois da iniciação ela perguntou a mim: “Tu tá te achando com o Reiki?” Ante as respostas nervosas e esquivas de algumas de nós, ela objetou: “Ah! Guria, não dá hein? Tem que fazer direitinho os vinte-e-um dias! O que tu vai dizer pra velha (Rafinha) no próximo curso, hein?”. Quando eu devolvi a pergunta, ela respondeu orgulhosa: “Eu sim, estou cumprindo com a minha lei! Ontem até fiz duas vezes porque estava com dor de barriga...” (diálogo com Dona Maria, em 18/06/2014).

Não pretendo, neste momento, aprofundar a reflexão sobre os diversos processos de cura, mas sim, chamar a atenção sobre o fato de que as mulheres trazem diversas referências e tratamentos para si, que vão desde as plantas até os medicamentos farmacêuticos, passando pelo Reiki, as benzeduras, 'florais'⁸⁹ e outras. Reitero, porém, a percepção de que essas mulheres não conferem um *status* superior ou inferior a um conhecimento sobre os outros, senão que buscam e os utilizam segundo acreditam que a ocasião demanda.

Isto nos leva a refletir sobre o que é o conhecimento que se detém na Farmacinha, como ele se cria e se transforma? Podemos chamá-lo de conhecimento (ou medicina) tradicional?⁹⁰

⁸⁹ Refiro-me à terapia com Florais de Bach, em referência ao seu criador, o médico inglês Edward Bach. Esta terapia emprega a decocção o maturação e flores numa diluição de Brandi.

⁹⁰ Estas reflexões partem do trabalho conjunto com Vinícius Benvegnú, do qual inclusive saiu um artigo que foi premiado na 4ª Edição de Prêmio Margarida Alves, conferido pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), a Diretoria de Política para as Mulheres Rurais e Quilombolas (DPMRQ) e do Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural (NEAD); o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), em parceria com a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM); a Associação Brasileira de Agroecologia (ABA); a Rede de Estudos Rurais; a Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais (Anpocs); a Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS) e os movimentos sociais de mulheres trabalhadoras rurais (CNMTR/Contag, MMC, MMTR/NE, MIQCB, Fetraf-Brasil, SME/CNS, Setor de Gênero/MST e

De fato, quando queremos resgatar algum conhecimento que nos foi ensinado pelos antigos, ou alguma prática que já não nos é tão corriqueira, buscamos na tradição/tradicional categorias que possam valorizá-los. É neste ponto que reside toda a arena de disputa entre o saber científico e o saber tradicional. É a partir desta suposta localização no tempo pretérito que a ciência irá buscar desqualificar o saber tradicional. Conforme a definição de medicina tradicional da OMS (2013, p. 15), que já apontávamos no capítulo anterior, “A medicina tradicional é todo o conjunto de conhecimentos, atitudes e práticas[...]sejam ou não explicáveis” (grifo meu).

Resulta necessário destacar, em que pese o 'reconhecimento' da existência de uma medicina tradicional, esta está sempre em referência aos padrões ocidentais de ciência para 'explicá-la ou não'. Esta ciência, que conforme Haraway (1995) é hegemônica, patriarcal, branca, ocidental, que se pretende imparcial e universal, e assim, eximida de suas responsabilidades, vê os saberes tradicionais como possíveis recursos para transformá-los em algum produto, ou, então, como simples crenças e mitos populares. Apresenta-se aqui uma face da colonialidade do saber, que legitima um conhecimento, protegido e definido pelo Estado como “saber oficial” e relega a uma prática de a(i)legalidade as outras formas de conhecimento. Segundo Meneses (2005, p.430):

a dicotomia oficial/ não oficial é definida pelo Estado, sendo este quem estabelece [...] uma distinção mais ou menos explícita entre o que é ilegal e o que é ilícito. No caso da medicina, tudo o que é reconhecido como medicina oficial é alvo de apoio por parte do Estado. Toda a medicina que não é reconhecida como “estatal” é *tolerada* (grifo meu).

Não obstante, o que confere legitimidade a estas práticas é o grande número de pessoas que as procuram – e, inclusive, as preferem!. Não somente representam uma forma de saúde e prevenção da saúde para populações, cujo acesso à saúde estatal tenha sido restrito, mas existe um número crescente de pessoas que procuram este outro tipo de terapias, também no meio urbano. Assim, seguindo a Meneses (2005, p. 459), “pode-se pois legitimamente falar de uma forma de saber e de poder contra-hegemônico, em que esta 'medicina' representa as dinâmicas e os polos de poder utilizados localmente”.

Contudo, se esses conhecimentos são considerados locais, eles estão em constante diálogo com outras formas de saber. Dessa forma, o conhecimento das mulheres da

Farmacinha Comunitária da Solidão faz parte da heterogeneidade que compõe uma ciência feminista que, “trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto” (HARAWAY, 1995, p. 21).

Vemos, então, a partir da perspectiva da historicidade e dos saberes localizados, que os saberes tradicionais acionados pelas mulheres da Farmacinha Comunitária já não são precisamente iguais aos dos antepassados que lhes legaram, pois nesse processo histórico, conhecimentos se perderam e conhecimentos outros se agregaram. É o caso da Dona Vilma que se destaca pelo seu amplo conhecimento das plantas da mata. Como ela mesma diz repetidas vezes: “me criei com chás, a minha avó nunca tomou um remédio e morreu de velha. Eu sou igual, só tomo chá”. Ela possui, em casa, uma vasta coleção de livros de plantas medicinais e seus usos, e não duvida em consultá-los cada vez que ela ou algum vizinho é acometido por alguma doença. Em mais de uma ocasião durante desta pesquisa, ela nos recomendou vários chás que empregam plantas que não são usadas na Farmacinha, mas que resultaram igualmente eficientes.

Existe, pois, uma hibridização de conhecimentos terapêuticos, hibridização mais aceita por parte da assim chamada 'tradicional' do que da ocidental – mais conservadora. Como destaca Meneses (2005, p.429), “a vitalidade das medicinas tradicionais é um espelho das dificuldades de uma biomedicina que parece não conseguir alcançar seus objetivos”.

As mulheres da Farmacinha não renegam a medicina ocidental, mas não a tomam como fonte única e válida de conhecimento. É importante perceber como elas também não buscam fazer um tipo de “revanche”, pois não colocam os outros saberes acima do saber ocidental. Ao contrário, podemos perceber que elas, no seu dia a dia, e na sua cotidianidade simetizam estes conhecimentos e as suas práticas, e cada ocasião, cada doença requer de um tipo de atendimento, o que não exclui que posteriormente venham a buscar outro tipo de tratamento, como é o caso de tomar chá ou elixir, e ir ao médico depois; ou de primeiro buscar o médico, sem deixar de ir ao benzedeiro depois. Nas suas práticas cotidianas, elas estabelecem uma simetria entre conhecimentos, e não uma nova hierarquia.

Esta hibridização parte das próprias mulheres que participam da Farmacinha. Assim, todo saber, se concretiza quando dele decorre um fazer, um ato prático que irá transformar a realidade das pessoas que o carregam ou transmitem. Aqui lançamos mão do conceito de saber-fazer (*savoir-faire*), que segundo De Certeau (1998, p.155) é “entendido como, um

saber não dissociado do fazer, um saber em constante transformação, pois apropria-se de elementos externos, os transforma e absorve”. Portanto, devemos desconstruir a ideia de que o conhecimento tradicional e seu saber-fazer são uma “compilação acabada, fechada, transmitida por ancestrais” (CARNEIRO DA CUNHA 2007, p. 78).

Dessa forma, pensarmos que tanto a tradição como seus saberes se mantêm intactos, desde uma raiz ancestral e que as pessoas apenas o reproduzem, e no caso do fazer, apenas o produzem materialmente, é relegar o potencial criador/inventivo das gerações. Como pode-se observar, na Farmacinha Comunitária da Solidão, os saberes-fazeres tradicionais, estão em constante processo de transformação. A Farmacinha somente é o que é, através dos conhecimentos herdados pela Dona Maria, Dona Vilma, Dona Margarida, Dona Júlia e as outras mulheres, das suas mães e avós, em diálogo com os conhecimentos e práticas trazidos pela Rafinha, como é o caso do 'novo' elixir de erva moura ou o uso de casca de nozes para a memória. Como mencionávamos acima, a vinda de Dona Júlia, mulher Mbyá-Guarani, é de grande importância no processo de aprendizado coletivo, pois ela traz novas plantas e modos de preparação e uso das plantas medicinais, muitas das quais são empregadas como unguentos e pomadas de uso externo, e não ingeridas. Porém, até o momento da escrita desta dissertação, estes conhecimentos mencionados acima, não passaram a ser incorporados e empregados na Farmacinha em si, embora sejam usados pelas mulheres que participamos dela, a título individual.

Este novo elenco de conhecimento das plantas e seus usos, assim como de outras práticas de terapia – como é o Reiki, os 'florais' que algumas empregam, ou os 'passes' dos/as benzedeiros/as – podem vir a formar parte do conhecimento coletivo da Farmacinha, embora este processo não seja automático, mecânico, nem adotado por todas as pessoas da mesma maneira. Note-se como estes saberes-fazeres provêm de diversas práticas e contextos socioculturais, e misturam-se com os conhecimentos ditos “tradicionais” de várias pessoas e culturas, com os conhecimentos “científicos” de outras pessoas e de vários dos livros consultados ou empregados.

Outra característica distintiva desse saber tradicional é a polissemia e a ordem prática de sua aquisição. Por mais que as mulheres da Farmacinha tenham um guia para a confecção dos elixires e pomadas e que consultem livros como conhecimento alternativo, isso não é o mais importante. O aprendizado não é (só) lendo. É estando lá, no vale da Solidão todas as quartas-feiras à tarde, vendo-se umas às outras, conversando, manipulando, praticando,

trocando. É pela prática e oralidade que se constrói o conhecimento, que se transforma. Em trabalho com mulheres rurais de Minas Gerais, Dutra (2012), mostra um caminho semelhante acerca da construção coletiva e da localização histórica do saber-fazer:

Sua elaboração se baseia em gestos, medidas e procedimentos transmitidos através de gerações, domínio do saber feminino que se desenvolve no gerúndio: aprendeu-se a fazer vendo fazer; aprendeu-se a fazer, fazendo. Não há autoria que não seja coletiva, apenas referências de transmissão, apoiadas na história vivida (DUTRA, 2012, p.244).

Dito de outra maneira, Dona Maria corrobora, dizendo:

a gente muda com a convivência, com a prática diária. Eu sou mais da prática, não de ler nem escrever... Assim, quando alguém fala, isso aí de anotar eu não sei fazer. Antes da Farmacinha, eu não sabia nada (ênfatisa) sobre estas coisas de mexer nas plantas (mas tomava chá?) Tomava sim, mas assim, a fazer tintura e essas coisas aprendi mais com a convivência (Dona Maria, em 02/04/2014).

Neste ponto da discussão talvez seja interessante chamar a atenção sobre a validade que se dá aos conhecimentos vindos de fora sobre os conhecimentos que estas mulheres já traziam. Como afirma Dona Maria, ela aprendeu tudo com a Farmacinha, mas não é menos verdade que ela já tomava chá desde criança, e dava chá para os seus filhos. Mas, parece que estes conhecimentos não são, aos seus olhos, tão válidos ou legítimos quanto os conhecimentos que teria aprendido de fora, com a Rafinha, na Farmacinha. Existe, pois, a necessidade de que seja alguém externo quem traga esses conhecimentos ou os valorize. As mulheres da Solidão conhecem certas plantas, ainda que nem todas sejam hoje empregadas na Farmacinha, mas as empregam em forma de chá. O que a Farmacinha proporcionou a respeito deste conhecimento sobre as plantas foi uma sistematização e um certo 'protocolo' de fazeres, mas o que parece ainda mais importante é fato de ter trazido o reconhecimento e a visibilidade destes conhecimentos e destas plantas e seus efeitos perante a comunidade. Assim, parece que esse 'não sabia nada' ao que se refere Dona Maria remete a esta invisibilidade anterior à Farmacinha a respeito destas práticas e usos; invisibilidade que é incorporada pelas próprias pessoas que realizam estas práticas, pois ao não ser um conhecimento legítimo e apreciado, ele vai decorrendo cada vez mais no silêncio e na não valorização. Neste aspecto, poderíamos dizer, sem desmerecer os conhecimentos e aprendizados que ela aporta, que a Farmacinha, veio mesmo a valorizar e dar visibilidade a

práticas já existentes, aos usos que já existiam antes da sua formação como espaço de prática e conhecimento.

Este aspecto não é exclusivo da Farmacinha da Solidão. Na Farmacinha de Morro Azul (Três Cachoeiras, Litoral Norte), conforme Benvegnú (2014), as mulheres também referem-se e valorizam os conhecimentos adquiridos pelos ensinamentos de Frei Beto, quem teria sido a pessoa que iniciou com elas o trabalho das plantas medicinais. Estas referências, sempre a respeito de pessoas de fora da comunidade, e especialmente da Igreja Católica sejam elas padres ou freiras, foram percebidas em diversos outros grupos de mulheres que visitamos com o projeto de “*Mulheres e Biodiversidade*” do qual faço parte. Por isto chama a atenção como, por um lado, estes conhecimentos passaram de geração em geração, mas ao mesmo tempo, não são valorizados ou visibilizados até o momento da chegada de um ‘outro’ conhecimento; que, sob outro formato (como um curso, ou pela preparação em forma de elixir e não mais de chá), aparece legitimar algo anteriormente invisível ou silenciado. Este ponto, concretamente, nos leva a pensar mais uma vez na proposta de Santiago Castro-Gómez, quando afirma que o poder atua de forma diferente e multidireccional em cada escala de análise, assim como a colonialidade. Deste modo, esta valorização do externo a respeito dos conhecimentos próprios não seria um tipo de colonialidade interna? Buscando em Castro-Gómez (2007, p.170), que parafrasea Deleuze & Guattari,

diríamos que si a colonialidade é perigosa, isto de debe ao seu potencial mico político e molecular, pois trata-se de um corpo canceroso alojado num pequeno buraco negro, que vale por si mesmo e que se comunica com os outros antes de ressoar num grade buraco macropolítico e mola. É muito mias fácil falar de uma “decolonialidade” a escala molar, sem perceber a colonialidade alojada nas próprias estruturas do desejo, que uno mesmo cultiva e alimenta. Devemos entender que a descolonização não depende das revoluções molares (mas obviamente, não as exclui), senão que coleva a afetação e a des(re)habituação, ou seja, à transformação criativa de aquilo que Pierre Bourdieu chamou de **habitus**. A este tipo de agenciamento molecular, que coleva à criação de um **habitus** poscolonial e poscapitalista, gostaria de chamá-lo a **decolonialidade do Ser**, mas este é um tema que com certeza terei a oportunidade de abordar numa outra ocasião. (tradução nossa, **grifos** no original).

Os processos de colonialidade e descolonialidade, assim entendidos, não são ações que decorrem em outros âmbitos e níveis que *afetariam* as pessoas, mas estes processos acontecem em todos os níveis contemporaneamente, no mesmo espaço, nas pessoas mesmas. Assim, tanto encontramos processos de valorização de conhecimentos próprios, como de

outros; e práticas que por si mesmas supõem um desafio à suposta hegemonia da dita modernidade, como existe a tendência de buscar a legitimidade dos conhecimentos através das instituições (ocidentais) que há muito parecem deter o poder do saber – a saber: a ciência, a Igreja, o Estado.

Não obstante, preciso destacar que a diversidade de saberes e fazeres que presenciamos aqui decorre também da abertura que a Farmacinha e as mulheres que a compõem têm para com ‘os outros’, acolhendo em boas-vindas a quem queira participar, seja qual for seu contexto sociocultural e origem. Um dos dias de maior beleza em campo, em que as conversas eram relaxadas, o trabalho agradável e as risadas inundavam o ar, ao olhar ao redor, me deparei com o ‘pitoresco’ do nosso grupo naquela quarta-feira: participavam, naquele dia, várias mulheres da Solidão – Dona Margarida acompanhada dos seus netos, e outra vizinha acompanhada de uma filha com deficiência – Dona Júlia e seus filhos, duas jovens de visual ‘punk’ vindas de outro vale do Município, e eu mesma – lembrando meu visual ‘hippie’ e ‘estranho’ segundo os padrões locais. Não obstante esta amálgama de diferenças em absoluto impediu que a tarde fosse sumamente agradável, e que, no momento do café após o trabalho, todas comentassem sobre o quão bom tinha sido aquele dia, e tudo o que tinham aprendido umas com as outras.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acercando-nos ao final desta dissertação, surgem algumas reflexões, que mais do que conclusões buscam trazer novas linhas de fuga de pensamento.

A partir do estudo realizado, onde se buscava uma melhor compreensão dos processos de desenvolvimento a respeito das mulheres e do rural, podemos perceber como estas práticas e discursos criam-se, modificam-se, se contrapõem ou se complementam.

As críticas pós-estruturalistas e o pós-desenvolvimento, trazem novos elementos e desafios, especialmente no que se refere ao estudos de gênero e desenvolvimento, que devem ser pensados e reincorporados tanto nos debates teóricos quanto na militância e no ativismo (ESCOBAR, 2004). O sentido da recriação dos conceitos de mulher, gênero, Terceiro Mundo e desenvolvimento é sobretudo político, e deve buscar uma maneira de construí-los sem que impliquem subordinação. Pese a que o pós-desenvolvimento preza mais por uma análise do discurso do que por uma nova proposta de desenvolvimento, as suas contribuições na hora de estudar as questões de gênero no desenvolvimento resultam fundamentais.

O aparato do desenvolvimento – e as teorias feministas – tem largamente ignorado e invisibilizado as 'mulheres do Terceiro Mundo', classificando-as como um grupo monolítico submisso e dependente, sem reconhecer o seu papel dentro das sociedades, e sem observar suas próprias práticas e processos de desenvolvimento. Percebemos então, que quando se analisa a colonialidade desde uma perspectiva hierárquica do poder, outorga-se ou sistema-mundo um caráter quase sagrado (CASTRO-GÓMEZ, 2007), pensando-o como um poder constituído, hegemônico, e não como a potencialidade de ser outra coisa a partir da ação dos atores sociais, disputada localmente. Os autores pós-desenvolvimentistas e feministas, visam obter um maior conhecimento e reconhecimento do papel das mulheres nas suas diversas contribuições, valorando suas práticas e conhecimentos, assim como os processos de desenvolvimento próprios de cada lugar, atendendo as suas especificidades particulares. Estes modelos outros muitas vezes se contrapõem e hibridizam com os modelos preestabelecidos e vindos de fora desde instituições do desenvolvimento, ONG ou dos próprios governos nacionais.

Assim, embora a tentativa dos organismos institucionais seja a homogeneização (e

controle) do desenvolvimento, não podemos falar de um discurso hegemônico em bloco, pois ele apresenta diversas contradições e é disputado pelos atores sociais, de fomas localizadas, nas práticas e saberes cotidianos. A modernidade, que se apresenta como fato ineludível, é porosa, o 'tradicional' e o 'moderno' se confundem, desaparecem as categorias dicotômicas que dizem a respeito do sujeito e do objeto, da natureza e da cultura, e a ação e a resistência partem de um mesmo local.

Como vimos a respeito da Farmacinha, as mulheres possuem uns saberes-fazeres muito ricos sobre plantas medicinais, assim como outras práticas de cura. As mulheres da Farmacinha, assim como do MMC, não são sujeitos que estejam “fora” do sistema-mundo, mas também não são sujeitos passivos, “alienados”, ou “alvo” dos discursos de desenvolvimento, senão que propõem um outro tipo de desenvolvimento, ou poderíamos dizer, inclusive, outros modos de existência, de formas de fazer e de se relacionar com estas práticas.

A própria elaboração dos remédios com base na biodiversidade e no conhecimento local, opõe-se à lógica de mercado e de desenvolvimento na qual a saúde deve ser garantida pelo Estado e, predominantemente, através da aquisição de medicamentos industrializados pelas companhias farmacêuticas, apesar da legitimidade da medicina tradicional ser reconhecida não só como patrimônio cultural, mas também como estratégia para programas de saúde pública no Brasil. É interessante perceber, então, como este espaço de aprendizagem coletiva e geração de conhecimento está relacionado com a construção (às vezes, resgate) de uma perspectiva integral de saúde, cujas decisões sobre o corpo e a cura das doenças passam à esfera de ação das mulheres. Ou seja, boa parte dos remédios e procedimentos adotados (e eles se referem também a hábitos alimentares, regimes de trabalho, lazer, dentre outros) não é estabelecida pelo Estado ou preconizada exclusivamente por profissionais da saúde – hoje, já muito mais presentes na região do Litoral Norte do RS –, senão que parte de uma procura por uma maior autonomia a respeito destas questões.

Quanto a isso, cabe destacar que a fitoterapia ocupa lugar central no trabalho desenvolvido na Farmacinha Comunitária da Solidão, e em outras propostas similares vinculadas ao MMC. Por meio dela, se expressa o desejo de construção de uma outra referência de saúde, que considero política, pois ela incide diretamente nos dispositivos de poder que configuram a intervenção biomédica no corpo social, “ao evidenciar a parcialidade sócio-histórica desse saber que se legitima por meio de um discurso que o pretende alçar ao

lugar de verdade natural.” (GUIZARDI; PINHEIRO, 2008, p. 113). A dimensão coletiva destas práticas implica num compartilhamento e contínua transformação de um saber-fazer que possibilita uma maior autonomia para as pessoas decidirem como cuidar-se e curar-se, ao invés de reforçar a autoridade da medicina moderna, que monopoliza e coloniza os conhecimentos, classificando-os enquanto válidos ou não. Esta dimensão da coletividade, do grupo, é especialmente importante. Lembremos que o trabalho na Farmacinha é em pró da comunidade, sendo feito principalmente a traves de “doações” de tempo, de plantas, de saberes. A dimensão de ter um lugar onde as mulheres possam se reunir, dialogar, passar tempo juntas, é outro dos aspectos fundamentais desta Farmacinha, que permite assim a criação de uma rede de solidariedade e apoio mútuos entre as mulheres do vale da Solidão.

Através das falas das Bruxinhas aqui apresentadas, percebe-se como o manutenção do espaço decorre de uma luta cotidiana, se uma soma de resistências e oposições, mais ou menos sutis, mais ou menos declaradas abertamente, contra os padrões estabelecidos. Quando falo destes padrões, me refiro tanto aos que dizem respeito do desenvolvimento no meio rural, que anunciam a “morte do pequeno agricultor” e a transformação dos seus saberes-fazeres em outra coisa – mecanizada, comercializada ou tornada peça de museu –, quanto as práticas da medicina moderna ocidental, assim como dos padrões sociais que relegam a mulher à casa, ao espaço invisibilizado e controlado, e a poda dos seus conhecimentos. Por isso, quando me refiro à luta pelo espaço, não falo exclusivamente da casa da Farmacinha, nem do terreno onde ela se encontra, mas concebo o espaço como a possibilidade das mulheres realizar atividades e se perceberem enquanto sujeitos; o espaço da emancipação, da politização e do câmbio.

São suas práticas cotidianas na Farmacinha as que nos impulsam a pensar como a máxima feminista de “o pessoal é político” tem um enorme sentido aqui. Seguindo a lógica de J. Scott (2002) poderíamos dizer que “Para *as mulheres*⁹¹, pulverizadas ao longo da zona rural, e enfrentando ainda mais obstáculos para a ação coletiva e organizada, as formas cotidianas de resistência parecem particularmente importantes.” (SCOTT, J., 2002, p.11). Porém, mais do que uma *resistência* cotidiana, poderíamos dizer que as mulheres da Farmacinha praticam uma *insistência* cotidiana, pois não são seres passivos que reagem aos modelos vindos de fora, mas sim que criam e constroem os seus próprios modelos no dia a dia, com as pequenas ações, com cada reunião semanal na Farmacinha. Com as suas práticas,

⁹¹Intervim na citação do Scott, trocando 'os camponeses' por 'as mulheres'.

as mulheres enfrentam os modelos estabelecidos, tanto no que diz respeito ao papel da mulher na sociedade, quanto a práticas de saúde holística que enfrentam padrões hegemônicos, tanto de cura, quanto de desenvolvimento no meio rural. Contrariamente ao modelo estabelecido pelos ODM, as mulheres propõem outras formas de existência e de desenvolvimento, onde o amor, entendido na sua dimensão relacional (e não o “amor romântico”) é um dos eixos fundamentais desta forma de viver. A coletividade (e não o individualismo), resulta fundamental, na politização que não passa exclusivamente pelo espaço “formal”, o aumento da sua autoestima e dos seus conhecimentos a través do convívio na Farmacinha, e o peso central das emoções nos processos de cura são alguns dos caminhos que elas apontam, e sobre os quais nos convidam a refletir. Elas vivem a partir de outra lógica, de outra base epistemológica, onde o amor (entendido como afetividade nas relações) é um dos eixos centrais.

Tanto a partir das leituras teóricas, quanto a través da vivência e convivência com as mulheres da Farmacinha, podemos repensar os processos de desenvolvimento, tantas vezes compreendido como melhora econômica e tecnológica. As Bruxinhas de Deus e a sua luta, são um exemplo de vida de como estes processos se dão de maneiras diferentes, e resultam então um interessantíssimo *feed-back* para a academia, permitindo-nos desconstruir esta ideia de desenvolvimento para além do discurso. Isto implica realizar uma profunda reflexão epistemológica (e ontológica!) sobre este tipo de saberes, reflexão que, acredito, deve partir da capacidade conjunta dos diferentes atores sociais, e da nossa capacidade de deixarmos afetar e atravessar pelos devires que se apresentam nas nossas trajetórias.

As mulheres da Farmacinha são o melhor exemplo de uma simetrização de saberes, de uma ruptura dos binarismos, de como somos nós mesmos os que criamos o 'outro', e o 'ocidente'. Ao simetrizar as práticas médicas e os conhecimentos que elas empregam e vivenciam, estão nos mostrando um interessante caminho a seguir.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, L. Escribir contra la cultura. **Andamios**, México D.F., v. 9, n. 19, p.129-157, mayo-agosto 2012.
- AGARWAL, B. The gender and environment debate: Lessons from India. **Feminist Studies, Ex aequo**, Vila Franca de Xira, nº1, p 119- 158, 1992.
- AGARWAL, B; PANDA, P. Toward Freedom from Domestic Violence: The Neglected Obvious. **Journal of Human Development**. University of Cambridge, UK, Vol. 8, No. 3, p.359-388, November 2007 .
- ALMEIDA, J. Da ideologia do progresso à ideia de desenvolvimento rural sustentável. In: ALMEIDA, J.; NAVARRO, Z. **Reconstruindo a agricultura: ideias e ideais na perspectiva do desenvolvimento rural sustentável**. Porto Alegre: UFRGS, 1997. p. 33- 55.
- APPLETON, H. et al. “Gender and Indigenous knowledge”. In: HARDING, S. **The Postcolonial Science and Technology Studies Reader**. Durham: Duke University Press, 2011 p. 211-224.
- BANCO MUNDIAL. **Agricultura y Desarrollo Rural**. Manual sobre género en Agricultura. Washington D.C.: World Bank, 2012. 979p.
- bell hook. Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. In: **Otras inapropiables**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. p. 33-50.
- BENVEGNÚ, V. C. **Entre dádivas e resistências: o primado da relação entre mulheres camponesas no litoral norte do Rio Grande do Sul**. 2014. 63 f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.
- BLASER, M. Life projects: indigenous peoples’ agency and development. In: BLASER, M. ; FEIT, H ; MCRAE, H. G. **In the way: indigenous peoples, life proyets and development**, Ottawa, IDRC, 2004. p. 26-44.
- _____. **Storytelling globalization**. From the Chaco and Beyond. Duke University Place, Druham& London, 2010. 320p.
- BONI, V. **De agricultoras a camponesas: o Movimento de Mulheres Camponesas de Santa Catarina e as suas práticas**. 253 f. Tese (Doutorado em Sociologia Política)- Faculdade de Sociologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.
- BOSERUP, E. **Women's Role in Economic Development**, United Kindom: Ed.Eathscan, 1970, 271p.
- BOSETTI, C. J. Movimento das Mulheres Camponesas: Identidade, Inclusão e projeto político 2010. **Anais do III Seminário Nacional, e I Seminário Internacional Movimentos sociais, participação e democracia**. ago. 2010, Florianópolis. Núcleo de Pesquisa em Movimentos Sociais _ NPMS, 2010, 16p.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 26, p.329-365, 2006.

BRUMER, A. Gênero e agricultura: a situação da mulher na agricultura de Rio Grande do Sul. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 12(1), p.205-227, janeiro-abril, 2004.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista da USP**, São Paulo, Brasil, n.75, p. 76-84, 2007.

CARVALHO, J. J. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**, 15, p.107-147, 2001.

CASTRO-GOMEZ, S. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005. 114p.

_____. Michel Foucault y la colonialidad del poder. **Tabula Rasa**. Bogotá, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. n.6, p. 153-172, 2007.

CINELLI, C; JHAN, E. A constituição de identidades camponesa e feminista no Movimento das Mulheres Camponesas **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, Brasil. Ano X, nº117, p.86-92, Fevereiro 2011.

COELHO de SOUZA, G.C., HAAS A.P.S., VON POSER, G.L., ELISABETSKY, E. Farmácias caseiras comunitárias no município de Maquiné (RS): uma avaliação etnofarmacológica. **Revista Brasileira de Plantas Mediciniais**, Botucatu, Brasil. v.6, n.2, p.83-91, 2004.

CURIEL, O. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nómadas** Bogotá, Colombia: Universidad Central Colombia, núm. 26, p. 92-101, 2007.

DE CERTEAU, M. **A invenção do Cotidiano**. Petrópolis, Brasil: Vozes, 1997. 351 p.

De VRIES, P. Comunidad y desarrollo em los Andes peruanos: una crítica etnográfica al programa de Modernidad/Colonialidad. **Sociologias**, Porto Alegre, Brasil. ano15, nº33, p.248-281, mai./ago. 2013.

DEERE, C.D. Os direitos da mulher à terra e os movimentos sociais rurais na reforma agrária brasileira. **Estudos Feministas**, Florianópolis, Brasil 12(1), p.175-204, janeiro-abril, 2004.

DUARTE, M.L.P. **Bruxinhas de Deus**. A serviço da vida. Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais. Porto Alegre: Ed. Evangraf, 2002. 54 p.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (coord.). **A colonialidade do saber: euro-centrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005. p. 24-33.

DUTRA, R. C. de A. Maneiras de fazer, modos de proceder: a tradição reinventada do pão de canela na Serra da Mantiqueira, minas gerais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano18, n.38, p. 237-253, 2012.

ECKERT, C., ROCHA, A.L. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, C.R.; GUAZZELI, C.A.. (Org.). **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Editora da Universidade, Série Graduação, 2008, p. 9-24.

ELSON, D. **Male bias in the Development Process**. Manchester; New York: Manchester University Press, 1991, 215 p.

ESCOBAR, A. Anthropology and the development encounter: the making and marketing of development anthropology. **American Ethnologist**, New Brunswick, USA: Rutgers University, 18, p.658–682, 1995.

_____. Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements. **Third World Quarterly**, London, UK; University of London, Vol 25, No 1, p 207-230, 2004.

_____. El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. In: MATO, D. (coord.). **Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización**. Caracas: Universidad Central de Venezuela. 2005. p. 17-31.

_____. **La invención del Tercer Mundo**. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas, Venezuela: El perro y la rana, 2007. 419p.

_____. **Territories of difference: place, movements, life, redes**. Durham: Duke University Press, 2008. 386p.

ESCOBAR, A.; PARDO, M. Movimentos Sociais e Bio Diversidade no pacífico Colombiano. In: SANTOS, B. S. (Ed) **Semear outras Soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.p.343-374

EUROPEAN COMMISSION. **A decent Life for all: from vision to collective action**. Communication from the Commission to the European Parliament, the Council, the Economic and Social Committee and the Committee of the Regions. Brussels, 02 June 2014.

FAVERT-SAADA, J. **La vie, la Mort, les Sorts**. Paris: Gallimard, 1977, 424p.

_____. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de campo**, n13, p.155-161, 2005.

FERGUSON, J. **The anti-politics machine: “development”, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990. p.3-21.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979. 295 p.

_____. O biopoder. In: _____. **Em Defesa da Sociedade**. Curso no College de France. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p.285-315.

_____. **História de la sexualidad**. Vol I. La voluntad de saber. Madrid: Ed. Siglo XXI, 2009.169 p.

GARCIA, L. A relação da Mulher e Natureza: laços e nós enredados na teia da vida. **Gaia Scientia** 3(1), p. 11-16, 2009.

GEBARA, I. **Cultura e relações de gênero**. São Paulo: Cepis, 2002. 92p.

GERHARDT, C. H. **Agricultores familiares, mediadores sociais e meio ambiente: a construção da 'Problemática ambiental' em agroecossistemas**. 546 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Economia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

GIBSON-GRAHAM, J-K. Violence of development. Two political imaginaries. **Development**, 47 (1), p.27-34, 2004.

GOHN, M. da G. **Teorias dos Movimentos Sociais**. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 267p.

GOLDMAN, M. Jean Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de campo**, nº13, p.149-153, 2005.

GOODMAN, D. et al. **Da lavoura às biotecnologias**. Rio de Janeiro, Campus, 1990. 204p.

GOSTFOGUEL, R.; CAIRO, H. Descolonizar los sueños de la razón para dejar de producir monstruos. In: CAIRO, H; GOSTFOGUEL, R.: **Descolonizar la Modernidad, Descolonizar Europa**. Madrid: IEPALA, 2010, p.85-100.

GUERRERO, R. Empoderamiento de mujeres latinoamericanas a través de prácticas ecofeministas. **Investigaciones Feministas**, vol 1., p 97-109. 2010.

GUIZARDI, F.L.; PINHEIRO, R. Novas práticas sociais na constituição do direito à saúde: a experiência de um movimento fitoterápico comunitário. **Interface Comunicação, Saúde, Educação**. v.12, n.24, p.109-22, jan./mar. 2008

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

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo agropecuário 2010: agricultura familiar: primeiros resultados**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

ILCAN, S.; PHILLIPS, L. Developmentalities and calculative practices: the Millenium Development Goals. **Antipode**, Massachusetts, USA: Clark university, v. 42, n. 4, p. 844-874, 2010.

KAGEYAMA, A. **Desenvolvimento Rural: Conceitos e aplicações ao caso brasileiro**. Porto Alegre: Editora da UFRGS. 2008. 376 p.

KUBO, R. R. **Coletores de samambaia-preta e a questão ambiental: estudo antropológico na área dos Fundos da Solidão, município de Maquiné, Rio Grande do Sul**. 256 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

LABERCQUE, M. F. L'anthropologie du développement au temps de la mondialisation. **Anthropologie et Sociétés**, Québec, Canada: Université Laval, vol. 24, n° 1, p. 57-78, 2000.

LARRACOECHEA, E. **Ciudadanía Cero?** El hambre cero y el empoderamiento de las mujeres. Matagalpa, Nicaragua: Grupo Venancias. 2011. 225p.

LASSAK, S. Comunidades de resistência e libertação: a influência da Teologia (feminista) da Libertação no Movimento de Mulheres Camponesas. **Caminos** Goiânia, v. 10, n. 2, p. 90-109, jul./dez. 2012

LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. n. 9, p. 73-101, 2008.

MAHMOOD, S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, Coimbra, Portugal. Vol. X (1), p. 121-158, 2006.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental** São Paulo, Brasil: Abril Cultural, 1978, 424 p.

MARQUES, F.C. Biodiversidad y Salud: casos de trabajos comunitarios de mujeres agricultoras en la Región Sur de Brasil. In: CONGRESO CIENTÍFICO DE SOCIEDAD ESPAÑOLA DE AGRICULTURA ECOLÓGICA, 8., CONGRESO IBEROAMERICANO DE AGROECOLOGÍA, 8., ENCUENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIANTES DE AGROECOLOGÍA Y AFINES, 4. **Anais...** Bullas, España, 2008.

MARQUES, F.; *et.al.* **Cuidar es cosa de mujer?** Trabalho apresentado no Alasru, México, 2014.

MARTÍN LÓPEZ B.; MONTES, C. **Funciones y servicios de los ecosistemas:** una herramienta para la gestión de los espacios naturales. Murcia, España: Universidad de Murcia 2010. Disponível em <http://servbiob.inf.um.es/eac/LECCION_11/LECTURAS_11/Articulo_Funciones_Servicios_Urdaibai.pdf> Acesso em: 23 jul., 2014.

MENESES, M. P. Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada»: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas. In: SANTOS, B. S. (Ed) **Semear outras Soluções:** Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 430-463

MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo: hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (coord.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p.33-50.

_____. **Desobediência epistêmica; retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad.** Buenos Aires: Ed. del Signo, 2010. 126p.

MOVIMENTO DAS MULHERES CAMPONESAS - MMC. **Plantando saúde pelos caminhos do RS.** Cartilha, Passo Fundo, RS, maio 2004. 48p.

_____. **Sementes da vida nas mãos das mulheres Camponesas.** 2007, 48p. Disponível em: <<http://www.mmcbrazil.com.br>>. Acesso em: 04 ago., 2014.

_____. **Mulheres camponesas em defesa da Saúde e da Vida.** Manuscrito em prensa,

Chapecó, SC, Abril, 2008a. 56p.

_____. **Potencializando Sonhos. Preservando a Vida.** Manuscrito em prensa. Três Cachoeiras.,RS, Outubro, 2008b. 45p.

_____. **Camponesa promovendo soberania alimentar com a diversidade brasileira.** Cartilha Projeto Ministério Desenvolvimento Social, 2011. 8p.

_____. **Economia (in)visível das mulheres camponesas** Passo Fundo, RS: Passografic. 2012, 40p.

_____. **1º Encontro Nacional do Movimento das Mulheres Camponesas do Brasil.** Cartilha do evento, 2013, 4p.

_____. **Mulheres construindo autonomia.** Jornal 8 de Março, Brasil, 2014a, 4p.

_____. **Quem somos?** 2014b. Disponível em: <<http://www.mmcbrasil.com.br>. > Acesso em: 05 abr. 2014.

MOHANTY, C. Bajo los ojos de Occidente: saber academico y discursos coloniais. In: MEZZADRA, Sandro et al. **Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales.** Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, p.69-101.

_____. De vuelta a “Bajo los ojos de occidente”: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalista. In: SUÁREZ, L., HERNÁNDEZ, R. (Ed) **Descolinizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes.** Valencia: Cátedra Universitat de València. Instituto de la mujer. 2011, p. 407-464.

MORALES, A.L. Intelectual orgánica certificada. In: _____. **Otras inapropiables,** Madrid: Traficantes de Sueños, 2004, p.63-70.

NESKE, M.Z; ALEMIDA, J ; RADOMSKY, G.F.W. Reinterpretando o desenvolvimento rural em “zonas marginalizadas” do Sul do Brasil. A contribuição dos estudos pós-coloniais. **Revista de Ciências Sociais,** DS-FCS, vol. 26, n.o 32, p. 93-112, julio 2013.

NICHOLSON, L. Interpretando o gênero. **Estudos Feministas,** Florianópolis Vol 8. 2º. Semestre Florianópolis: UFSC, vol 8., p. 9-41. 2000.

OMAR, S.M. **Los estudios postcoloniales.** Una introducción crítica. Castelló la Plana, Publicaciones de la Universidad Jaime I, 2007. 74p.

ONG, A. Colonialism and Modernity: Feminist Re-presentations of Women in Non-Western Societies. **Inscriptions,** Santa Cruz, USA: University of California, V. 3/4, p.54-73.1988.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD - OMS. Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014 - 2023, 2013.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS - ONU, Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer, 2012. **La función de la gobernanza y las instituciones com**

perspectiva de género en el empoderamiento de las mujeres rurales. Resumen del moderador. E/CN.6/2012/CRP.5

ORTNER, S. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: ROSALDO, M.; LAMPHERE, L. (Org.). **A mulher, a cultura e a sociedade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 95-120.

OSORIO, C. **Política de Crédito Rural com Perspectivas de Gênero:** um meio de "empoderamento" para as mulheres rurais? 248 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Economia, Universidade Federal Rio Grande do Sul, Brasil, 2009.

PAULILO, M.I. Movimento de Mulheres Agricultoras: Terra e Matrimônio. **Cadernos de Pesquisa**, Florianópolis- SC, n.21, p. 1-21, 2000.

_____. Trabalho familiar: uma categoria esquecida de análise. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 12(1) p. 229-252, janeiro-abril/2004.

_____. El Movimiento de las Mujeres Campesinas y el Medio Ambiente. **Otras miradas**, Universidad de Los Andes Mérida-Venezuela Vol. 7, N° 1, Enero - Junio 2007, p 84-96.

RAYNAUT, C. As relações ser humano/natureza: a arqueologia social de uma ruptura. **Conferência ministrada no Curso de Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento/UFPR**, março 2006, mimeo, 17p.

PÉREZ, E. C. Hacia una nueva visión de lo rural In: Giarraca, Norma (org.): **¿Una nueva ruralidad en América Latina?** CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos aires, 2001. p. 17-29.

PISCITELLI A. Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, v.11, nº2, p. 263-274, Juldez 2008.

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

PULEO, A.H. Feminismo y ecología. **Mujeres em Red**. Novembro de 2012, 9p. Disponível em: <<http://mujeresenred.net/spip.php?article2060>> Acesso em: 15 nov., 2014.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados** (USP), 19 (55), p.9-31, 2005.

RADOMSKY, G. F. W. Desenvolvimento, pós-estruturalismo e pós-desenvolvimento. A crítica da modernidade e a emergência de “modernidades” alternativas . **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 26 nº 75 , p. 149-193, fevereiro, 2011a.

_____. Pós-desenvolvimento, culturas de auditoria e etnografia de projetos: problemas recentes em antropologia do desenvolvimento. **Anais da II Conferência do Desenvolvimento, I Circuito de Debates Acadêmicos**. Brasília: IPEA, v. 1. p. 1-16. 2011 b.

_____. Pós-desenvolvimento, indicadores e culturas de auditoria: reflexões críticas sobre governança e desenvolvimento. **Revista Ciências Sociais** Unisinos, v. 49, p. 155-163. 2013.

REDCLIFT, M. **Sustainable development: exploring the contradictions**. London; New York: Methuen, 1987. 240p.

RIST, G. **The history of development: from western origins to global faith**. 3rd ed. London: Zed books, 2008. 286p.

ROCHA, A.L.C e ECKERT, Etnografia: saberes e práticas. In: CÉLI, R. Jardim Pinto e César Augusto Barcellos Guazzelli **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: UFRGS, 2008. p.9-32.

SAID, E. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Cia das Letras, 1996. 521p.

SALAVARO, G.I.J et. al “Mulheres agricultoras” e “mulheres camponesas”: Lutas de gênero, identidades políticas e subjetividades **Psicologia & Sociedade**; Florianópolis, 25(1) p. 79-89, 2013.

SALAVARO, G. I. J.; COLEHO de SOUZA, M. L.; WOLFF, C. S. “Mulheres agricultoras” e “mulheres camponesas”: Lutas de Gênero, identidades políticas e subjetividades. **Psicologia & Sociedade**, Florianópolis; 25(1). p. 79-89, 2013.

_____. Limites e possibilidades da militância política em um movimento social rural de mulheres. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(1). p.416, 51-70 janeiro-abril/2014.

SCHAAF, van Der A. Jeito de mulher rural: a busca de direitos sociais e da igualdade de gênero no Rio Grande do Sul. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 5, no 10, p. 412-442, jul/dez 2003.

SCHNEIDER, S. Agricultura familiar e desenvolvimento rural endógeno: elementos teóricos e um estudo de caso. In: Froehlich, J.M.; Vivien Diesel. (Org.). **Desenvolvimento Rural - Tendências e debates contemporâneos**. Ijuí: Unijuí, 2006. p.11-35.

SCOTT, C. V. 2011. “Tradition and Gender in Modernization Theory”. In: Harding, S. **The Postcolonial Science and Technology Studies Reader**. Durham, Duke University Press, p. 290-309.

SCOTT, J. Formas Cotidianas de Resistência Camponesa. **Raízes**, Campina Grande, Vol.21, Nº 1, p. 10-3, janeiro-junho 2002.

SCOTT, J. W. El género: una categoría útil para el análisis histórico. In. LAMAS, M. (comp.). **El género, la construcción cultural de la diferencia sexual**. México: Porrúa, 1996. 265-302 p.

SEGATO, R.L. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In: Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds.): **La cuestión Descolonial**. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010. p.32-62..

SEN, A. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras. 2000. 416p.

SHEPERD, C. Agricultural hybridity and the “pathology” of traditional ways: the translation of desire and need in postcolonial development. **Journal of Latin American Anthropology**, v. 9, n. 2, p.235-266, 2004.

SHIVA, V. , GORDON, R., e WING,B. “Global Brahmanism: The meaning of the WTO Protests: An interview with Dr. Vandana Shiva” **Color Lines: Race, Color, Action**, New York: USA, V.3(2), p. 30-32, 2000.

SMYTH, Ines 'Talking of gender: words and meanings in development organisations', **Development in Practice**, 17:4, p. 582 – 588, 2007.

SOUSA SANTOS, B. Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. In: CAIRO, H e GOSTFOGUEL, R.: **Descolonizar la Modernidad, Decolonizar Europa**. Madrid, IEPALA, 2010, p. 101-146.

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG. 2010. 133p.

STEPHEN, L. Relações de gênero: um estudo comparativo sobre organizações de mulheres rurais no México e no Brasil. In: NAVARRO, Z. et al. **Política protesto e cidadania no campo**, Porto Alegre: UFRGS, p.29-63, 1996.

STOREY, A. Post-development theory: romanticism and Pontius Pilate politics. **Development**, Salt Lake City, USA: University of Utah, V. 43 (4), p. 40-46, 2000.

SUÁREZ, L. Colonialismo, gobernabilidad y feminismos postcoloniales. In: Suárez, L. Y Hernández, R.A: **Descolonizando el feminismo**. Teorías y prácticas desde los márgenes. Madrid: Editora Cátedra, 2008. p 31-74

TARRIO, M.; CONCHEIRO, L; COMBONI, S. La biopiratería en Chiapas: un análisis sobre los nuevos caminos de la conquista biológica. **Estudios Sociales**, Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes, p. 57-89 jul.-dez. 2004.

VEIGA, J.E Destinos da ruralidade no processo de globalização **Estudos Avançados** vol.18 no.51. p.51-67. São Paulo Maio/Agosto 2004 .

WANDERLEY, M. de N. A ruralidade no Brasil moderno. Por um pacto social pelo desenvolvimento rural. In: Giarraca, N **¿Una nueva ruralidad em América Latina?** Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2001. p. 31- 44.

WORLD BANK. **Recognizing the "Invisible" Woman in Development:**The World Bank's Experience. Washington D.C.:World Bank, 1979, 44p.

ZABALA, I. Estratégias alternativas em los debates sobre gênero y desarrollo. **Revista de Economía Crítica**, Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid, no9, p 75-89, primer semestre de 2010.

ANEXO A - PROJETO POPULAR DE AGRICULTURA CAMPONESA PROPOSTO PELO MOVIMENTO DAS MULHERES CAMPONESAS

Projeto Popular de Agricultura Camponesa:

- pela viabilização de políticas públicas para a agricultura que garantam a permanência no campo, a produção de alimentos saudáveis, crédito especial para mulheres, etc;
- pela defesa, preservação, multiplicação e conservação da biodiversidade, patrimônio da humanidade a serviço dos povos, garantindo soberania alimentar;
- cuidado, respeito e preservação do ambiente, garantindo a continuidade de todas as formas de vida, respeitando o ciclo da natureza;
- uso sustentável dos recursos naturais, de forma justa e equilibrada, bem como a garantia de energias renováveis para o ser humano (energia heólica/ventos; solar e biomassa/bagaços, esterco e outros), construindo um novo modelo energético;
- preservação das nascentes de águas, rios e fontes, aproveitando a água da chuva através da utilização de cisternas;
- revitalização do Rio São Francisco;
- recuperação, preservação e multiplicação das plantas medicinais e sementes crioulas;
- produção agroecológica de alimentos, com o uso de formas alternativas de energia e com acesso e controle dos meios de produção pelas famílias camponesas;
- garantia de geração de renda e autonomia das famílias camponesas, fortalecendo a capacidade de criar e recriar formas de sustentabilidade no campo através de redes populares e solidárias de consumo e comercialização de alimentos e outros produtos;
- valorização e valoração do trabalho e renda gerada pelas mulheres, garantindo sua autonomia;
- incentivar e fortalecer a concretização de formas de entre-ajuda, associativas e de cooperação solidária entre as pessoas;
- que as tecnologias desenvolvidas pelas trabalhadoras e trabalhadores com o auxílio da ciência possam ser voltadas aos interesses das camponesas e camponeses, facilitando a produção de alimentos saudáveis;
- organização coletiva do grupo familiar na construção de novas formas de vivência e convivência de maneira a superar as relações da família patriarcal e machista;
- construção coletiva de espaços de poder partilhado de mulheres e homens (decisão e implementação) tanto nos espaços privados quanto nos públicos;

- mudança nas relações humanas, construindo uma visão ampla e integral da vida, do ser humano e de desenvolvimento sustentável do planeta;
- respeito à diversidade étnico-racial, de gênero, econômica, cultural, ecológica e de espiritualidade;
- fortalecimento da arte e da cultura camponesa através de crenças, rezas, rituais, visitas, pratos típicos, mutirões de trabalho, danças, rodas de viola, literatura de cordel, repentinos, festas típicas e outras;
- valorização e reconhecimento do saber popular, fruto da herança e do conhecimento da vida camponesa;
- garantia da autonomia de camponesas e camponeses sobre o processo de trabalho, o corpo e sobre o seu modo próprio de vida;
- pelo direito e acesso à terra através da Reforma Agrária e fim do latifúndio estabelecendo os limites de propriedade de terras no Brasil;

(Disponível em: <<http://www.mmcbrasil.com.br/site/node/47>> Acesso em: 21, abr., 2014)