

DOSSIÊ

Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado

Redação final do dossiê de Registro do Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado
Sílvia Maria Ferreira Guimarães

Redação

Sílvia Maria Ferreira Guimarães
Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos
Henyó Trindade Barreto Filho
Sabrina Soares D'Almeida

Coordenação Geral

Instituto Internacional de Educação do Brasil - IEB
Coordenação de projeto: Claudia Sachetto Nascimento
Gestão Financeira: Elton Pantoja

Pesquisa

Universidade de Brasília
Coordenação Técnica: Sílvia Maria Ferreira Guimarães
Equipe de Pesquisa/ UnB:
Sílvia Maria Ferreira Guimarães
Sabrina Soares D'Almeida
Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos
Henyó Trindade Barreto Filho
Clara Nabuco Fonseca
Melina Soares Rodrigues
Welitânia de Oliveira Rocha

Pesquisadoras Comunitárias (os):

Lucely de Moraes Pio (Articulação Pacari de Plantas Medicinais do Cerrado)
Aparecida Ana de Arruda Vieira (Tantinha - Articulação Pacari de Plantas Medicinais do Cerrado)
José Ilton Ferreira da Silva (Casa das Ervas, Pirenópolis/GO)
Rodrigo Pereira dos Santos (AQK – Associação do Quilombo Kalunga/GO)
Ytxaha Pankararu Braz (Aldeia Cinta Vermelha- Jundiba/MG)
Thaynara Sipredi Xerente (Terra Indígena Xerente/TO)
Valdelice Veron Kaiowá (Terra Indígena Takuara/MS)
Daniela Ribeiro (Pastoral da Saúde da Diocese de Goiás/GO)

Apoio nas transcrições, gravações e ações de extensão no âmbito do projeto de pesquisa

Clarice Maués
Isadora Fortes
Luiza Brasil
Raissa Magalhães
Julia Fonseca
Ana Flora Soares

Apoio institucionais

Instituto Internacional de Educação do Brasil - IEB
Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília – DAN/UnB
Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal - FAP/DF

Proponente do registro

Articulação Pacari de Raizeiras do Cerrado

Sumário

Capítulo 1. Semear - o caminho da leitura	06
1.1 Apresentação	06
1.2 Prelúdio	22
1.3 Cerrado: um bioma ou um complexo de biomas?	37
Dos paleoindígenas aos raizeiros e raizeiras: o lugar das plantas e a interação com estas	44
Capítulo 2. Enraizar - a história das pessoas e do Cerrado	51
1.1 Histórias da vida indígena no Cerrado	51
Coletivos indígenas, interações com o bioma Cerrado e luta pela vida	57
Interpretações e transformações profundas do bioma Cerrado e da vida indígena	77
1.2 Histórias da vida negra no Cerrado	102
Período Aurífero, exploração das vidas negras - (século XVIII)	102
A vida do povo negro no período das capitanias de Mato Grosso e Goiás (1748–1821)	109
Movimentos da população negra no período das províncias de Mato Grosso e de Goiás (1822–1888)	121
As comunidades negras rurais quilombolas na região Centro-Oeste	128
O nascimento da Irmandade e a migração para Campo Grande	135
A comunidade negra Tia Eva	143
Capítulo 3. Desmatar - o ofício da raizeiras e raizeiros por entre vilas, ofício diversos e terreiros: entre a repressão e concessão	148
3.1 Contextos urbanos e as medicinas tradicionais/populares	148
3.2 Relações intrínsecas entre o discurso médico, a mídia local, a jurisprudência e a força policial: o epistemicídio dos conhecimentos tradicionais	158
3.3 Experiências e possibilidades de encontro de saberes	170
3.4 Expropriação territorial e a violência contra o povo e o território tradicional do Cerrado	175

3.5 Dinâmicas de vida das raizeiras e raizeiros por pequenos municípios localizados no bioma Cerrado	187
Capítulo 4. Germinar – o ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado, processos formativos, relações ontológicas com as plantas e a produção dos remédios caseiros	202
4.1 Dom e vivência no Cerrado: dimensões do processo formativo das raizeiras e raizeiros do Cerrado e a transmissão do ofício	203
4.2 Preparar o corpo para estabelecer relações ontológicas com as plantas	236
4.3 Fazer remédios caseiros	251
Justificativas e linhas de ação para o plano de salvaguarda	265
Referências Bibliográficas	267



Seu Dedé ministrando oficina sobre plantas medicinais do Cerrado no encontro Raízes, em São Jorge/ Alto Paraíso/GO
Foto: Clara Fonseca

Capítulo 1. Semear - o caminho da leitura

“O uso medicinal da Pacari. As folhas e a entrecasca da pacari são utilizadas como cicatrizante de feridas da pele e para o tratamento da gastrite ou úlcera no estômago. Para o tratamento de gastrite ou úlcera, a pacari é usada na forma de chá, tintura ou garrafada. Já para o tratamento de feridas na pele, ela é usada na forma de banhos e pomada. O pó da entrecasca é usado em feridas de animais, como, por exemplo, no cavalo, para tratar pisadura de montaria.”

*Monografia Popular da Pacari
Farmacopeia Popular do Cerrado, 2009:164*

*“Toda licença ao cordel
Que vem falar da raiz
De lembrar os ancestrais
E das curas que se diz
Cultivar saúde inteira
Da terra força motriz*

*Para abrir nossos caminho
Peço a todos atenção
Pra pedir cura da terra
Precisa de oração
Pra demonstrar o respeito
Por toda a criação*

*Então ó Grande Mãe Terra
Que abençoa o caminhar
Abre as matas e os quintais
Pra que a cura possa entrar
E limpai nossos ouvido
Pra ouvir as planta falar (...)*

Cordel das Raizeiras, por Malu Gontijo, 2023:01¹

1.1 Apresentação

A solicitação de registro como patrimônio cultural imaterial do Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado foi formalizado junto ao IPHAN, em abril de 2009, pela Articulação Pacari. No mesmo ano, a solicitação de registro foi considerada pertinente pela Câmara do Patrimônio Imaterial, do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do IPHAN, embora com

¹ Malu Gontijo é cordelista da Cidade de Goiás (@mazuldocerrado)

a recomendação de que o foco do registro fosse reorientado para o “Ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado”, em lugar da Farmacopeia. A solicitação de Registro inicialmente apresentada era da “Farmacopeia Popular do Cerrado”, no entanto, a Câmara analisou que essa não se enquadrava plenamente aos parâmetros estabelecidos para fins de reconhecimento de referências culturais do patrimônio imaterial brasileiro. A Farmacopeia Popular do Cerrado é uma monografia que contém conhecimento sobre o uso tradicional e sustentável de nove plantas prioritárias para a medicina tradicional do bioma Cerrado. Em 2009, foi publicada pela Articulação Pacari, configurando-se em uma monografia aberta com possibilidades de ampliação da pesquisa para que abarque outras plantas do Cerrado. O estudo abrange a identificação de espécies medicinais, descrição de seus ambientes de ocorrência e relações ecológicas, caracterização da parte usada da planta, técnicas de manejo sustentável para a sua coleta, indicação de seu uso medicinal, formas de uso e toxicidade. A monografia foi construída a partir do sistema de conhecimento compartilhado e com base em muita discussão entre 262 raizeiras e raizeiros do Cerrado que a Articulação Pacari reuniu (Pacari, 2009). Todavia, a Farmacopeia em si não se apresentou como uma das categorias dos livros de Registro, nesse sentido, houve uma reorientação e o bem cultural objeto de Registro passou a ser o Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado.

O Registro de Bens Culturais é um ato administrativo que se aplica exclusivamente aos Bens de Natureza Imaterial. Foi instituído pelo Decreto nº 3551/2000 e se constitui em um instrumento legal de preservação, para reconhecimento e valorização do patrimônio cultural imaterial brasileiro. Bens culturais imateriais são referências a identidade, a memória e a ação dos grupos que formam a sociedade brasileira, que contribuem para a criação da diversidade que a define. Estão ancorados no conceito de “referência cultural” que diz respeito aos sentidos e valores que são atribuídos aos bens culturais pelos diferentes sujeitos e coletivos, quando são valorizados e considerados enquanto marcas distintivas pelos coletivos (Catriota, 2012). Portanto, encontram-se nas práticas, representações, expressões, lugares, conhecimentos e técnicas que os grupos sociais brasileiros reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural e como expressão de sua identidade no mosaico cultural que define o Brasil. E são categorizados como Celebrações, Lugares, Formas de Expressão e Saberes pela política patrimonial.

Vale enfatizar que a criação do Registro se deu conjuntamente com outro instrumento de preservação: o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) – que é uma metodologia de documentação cultural. Tem como objetivo “produzir conhecimento sobre os

domínios da vida social aos quais são atribuídos sentidos e valores e que, portanto, constituem marcos referenciais de identidade para determinado grupo social” (Castriota, 2012: 27). Para tanto, o INRC assim como qualquer pesquisa de levantamento de dados sobre bens culturais lida com sujeitos e coletivos que não são meros informantes, mas sim intérpretes e tradutores de seu patrimônio cultural. As raizeiras e raizeiros deste ofício, guardiãs desse saber ancestral, não apenas detém esse bem cultural, mas também guardam e se preocupam com o destino de sua cultura, de seu ofício.

Por meio do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, formaliza-se o reconhecimento de bens imateriais mediante sua inscrição em Livros de Registro. No caso do Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado, a indicação é que se faça a inscrição no livro de saberes. Os “ofícios” enquanto bens culturais estão indicados no Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), assim, ofícios e modos de fazer são:

“atividades desenvolvidas por atores sociais (especialistas) reconhecidos como conhecedores de técnicas e matérias-primas que identifiquem um grupo social ou uma localidade. Este item refere-se à produção de objetos e à prestação de serviços que tenham sentidos práticos ou rituais, indistintamente.” (IPHAN, 2000: 31)

A solicitante do Registro, Articulação Pacari, é uma rede socioambiental composta por cerca de 43 organizações de base comunitária (associações e grupos comunitários), que praticam a medicina tradicional, com base no uso sustentável da biodiversidade do Cerrado. Essas organizações encontram-se distribuídas no bioma Cerrado, em 10 diferentes regiões dos estados de Goiás, Maranhão, Minas Gerais e Tocantins. Criada em 1999, no âmbito da Rede Cerrado e da Rede de Plantas Medicinais da América do Sul, a Pacari dedica-se a ações de pesquisa popular, capacitação, articulação política e de desenvolvimento de cadeias produtivas de fitocosméticos e alimentares (baseados em espécies nativas do Cerrado), visando à manutenção das práticas costumeiras das comunidades locais de preparação de remédios caseiros, a proteção do conhecimento tradicional associado, a afirmação do ofício de raizeiras e raizeiros e a geração de trabalho e renda.

De acordo com Lucely Pio, raizeira da Articulação Pacari, quilombola do Cedro, comunidade localizada em Mineiros/GO, o Registro como Patrimônio Cultural do Brasil faz parte de um sonho, em suas palavras:

“Um sonho que a gente tem, são três coisas, ter a Farmacopeia do Cerrado, que nós já temos; ter o Protocolo (Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado), que nós já temos e, agora, ter o Registro no Iphan. Assim, com

esses três instrumentos, nós vamos conseguir mostrar quem a gente é, o que a gente, raizeira e raizeiro, faz e abrir as conversas para nos proteger, proteger nossa medicina tradicional no governo. ”

O “Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado: direito consuetudinário de praticar a medicina tradicional” (Dias e Laureano, 2014), mencionado por Lucely Pio é um instrumento político que contém o acordo elaborado pela comunidade de raizeiras e raizeiros do Cerrado sobre temas relevantes e referentes a seus modos de viver, visando a garantia de seus direitos consuetudinários. De acordo com o Protocolo (op. cit: 04), os direitos consuetudinários “são fundamentados na tradição e são expressos por valores, princípios, regras, cosmovisões e práticas que são passadas de geração em geração, em um movimento vivo e contínuo”. O objetivo desse Protocolo é ser um instrumento político que visa a conquista de uma legislação que garanta o direito consuetudinário de quem faz o uso tradicional e sustentável da biodiversidade brasileira para a saúde. Resultou de diversos encontros deste de 2008 que priorizaram o diálogo sobre critérios coletivos de segurança e eficácia de remédios caseiros, a construção da identidade social das raizeiras e a elaboração de metas para a conservação da biodiversidade. De acordo com a raizeira Tantina, que vive na região metropolitana de Belo Horizonte:

“O nosso Protocolo foi lançado em 2014 e eu tenho uma alegria muito grande de ser uma das autoras e eu fico muito feliz. Por quê? O que é um Protocolo? É a forma de vida daquele segmento é o direito consuetudinário de praticar a medicina tradicional. Quando a gente resgata esse direito, ele existe, ele está na lei da biodiversidade. Mas, às vezes ele não é respeitado, então ele pode dar visibilidade pra gente resgatar esse nosso direito. Então, eu fico muito feliz, quando a minha vó produzia os remédios, quando a minha mãe também trabalhava com as plantas, quando eu tenho hoje, dentro desse Protocolo, como resgatar o direito consuetudinário de praticar por costume a medicina tradicional, como minha mãe fazia, minha avó fazia. Hoje eu tenho esse direito e ele está na lei e o nosso Protocolo dá visibilidade e esse direito.”

E este sonho da Lucely Pio e de outras raizeiras e raizeiros seguiu um longo caminho de 2009 até dezembro de 2022, quando foi firmado acordo entre o IPHAN e o Instituto Internacional de Educação do Brasil- IEB para viabilizar a pesquisa de Registro como Patrimônio Cultural do Brasil do Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado. O IEB, por sua

vez, firmou Acordo de Cooperação Técnica/ACT² com a Universidade de Brasília com o objetivo de produzir conhecimento sobre o Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado visando a patrimonialização deste ofício por meio da produção do dossiê escrito sobre o “Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado”. Esse ACT aconteceu por meio do Projeto de Pesquisa/Plano de trabalho intitulado: “Instrução Técnica para o Registro do Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil”. Essa pesquisa foi coordenada pela professora Sílvia Guimarães e contou com a atuação dos seguintes professores do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Carlos Alexandre Plínio Barbosa de Souza e Henyo Trindade Barretto Filho e da doutora Sabrina Soares D’Almeida da UFMG.

Anteriormente a este Acordo, o IPHAN firmou parceria com a organização não-governamental A Casa Verde, que realizou um levantamento preliminar das raizeiras e raizeiros do Cerrado em quatro diferentes sítios na área nuclear do bioma Cerrado, diversas reuniões e oficinas regionais de mobilização e discussões que permitiram compartilhar conhecimento sobre a política de patrimônio cultural, o levantamento de dados para a caracterização do ofício e a produção de um vídeo. O processo mobilizado pela Casa Verde também contribuiu para a elaboração do Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado, sob a liderança da Articulação Pacari de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado.

Na Universidade de Brasília, uma equipe de pesquisadoras, estudantes, foi se formando conjuntamente com o envolvimento de pesquisadoras e pesquisadores nas comunidades, o que viabilizou a produção de trabalhos e construção de alianças com as comunidades de raizeiras e raizeiros dentro da Universidade, por meio de projetos de pesquisa e extensão, sobre o tema das terapias tradicionais no bioma Cerrado. Inicialmente, foi possível ter na equipe de pesquisa duas pesquisadoras comunitárias, duas grandes raizeiras da Articulação Pacari, a Lucely Pio e a Tantinha (Aparecida Arruda), que auxiliaram no levantamento de dados, acompanharam no trabalho de campo e fizeram a revisão final do texto do dossiê. Vale enfatizar que foram contratadas e aceitas como membros da equipe na mesma categoria dos professores doutores da UnB. Para tanto, foi feito documento para a área técnica do IPHAN com a argumentação de que essas duas raizeiras são portadoras de Notório Saber. Categoria que tem permitido a contratação de mestres e mestras de saberes populares/tradicionais como professores universitários, recebendo o mesmo valor da remuneração de professores substitutos com título

² A analista ambiental do IEB, Claudia Sachetto Nascimento, realizou a gestão deste projeto, acompanhou as discussões e desenvolvimento do trabalho.

de doutorado nas Universidades públicas, caso da Universidade de Brasília em parceria com o Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino e na Pesquisa (INCTI).

As pessoas com Notório Saber vivem em comunidades tradicionais ou contextos populares e são mestres e mestras dos saberes tradicionais, portanto, fazem parte de comunidades indígenas, quilombolas, são líderes das religiões de matriz africana, artesãos e mestres das culturas populares e tradicionais em geral. Quando são incluídos como docentes nas universidades em matérias regulares, valendo créditos, e sendo pagos pelo seu trabalho, reconhece-se que os mestres e mestras dos saberes tradicionais possuem conhecimento equivalente a um diploma de doutorado - e como tal, essas pessoas de grande sabedoria podem atuar como docentes, seja como visitante, substituto ou temporário. José Jorge de Carvalho apresenta a definição do conceito de Notório Saber que vem resguardando essas ações (2021: 58-59):

“Para operacionalizar o conceito de Notório Saber para os mestres tradicionais, propomos uma definição mínima de quem são os mestres oriundos de qualquer um dos grupos anteriormente mencionados, que devem incluir as seguintes características:

- a) os mestres e mestras são aqueles cuja senioridade é inequívoca, confirmada pela sua biografia, reveladora das evidências de seu reconhecimento, dentro e fora da sua comunidade;
- b) assumem a missão de ensinar o que sabem, e por isso têm discípulos, assistentes, seguidores ou aprendizes, todos eles plenamente formados e em condições de assumir futuramente o papel de novos mestres;
- c) são pesquisadores; e do mesmo modo que nós, pesquisadores acadêmicos, ampliam constantemente os saberes que dominam;
- d) dada a profundidade do seu saber, os mestres podem ser comparados aos nossos catedráticos ou professores eméritos. (...)

É intrínseca ao mestre, portanto, a condição de maturidade do saber, o que o coloca no lugar de um patrimônio vivo da sua comunidade e mesmo da nação. E é desse lugar de tesouro vivo que o mestre se torna irrepresentável: nem o docente universitário que atua como seu parceiro e nem o seu discípulo podem ensinar aquilo que o mestre tradicional ensina.”

Por conseguinte, a partir dessa experiência de docência nas universidades, foi usado na contratação dessas duas pesquisadoras comunitárias o dispositivo do Notório Saber para incluí-las nesta pesquisa de construção do processo de Registro do Ofício de Raizeiras e Raizeiros no Cerrado com remuneração equivalente à de pesquisadores doutores. Lucely Pio e Tantina detêm Notório Saber, são tesouros vivos, que produzem ciências, metodologias e teorias

fundamentais para a produção de conhecimento que se busca neste processo de Registro. Importante ressaltar que tal iniciativa abre novos caminhos para as equipes de pesquisa dos processos de Registro no IPHAN.

É relevante destacar que todas as raizeiras e raizeiros que iremos retratar neste dossiê detêm Notório Saber, o que nos conduz a já trazer aqui os contornos sobre quem são essas pessoas e como defini-las. Ter Notório Saber é viver também a condição de mestra ou mestre de ofício, essa condição abarca quatro princípios, de acordo com reflexões do conselheiro do IPHAN Leonardo Castriota³:

1. conhecem a técnica do ofício em todas as suas fases, em todo o processo; no caso das raizeiras, elas conhecem o processo que segue do manejo das plantas no Cerrado, o plantio, da coleta/cultivo da planta a indicação do remédio caseiro, passando pela identificação da planta, preparação do remédio, leitura do adoecimento da pessoa, relação do corpo/pessoa/planta, preparação do remédio caseiro;
2. ensinam e transmitem esse conhecimento;
3. são reconhecidas pela comunidade;
4. são sábias e éticas, detêm sabedoria vivida, que é uma experiência de vida corporificada e memorizada na vivência, que as faz pessoas éticas. Assim, respeito pelo Cerrado e pelas pessoas e demais seres marcam a vida de uma raizeira.

O grupo de pesquisadores que realizaram o INRC dos mestres artífices em regiões de Pernambuco, Minas Gerais e Santa Catarina, vinculado ao Programa Monumenta/IPHAN, deflagraram uma discussão sobre como defini-los, Margareth Pimenta, uma dessas pesquisadoras apresenta argumentação sobre quem são as mestras e os mestres artífices (2012: 35), afirmando que :

“A meticulosidade do fazer, executado demoradamente, constitui-se no caminho a percorrer para a formação desses personagens (os mestres artífices) que são reconhecidos localmente como mestres, ou seja, dotados de “excepcional saber, competência, talento em qualquer ciência ou arte” (Houaiss, 2001). Nas relações que ainda persistem, o mestre, além do reconhecimento social na comunidade em questão, deriva, da superioridade de seu saber, uma posição de autoridade e de prestígio frente aos trabalhadores aos quais está relacionado no trabalho artesanal. A competência na realização do fazer artesanal está, também, explícita

³ Na reunião do Conselho Consultivo do IPHAN, em 2024, quando se discutia o registro do “Ofício Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais”, foi desencadeado o debate, pelo conselheiro Leonardo Castriota, um dos pesquisadores do INRC de mestres artífices, sobre quem são os mestres e as mestras de ofícios e esses 4 princípios foram apresentados por ele.

no termo “artífice” que, no entanto, demonstra ainda uma aproximação mais direta com a “arte”. Poder-se-ia entender mestre como aquele que domina um saber, no sentido de “maîtrese”, definindo-se o artífice como ‘mestre numa arte, o que faz algo com arte, artesão, artista, especialista, oficial, criador, inventor, obreiro’ (Féraud, 1788). Pode-se concluir, comparativamente, que “mestre” denota a hierarquia do domínio do saber-fazer (em relação ao oficial ou aprendiz), enquanto, “artífice” qualifica o sentido do trabalho, ressaltando a inventividade” (2012: 35).

Ao longo do dossiê veremos esses quatro princípios de forma mais detida na construção do ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado.

Voltando a apresentação do dossiê. Além dos recursos advindos do IPHAN, contamos com recursos da Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAP DF) para o pagamento de diárias para as raizeiras e raizeiros, quando foram entrevistadas e realizaram saídas de campo com a equipe de pesquisa, e de bolsistas das comunidades que nos apoiaram na coleta de dados. Esse recurso foi proveniente do edital 09/2023-Demanda espontânea, por meio do qual tivemos uma proposta aceita, que foi encaminhada e está sob a coordenação da professora. Sílvia Guimarães. O pagamento dessas bolsistas da comunidade e das diárias foi uma exigência das lideranças das comunidades. Assim, contamos também com as seguintes pesquisadoras nas comunidades: Clara Nabuco Fonseca (Alto Paraíso); Daniela Riberio de Souza (cidade de Goiás); José Ilton Ferreira da Silva (raizeiro de Pirenópolis – Casa das Ervas); Melina Soares Rodrigues (Pirenópolis); Rodrigo Pereira dos Santos (quilombola Kalunga, Vão do Moleque); Ytxaha Pankararu Braz (Norte de Minas Gerais, comunidade indígena Cinta Vermelha – Jundiba). Também contamos com a participação das seguintes pesquisadoras e extensionistas: Ana Flora Soares, Clarice Maués, Julia Fonseca, Thaynara Sipredi Xerente, Welitânia Rocha e Valdelice Veron. As seguintes estudantes nos apoiaram nas transcrições das inúmeras gravações: Clarice Maués, Isadora Fortes, Luiza Brasil, Raissa Magalhães.

Em 2023, iniciamos as atividades de pesquisa que se dividiram em 4 fases: (1) leitura do material referente ao tema dos conhecimentos tradicionais no bioma Cerrado, especialmente as medicinas tradicionais e indígenas, e leitura de material referente a invasão do Cerrado, desde o século XVIII até tempos atuais; (2) realinhamento com a rede de raizeiras e raizeiros que fariam parte da pesquisa; (3) levantamento de dados e (4) produção do dossiê.

A parte histórica deste dossiê está baseada em obras literárias e relatos contemporâneos que sistematizaram informações sobre a invasão do bioma Cerrado, escravização e expulsão dos seus povos, e resistência a esse movimento avassalador. Buscou-se mapear os povos que

aqui se encontravam, os temas relativos à invasão, a forma como o Cerrado e os seus povos foram interpretados e as relações criadas na interação com o Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado.

Foram usadas referências bibliográficas que partem dos escritos de cronistas que tratam das frentes de invasão perpetradas pelos bandeirantes nos séculos XVIII, buscando escravizar os povos indígenas e, nos séculos seguintes, de invasão do bioma por mobilizações de frentes econômicas e de violações da vida com a escravização de afrodescendentes e indígenas. Trataremos também das histórias mais recentes relatadas por raizeiras e raizeiros, sua construção temporal da vida no Cerrado e vivenciando o ofício com o intuito de compreender as repercussões de ações colonizadoras e como elas se desdobram no tempo.

Ao longo da invasão do Cerrado, a partir do século XVIII, vários relatos de cronistas, viajantes e funcionários públicos enfatizam a escassez de gêneros alimentícios, a destruição do bioma, os caminhos tortuosos e difíceis para os luso-brasileiros e a violência com relação aos povos indígenas e comunidades quilombolas. Nesse sentido, na história da colonização dos povos indígenas do Cerrado surgem as seguintes categorias: caminhos e territórios (mobilidade dos povos indígenas e ocupação do seu território tradicional), comida e cuidado (coleta, caça e agricultura), guerra (defesa do seu território e invasão luso-brasileira). Na história da colonização dos povos quilombolas, especificamente, está estruturada em três categorias, são elas: caminhos (rios, trilhas, estradas); comida (agricultura e pecuária), população (negro, indígena e branco – além dos processos de migração desses três grupos). Essas categorias, densamente relacionadas entre si, estruturaram a organização sociopolítico econômica dessa imensa região. No caso dos luso-brasileiros, a urbanização (aldeamentos, vilas, minas, fazendas e cidades) e estruturação de sistemas econômicos e de genocídios marcam a narrativa.

As categorias caminhos, comida, população e vilas foram definidoras dos espaços ditos “civilizados”, ou seja, os espaços modificados pela ação humana colonizadora, pensado a partir de um padrão de humanidade, na época e ainda hoje, atrelado à cor de pele branca. O sertão, inicialmente habitado por indígenas, e, posteriormente, quilombolas, era um espaço a ser dominado e transformado por essa “civilização”. Nesse sentido, a ideia de sertão, identificado como lugar do atraso e da barbárie, pelos governadores de províncias, cronistas e viajantes nos séculos XVIII e XIX, estava diretamente ligado aos grupos negros e indígenas e ao bioma Cerrado. Vale ressaltar que, a participação desses coletivos nas várias etapas da constituição dos estados, que fazem parte da região Centro-Oeste, foram fundamentais para a constituição sociocultural e econômica desses entes federativos.

Aos poucos, nesse território histórico do Cerrado, novas configurações socioespaciais - devido aos interesses dos novos atores sociais que aí se estabeleceram - foram criadas, como quilombos, aldeamentos, fortes, presídios, arraiais, vilas e cidades. Além é claro, de novas identidades sociais, que emergiram das relações conflituosas resultantes da disputa por interesses distintos sobre esses espaços e sua memória.

Muitos documentos históricos que poderiam indicar as relações sociais, e principalmente a presença do negro ou indígena escravizado, nesse grande território, com o passar dos anos, desapareceram. Vários documentos oficiais foram perdidos, apagados, corroídos e deteriorados, pois não havia grandes zelos ou mesmo preocupação dos funcionários públicos em mantê-los (Discurso, 1838, p. 03-04).

A despeito dessas dificuldades, foram levantadas as seguintes fontes primárias para a construção da seção histórica: Catálogo de verbetes dos documentos manuscritos avulsos das Capitânicas de Mato Grosso existentes no Arquivo Histórico Ultramarino Lisboa – Portugal de 1731 a 1822; Correspondências do Capitão-general Antonio Rolim de Moura – 1751 a 1754; Relatos de cronistas e viajantes; e Relatórios, Falas e Mensagens dos Presidentes das Províncias de Mato Grosso e de Goiás de 1835 a 1888. Além de teses, dissertações, capítulos de livros e artigos, resultantes de pesquisas sobre a colonização do Brasil.

Além desse levantamento bibliográfico, sobre a metodologia de coleta de dados, realizamos entrevistas com diversos raizeiros e raizeiras das comunidades listadas a seguir, participamos de encontros e observamos as raizeiras atuarem em seu território, o Cerrado. E nesse momento, uma técnica de coleta de dados sobressaiu, “as caminhadas experienciadas” que nos foi ensinada pelas raizeiras e raizeiros (Guimarães, Rodrigues e Fonseca, no prelo). Essa se constitui em uma prática pedagógica das raizeiras e raizeiros, as entrevistas não se restringiam a ficarmos sentadas, mas deveríamos estar caminhando pelo Cerrado, pelo quintal. Assim:

“Essas mulheres nos ensinaram a “caminhada experienciada”, nos fizeram seguir por trilhas, nos inundando dos quintais e das matas, quando memórias eram semeadas e as plantas conectavam histórias de vida. De repente, estávamos diante de uma planta que ajudou a salvar alguém, algum dia, ou de uma flor favorita, de uma árvore que alguém plantou e da qual, hoje, outros podem colher os frutos. Caminhando pelo quintal ou pelo Cerrado junto com uma raizeira, as plantas vão aparecendo e trazendo consigo histórias como se estivessem em diálogo com essas mulheres.” (op. cit: 131)

Os momentos de campo foram marcados por essas “caminhadas experienciadas”, uma técnica de pesquisa, mas também uma técnica pedagógica das raizeiras, pois, ao fazer a pesquisa, elas também nos levaram a admirar as belezas do Cerrado, do ofício e nos transformavam em aliadas do Bioma e da medicina tradicional. Fazer pesquisa com as raizeiras e raizeiros é transformador, nos surpreende quando essas mulheres e homens trazem o “movimento” ou “caminhar entre as plantas” como prática pedagógica e a necessidade de inserir as pessoas que estão ali para ouvir e aprender no ofício. Como herdeiras de um saber e buscando aliadas/os para valorizá-lo, essas mulheres e homens ensinam sobre o poder das plantas, sobre a importância do bioma e sua potência em curar e cuidar da vida. Nesse sentido, as raizeiras e raizeiros, para falar/ensinar sobre o ofício, nos conduzem a nos deslocarmos até às matas e quintais repletos de plantas medicinais e alimentares. Estar na mata ou quintal é estar em espaços pedagógicos que permitem que o conhecimento prático, apreendido com a experiência e vivência, sejam transmitidos pela via da oralidade, mas também por meio de uma prática experienciada, que reúne caminhar, ver, sentir, cheirar, degustar. Essas caminhadas percorrem determinados percursos, já conhecidos por essas raizeiras e raizeiros, locais onde viveram intensamente a interação com as plantas, que contam histórias de cura, anedotas e situação marcantes no ofício. Não são conhecimentos que podem ser repassados de maneira estática e em tempo linear, como é aprendido na maneira hegemônica e ocidental de educar. Acompanhando as raizeiras em saídas de campo com pessoas de determinada comunidade, ouvíamos e víamos, as pessoas impressionadas com seu entorno: “Não sabia que vivia perto de tanta riqueza”, gerando não só modos de conscientização, como valorização dos locais onde vivem e dos conhecimentos tradicionais.

Realizar a pesquisa sobre o ofício das raizeiras e dos raizeiros está intrinsecamente ligada a um modo de produção de saúde e educação contra-hegemônico. Caminhar pelos quintais e matas do Cerrado para aprender a coletar uma planta, seja na mata ou no quintal, e utilizá-la na produção de um remédio – como chá, banho ou garrafada – evoca um saber profundamente enraizado no imaginário popular, que se contrapõe aos modos e práticas oficiais. Esse formato/prática de ensino, proposto pelas raizeiras, é gerador e propulsor tanto de novos mestres na comunidade quando de aliados ao seu mundo. Tais formatos são inspiradores quando refletimos sobre maneiras de transmitir conhecimento. Eles servem como referência para práticas de educação popular que valorizam diversos saberes, modos de vida, experiências e suas “leituras de mundo”, conforme proposto por Paulo Freire (2014, p.79). Fazer pesquisa com as raizeiras significou expandir a leitura de mundo em amplos e novos formatos. Nossas

vidas se transformaram, passamos a valorizar e usar a medicina ancestral, a ser orientadas pelas raizeiras e raizeiros e passamos a ser aliados na defesa do Cerrado.

Ao longo desse levantamento categorias centrais e temáticas marcaram este trabalho, que foram: oralidades corporificadas, dom, agência das plantas, ética do cuidado.

Para o trabalho de campo, ampliamos a rede de raizeiros e raizeiras para além das indicações da Articulação Pacari, investindo em incluir raizeiras e raizeiros que firmaram parcerias em pesquisas realizadas na Universidade de Brasília, também incluimos raizeiras indicadas pelo IPHAN, especialmente pela Superintendência Regional do Tocantins. O antropólogo e técnico do IPHAN de TO, Alessandro Barbosa Lopes, participou ativamente do levantamento de dados em Natividade e na região do Bico do Papagaio, o que foi imprescindível para a coleta de dados no estado de Tocantins.

Por conseguinte, o trabalho de campo aconteceu entre:

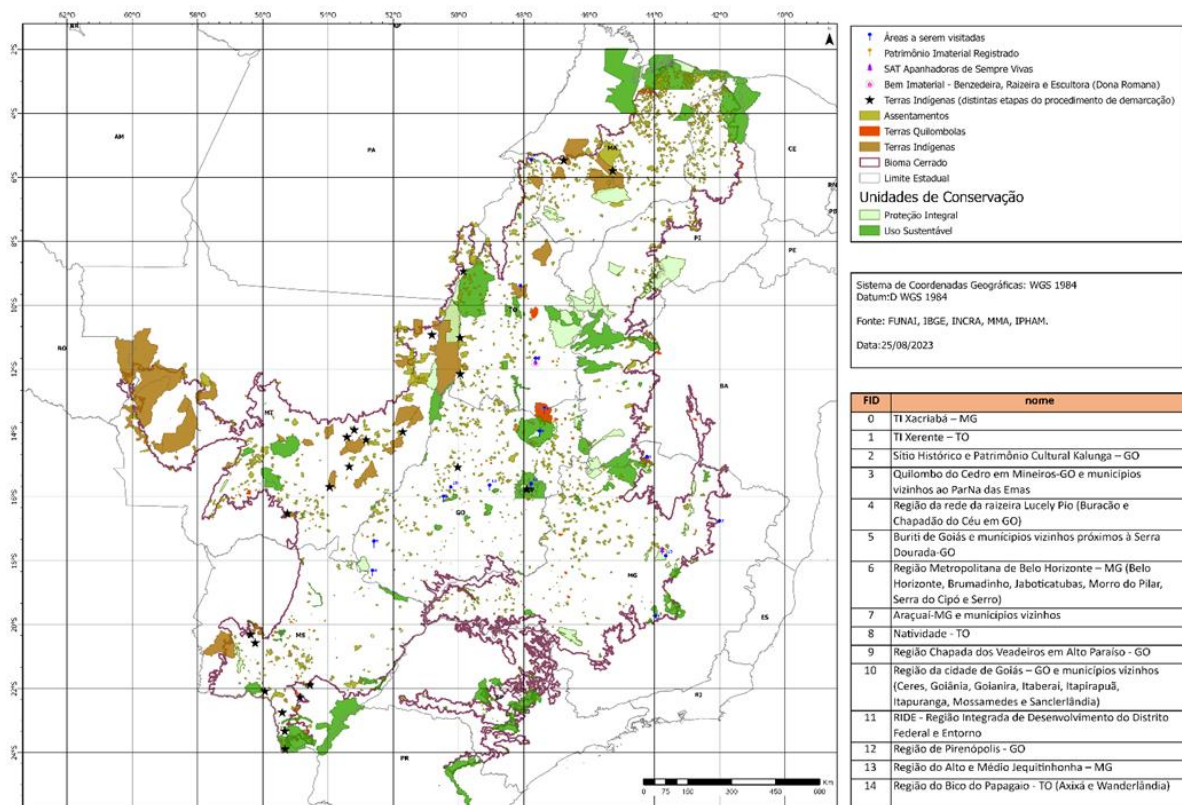
- raizeiros e raizeiras do Quilombo Kalunga/GO;
- raizeiros e raizeiras da comunidade rural Povoador de São José e Comunidade Quilombola São Domingos /GO;
- raizeiros e raizeiras de comunidades na área rural de Cavalcante/GO;
- raizeiros e raizeiras da comunidade de São Jorge, Alto Paraíso e Moinho/GO;
- raizeiros e raizeiras da região de Pirenópolis e distrito de Lagolândia/GO;
- raizeiros e raizeiras do povo indígena Xerente (TO);
- raizeiros e raizeiras do povo indígena Pankararu (região de Araçuaí, norte de MG);
- raizeiros e raizeiras do povo indígena Krahô (TO);
- raizeiros e raizeiras de povo indígena Kaiowá (MS);
- raizeiras e raizeiros do povo indígena Terena (MS);
- raizeiros e raizeiras das comunidades e assentamentos na região da Cidade de Goiás (Quilombo urbano Alto Santana, comunidades rurais de Estrela e Ruá, e Assentamentos Paraíso, Engenho Velho, Paulo Gomes/Curral de Pedra, Carlos Marighella e São Domingos de Gusmão, nas regiões de atuação das pastorais em Rio Vermelho, Serra Dourada e Uru), Itaberaí, Itapirapuã, Itapuranga e Sanclerlândia;
- raizeiras na área periurbana da cidade de Goiânia/GO;
- raizeira do quilombo do Cedro, localizado em Mineiros/GO;
- raizeiras e raizeiros de comunidades da região de Natividade/TO, região do quilombo Baião/TO;

- raizeiras e raizeiros de comunidades da região do Bico do Papagaio/TO (município de Buriti, com a Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais; município de Wanderlândia (Associação do rio do Corda e Assentamento Amigos da Terra) e município de Wanderlândia e Araguaína;
- raizeiras e raizeiros de comunidades da região metropolitana de Belo Horizonte, comunidade de São Gonçalo do Rio das Pedras (Serro/MG), comunidade do quilombo Açude da Serra do Cipó (MG) e município Morro do Pilar;
- raizeiras e raizeiros de comunidades em áreas rurais, periurbanas e urbanas do Distrito Federal e região dos municípios de GO (Planaltina de Goiás, Água Fria, região de Taboquinha).



Coleta da raiz miloma pelo raizeiro Edson, em área rural de Cavalcante/GO
Foto: Sílvia Guimarães

Mapa 1. Bioma Cerrado e regiões do trabalho de campo, produção de Michael Jackson Alves, analista ambiental IEB, e do professor da UnB Henyo Barretto Filho, 2024.



Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado está ancorada na vivência das comunidades tradicionais do Cerrado, interligando povos indígenas, comunidades quilombolas e demais comunidades tradicionais rurais e formadoras de redes familiares e de vizinhança nas áreas periurbanas das cidades brasileiras. Essa diversidade de arranjos coletivos se conecta por meio do bioma Cerrado e suas relações com as plantas medicinais, que curam e ensinam sobre a importância do bioma para a vida. Do chão desse território, do Cerrado, onde coletivos se fazem e criam a vida tradicional e o próprio Cerrado, corpos são moldados ao cuidar, plantar, pisar, cultivar, coletar e fazer emergir muitas histórias.

Para apresentar o ofício de raizeiras e raizeiros como referência cultural desse coletivo, este dossiê parte do panorama histórico da vida no bioma Cerrado desencadeada por coletivos que praticaram ou praticam o Ofício de Raizeiras e Raizeiros, construíram e constroem um

sentimento de pertencimento com relação ao Ofício, criaram e criam a experiência em comum baseada no cuidado com o Cerrado e com as pessoas. Alguns desses povos, comunidades ou pessoas, já não se encontram mais aqui e outros são sobreviventes ou se reinventaram ao longo do tempo diante de eventos marcantes e violentos de colonização. O dossiê segue apresentando o ofício vivido hoje, criando práticas, saberes, conhecimento, afetividade e ética.

Vale enfatizar que a pesquisa sobre o Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado relaciona perspectivas históricas diversas no espaço do Cerrado onde a interação com as plantas e a construção do ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado viveram transformações. Esses saberes tradicionais passaram por modificações e tudo está em movimento, atravessando escalas temporais distintas, representadas nesta pesquisa por dois contextos temporais: a história linear da colonização do Brasil sobre os povos do Cerrado e suas práticas culturais e a história oral, circular, sociocosmológica, perspectiva das raizeiras e raizeiros do Cerrado sobre a formação em seu ofício.

Seguiremos, inicialmente, a linha do tempo linear com início a partir das circunstâncias da colonização, dos processos de invasão, exploração e escravização desses coletivos pelo território do bioma Cerrado, que transformou e tem transformado de maneira drástica a vida dos povos e comunidades tradicionais e do próprio Cerrado. Entremeadado a essa narrativa, está o pensamento circular das raizeiras onde temporalidades diversas se encontram, e que dão sentido à vivência do ofício na contemporaneidade. Seguiremos destrinchando o ofício com cenas contemporâneas que estão alicerçadas nas histórias dos antepassados das raizeiras, trazendo contornos do vivido, pensado e sentido pelas raizeiras e raizeiros.



Lucely Pio
Foto: Diego Sales



Tantina
Foto: Diego Sales

1.2 Prelúdio⁴

Fazemos, aqui, um prelúdio, para enfatizar três conceitos referentes ao ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado que serão amplamente discutidos ao longo do dossiê: (1) a *tradicionalidade* do ofício e suas transformações ao longo do tempo; (2) o *sistema tradicional de cuidado*, entendido como uma rede por onde se ancora e flui tal conhecimento; e (3) a *território tradicional do Cerrado*. Essas três dimensões dão o sentido de pertencimento aos raizeiros e raizeiras de povos indígenas, quilombolas, demais comunidades afro-brasileiros e outros coletivos que se configuram, hoje, em Povos e Comunidades Tradicionais, que surgiram nas trilhas da história da colonização. Essa memória ancestral de pertencimento ao Cerrado, de criar um ofício de cuidado como o de raizeira, compartilhado por esses diversos coletivos, será discutida para se ter a configuração desse bem cultural. Também para se compreender os conhecimentos tradicionais dos raizeiros que se configuram em oralidades corporificadas, acionados nas interações entre seres, incluindo o bioma, e os sistemas tradicionais de cuidado, que são redes por onde se formam mestres e mestras de saberes ancestrais, fluem interações de cuidado, trocas e relações.

A seguir discorreremos sobre essas três dimensões ou conceitos:

(1) Sobre a *tradicionalidade* desse ofício, dialogamos com o argumento de Manuela Carneiro da Cunha (2009), inspirada em Lévi-Strauss (1989), sobre as especificidades do conhecimento, saberes e práticas tradicionais. Pode-se afirmar que ao se dinamizarem e se criarem, os regimes de pensamento tradicional operam por meio da lógica das qualidades sensíveis, de unidades perceptuais, isto é, cheiros, cores, sabores, sensações tácteis e sonhos.

De acordo com Lévi-Strauss (Lévi-Strauss & Eribon, 2005), a lógica do sensível se faz tanto a partir de dados da sensibilidade - cores, odores, sabores, ruídos, texturas – quanto com qualidades primárias, não tributárias dos sentidos, que constituem a verdadeira realidade. Os povos tradicionais, portanto, não produzem essa distinção entre sensível e outros níveis de observação da realidade, assim, conduz toda a sua reflexão no plano das qualidades sensíveis e

⁴ Esta seção está baseada nos seguintes artigos e capítulos: Guimarães, no prelo; Guimarães et. al., 2023; Guimarães, 2017.

consegue, contudo, construir sobre essa única base uma visão do mundo não desprovida de coerência nem de lógica. Por meio dessas unidades perceptuais, técnicas são elaboradas - e aqui incluímos as técnicas utilizadas no ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado. Seguindo o argumento de Lévi-Strauss, toda técnica (cerâmica, tecelagem, agricultura, pesca, caça, domesticação de animais, produção de remédios caseiros) supõe séculos de observações ativas e metódicas, hipóteses ousadas e controladas, a fim de rejeitá-las ou confirmá-las através de experiências incansavelmente repetidas:

“(...) para elaborar técnicas muitas vezes longas e complexas, que permitem cultivar sem terra ou sem água; para transformar grãos ou raízes tóxicas em alimentos ou ainda utilizar essa toxicidade para a caça, a guerra ou o ritual, não duvidamos de que foi necessária uma atitude de espírito verdadeiramente científico, uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer, pois apenas uma pequena fração das observações e experiências (sobre as quais é preciso supor que tenham sido inspiradas antes e sobretudo pelo gosto do saber) podia fornecer resultados práticos e imediatamente utilizáveis.” (Lévi-Strauss, 1989: 30)

Assim, as técnicas terapêuticas tradicionais conferem significado e infundem emoção nesse contexto de cuidado ao operar na vivência relacional do senso comum (Maffesoli, 2005). Nos termos de Maffesoli (op. cit.2005), sustenta essa lógica do sensível o fato de se viver a experiência de um saber corporal ou de um corpo senciante como parte integrante do ato de conhecer. Seu Ilton, raizeiro de Pirenópolis explica:

“(...) mas mas as ferramentas que a gente mais usa, mais, eu acho que é esse dom porque por exemplo para nós usamos o paladar, a visão, né? O olfato porque chega aqui ó, pega uma erva, eu cheiro ela e já está gravada, aí essa aqui é planta tal e no escuro, não precisa ser no claro, porque já tem o olfato. E a visão que Deus nos dá para ter o conhecimento e o entendimento daquelas plantas, né?”

Nessas configurações corporais sensitivas amplas, além dos cheiros, os sonhos, por exemplo, passam a ser um desses sentidos, onde se reúnem a ciência tradicional, o sagrado, as plantas e os adoecimentos. Assim, os sistemas de conhecimento do ofício de raizeiras passam a incluir os sonhos, como aberturas para esse conhecimento ancestral, sensitivo/corporal que se fez no chão do Cerrado. A partir do relato de uma raizeira que vivia na periferia de Brasília, exemplificamos como se opera essa lógica do sensível, na dimensão dos sonhos. É possível compreender como os sonhos passam a ser, para essas grandes cientistas tradicionais, momentos de organização do pensamento. As rezas e pedidos noturnos aos santos antes de dormir permitem às raizeiras visualizarem em sonhos as indicações das plantas adequadas a

suas práticas. Os sonhos em interações com seres divinos são momentos de organização da grande farmacopeia que levam em suas mentes e corpos. No documentário “Práticas Populares de Saúde”, de 1997⁵, Maria José, da Casa das Ervas do Paranoá, no Distrito Federal, explica como sua mãe sonhava para ter a lembrança da planta correta:

“Minha mãe, por exemplo, ela pede para sonhar com alguma coisa que cure ela que resolva o problema dela. E às vezes ela sonha e dá certo. Quando não tinha jeito ou não tinha outra alternativa, ela falava: ‘Senhor, me explica, faz com que eu sonho para me curar ou para curar meu filho’.”

Dona Laura Almeida, mãe de Maria José, também da região do Paranoá, no Distrito Federal, no mesmo documentário, relata como leva esse conhecimento ao sonho:

“Eu me lembro do sonho das plantas para mim fazer para mim, viu. Quando eu tava doente e não faz nem muito tempo, uma gripe me deu muito grande. E eu disse: “Ah minha nossa senhora, sei que eu vou morrer, será feita a vontade de Deus, não a minha. Virgem, mãe santíssima eu gosto muito das plantinhas, me mostra uma planta para me curar?” Aí veio uma mulher e me deu umas foinha na mão e disse: ‘Seu remédio é esse.’ E eu via a planta e conheci, quando foi bem cedinho, eu digo já, eu vou já lá na casa da Zefa, cheguei lá, tinha um pé desse tamanho dessa planta, da alfavaca. Quando eu cheguei lá os ossos da cara tudo doido, que eu não me aguentava, a dor de cabeça doendo todo tempo. Aí eu cheguei lá eu digo: ‘Zefa, essa planta aqui, eu sonhei com ela, eu fiz um pedido e fui ouvida, e essa planta aqui é ela vai me cura’. Cheguei peguei umas foinha, fervi uma água, abafei quando acaba, lavei o rosto, tomei no nariz e fez foi acabar aquela dor nos ossos.”

Dona Francisca, raizeira de Goiânia, nos contou sobre o sonho que salvou a vida de seu filho:

“Meu filho estava com meningite.. Ele deu meningite e o médico despachou pra vir pra Goiânia. E cadê o dinheiro? E eu passei três dias com esse menino, de dia e de noite, e eu tava operada. E eu falava: “Meu Deus, me ajuda, como é que eu... O que é que eu vou fazer? Eu não posso deixar meu filho morrer, não.” e ele já estava... Já tava tão grandinho, já. E aquilo, eu passava a noite na beira da cama, cuidando dele. Ele pegava, assim, ele começava a cochilar, assim, aí que eu acordava, “Mãe, me ajuda, que minha cabeça vai rachar.”, você vê um filho falar desse jeito com você, e você não tem condição... Aí eu sonhei e em seguida acordei e madrugada, eu dormi mal, acordava e dormia. Aí eu pensei, de madrugada eu falei assim, rezei: “Nossa Senhora, me ajuda a achar um remédio pra curar meu filho.”

⁵ Documentário Práticas Populares de Saúde, de 1997, realizado pelo CPCE/UnB, direção de Elza Ramalho.

aí, de manhã, eu levantei, e falei vou fazer um chá pra ele beber. Aí saí lá no quintal, eu olhei e encontrei uma planta nova, assim, num canto, assim... Eu me deu vontade de ir catar, eu cheguei, fui depressa pra catar essa folha dessa planta. Catei ela e levei e fiz o chá e dei para ele e ele melhorou.”

Sonhos, seres divinos, o sagrado e as plantas passam a ser conhecidos nessa lógica do sensível e aprimoram as técnicas. As técnicas tradicionais estão relacionadas com a construção do corpo, dos sentidos e das sensações, que advêm das interações com o bioma e a rede de socialidade criadas com tal intuito, quando uma história muito específica se faz. Os conhecimentos tradicionais se fazem (ou se recriam) por meio da troca de saberes, do fluir de uma oralidade que passa a ser incorporada ou uma corporalidade que também é oralizada. Aqui nos apropriamos do conceito de *tradição viva* da história africana de Hampaté Bâ (2010) para definir como essas guardiãs e esses guardiões dos saberes tradicionais se criam ao acionarem a tradicionalidade como um sentimento identitário vinculado a oralidade, como um saber-fazer que se transmite pela oralidade ou, ainda, como uma episteme que se faz nesse fluxo das palavras que se torna um conhecimento total, mas que é uma construção corporal e que se faz em um campo relacional. Esse conhecimento se transforma ao longo do tempo, passa por experimentações, segue pelo espiritual e alcança o material e a escrita, os cursos, os vídeos e outros suportes da transmissão, como veremos ao longo deste dossiê. Ainda, seguindo a inspiração do pensamento de Hampaté Bâ, afirmamos que as sociocosmologias de comunidades tradicionais de raizeiras e raizeiros do Cerrado envolvem: “uma visão particular do mundo, ou melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um todo onde todas as coisas se religam e interagem.” (2010: 169).

As raizeiras e raizeiros do Cerrado vivenciam o ofício, que é tradicional, porque segue o fio da oralidade, mas de uma oralidade que se corporifica, nos termos de Hambaté Bâ (2010). O ofício, ou a atividade tradicional, esculpe o ser da pessoa, que se forma nessa tradição oral, constitui, assim, uma formação que aponta para a diferença entre a educação moderna e a tradição oral. De acordo com Hambaté Bâ (2010: 189):

“Aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é vivido, enquanto o conhecimento herdado da tradição oral encarna-se na totalidade do ser. Os instrumentos ou as ferramentas de um ofício materializam as Palavras sagradas; o contato do aprendiz com o ofício o obriga a viver a Palavra a cada gesto. Por essa razão a tradição oral, tomada no seu todo, não se resume à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos.”

De acordo com o argumento do autor, a tradição oral é geradora e formadora de um tipo particular de pessoa. Por conseguinte, os praticantes do ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado, imersos na tradição oral, se formam como pessoas com corporalidades específicas que se conhecem e se relacionam com espécies de vegetais que habitam a terra, que contêm determinado metal, reação química, seiva, óleos que curam, utilizam de técnicas e ferramentas que também se corporificam e criam a realidade do Ofício e um campo relacional. Esse conhecimento/interação flui simplesmente ao se examinar as plantas e os seixos, concatenado com as “encantações da terra e as encantações das plantas” (op. cit.: 2010: 189). As plantas, como agentes vivos, animados de forças e movimentos, inserem-se em jogos relacionais com essas pessoas que são jogos éticos, assim

“todo ato que a perturba deve ser acompanhado de um ‘comportamento ritual’ destinado a preservar e salvaguardar o equilíbrio sagrado, pois tudo se liga, tudo repercute em tudo, toda ação faz vibrar as forças da vida e desperta uma cadeia de consequências cujos efeitos são sentidos (pelas plantas e pelas pessoas em interações)” (op. cit.: 2010: 189).

“As plantas são seres vivos com os quais nos relacionamos” afirma Cleonice Pankararu, raizeira da comunidade de Cinta Vermelha -Juntiba, do norte de Minas Gerais, que segue explicando:

“A gente vê que a planta ela é um ser vivo, é um ser de direito, né? Então se ela tem a folha dela, a folha dela não é minha. Então como que eu vou chegar e pegar uma coisa que não é minha né? Eu tenho que pedir, tem que pedir licença, né? Eu tenho que falar o porquê que eu tô tirando aquela folha, porque a folha dela é de propriedade da planta, ela é um ser vivo, ela nasce, ela se reproduz, ela tem todo um sistema. Ela se alimenta, né? Ela dá flores, dá fruto, dá semente, então é um ser vivo. Os nossos mais velhos falavam: “A planta, ela é nossa irmã, ela nos escuta, ela tem vida, é um ser vivo e o que você quiser dela, ela te dá, mas se ela não quiser, ela não te dá”.”

A raizeira e o raizeiro em seu ofício devem orquestrar esse saber/fazer/conhecer e manter relações de cuidado, que marcam a tradicionalidade da vida Assim, acionam essa categoria central: a do cuidado ou ato de cuidar. Como substantivo, nomeia um projeto de vida que relaciona pessoas e diversos seres (do bioma Cerrado); como verbo expõe um saber/fazer que é uma ação prática cotidiana ético-afetiva vital, não reduzida a uma moralização, mas voltada para pensar/agir/criar de forma relacional (Bellacasa, 2012). As raizeiras e os raizeiros ao acionar o cuidado ou ato de cuidar, criam interações relacionais entre pessoas e plantas, por

meio de técnicas, percepções sencientes, observações acuradas de processos de adoecimento, o que leva o cuidar para além de uma comunidade de pessoas, mas se expande ou envolve o bioma Cerrado. Nesse sentido, um território passa a ser moldado. As raizeiras e os raizeiros ao guardar e produzir conhecimento sobre o Cerrado estabelecem uma relação diferenciada e de cuidado.

Sobre o cuidado, Cleonice Pankararu explica como esse se efetiva:

“Na prática a gente tem mesmo, tem que ser esse ser um cuida do outro, né? Um cuidado com o outro sem assim: “ah eu vou eu vou fazer o xarope e para mim ganhar dinheiro” Não é isso, às vezes pessoa tá mal, eu, às vezes, a gente passa, vem uma criança tossindo, tossindo. Assim vou já fala lá com a mãe: “Vai fazer isso e isso para sua criança”. Assim naturalmente, né? Ela tem uma criança que tá ali com o pé machucado. A gente tá vendo isso, então é obrigação da raizeira, precisa fazer isso, porque é uma missão que ele tem né? Ele não pode negar e se ver que tá precisando de um tratamento já ensina, vai, pega tal folha, faz o chá, faz o xarope, faz o banho, se a criança tá com febre. E isso pode ser qualquer hora da noite, pode ser qualquer outro dia, não existe esse negócio: “Ah, não vou atender hoje porque hoje é feriado”, né? E as pessoas sabe disso e vem procurar a gente né? E ali forma aquele convívio, né? Aquele respeito, né? Aquela solidariedade. Isso é muito importante no nosso, no nosso meio, né? Porque um cuida do outro, às vezes aquilo que eu ensinei pra pessoa, a pessoa já falou, até tem um dom, você desperta o dom na pessoa também para fazer o chá pra outra pessoa. E aí você vai multiplicando, eu sempre falo quando você, quando a pessoa vai fazer o seu chá, faça com fé, sem interesse, porque se for com interesse a planta ela não, não, ela não libera a sua cura, pode tomar o chá que for né? Por isso que muita gente fala. Ah, mas eu tomei chá e não deu certo, não soube respeitar.”

Voltando a Hampaté Bâ (2010), o autor afirma que o ofício, ou a atividade tradicional, esculpe o ser da pessoa e a relação da pessoa tradicional com o mundo não é de pura utilização, sendo central a dimensão espiritual. O artesão tradicional em seu ofício revela como o conhecimento pode se incorporar não somente aos gestos e ações, mas também à totalidade da vida, uma vez que deve respeitar um conjunto de proibições e obrigações ligadas à sua atividade, que constitui um verdadeiro código de comportamento em relação à natureza e aos semelhantes. Todo um conhecimento que, para se ter, deve estar em uma pessoa que vive “verdadeiros códigos morais, sociais e jurídicos peculiares a cada grupo, transmitidos e observados fielmente pela tradição oral” (op. cit.).



Dona Cecília
Foto: Diego Sales

Dona Cecília, raizeira do quilombo de São Domingos, em Cavalcante, Goiás, explica essa relação ética e espiritual com a planta, ela inicial falando sobre a comunicação, conversa e acordos que tem com a planta:

“Nós temos nossos comunicado. Se eu vou arrancar, eu peço licença, entendeu? Se for lá uma raiz gêmea, eu vou tirar um e largo o resto lá na terra e se também quando eu vou tirar se quebra a raiz, eu não vou buscar. Porque a terra só me liberou até aquele pedaço, porque se eu tirar aquele e devolver a terra lá pro buraco aquela terra que eu devolvo, vai colar lá novamente na raiz e com o passar dos dias, ela vai brotar, entendeu? Ela sara aquele machucado e naquela ou que seja leite ou que seja qualquer tipo de líquido que a raiz tiver, quando a terra encosta nela ali, sara aquilo. Mas dali que vai sair a raiz, vou tirar não deixo o facão tocar naquela, tem a casca e tem uma película branca que faz a separação da madeira mesmo com a entrecasca, entendeu? E aí não pode tocar naquela película branca se nós precisa da raiz, não é muito bom arrancar na lua minguante. Isso aí não, sempre minha mãe falava que o certo de arrancar tudo era na lua cheia ou na cheia ou então na época da crescente.”

Compreender o ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado que está diretamente associado à prática de manipulação dos remédios caseiros produzidos a partir das plantas consideradas medicinais, é compreender uma corporificação das palavras em pessoas sensíveis e em coisas (ou elementos agentivos) para exercer esse ofício. O ofício é permeado por conhecimentos tradicionais relativos à identificação das plantas, compreensão de seu ambiente, ecologia,

manejo sustentável, a maneira correta de extrair as partes usadas de cada planta, indicação e uso sustentável das plantas medicinais, repassados entre uma rede ampla de raizeiras e raizeiros. Um campo relacional emerge e quebra as fronteiras entre pessoas adoecidas, terapeutas, plantas, minerais, remédios caseiros e todos os elementos envolvidos. Desse modo, os processos de produção, transmissão e reinvenção dos conhecimentos tradicionais atrelados a este ofício são processos de corporificação de saberes/práticas nas guardiãs e nos guardiões do ofício.

Essa dimensão do tradicional se refere também ao contexto popular, assim, os conceitos de medicinas tradicionais e populares se aproximam, somam temáticas para suas compreensões. Anteriormente tratamos da tradicionalidade na lógica do sensível de Lévi Strauss (1989) e na oralidade corporificada da tradição viva de Hampate Bâ (2010). Aqui, apresentamos a discussão do conceito de popular que se remete ao jogo de relações de forças com um sistema capitalista racializado que buscou subjugar o mundo dos saberes tradicionais, escravizar pessoas, ocupar territórios, visando a objetificação de seres e sua exploração. Com Quijano (2005 e 2000) compreendemos esse processo por meio do conceito de colonialidade como ações que se estruturaram na invasão das Américas, na construção do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado e na organização de um padrão de poder mundial e que, hoje, se replica de múltiplas formas. Essas ações são encontradas nas interações no nível da microvida social entre classes populares (trabalhadoras) e hegemônicas e na imposição de terapêuticas de cura, como veremos ao longo deste dossiê. Por isso, muitos/as autores/as acionam a categoria de medicina “popular” buscando enfatizar essa inserção das pessoas que produzem o conhecimento tradicional no jogo de força de um sistema capitalista mundo, de classes sociais (Loyola, 1978), somado à raça. E, aqui, usamos popular e tradicional indicando ambas as dimensões, da produção do conhecimento tradicional e do jogo de poder onde se insere uma classe trabalhadora, popular.

Deve-se ter em mente que as medicinas tradicionais não estão restritas ao tempo e espaço, pois os sujeitos e coletivos transitam e modificam esses sistemas, impondo a eles processos de transformação (Menéndez, 1994). Dentro desse universo popular, muitos autores afirmam que se encontram grandes especialistas, denominados terapeutas populares/tradicionais (Ibáñez-Novión, 2012a e 2021b; Loyola, 1983, Guimarães, 2017 e Ott, 1982). Esses são entendidos como os especialistas que lidam de forma tradicional/popular com o cuidado em contexto tradicional/popular. De acordo com Guimarães et. al (2023: 148), a partir de dados levantados em pesquisa na região da Chapada dos Veadeiros:

“As (os) terapeutas populares ou tradicionais são figuras centrais no cuidado com a vida plena das pessoas e ao mesmo tempo cuidam do bioma Cerrado, de onde retiram remédios e alimentos para o cuidado com a vida. São herdeiras de conhecimentos ancestrais (...), dinamizando uma “tradição viva”, que se corporifica na terapeuta por onde fluem saberes ancestrais. Fazem parte da classe popular, trabalhadora, de áreas rurais ou peri-urbanas da região da Chapada dos Veadeiros. Enfatizar a centralidade dessas terapeutas no cuidado com a vida que engloba as pessoas e o Cerrado é reconhecer sua presença atuante na conservação do bioma e ao mesmo tempo complementando as ações dos serviços de saúde na região. Também são pensadoras atuantes que dinamizam saberes localizados, epistemes que conectam conhecimento sobre o Cerrado e o cuidado com as pessoas.”

Em trabalho realizado no norte de Minas Gerais no final da década de 1970, Ibáñez-Novión encontrou 16 “profissionais de saúde de formação tradicional” (2012a:190), que podemos denominar como terapeutas populares ou tradicionais, dentre esses estão o raizeiro, a parteira, a benzedeira, o dentista prático, o rezador, a enfermeira popular etc. Ibáñez-Novión (2012a) discutir a troca e trânsito de informações entre terapeutas populares/tradicionais. Ainda segundo este autor (2012b), as migrações desencadeadas por pessoas que vivenciam os saberes populares para centros urbanos produzem modificações e recodificações das teorias e práticas de cuidado, o que se revela como processos não tão simples e mecânicos de mudanças. Essas trocas de informações que fomentam os conhecimentos tradicionais, incluem a medicina oficial, como veremos. Nesse sentido, são conhecimentos “abertos”, obras inacabadas que se reatualizam. A espiritualidade está presente nos sentidos que formam os conhecimentos tradicionais, pois esses apoiam-se sobre determinadas religiões, acompanhando as transformações destas.

Dona Felizberta⁶, raizeira da Natividade, fala sobre essa espiritualidade que transforma a vida e o conhecimento da raizeira:

Eu sonho com uma velhinha com um pano na cabeça. Esse Luís Fernando (neto), ele começou a ficar muito pálido e ele chorava muito depressivo, falava que queria morrer e eu briguei com o médico aqui. E fomos parar na Dona Regina, eu devota do Espírito Santo, ajoelhei lá na recepção mesmo e pedi ao Espírito Santo que me desse uma resposta naquele momento, porque se eu voltasse para cá eu poderia perder meu menino, na hora que eu falei, que o senhor me deu uma resposta agora! O incrível que ele caiu desmaiado e eles tiveram que atender. O menino todo mundo rindo de mim de joelho lá fazendo essa oração, mas para mim não me incomodou nem um pouquinho. Eu queria era tratamento do meu menino. Aí eles correram com ele. Pra quem não tinha um médico, agora já tinha

⁶ Essa fala de Dona Felis está no documentário A Mata que Cura, produção da Associação Arte Ninho Cultural.

nove, aí foram ver, ele tinha 1% de sangue. O médico falou que ele ia passar a vida tomando ácido fólico e fazendo transfusão. E eu falei para ele que em nome do Espírito Santo eu profetizava, naquele momento, que ele ia fazer aquela única transfusão e ia tomar o ácido fólico no hospital. Aí ele falou que se não fizesse ele não ia crescer. Aí eu falei para quem eu sirvo, o Deus que eu sirvo é o médico dos médicos e eu deixei a mãe dele com ele lá e vim embora. E à noite eu sonhei com essa velhinha chegando com uma cuia onde tinha laranja da Terra, tinha casca de aroeira, tinha rapadura, tinha beterraba e ela mandou que eu fizesse um melado e desce para ele e hoje é assim. A graça foi tão grande que hoje ele tem 23 ou 24 anos, e ele só fez aquela transfusão eu peguei exatamente como ela mandou, peguei a beterraba, peguei a casca de aroeira e peguei a laranja da Terra. Enfim a graça de Deus sair porque ele também que ele tá E ele nem gripado ele não gripado.

Cleonice Pankararu⁷ complementa:

Quando se fala de raizeiro, né? Raizeiro é aquela pessoa que sabe realmente o que tá fazendo, né? É aquela pessoa que faz a sua prática para curar, né que tem aquele conhecimento e que dá resultado. Todo raizeiro, ele tem que ter sua crença, ele tem credence sim, né? O pessoal tenta eh, eh eh desqualificar as crenças, não existe raizeiro que não tem sua crença, tem que ter credence mesmo, tem que ter sua fé para poder manejar as plantas para poder saber utilizar as plantas, ele tem que ter essa fé, ele não faz, não trabalha com as folhas, com os ramos, com as raízes de qualquer forma, né?

Nota-se, nesses casos, a atuação sobre um sistema religioso, de crenças, de espiritualidade, de fé. Carlos Rodrigues Brandão (1986) discutiu a relação entre os contextos religiosos e a formação de profissionais do sagrado em práticas populares e tradicionais. Esses profissionais desempenhavam papéis no cuidado à saúde em Itapira, localizada no sul de Minas Gerais. Os procedimentos terapêuticos não eram o foco central de Brandão, no entanto, esses profissionais se revelavam como agentes de cura no contexto da cultura popular. O interessante é como esses agentes de cura vivenciavam, de acordo com o autor, “enfrentamentos profanos e sagrados entre o domínio erudito dos dominantes e o domínio popular dos subalternos” (Brandão, 1986, p. 15). Nesse campo político, os atos, os gestos e as estruturas próprias desse sistema popular de cuidado explicavam situações da vida e criação de autonomia frente ao saber biomédico e às agências religiosas dominantes. De acordo com o autor (op.cit. 1986), era notável a capacidade de recuperação de modos de crenças e práticas populares ou criação de formas religiosas novas e, também, podemos ampliar para novas formas de atenção à saúde. Diante desse quadro de tensão e conflito político estabelecido entre as práticas populares/tradicionais e as da medicina oficial, é possível inferir o quanto cada terapeuta

⁷ Essa fala da Cleonice está no documentário *Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado*, produção da Articulação Pacari.

popular/tradicional tem sua “autonomia” e “agência”, encontradas também nas pesquisas de Ibáñez-Novión da década de 1970 (Fleischer & Sautchuk, 2012). Esse jogo de força, em situações quando saberes e práticas hegemônicas se impõem, criam a perspectiva do popular, que aqui está sendo lido também como tradicional. Especialmente quando o saber científico que se apresenta como hegemônico estabelece, segundo Maria Andrea Loyola (1983), uma relação de poder que tenta silenciar os saberes e práticas populares de cuidado. No entanto, a agência humana produzindo a socialidade é *locus* de resistência e escapa à homogeneização colonizadora que pode vir de ações estatais ou de um conhecimento como medicina ocidental. Conforme De Certeau (2013), ao lado das relações de poder em contextos populares são ativadas microrresistências, socialidades e sentimentos de pertencimento. Desse modo, aquilo que é imposto por uma prática hegemônica passa a ser lido num outro registro, no quadro das próprias tradições. Assim, nas instituições populares e tradicionais se efetiva um estilo de trocas sociais, de invenções técnicas e de resistência moral (op.cit).



Roda de Conversa em Wanderlândia/TO sobre plantas medicinais
Foto: Sílvia Guimarães

(2) Sobre a dimensão ou conceito *sistema tradicional de cuidado*, esse se refere a rede de atenção à saúde popular onde estão inseridos os terapeutas tradicionais ou populares como pontos de referência central. Essas pessoas atuam como lideranças e tradutores de processos de saúde-adoecimento, além de fazerem as conexões entre os tratamentos tradicionais e os da medicina hegemônica. A posição desses terapeutas em redes de cuidado e com especificidades revela dimensões importantes do processo de saúde-adoecimento-cuidado em classes populares e em comunidades tradicionais, atuam como pontos de confluência que dinamizam essas redes. Focam no cuidado, na resolução de conflitos e em decisões políticas porque reúnem tanto experiência de vida quanto conhecimento, que os fazem serem ouvidos e respeitados. Nas redes que conectam centros urbanos e rurais do Cerrado, há diversos regimes de saberes e modos de viver localizados, constituindo o que Ibáñez-Novión (2012) denominou de “sistemas de cuidados de saúde”. Esses são sistemas de significados simbólicos, articulados por instituições sociais e modelos de interação pessoal específicos, também contam com elementos que efetivam relações sociais, onde a transmissão e repasse do cuidado se faz e flui por entre pessoas, objetos, plantas, minerais, recursos hídricos e coletivos. Pode-se afirmar que esses sistemas se dinamizam por meio de redes sociais acionadas em contextos populares/tradicionais, reunindo familiares, vizinhos, colegas de trabalho, plantas, rios, remédios, alimentos etc. E conformam a base de itinerários terapêuticos, por onde os sujeitos vivenciam, negociam e trilham caminhos em busca de terapêuticas que aliviam processos de adoecimento (Guimarães, 2017a). Nessas redes, os terapeutas tradicionais tecem dinâmicas, fazem e desfazem fios de relações e criam técnicas de cuidado.

Baseando-se no conceito de “sistema de cuidados de saúde” de Ibáñez-Novión, Silva & Guimarães (2020) definem os contextos populares ou tradicionais de cuidado – onde estão os terapeutas populares e tradicionais – como cenários onde se conformam sistemas que articulam vários elementos, os quais não dizem respeito a um todo autocontido, mas que se expandem e se espraiam concatenando várias relações e conformando uma rede ampla que dinamiza e relaciona, efetivando trocas entre seres e coisas e em espaços e temporalidades diversas. Assim, santos, sonhos, plantas, remédios caseiros, rios, pessoas, se conectam em uma ampla rede de cuidado, assim, as autoras apresentam o conceito de *sistemas tradicionais de cuidado*, onde estão as raizeiras e raizeiros do Cerrado, assim como diversos terapeutas tradicionais, e a vida cotidiana das pessoas, não especialistas se fazem. Nos *sistemas tradicionais de cuidado*, diversas práticas de cuidado (hegemônicas ou não) são compartilhadas; técnicas são criadas e transmitidas; palavras da tradição oral são corporificadas quando vividas; agência de humanos,

plantas, animais e objetos se conectam; cantos e rezas são recriados; e biomas são manejados. Esses sistemas acabam por promover reconfigurações nos territórios.

Nesse sentido, os *sistemas tradicionais de cuidado* são produzidos localmente, lidam com dimensões subjetivas e dinamizam socialidades que criam pessoas e sentimentos de identidade e pertencimento. Aqui, tais sistemas são definidos no plural, os quais são criados a partir de uma intrincada articulação entre subjetividades e socialidades articuladas por grupos sociais. A articulação entre camadas da vida, mais próximas ou distantes, quebra fronteiras impostas e acaba por ser um mecanismo de efetivação da agência e configuração do manejo da vida, onde se articulam na produção da vida cotidiana e efetivam os sistemas tradicionais de cuidado, os quais podem ter as raizeiras, benzedadeiras, rezadeiras ou, ainda, parteiras como figuras centrais, reunidas.

(3) Outra dimensão importante é a de *território tradicional do Cerrado* para as raizeiras e raizeiros do Cerrado. Para a construção da identidade de um coletivo tradicional, como as identidades étnicas, a referência ao lugar de origem ou de pertencimento tem grande importância, está na raiz da formulação coletiva de grande parte das identidades (Nogueira, 2009 e 2017). E povos tradicionais, categoria “englobante e genérica” conforme salienta Mônica Nogueira (2009 e 2017), apresentam elementos em comum que os reúnem, um desses elementos é a interação com o território, onde esses povos procuram evitar grandes transformações ao seu meio ambiente, pois possuem um estreito vínculo de subsistência, construído ao longo de centenas de anos, quando aprenderam a conviver com seus desafios. Seguindo a trilha do argumento de Mônica Nogueira (2009 e 2017), critério fundamental para a construção de uma identidade é a autoidentificação de uma identidade coletiva, que pressupõe o compartilhamento de experiências (sons, cheiros, símbolos, palavras, lugares, história) que relaciona a pessoa a práticas compartilhadas em coletivo, presente na memória do grupo, que só existe, para povos e comunidades tradicionais, quando estão ancoradas em um território. Portanto: “Trata-se de um universo imaginado, que garante relativa unidade ao grupo frente a outros” (Nogueira, 2009: 107). E o bioma Cerrado passa a ser um elemento central, como as raizeiras mesmo afirmam, sem Cerrado, elas não existem. Esse domínio de natureza, ou seja, uma região natural mais ou menos homogênea, que possui uma variedade paisagística configurada por diferentes combinações de feições fisiográficas (relevo, rochas, clima, solos, vegetação, hidrografia), formando diversas sub-regiões, existe porque existem povos que o experencia a séculos, o molda e forma sustentável, na vivência da experiência marcada por

essas feições. Essa diversidade de ser Cerrado está ancorada em variações temáticas, tonalidades de ser e viver no Cerrado que aprofundam e aprofundaram sentimentos de pertencimento e conhecimento que repercutem nas plantas e seus usos compartilhados. Circulamos e encontramos várias plantas na diversidade de tonalidades e vida de povos de Cerrado, sendo usadas para mesmas funções no ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado.

Kabengele Munanga (1988) aponta, baseado no argumento de Cheikh Anta Diop (1959: 147), que a identidade cultural de qualquer povo apresenta no elemento histórico - além de outros como os elementos linguísticos e psicológicos – o ponto de ligação que une diversas dimensões, por meio de um sentimento de continuidade vivido pelo conjunto da coletividade. O essencial para cada comunidade é reencontrar o fio condutor que a liga a seu passado ancestral (Munanga, 1988: 10). Assim, podemos afirmar que a história da transformação das plantas do Cerrado em remédios caseiros liga as comunidades que habitavam e habitam o Cerrado a seu passado ancestral, e a repensar novas possibilidades de enfrentamento às narrativas coloniais em diferentes campos do conhecimento e ações para o futuro. O bioma Cerrado é espacialidade central nesse elemento histórico, fez e faz parte dessas comunidades tradicionais que cuidam dele no sentido de respeitá-lo, de terem construído uma relação ética com ele (suas plantas, relevos, hidrografia, ares, águas, clima, animais e minerais). Nesse sentido, o Cerrado é o espaço possível e único de ser raizeira e raizeiro do Cerrado. É o território da identidade, das criações, das ciências tradicionais dos coletivos e pessoas que iremos trazer ao longo desse dossiê. A partir dele emergem histórias de pessoas e coletivos que fazem parte da diversidade cultural do Brasil.

Tendo como pano de fundo esses três elementos: tradicionalidade; sistemas tradicionais de cuidado; e território tradicional do Cerrado, seguiremos buscando as raízes profundas de se viver no Bioma, praticando o Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado. Buscando as raízes ao se enraizar, seguiremos apresentando as interações desses diversos coletivos, criativos e resistente do Cerrado contra essa força colonizadora.



Lucely Pio em andanças pelo Cerrado no encontro Raízes, em São Jorge/Alto Paraíso/GO
Foto: Julia Fonseca



Tantinha em andanças pelo Cerrado no encontro Raízes, em São Jorge/Alto Paraíso/GO
Fotos Julia Fonseca

1.3 Cerrado: um bioma ou um complexo de biomas?⁸

Esta seção visa discutir o sistema biogeográfico do Cerrado brasileiro que é o lugar/sítio/território ao qual o bem cultural do ofício de raizeiras e raizeiros está referido e sem o qual o bem nem emerge e nem se sustenta. Apresenta também os vínculos desse ofício tradicional com os regimes e tradições de conhecimentos e práticas dos coletivos humanos que habita(ra)m milenar e diferentemente o Cerrado, ao longo de sua pré-história e história de ocupação, por meio de um processo multilinear e descontínuo, a partir de acervos múltiplos compartilhados de modos heterogêneos, resultando em variantes e peculiaridades culturais locais. E reforça a indicação⁹ de que o ofício em tela é a expressão atual e viva de uma síntese peculiar e singular, tributária das experiências históricas e dos intercâmbios entre povos indígenas, coletivos negros africanos escravizados e colonizadores europeus no Brasil, e destes com as ecologias que constituíram – o que nos permitiria falar de uma sócio-tecnobiodiversidade herdada de povos originários e afrodiáspóricos (cf. Souza et al. 2021).

Reconhecendo, segundo o levantamento preliminar original, certa antiguidade, cumulatividade e transformações nos regimes de práticas e conhecimentos tradicionais relativos às plantas com propriedades medicinais do Cerrado e as redes de cuidados que lhes são associadas, que guardam forte correlação com as diferentes ondas pré-históricas e históricas de ocupação humana, é possível dizer que tal processo assenta um sistema de cuidados tradicional e popular, fortemente vinculado ao Cerrado, com cujas diferentes paisagens tais coletivos humanos estabeleceram uma relação densa, que sustenta tais regimes de conhecimentos e práticas tradicionais.

O Cerrado brasileiro é tido como a maior savana do mundo e a com maior riqueza de biodiversidade, em especial de espécies de plantas. Ele recobre cerca de um quarto do território do país, sendo o nosso segundo maior bioma e se conectando com quase todos os demais domínios biogeográficos do país, conforme os dados do *Mapa de Biomas do Brasil*. Este e o *Mapa de Vegetação do Brasil* resultam de um termo de cooperação técnica celebrado entre o IBGE e o MMA em agosto 2003 e foram lançados no Dia Mundial de Biodiversidade (22/05) em 2004, como referência para o estabelecimento de políticas públicas diferenciadas para os

⁸ Esta seção está baseada em pesquisa conduzida por Henyo Trindade Barretto Filho.

⁹ Já sugerida em 2011, por ocasião da primeira minuta de relato descritivo do Levantamento Preliminar (original) do Ofício Tradicional de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado, realizado pela Casa Verde - Cultura e Meio Ambiente, sob demanda da Articulação Pacari de Plantas Medicinais do Cerrado, cujo objetivo foi dar início à composição documental do processo visando à patrimonialização desse ofício tradicional, conforme o Decreto nº 3.551/2000, relativo ao reconhecimento dos bens imateriais do patrimônio cultural brasileiro.

respectivos biomas e para o acompanhamento, pela sociedade, das ações implementadas nestes. Para efeito desse mapa oficial, bioma é conceituado como um conjunto de vida (vegetal e animal) constituído pelo agrupamento de tipos de vegetação contíguos e identificáveis em escala regional, com condições geoclimáticas similares e história compartilhada de mudanças, o que resulta em uma diversidade biológica própria.

Não obstante, é importante notar que, se a noção de bioma(s) é objeto de um conceito e de um mapa formais, formulados pelo instituto de geografia e estatística oficial, e pelo ministério responsável pela sua gestão, é porque não estamos lidando com unidades de limites e características definidos de modo cristalino e consensual. Ao contrário, a noção de bioma é disputada e carente de estabilização para efeitos da administração pública, daí a necessidade de um mapa oficial. No caso do Cerrado, há um debate se este constitui um único bioma, ou um complexo de biomas.

Coutinho (2002: 77-78), por exemplo, distingue domínio (área do espaço geográfico abrangente, onde predominam certas características morfoclimáticas e fitogeográficas, distintas das predominantes em demais áreas de mesma escala) de bioma, o que lhe permite dizer que “no espaço do domínio do cerrado, nem tudo que ali se encontra é bioma de cerrado” – ou seja, “outras feições morfológicas ou condições ecológicas podem ocorrer em um mesmo domínio, além daquelas predominantes.” Assim, embora no “domínio do cerrado predomin[e] o bioma do cerrado”, “outros tipos de biomas também estão ali representados, seja como tipos ‘dominados’ ou ‘não predominantes’ (caso das matas mesófilas de interflúvio), seja como enclaves [sic] (ilhas ou manchas de caatinga, por exemplo) ou como penetrações de florestas galeria, de tipo amazônico ou atlântico, ao longo dos vales úmidos dos rios.” Isso o leva a concluir que, “na natureza, o bioma do cerrado apresenta-se como *um mosaico de formas fisionômicas*” (: 82; itálicos nossos).

Batalha, por sua vez, polemizando com formulações anteriores e mais ambivalentes de Coutinho, considera “bioma Cerrado” como um oxímoro. Defendendo que o conceito de bioma é fisionômico e funcional, e não florístico – conotação que, segundo ele, o conceito teria erroneamente assumido no Brasil –, para ele “o cerrado sensu lato não pode ser considerado um único bioma, mas sim um *complexo de biomas*, mais especificamente três”: os campos tropicais (campo limpo), as savanas (campo sujo, campo cerrado e cerrado sensu stricto) e as florestas estacionais (cerradão) (Batalha, 2011: 23; itálicos meus). Salgado-Labouriau, por sua vez sugere que “o Cerrado não é um ecossistema simples, mas *um conjunto de savanas* que vai desde uma formação vegetal aberta com poucas árvores e arbustos até uma formação fechada

onde as copas das árvores quase se tocam (cerradão)” (Salgado-Labouriau, 2005: 112-3; itálicos meus). Já Henriques (2005: 77) fala de “um mosaico heterogêneo de fisionomias vegetais [...] formando um gradiente de altura-densidade”

Por fim, há quem descarte o conceito de bioma, alegando que este estaria limitado às dimensões estritamente orgânicas. É o caso de Barbosa (1995; 2021), para quem, se “pensamos em [termos de] longa duração e nos tempos geológicos podemos considerar que o conceito de bioma simplifica, em grande medida, a compreensão dos espaços biofísicos” (Dutra e Silva & Barbosa, 2020: 3). Para ele, o mais correto seria “correlacionar os diversos fatores que compõem [a] biocenose [do Cerrado], e defini-la como um Sistema Biogeográfico¹⁰. Um sistema que abrange áreas planálticas – o Planalto Central Brasileiro, com altitude média de 650 metros, clima tropical subúmido de duas estações, solos variados e um quadro florístico e faunístico extremamente diversificado e interdependente” (1995: 161). Para ele, visto que o Cerrado não poderia ser entendido como uma unidade fito e/ou zoo geográfica particularizada, trata-se de ponderar todos os elementos naturais (geomorfologia, relevo, clima e solos, além de seu quadro florístico e faunístico), que estariam intimamente interligados nesse sistema que já teria alcançado seu clímax evolutivo. É assim que Barbosa subdivide o Sistema Biogeográfico dos Cerrados em seis subsistemas específicos interatuantes, caracterizados pela fisionomia e composição vegetal e animal, além de outros fatores: dos campos, do cerrado, do cerradão, das matas, das matas ciliares e das veredas e ambientes alagadiços – havendo entre os campos e o cerrado uma paisagem intermediária, designada popularmente como campo sujo.

Tendo em vista que o reconhecimento dos bens imateriais do patrimônio cultural brasileiro é uma política pública, adotaremos como nossa referência aqui a definição e o mapa oficiais dos biomas brasileiros. Sem embargo, considerando a natureza do bem cultural em tela, não se pode ignorar uma dimensão que nos soa comum às diferentes posições no debate resumido acima e que remete a uma característica do Cerrado: o fato dele abarcar um mosaico/conjunto /complexo heterogêneo de fisionomias vegetais, em um gradiente de altura-densidade que forma um continuum vegetacional, indo das formações campestres em um extremo às florestais no outro, sem limites definidos entre uma fisionomia e outra. É assim que “uma das principais questões sobre o [...] Cerrado é a determinação dos fatores responsáveis

¹⁰ Ao qual ele também se refere, baseado em Ab’Saber, como Domínio Morfoclimático e Fitogeográfico do Cerrado, um tipo de paisagem muito diversificada, característica da área interiorana central da América do Sul (Barbosa 2021 [2002]).

pela sua distribuição e a dinâmica das suas fitofisionomias” [tipos de vegetação] (Henriques, 2005: 75).

Segundo Felfili, Sousa-Silva e Scariot (2005), os principais fatores responsáveis por padrões e processos das comunidades de savanas são a estacionalidade climática bem marcada, a disponibilidade hídrica, as características edáficas (do solo) como profundidade, textura, umidade e disponibilidade de nutrientes, o fogo e a herbivoria – embora o papel desta no Cerrado tenha sido minimizado pela ausência de populações expressivas de herbívoros de grande porte, apesar da intensa herbivoria por insetos. A estes fatores, Henriques (2005) acrescenta a dimensão da história geológica, dos solos e da ocorrência do fogo. Isso nos leva, assim, a refletir sobre (e caracterizar) a formação do Cerrado desde a longa duração do tempo geológico até a média e curta durações dos tempos pré-históricos e históricos (com as distintas ondas de ocupação humana nesse vasto espaço).

Segundo Dutra e Silva & Barbosa (2020: 3), “o Cerrado é um dos mais antigos sistemas biogeográficos e que evoluiu durante história recente do planeta, ocorrida no período Cenozoico há pelo menos 65 milhões de anos”. Uma das matrizes ambientais mais antigas da história recente do planeta, o Cerrado teria se constituído como “ambiente biofísico específico nos chapadões centrais da América do Sul por volta de 40 a 45 milhões de anos antes do presente”. Ao sintetizar alguns aspectos da paleoecologia do Cerrado, Salgado-Labouriau faz uma conta mais modesta. Segundo ela “o ecossistema do Cerrado [já] esta[ria] presente no Brasil Central a mais de 36.000 anos AP e continua até o presente” (2005: 113). “O registro [paleo]palinológico mostra que o cerrado é *uma vegetação resiliente* que tem sido queimada frequentemente durante pelo menos 40.000 anos” (: 116; itálicos nossos). Ora, como os coletivos humanos só “começaram a povoar a região por volta de 10.000 AP e os assentamentos aumentaram somente depois de 5.000 AP (Prous, 1992; Schmitz et al., 1997; Barbosa e Schmitz, 1998)”, ela conclui que este ecossistema não teria se originado pela queima humana de florestas, “sendo, portanto, *uma vegetação natural*” (: 113; itálicos nossos)¹¹.

Tais conclusões resultaram no descarte da antiga hipótese segundo a qual a vegetação do Cerrado seria uma formação secundária resultante do corte e queima das florestas por grupos humanos. Se a chegada dos primeiros coletivos humanos à região central do continente sul-americano representou um aumento na frequência das queimadas, isso não teria alterado a

¹¹ “Fogo antropogênico, deliberado ou acidental, ocorre desde o século 18. Entretanto, o estudo de sedimentos em lagos, lagoas e veredas mostram que o fogo natural existe pelo menos desde 40.000 anos atrás (Salgado-Labouriau e Ferraz-Vicentini, 1994; Salgado-Labouriau et al., 1998)” (Salgado-Labouriau, 2005: 112).

dinâmica sucessional da vegetação a ponto de se poder considerar o Cerrado um antroma pré-colombiano – como parece ser o caso para a floresta tropical úmida amazônica, em que não são poucos os estudiosos que falam de uma “domesticação da Amazônia antes da conquista europeia”. (cf. Clement et al 2015). Isso significa dizer que os primevos ocupantes humanos do que hoje é o Brasil central já herdaram um sistema biogeográfico em clímax evolutivo. Desde antes do Holoceno o Cerrado como o conhecemos já existia como um domínio morfoclimático e fitogeográfico relativamente estável. “A paisagem e o clima dos chapadões centrais do Brasil eram semelhantes aos padrões atuais, apresentando uma fitofisionomia típica do que atualmente consideramos como sendo o bioma Cerrado, com o mesmo padrão climático tropical sazonal” (Dutra e Silva & Barbosa, 2020: 2)¹².

Essa mesma resiliência e estabilidade também se aplica às características das plantas dos cerrados, que apresentam vários tipos de adaptação morfológica e fisiológica ao fogo (“drástico agente de perturbação”, nos termos de Henriques, 2005) e à seca (stress hídrico) prolongada. Diz-se das espécies que (em sua maioria) constituem as diferentes fitofisionomias do Cerrado, que elas são pirofíticas, “isto é, adaptadas a uma condição ambiental que inclui a presença do fogo”, agente com o qual “conviveram [...] durante sua evolução, sendo selecionadas por este fator” (Coutinho, 2002: 89-90).

O estrato arbóreo e arbustivo da vegetação se destaca pelas seguintes características: troncos e ramos tortuosos, súber (felema, periderme, ou casca do tronco) espesso, macrofilia (folhas grandes, com um extenso limbo), esclerofilia (folhas endurecidas, recobertas por uma cutícula protetora, orientadas em direção paralela ou oblíqua em relação à radiação solar dominante, em caules com entrenós curtos) e sistema subterrâneo dotado de longas raízes pivotantes (que permite às plantas atingirem 15 ou mais metros de profundidade, abastecendo-se de água em camadas permanentemente úmidas do solo, até mesmo na época seca – o que faz com que algumas pessoas se refiram ao Cerrado como uma floresta invertida). “Já a vegetação herbácea e subarbustiva, formada também por espécies predominantemente perenes, possui órgãos subterrâneos de resistência, como bulbos, xilopódios, sóboles etc., que lhe garantem sobreviver à seca e ao fogo”, tendo, geralmente, raízes superficiais, folhas micrófilas e com escleromorfismo menos acentuado (Coutinho, 2002: 84). Outra característica importante de grande parte das espécies vegetais do Cerrado é a anemocoria (dispersão de qualquer

¹² Salvo por uma fase anterior relativamente mais fria e úmida, coincidente com o último máximo glacial no pleistoceno tardio, em que as comunidades de plantas tinham “uma composição diferente das atuais e uma frequência alta de árvores de clima mais frio” – após a qual a temperatura média elevou-se de 3°C a 4°C e “a umidade começou a diminuir do norte para o sul nos cerrados” (Salgado-Labouriau, 2005: 113-14).

dissemínula – seja fruto, semente, esporo etc. – por meio do vento) e serem plantas de desenvolvimento lento.

A propósito desses dois diferentes estratos das vegetações do Cerrado – o lenhoso, formado por árvores e arbustos, e o herbáceo, constituído por ervas e subarbustos –, Coutinho (2002) observa que ambos são heliófilos e, por conseguinte, competem entre si. Ao contrário do caso de uma floresta, o estrato herbáceo, [no Cerrado], não é formado por espécies de sombra, umbrófilas, dependentes do estrato lenhoso. O sombreamento lhe faz mal, prejudica seu crescimento e desenvolvimento. O adensamento da vegetação lenhosa acaba por eliminar, em grande parte, o estrato herbáceo.

Por assim dizer, esses dois estratos se antagonizam. Por essa razão, entendemos que as formas intermediárias de Cerrado – campo sujo, campo cerrado e cerrado [senso restrito] – representem verdadeiros ecótonos, nos quais a vegetação herbácea-subarbusativa e a vegetação arbórea-arbusativa estão em intensa competição, procurando, cada qual, ocupar aquele espaço de forma independente, individual. Os dois estratos não comporiam comunidades harmoniosas e integradas, como nas florestas, mas representariam duas comunidades antagônicas, concorrentes. Tudo aquilo que beneficiar uma delas prejudicará indiretamente a outra, e vice-versa. Elas diferem entre si não só pelo seu espectro biológico, mas também pelas suas floras, pela profundidade de suas raízes e forma de exploração do solo, pelo seu comportamento em relação à seca, ao fogo etc., enfim, por toda a sua ecologia. Toda a gama de formas fisionômicas intermediárias parece-nos expressar exatamente o balanço atual da concorrência entre esses dois estratos (Coutinho, 2002: 83-84).¹³

Todos esses processos e dinâmicas ecológicos respondem por (e mantiveram por muito tempo) uma flora e uma fauna riquíssimas em termos de diversidade. Estima-se que o Cerrado abrigue cerca de 12.000 espécies de plantas catalogadas, 34,9% (4.208) das quais seriam endêmicas. Em virtude das características e da dinâmica apontadas por Coutinho acima, as populações das espécies de flora no Cerrado apresentam tamanho, distribuição e densidade diferenciados – ou seja, espécies comuns são, em geral, abundantes em uma área e raras em outras. Além das plantas, 2.373 espécies de vertebrados terrestres e aquáticos foram registradas para o Cerrado, 433 (18,2%) das quais são endêmicas a esse domínio (ver Sawyer, 2017: 44). Em se tratando da flora, o Levantamento Preliminar original (ver nota de rodapé nº 1) já observava que a diversidade taxonômica das espécies vegetais nativas do Cerrado – que

¹³ É ao que Henriques (2005: 79) se refere como a variação inversa do componente lenhoso (densidade, altura) e do componente herbáceo (dominado por gramíneas) típico do gradiente fisionômico de vegetação no Cerrado.

chegariam a superar a da Floresta Amazônica – é relativa aos táxons de ordem mais elevada, no caso, gênero, família e ordem. Em tese, isso favoreceria uma maior diversidade bioquímica entre as espécies, ampliando sobremaneira o potencial em termos de compostos bioativos das espécies vegetais do Cerrado – o que é especialmente importante quanto às plantas com propriedades medicinais reconhecidas.

O livro *Farmacopeia do Cerrado* produzido pela Articulação Pacari, apresenta nove pesquisas tradicionais das plantas selecionadas pela Articulação Pacari para compor esse volume que é estruturado de modo a evidenciar esse regime de conhecimentos e práticas. O ofício tradicional de raizeiras e raizeiros pressupõe a interação com todos os diferentes estratos da vegetação do Cerrado: tanto o lenhoso, formado por árvores e arbustos, quanto o herbáceo, constituído por ervas e subarbustos. Das nove plantas escolhidas pela Articulação Pacari para a elaboração das monografias populares, quatro enfocam árvores, três arbustos, uma um subarbusto e a outra uma erva. Ademais, a variedade de plantas com propriedades medicinais empregada por raizeiras e raizeiros do Cerrado em seu ofício encontra-se disposta nos diferentes gradientes ambientais/vegetacionais do sistema biogeográfico, ocorrendo, não obstante, em paisagens distintas específicas reconhecidas pelas raizeiras e raizeiros a depender da sub-região (unidade da federação) em que a pesquisa popular for feita. Por exemplo, o barbatimão é uma planta encontrada em quase todos os tipos de ambientes em diferentes regiões de Cerrado: no alto Jequitinhonha, o ambiente do barbatimão é o campo; no médio Jequitinhonha, ela nasce na chapada; no norte de Minas, na chapada e no tabuleiro; e em outras regiões até em ambientes de várzea e vereda seca – diferindo em suas características reconhecíveis de forma, tamanho e outras em cada um destes. Cada monografia destaca os respectivos ambientes de ocorrência e aspectos da biocenose da planta, notadamente, as suas plantas companheiras e sua relação com os animais (herbivoria). Por sua vez, as monografias se estruturam a partir das características perceptíveis das plantas desses diferentes estratos: tronco, casca (com a caracterização da entrecasca – quando é o caso), folhas, flores, frutos, sementes e raízes, até chegar à caracterização das partes usadas da planta e suas formas de uso medicinal, passando por orientações de manejo. É como se a *Farmacopeia* se esforçasse por traduzir e decupar para o leigo o emaranhado corpo-raizeiro/planta/bioma em sua complexidade-heterogeneidade.

Concluindo esta seção, importa notar que os acelerados processos de supressão do Cerrado, que caracterizaram a segunda metade do século XX, em função do modelo de desenvolvimento agropecuário projetado para tal região desde então, o Cerrado se converteu em um *hotspot*. Com mais da metade da sua cobertura vegetal nativa já desmatada e taxas de

desmatamento anuais mais elevadas do que a Amazônia, o que coloca em risco a sua “biodiversidade rica, única e útil, assim como todos os seus serviços ecossistêmicos” (Sawyer, 2017: 33-4), o Cerrado – ao lado da Mata Atlântica no Brasil – foi definido como um dos 35 *hotspots* mundiais de biodiversidade. Trata-se de ecossistemas com elevada concentração de espécies endêmicas (abrigoando pelo menos 1.500 espécies de plantas endêmicas) e intensa perda de habitat (ao menos 70% da vegetação nativa com algum grau de degradação), em que esforços de conservação/restauração ecológica devem ser priorizados para proteger a biodiversidade (: 12).

Por fim, dada a porosidade entre os biomas/antromas/sistemas biogeográficos no Brasil – que se evidencia, no caso do Cerrado, nos mosaicos/gradientes de fisionomias savânicas e florestais, em que estas se intercalam e se interpenetram, sem limites claramente definidos entre uma e outra –, não deve causar surpresa se um ou outro dos sítios que selecionamos para a pesquisa de campo não se enquadrar perfeita e integralmente dentro dos limites formal e oficialmente estabelecidos para o bioma. Ecótonos e zonas de transição abundam.



Seu Ilton caminhada em mata do Cerrado, em Pirenópolis/GO
Foto: Diego Sales

Dos paleoindígenas aos raizeiros e raizeiras: o lugar das plantas e a interação com estas

É, portanto, com esse sistema biogeográfico relativamente estável e resiliente, configurado por um gradiente de fitofisionomias e uma grande diversidade de habitats

(“conjunto de savanas”, “complexo de biomas”, “mosaico heterogêneo”), cuja disposição é definida por um gradiente ambiental de características de solo e relevo, disponibilidade hídrica, estacionalidade climática, fogo e outras variáveis, resultando numa flora e numa fauna riquíssimas em termos de abundância e diversidade, que os primeiros coletivos humanos encontraram e ao qual se adaptaram de maneiras originais e criativas.

Ao discutir os processos culturais associados à ocupação inicial dos cerrados por “bandos de caçadores e coletores”, Barbosa (1995) observa que essa “colonização dá-se preferencialmente em áreas de formações abertas” (o que o levou a se referir a esses coletivos como “peregrinos” e “andarilhos da claridade” – Barbosa, 2021). Segundo ele, “o panorama do povoamento das áreas centrais do continente sul-americano começa a se definir a partir de 11.000 anos A.P. e, para tal, contribui[u] em muito o advento no Planalto Central do Brasil de um complexo cultural denominado pela arqueologia ‘tradição Itaparica’”. Esta estaria implantada sobre mais de 2.000 km de extensão há cerca de 10.000 anos AP, constituindo um horizonte cultural e um sistema econômico que perdurou no Cerrado por cerca de 2.000 anos de duração, quase sem alteração (Barbosa, 1995: 177-8).

O protótipo dessa cultura representa uma expansão acompanhada de aperfeiçoamento adaptativo de antigas culturas de savanas e de outras formações abertas, situadas mais para oeste do continente, as quais, por motivos ambientais, tiveram que adotar novos planejamentos de subsistência, *aperfeiçoando a coleta vegetal e enfatizando a caça generalizada*, em detrimento da especializada. Os processos iniciais desse aperfeiçoamento situam-se *na área core da vegetação de cerrados*, ainda presente à época [na transição do Pleistoceno para o Holoceno] nos baixos chapadões da Amazônia (: 178; itálicos nossos).

Seguindo e parafraseando Barbosa (1995), a dissipação do horizonte cultural Itaparica teria coincido com uma época de grande instabilidade climática que marcou a transição do Pleistoceno ao Holoceno – ainda que o sistema dos cerrados dos chapadões centrais do Brasil tenha sido o menos afetado por tais oscilações. De todo modo, tais mudanças do clima com seus reflexos nos biomas teria levado os grupos humanos aí estabelecidos a buscar novas alternativas de subsistência, o que teria implicado, por sua vez, em novos arranjos sociais – segundo o paradigma ecológico-cultural adotado por Barbosa em sua análise das evidências arqueológicas. Esse período coincidiu com “o agravamento de um processo de drástico empobrecimento qualitativo e quantitativo representado por uma grande extinção da biomassa de megafauna” – “rareamento da biomassa de megafauna” este que teria afetado, igualmente, os agrupamentos humanos (: 179). No Cerrado, a concentração, abundância e diversidade de

recursos vegetais, associadas a uma biomassa animal, agora representada por animais de médio e pequeno porte, teria se constituído em fontes de singular importância para tais grupos humanos, que lentamente teriam aperfeiçoado “um sistema de coleta e caça generalizadas” (: 179).

Com o fim do período de aridez pleistocênica e a retropicalização propiciada pelo Holoceno, “a floresta úmida começa a avançar sobre as formações abertas, fazendo com que estas se retraiam, e o Cerrado inicia um processo de regressão em direção [ao que hoje é] sua área core”. Barbosa especula que “algumas populações humanas aí situadas, em sua maior parte associadas [a um] tronco linguístico ancestral (Jê-Pano-Caribe)”, teriam acompanhado tal regressão e se instalado nessa área core dos cerrados do que hoje é Brasil central, “onde, nos períodos imediatamente posteriores, [teriam] atingido um clímax adaptativo”. Segundo Barbosa, “a grande homogeneidade linguística que caracteriza a parte central do Brasil como um grande domínio de línguas Jê, estritamente relacionadas com as formações abertas”, apoiaria essa conclusão (: 181). Assim sendo, ao sintetizar o processo de ocupação do interior do continente sul-americano já no Holoceno inicial, Barbosa nos oferece o seguinte modelo:

“A economia é a de *um caçador e coletor generalizado que explora principalmente nichos diversificados*, onde num extremo está o cerrado, a caatinga, ou o campo, no outro extremo, a mata e, no meio, várias formas vegetais transicionais, como o agreste ou o cerrado.

Os assentamentos [...] dão-se em grutas ou abrigos calcários, areníticos ou quartzíticos, nos estados de Minas Gerais, Pernambuco, Piauí e no alto das colinas em Goiás. *Alguns destes sítios apresentam bastante permanência*, como no sudoeste e centro de Goiás, *porque os recursos eram abundantes*, ao passo que a maior parte são de acampamentos temporários. *Como nos locais geralmente estão reunidos recursos minerais, vegetais e animais em nichos diversificados*, é possível que *a maior parte dos acampamentos seja de atividades múltiplas* [...]. (: 181; itálicos nossos).

Segundo Barbosa, “os processos culturais indígenas que se seguiram a este modelo” de caça e coleta generalizadas teriam trazido pouca modificação a essa fisionomia sociocultural geral “e, embora ocorresse o advento da agricultura incipiente exercida nas manchas de solo de boa fertilidade natural existentes no domínio dos cerrados [coincidentes com áreas de matas e maior disponibilidade hídrica], a caça e a *coleta, principalmente a vegetal*, ainda constituíam fatores decisivos na economia dessas sociedades” (: 160). Quanto à coleta vegetal, Barbosa postula:

“No que se refere às *espécies vegetais frutíferas*, o Sistema dos Cerrados se apresenta como um dos mais ricos, oferecendo uma grande quantidade de frutos comestíveis, alguns de excelente qualidade, cujo aproveitamento por populações

humanas dá-se desde os primórdios da ocupação [...]. *Associados aos frutos, outros recursos vegetais de caráter medicinal, madeireiro, vinífero etc., podem ser listados em grande quantidade.*” (: 173)

A nosso juízo, há pontos a se destacar no cenário ecológico-cultural evolutivo multilinear desenhado por Barbosa.

Primeiro, as evidências são sugestivas de que grupos paleoindígenas teriam aperfeiçoado economias originalmente baseadas na caça e na coleta generalizadas, beneficiando-se de um sistema biogeográfico ambientalmente heterogêneo, diversificado e rico em recursos diversos e abundantes – economias estas que teriam permitido o desenvolvimento de modelos de organização espacial e social com características peculiares. O cenário surpreende pela heterogeneidade e abundância de recursos mobilizados por tais grupos: matéria-prima mineral (rochas) abundante(s) para a fabricação de instrumentos e utensílios líticos; afloramentos de lençóis de águas em ambientes alagadiços, córregos, riachos e rios (água) próximos aos abrigos para a dessedentação humana; pesca nestes ambientes na época seca; caça de mamíferos por todo o ano e de aves nos primeiros meses da estação chuvosa (gerando também matéria-prima óssea para utensílios); coleta de frutos na estação chuvosa nos biomas campestre, da mata e ribeirinho; cata ou apanha de mel silvestre na estação chuvosa, de ovos de aves e répteis no auge da estação seca nos biomas campestre e ribeirinho, e de insetos no início das chuvas; entre outras atividades que, compostas, formavam um ciclo de abastecimento que limitavam o risco de penúria. Importa notar, contudo, que caça e coleta não são apenas um regime tecnológico de uma dada ecologia cultural independente das relações sociais, como nos lembra Ingold (1996), constituindo, sobretudo, formas de perceber os ambientes – lembrando, com Mauss & Durkheim e Lévi-Strauss, que é possível pensar e ordenar o cosmos não só por meio de conceitos, mas também de perceptos.

Revisões recentes do conceito de domesticação de plantas como apto a explicar a prática da agricultura itinerante (também chamada de corte-e-queima) junto a povos indígenas de florestas tropicais têm gerado um novo entendimento sobre a relação entre agricultura e forrageio (coleta ou extrativismo vegetal) nessas sociedades e ecologias. Em recente artigo de síntese, Cunha (2019) argumenta que, embora a Amazônia seja reconhecida como importante centro de domesticação de plantas, os horticultores indígenas não se adequariam a uma definição estrita de domesticação. Entre outros motivos, porque nas ontologias indígenas o cultivo não existiria apenas entre os humanos, mas seria uma capacidade comum a quase todos os entes (materiais e espirituais) que habitam o cosmos – com os quais (os “donos” dos bichos,

das plantas, de certos habitats e lugares etc.) se compartilharia direitos à terra e aos recursos. A própria floresta é frequentemente concebida como sendo cultivada por tais entes. O manejo e o enriquecimento das capoeiras em pousio na agricultura itinerante constituiriam, antes, mecanismos que possibilitariam abandonar a própria agricultura e levar uma existência de forrageio, caçadora-coletora. Assim, em vez de entender a agricultura como uma evolução natural da coleta por meio da subjugação de outras formas de vida, é como se os indígenas resistissem à domesticação absoluta de si mesmos e das plantas, evitando assim perder a capacidade de viver como coletores, se assim o desejassem. A agricultura itinerante, portanto, não seria uma sujeição da terra, mas uma ciência de cultivo e produção florestal.

Embora o Cerrado seja um sistema biogeográfico mais antigo e resiliente, em clímax evolutivo e, por conseguinte, menos plástico à intervenção humana que as florestas tropicais úmidas, e apesar de ainda haver poucos estudos sobre as práticas de manejo agropecuário tradicional no Cerrado (os sistemas agrícolas tradicionais do Cerrado, baseados em roças de toco e pecuária extensiva de solta, que se originam das práticas indígenas que influenciaram a formação das culturas sertanejas – ver Eloy et al., 2017) e o lugar do extrativismo vegetal nessa composição, a formulação de Cunha abre uma nova janela de entendimento para refletir sobre as interações com as plantas com propriedades medicinais reconhecidas nesses sistemas de cultivo – que são, por isso mesmo, sistemas de cuidado – das florestas – ou, mais amplamente com as diferentes fisionomias vegetais – e de si mesmos.

O Perfil do Ecossistema do Cerrado elaborado para o Fundo de Parceria para Ecossistemas Críticos observou que, contemporaneamente, “*mais de 220 espécies são conhecidas para uso medicinal* e muitas frutas nativas são regularmente consumidas por moradores locais e vendidas nos centros urbanos” (Sawyer, 2017: 33; *itálicos nossos*). Ora, um repertório tão vasto e os regimes de conhecimentos e práticas/procedimentos associados a ele jamais poderiam ter se originado de apenas uma fonte, ainda mais em se considerando a heterogeneidade de composição e a rica biodiversidade do sistema biogeográfico do Cerrado – que sintetizamos anteriormente

É nesse sentido que se pode entender o bem cultural em tela como a expressão atual e viva de uma síntese peculiar e singular, tributária das experiências históricas e dos intercâmbios entre povos indígenas, coletivos negros africanos escravizados e colonizadores luso-brasileiros no Brasil, e destes com as ecologias que constituíram ao longo da história.



Casa do Seu Dedé, preparada para oficina de garrafada, em São Jorge/GO
Foto: Sílvia Guimarães



Lucely Pio em caminhada pelo Cerrado
Foto: Julia Fonseca

Capítulo 2. Enraizar - a história das pessoas e do Cerrado

“O chá da raiz ou folhas é usado para o reumatismo e o seu emplastro é usado para dor nas juntas. A garrafada da raiz curtida na cachaça auxilia no tratamento e prevenção de epilepsia. O chá da raiz em pequenas quantidades é usado para tratar febre e gripe. Quando a febre é em criança, o indicado é dar um banho com chá da planta toda, ou colocar um travesseiro de folhas e flores debaixo da cabeça da criança.”

*Monografia Popular do Velame
Farmacopeia Popular do Cerrado, 2009:346*

*“E as fases bem marcadas
Da seca e depois da chuva
Fazem as plantas mudar
E são belas a quem escuta
Uma forma de capoeira
Que é dança e também é luta*

*É tão diverso em flores
De todo tamanho em cor
A mata cresce no rio
Se nutrindo d’água e amor
Cipós se entrelaçando
Também abraçam a dor*

*Subindo o cerrado em serra
Plantas vão diminuindo
Vegetação raleando
Muitas pedras vão surgindo
Ainda regadas com cor
Com tantos frutos caindo (...)”*

Cordel Cerra’doce, por Malu Gontijo, 2023: 11

2.1 Histórias da vida indígena do Cerrado¹⁴

Essa história se inicia a partir das circunstâncias da colonização, dos processos de invasão, exploração e escravização desses coletivos pelo território do bioma Cerrado, que transformou e ainda tem transformado de maneira drástica a vida dos povos e comunidades tradicionais e do próprio Cerrado.

¹⁴ Esta seção está baseada em pesquisas conduzidas por Sílvia Guimarães.

A história do bioma Cerrado e do ofício de raizeiras e raizeiros são uma só, várias raizeira do Cerrado enfatizam essa conexão. Lucely Pio afirmou, em evento realizado em junho do 2023, que as árvores do Cerrado curam, “cada pessoa tem uma flor da natureza que fortalece nossa energia, cada pessoa tem uma flor companheira que nos fortalece, que nos dá sustento. Assim, como as plantas medicinais do Cerrado também conta com plantas companheiras”. Continua explicando que quando a “gente faz um chá e toma um chá, a gente traz uma série de coisas para o nosso corpo, traz a energia da planta, o princípio ativo, a energia da terra, do sol, da lua, todos esses elementos que acompanham as plantas”. A raizeira Lucely Pio explicou à Daniel Oliveira em sua tese de doutorado, o que é ser raizeira do Cerrado, ofício que se relaciona com a história do Cerrado:

“Para mim, ser raizeira é uma herança que a gente recebe dos nosso antepassado, porque é uma forma de aprendizado que passa de geração pra geração, porque não existe uma pessoa falar assim, eu tenho 30 anos de conhecimento, eu vou ser raizeira ... porque o Cerrado é uma coisa muito complexa, são muito parecidas as plantas e pra definir essa planta, cê tem que ter um conhecimento, cê tem que ter uma vivência no Cerrado. Eu falo isso baseado por mim, porque desde os cinco anos de idade eu já ia pro Cerrado com a minha vó. Então, assim, eu aprendi a ser raizeira com ela. Então, foi herança que ela teve da mãe, da avó dela, mais a mãe dela, que hoje foi passado pra mim. Então, é uma herança que a gente recebe dos nossos mais velho e aí a gente dá continuidade.” (2023: 301-302)

Lucely continua explicando essa interrelação das plantas do bioma com as pessoas e dos corpos das pessoas adoecidas com as formas das plantas; assim, a cura vem de um devir planta que se efetiva nessa interação e comunicação:

“A pessoa naquela época, ela não falava dor na coluna, ela falava na dor nas costas. Aí tinha cipó, que se chama escada de macaco, ela é a mesma coisa, que a nossa coluna. Então, é a planta que ela tomava para fazer o remédio para curar a dor nas costas. Então, foi isso que eu aprendi a ser uma raizeira conhecer a planta no Cerrado, de acordo com os sintomas da pessoa.” (Entrevista de Daniel Oliveira com Lucely Pio, 2023: 306)

A raizeira Tantina explicou, em evento realizado em junho de 2023, que “o conhecimento sobre o Cerrado não tem dono, tem herdeiros”. Tantina acessa sua ancestralidade para falar da “prática de cuidado através das plantas”, como afirmou em entrevista para Daniel Oliveira (2023: 315). Ela cuidou de seu filho com as plantas e revendo a alimentação, se aproximou da igreja e o padre incentivou o marido de Tantina a participar de um curso sobre plantas medicinais. Seu companheiro despertou para os sinais das plantas, que

estavam curando sua família. Os dois retomaram saberes ancestrais e tradicionais vinculado ao bioma Cerrado que estavam silenciadas em suas famílias e passaram a cuidar de um ervanário.

Por sua vez, Dona Cecília, em agosto de 2023, anuncia: “Eu vou te contar porque temos tanto ciúme do Cerrado (...) Tudo que eu preciso, que o ser humano precisa está na natureza, e é ela que é responsável pela nossa cura”.

A existência do ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado só o é porque o bioma existe, nesse sentido, Célia Xakriabá, em entrevista ao *Le Monde Diplomatique/Brasil*, explicou: “O Cerrado tem diversidade de medicina para toda a humanidade. O bioma Cerrado cura. O fogo (criminoso), quando vem, queima essa cura” (Vecchione et al, 2020). Célia continua explicando que esta medicina vem também dos frutos, dos alimentos do Cerrado que são soberania alimentar para os povos, assim, Célia falando da “‘saborania’ alimentar do Cerrado”, explica que as frutas do Cerrado fazem parte do “território da boniteza, das raízes profundas, da memória que conecta os Xakriabá, com os povos Xavante e Xerente”.

Cleonice Pankararu, ao visitar em agosto de 2023 uma área do Cerrado onde havia vivido há 40 anos, ficou assustada e lamentou sua destruição.:

“São vários Cerrados, de diversas regiões. Gostaria de falar do Cerrado e da Caatinga (...) estamos em uma região de transição dos dois biomas, a nossa comunidade fica nessa região de transição. Fiquei feliz de ir na Chapada dos Veadeiros (para o encontro Raízes) e mostrar para minhas netas e filhas por onde passei por lá quando era criança, faz mais de 40 anos. Fiquei alegre de levar minha neta lá, para conhecer a nossa luta, para ter contato com o Cerrado mesmo, porque lá é um Cerrado característico da minha infância, fui mostrar os frutos, as raízes e contar como que era a 40 anos atrás. Fiquei triste porque antes de chegar na Chapada andamos 300 km só de Cerrado destruído, só soja, eu gostaria que minha neta não visse isso. Meu desejo era ela ver quando eu passei por lá, né, mais ou menos com a idade dela, com 8 ou 9 anos de idade. Lá era uma maravilha como minha filha falou.”

Contar a história da colonização também é contar a história da resistência em manter um ofício vinculado a um bioma que segue sendo tão machucado e em manter um ofício que dinamiza uma episteme do cuidado. Elza Xerente fala de como estão tratando o Cerrado e do seu silenciamento: “Estão matando o povo, o rio, os bichos; está tudo secando (...) estão matando a gente. (...) Os povos indígenas sentem quando (o Cerrado) está triste e silencioso. Conversam com o rio, com a floresta, com o Cerrado.” (Vecchione et al, 2020). Ao enfatizar que o território se cultiva, na interação, no diálogo entre diversos seres, Elza Xerente continua explicando que o silêncio que se percebe quando se conversa com o Cerrado, anuncia um adoecimento do bioma, uma ameaça a sua vida:

“A natureza tem vida que nem o ser humano e pede para nós defender. Se acabar com os frutos do Cerrado, como vamos nos alimentar? Vamos passar fome. Todo mundo tem o direito de viver. (...) Essa pulverização aérea (de agrotóxicos) está acabando com a vida dos povos indígenas. (...) estão acabando com Cerrado, acabando com a vida, os rios estão morrendo e pedindo socorro para defender. (...) Os povos indígenas sentem quando está triste e silencioso. Conversam com o rio, com a floresta, com o Cerrado.” (Vecchione et al, 2020).

Os povos indígenas e o Cerrado brasileiro sofreram as primeiras investidas dos colonizadores em meados do século XVI. Nesse período, essa região era local de moradia de várias etnias indígenas, que dinamizavam práticas diversas de interação com o Cerrado, cultivavam, coletavam e caçavam. A presença dos luso-brasileiros significou a morte e extermínio de muitos povos indígenas e, também, a usurpação desses saberes como fonte de sobrevivência nos biomas. Como afirma Ailton Krenak, no documentário “Guerras do Brasil”¹⁵, os povos indígenas ensinaram aos portugueses como coletar um caju, o que comer e como se cuidar. Esses não sobreviveriam em terras ameríndias sem os sistemas de conhecimento indígenas.

A vida nos biomas brasileiros requeria cuidado compartilhado e o ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado entre os povos indígenas estava ativo e se transformava nessa interação entre plantas e pessoas que se cuidavam, que precisavam se alimentar, viver e não adoecer. Aí já havia *sistemas tradicionais de cuidado* que incluíam povos, pessoas, animais, plantas, águas, ar. As plantas do Cerrado eram e ainda são alimento e remédio. Foi dessa interrelação que os indígenas conseguiram e ainda conseguem viver e construir suas teias de experiências baseadas no cuidado. Da observação acurada do bioma, das experimentações e análises que realizavam a partir de sujeitos que desenvolveram habilidades especiais, corporais e sensíveis se desenhava a figura do raizeiro e raizeira do Cerrado. Da interrelação entre raizeiras e raizeiros, plantas e outras seres, baseada em se relacionar e pensar com o cuidado (Bellacasa, 2012), isto é, a partir de um conhecimento que se faz em uma prática relacional que tem como chave o cuidado, ou que se funda em relações de pensamento, de saber e de cuidado, pessoas especiais vão se constituindo aprendendo com as plantas e as plantas aprendendo com elas.

A configuração do ofício remonta aos sistemas de conhecimento indígenas, dinamizados antes da colonização. No entanto, a partir desse evento marcante, outros coletivos se somaram, compartilharam e aprofundaram o conhecimento sobre o ofício vivenciado no Cerrado. No trânsito de coletivos pelo chão do Cerrado, pelos mais diversos motivos - movimentos

¹⁵ Documentário, Episódio 1- As Guerras da Conquista, direção de Luiz Bolognesi, 2019.

migratórios, raptos, escravização - as plantas acompanhavam e cuidavam das pessoas. Práticas de cultivo e uso de plantas criadas pelos africanos e seus descendentes e pelos europeus, se juntaram a dos povos indígenas, promovendo uma bricolagem na transformação das plantas em remédios. Fios de história que passaram a se conectar, entrelaçando tramas da vida miúda, cotidiana, de muita resistência, que tinha como cenário e fonte de interação o Cerrado.

Mary Del Priore (2016) apresentou relatos de cronistas do período colonial, que enfatizavam a soberania dos saberes indígenas no cuidado quando se travaram as primeiras interações entre esses povos e os portugueses. Os sistemas de conhecimento indígena estavam ancorados na interação com o bioma e suas plantas e se mostravam como fundamentais para se ter terapêuticas. A autora traz o relato do cronista Gabriel Soares de Sousa sobre os remédios feitos das plantas pelos indígenas, conhecimento que foi adquirido pelos colonos:

“Assim, por exemplo, as raízes do jeticuçu, usadas como purga em todo o Brasil e nomeadamente na Bahia, eram preparadas do seguinte modo: se cortam em talhadas ainda verdes, que são por dentre alvíssimas, e secam-nas muito bem ao sol; e tomam dessas talhadas depois de secas, para cada purga o peso de dois reais de prata, e lançando em vinho ou em água muito bem pisado se dá a beber ao doente de madrugada e faz maravilhas.” (2016: 367-368)

A autora segue por meio dos relatos levantados que conectam o cuidado alimentar com o uso das plantas:

“E não era só o jeticuçu. O óleo de copaíba era sensacional para curar feridas, emplastos de raiz de mandioca curavam “postemas”, o carimã, também extraído do tubérculo, era usado contra picadas de cobra ou para matar lombrigas. O milho saburro dado em suadouro, em “bafos”, curava “boubas”. Os cajus eram bons para quem sofria de fastio ou de males do estômago. E o “petume”, ou erva-santa, fechava bicheiras, matando-lhes todos os vermes. Sem socorro, o remédio era prestar atenção na dieta destinada a contribuir para a melhoria do doente. A carne de porco era considerada muito sadia e oferecida ao longo do ano em lugar da galinha. E o que dizer do benefício dos peixes, “muito medicinais”, como os “jaguaraças, piraçaquens ou tucupás?” perguntava-se Anchieta. Os remédios vindos do reino não só corriam o risco de deteriorar durante os três meses de travessia, como, uma vez chegados, tinham suas virtudes originais alteradas em função do clima. Conclusão: melhor usar os produtos locais.” (2016: 368)

Os povos indígenas dominavam conhecimentos sobre os biomas e as potencialidades terapêuticas das plantas e animais, que foram compartilhados e, também, usurpados diante da escravização desses. De acordo com Del Priore, enquanto no México, desde 1580, havia a universidade local e curso de medicina, onde eram discutidos textos inspirados na farmacopeia indígena; no Brasil, somente mais tarde, em 1648, o flamengo Guilherme Piso, naturalista e

médico de Maurício de Nassau, escreveu o livro “De medicina brasiliense”, a partir dos remédios indígenas. O naturalista coletou plantas e animais, descreveu adoecimentos, examinou os efeitos dos remédios indígenas e enviou material para a Holanda. Em seguida, outros escritos surgiram sobre as plantas e demais substâncias sistematizadas a partir dos sistemas indígenas de conhecimento (2016: 368-370). No Brasil colônia, tais livros escritos sobre a medicina indígena ficavam restritos a um pequeno grupo ou eram encontrados em bibliotecas dos conventos. Também havia discordâncias e preconceitos contra as epistemologias indígenas, mesmo assim essas eram soberanas no cuidado de todos e todas.

Adentrando o Brasil colonial, na região do Cerrado, quando da sua ocupação, no século XVIII, o “cirurgião-barbeiro” português, Luís Gomes Ferreira, iniciou suas atividades em Minas, em 1735, e escreveu um livro criticando a degeneração dos remédios vindos de Portugal. Ele falava com entusiasmo dos ingredientes medicinais da colônia, afirmava que existiam substâncias: “(...) vegetais como raízes e minerais e animais, a quem o Nosso Senhor deu virtudes excelentes (...) para remédios de muitas enfermidades.” (Del Priore, 2016: 376-377). Gomes Ferreira tratou sobre a raiz de butuá “medicamento da terra”, empregado em infusão contra febres, e registrou:

“Eu vi os paulistas fazerem muito caso dela, trazendo-a consigo, que são esses homens muito vistos e experimentados em raízes, ervas, plantas, árvores e frutos, por andarem pelos sertões anos e anos, não se curando de suas enfermidades, senão com tais coisas, e por terem muita comunicação com os carijós, de quem se têm alcançado coisas boas, com que lhes se curam de muitas doenças.” (op. cit: 377)

Saberes africanos também eram enfatizados em sua importância terapêutica. Del Priore (2016) remete ao relato do cronista Nieuhof para demonstrar como no Brasil colonial esses contribuíram para afastar males:

“Lembro-me certa vez que me achava em casa de um amigo quando vi entrar pela cozinha um negro que vinha tratar um escravo doente, que segundo nos afirmou, havia sido vítima de feitiçaria. O curandeiro fez o doente levantar-se da cadeira e tomando um tição de fogo mandou que o escravo o lambesse três vezes justamente no ponto em as brasas brilhavam. Depois apagou o tição numa vasilha d’água e esfregou nela o carvão até que ficasse negra como tinta. A seguir mandou que o doente ingerisse a água de um trago. Sorvida a beberagem o escravo sentiu imediatamente uma ligeira dor no ventre. Feito isso, o curandeiro friccionou ambos os lados do paciente e, segurando com a mão um pouco de carne e gordura acima do quadril, aí fez com uma faca, que trazia no bolso, uma incisão de duas pleogas de profundidade de onde extraiu uma maçaroca de cabelos e trapos. Lavou a fenda com um pouco da a’água preta que ainda restava e, logo depois, a ferida estava fechada o doente, curado.” (2016: 377)

Nos quintais das casas, também, se encontravam uma pequena farmácia doméstica, Del Priore (2016: 380) cita espécies cultivadas nos quintais do Brasil colônia e suas ações no cuidado com as pessoas e com a casa como um todo. Nesses quintais, havia o alecrim que era usado contra raios e para afastar feitiços; folhas de figueira eram respeitadas e não podiam ser queimadas onde havia crianças em fase de aleitamento; o rosmaninho, o sabugueiro e o alecrim, colhidos na manhã de São João, livravam a casa de enfermidades; a erva-de-urubu era usada para afastar cobras. E adoecimentos eram foco dessas plantas em procedimentos terapêuticos, como chá de arruda, colhido na noite de Natal, usado para todas as doenças. Por sua vez, o picão e a erva-de-santamaria eram usados para vermes. A manjerona acabava com os corrimentos e a ipecacuanha era usada para todos os males. Os cuidados cotidianos, que incluía ter um quintal com plantas curativas era essencial assim como alimentar-se de acordo com os “humores” (Del Priore, 2016: 382). Por conseguinte, os alimentos quentes deveriam ser usados por pessoas melancólicas e as bebidas frias deveriam ser ministradas aos coléricos, de natureza quente. O vinho, considerado remédio, deveria ser consumido sem excesso (Del Priore, 2016:383).

Coletivos indígenas, interações com o bioma Cerrado e luta pela vida

Antes de aprofundar nessa histórica localizada onde o ofício de raizeiras também se constituiu nas vilas pelo interior do Cerrado, em contexto de vida de múltiplos coletivos, aqui, fazemos uma pausa para situar quem eram esses povos indígenas do Cerrado no início da colonização e como se deram as interações desses entre si e com os luso-brasileiros.

Há mais de 15.000 anos, os antepassados dos povos ameríndios faziam suas vidas nas Américas. No caso do Planalto Central, local onde o Cerrado está, o geógrafo Rodrigo Santos (2013) afirma que as primeiras evidências arqueológicas remontam há 7.000 e se referem a um complexo cultural/industrial denominado Itaparica. Trazendo o argumento do geoarqueólogo Altair Barbosa (2002 apud Santos, 2013: 168), Santos segue analisando que existe uma estreita relação entre a tradição Itaparica e a formação dos povos indígenas do tronco lingüístico Macro-Jê, que, hoje, dominam o bioma Cerrado. De acordo com o pesquisador Altair Barbosa, os ancestrais dos primeiros povos cerratenses migraram da região da Colômbia e Equador ao Planalto Central, o Cerrado era predominante nessa área, que ia da Colômbia e Equador ao Brasil Central. No fim da última glaciação, passagem do Pleistoceno ao Holoceno, a área do Cerrado sofreu uma redução, ao mesmo tempo em que as florestas úmidas avançaram (Barbosa,

2002: 372 apud Santos, 2023: 170). Nesse momento, houve uma migração humana acompanhando os animais que se refugiaram nas áreas do Cerrado. Esses ancestrais dos povos indígenas viviam da coleta e caça da megafauna do Cerrado. De acordo com Rodrigo Santos:

“A economia dos primeiros habitantes da América baseava-se na coleta e na caça da megafauna existente (...). Com o fim da Glaciação, houve o início da extinção dos animais de grande porte – o ser humano pode ter contribuído para isso. O aumento da umidade fez com que as florestas avançassem sobre o Cerrado e este sobre a Caatinga e com isso houve uma onda migratória de animais na mesma direção. As sociedades dessa época, mais acostumadas às condições savânicas, possivelmente seguiram os animais e atingiram o Planalto Central Brasileiro.” (2013: 170)

Rodrigo Santos traz as informações de Felipe & Souza (2006) sobre os sítios desses primeiros cerratenses:

“Os pioneiros do Cerrado no Planalto Central ocupavam um conjunto de abrigos com bastante intensidade, contradizendo a expectativa de que eles, a maior parte do tempo, vagariam pelo território sem ponto de amarração. Certamente eram populações compostas por poucas famílias, que tinham um lugar bem identificado por acidentes geográficos, pinturas e gravuras, no qual permaneceram por muito tempo, servindo de referência. Em outros lugares do planalto a permanência nos sítios foi menor, ou porque não existiam grandes coberturas rochosas que os abrigassem, ou porque os recursos que buscavam estavam mais distribuídos no espaço.” (Felipe & Souza, 2006: 10 apud 2013: 171).

Nessa transformação do ambiente do Cerrado, traduzido por seu encolhimento e ampliação de áreas de floresta, os ancestrais dos povos indígenas foram se adaptando, produzindo conhecimento e realizando experiências. Marcante no argumento dos arqueólogos é o fato da coleta e caça estar a todo momento se reatualizando nas adaptações a novas realidades ambientais, transformações das plantas e dos animais. Nas áreas de Cerrado, a caça e coleta eram uma constante, enquanto nas áreas de floresta, onde o solo também se tornou mais fértil e os animais eram de pequeno porte com uma diversidade e peixes nos rios, a agricultura se efetivou, fazendo com que os povos das florestas crescentes passassem a estar gradativamente mais ligadas à pesca e agricultura. De acordo com Rodrigo Santos (2013), por outro lado, os povos que acompanharam os grandes animais que migraram para áreas do Cerrado, continuaram por um bom tempo se sustentando majoritariamente de caça e coleta de frutos. Entretanto, em algum momento se sedentarizaram, quando então passaram a produzir artefatos de cerâmica, evento que marcou uma nova fase de ocupação no Cerrado. Ao longo desse tempo de vivência intensa baseada em atividades de caça e coleta, é possível levantar a

hipótese de que o conhecimento sobre o Cerrado era aprofundado, experiências e conhecimentos acumulados sobre o que comer, como comer, como processar, coletar, disseminar sementes, tornaram-se saberes e se constituíram em técnicas nessa interação com o ambiente. A agricultura também estava presente e se relacionava com o manejo do Cerrado, o grupo de horticultores mais antigos do Cerrado remontam a 500 a. C. (Felippe & Souza, 2006:11), quando várias tradições ceramistas são criadas e se espalham pelo Cerrado: Fase Pidorama, Aratu/Sapucaí, Pedra Caboclo, Uma e Jataí. Essas indicam a formação de comunidades mais amplas e redes de conexão entre elas. O Cerrado tradicional se fez nesse encontro de práticas de manejo e paisagens em suas conexões com a Caatinga, Floresta Amazônica e Mata Atlântica. Um caldeirão cultural também se constituía. Relatos de cronistas do século XIX enfatizam a existência de vários povos indígenas vivendo no bioma Cerrado (Turner, 1992: 313)

Rodrigo Santos (2013) sistematizou, a partir de um estudo cartográfico e revisão bibliográfica, um quadro dos povos indígenas que habitaram a região dos Gerais e suas adjacências, que são áreas do bioma Cerrado e suas conexões com outros biomas. De acordo com o geógrafo:

“Por volta do ano de 1500 d.C os povos indígenas no continente se traduziam em milhares de etnias. Nos Gerais, havia, pelo menos, 18 delas, de acordo com minha investigação. E nas adjacências do Planalto Central, totalizavam 200. Esse número é bem superior ao apresentado no mapa de NIMUENDAJU (2002a [1944]), que sugere apenas quatro etnias para os Gerais e 112 para as adjacências. A maior parte dos povos de língua Jê que nessa época predominavam nos Cerrados, vivia em aldeias enormes, com centenas de pessoas (...). Diferente do que se viu no momento do contato recente com alguns desses povos, como os Xavante do Mato Grosso (...), que devido às correrias tiveram que abandonar o modo de vida em grandes aldeias, ou até mesmo foram eliminadas pelas guerras com os invasores. (2013: 178)

Segue abaixo o quadro produzido pelo autor, identificando os povos indígenas que viveram em 1700, período da invasão luso-brasileira no Cerrado:

Quadro produzido por Rodrigo Santos (2013) “Povos que habitaram a região dos Gerais entre 1700 e 1900 segundo as respectivas fontes”

Localização (Unidade Fisiográfica)	Mapa de Nimuendaju	Mapa de Loukotka	IBGE cidades	Outras fontes	Denominação atualizada	Família Linguística
Espigão Mestre	Akroá	Acroá	Akroá	Acrúá (DIE, 1778)	Akroá	Jê
	Šakriabá	Chicriabá	Xakriabá	Xikiabá (BPE, 17__a)	Xakriabá	Jê
	Aricobé	Aricobé		Aricobé (BN 18__) Aricobé (AN, 1892)	Aricobé	Tupi
	Tupinambá	Tupi			Tupinambá	Tupi
		Amoipira			Amoipira	Tupi
		Cariri			Kariri	Kariri
		Cherente			Xerente	Jê
		Crixá			Krixá	Jê
		Kururu			Kururu	-
		Tapacuí			Tapacuí	-
			Caiapó	Caepó (DIE, 1804)	Cayapó	Jê
			Gaíba		Guaíba	Jê
			Tupiniquim		Tupiniquim	Tupi
			Pimenteira		Pimenteira	Borun ou Karib
			Assú		Assú	-
			Jamela		Jamela	-
			Vermelho		Vermelho	-
			Cómição (AHU, 17__a)	Cómição	-	
			Tremembé (C. da Cunha, 1998a)	Tremembé	-	
Chapada do Urucuia	Xakriabá	Chicriabá			Xakriabá	Jê
		Crixá			Krixá	Jê
		Guaíba			Guaíba	Jê
Serra Geral de Goiás	Akroá				Akroá	Jê
	Aricobé				Aricobé	Tupi
	Šakriabá	Chicriabá			Xakriabá	Jê
Vão do Paranã	-	Cherente			Xerente	Jê

Localização (Unidade Fisiográfica)	Mapa de Nimuendaju	Mapa de Loukotka	IBGE cidades	Outras fontes	Denominação atualizada	Família Lingüística
		Chicriabá			Xakriabá	Jê
Planalto de Brasília	Kayapó				Cayapó	Jê
	Šakriabá	Chicriabá			Xakriabá	Jê
		Anicum			Anicum	-
		Cherente			Xerente	Jê
		Crixá			Krixá	Jê
Vales do Urucuaia- Paracatu	Šakriabá	Chicriabá			Xakriabá	Jê
		Crixá			Krixá	Jê
		Guaíba			Guaíba	Jê

Quadro produzido por Rodrigo Santos (2013) “Etnias do entorno imediato da região dos Gerais entre os séculos XVIII e XIX”

Localização (Unidade Fisiográfica)	Mapa de Nimuendaju	Mapa de Loukotka	IBGE cidades	Outras fontes	Denominação Atualizada	Família Lingüística
Gerais norte (Tabuleiros do alto Parnaíba, Jalapão, Serra do Lajeado e médio- Tocantins)	Akroá	Acroa		Akroá (BPE, 17__a) Ajrúá (AHU, 1751) Akroá (SGI, 11820)	Akroá	Jê
	Akwe-Savante	Chavante	Xavante		Xavante	Jê
	Aricobé				Aricobé	Tupi
	Canoeiros	Canoeiro	Canoeiro		Avá-Canoeiro	Tupi
	Guegué	Guegué	Guegué	Guegué (BPE, 17__a)	Guegué	Jê
	Kenpokateyé	Kenpokatajé			Kenpokatejé	Jê
	Krahó	Craho	Krahô		Krahô	Jê
	Mákamekra	Macamecran			Makamekrã	Jê
Nyurukwaye	Norocuajé			Nurukuajé	Jê	

Localização (Unidade Fisiográfica)	Mapa de Nimuendaju	Mapa de Loukotka	IBGE cidades	Outras fontes	Denominação Atualizada	Família Lingüística
	Põrekamekra	Purecamecran			Purecamecrã	Jê
	Sakriaba			Xacriabá (DIE, 1778)	Xakriabá	Jê
	Serénte	Cherente	Xerente		Xerente	Jê
	Tapacuí	Tapacuí			Tapacuí	Jê
	Tupinambá				Tupinambá	Tupi
		Apinagé			Apinagé	Jê
		Capiecran			Capiecran	Jê
		Caraho			Caraho	Jê
			Assú		Assú	-
			Naudez		Naudez	-
			Cherém		Xerém	-
			Karajá		Karajá	Karajá
Médio São Francisco	Akroá	Acroa	Acoroá		Akroá	Jê
	Amoipira	Amoipira	Amoipira		Amoipira	Tupi
	Aricobé	Aricobé			Aricobé	Tupi
	Tobajara	Tobajara			Tobajara	Tupi
	Tupina	Tupina	Tupinaé		Tupinaé	Tupi
		Arasuaí			Arasuaí	Maxakali
		Cariri			Kariri	Kariri
		Catiguasú			Catiguaçu	Maxakali
		Catolé			Catolé	Kamakã
		Dendi			Dendi	Kamakã
		Patacho			Pataxó	Maxakali
		Pimenteira	Pimenteira		Pimenteira	Borun (ou Karib)
		Piripiri			Piripiri	Kamakã
		Tocoió			Tocoió	Maxakali
			Caiapó		Cayapó	Jê
			Canindé		Kanindé	Tarairiú
			Coroado		Coroado	-
			Golache		Galache	-
		Guerém		Guerém	Jê	
		Jamela		Jamela		

Localização (Unidade Fisiográfica)	Mapa de Nimuendaju	Mapa de Loukotka	IBGE cidades	Outras fontes	Denominação Atualizada	Família Lingüística
			Maracajá		Maracajá	
			Masakará		Masakará	Kamakã
			Mocoá		Mocoá	
			Pankaré		Pankaré	Pankaruru
			Pontá		Pontá	
			Rodela		Rodela	
			Tupiniquim		Tupiniquim	Tupi
			Tupi		Tupi	Tupi
			Vermelho		Vermelho	
			Xakriabá		Xakriabá	Jê
Alto São Francisco	Abaeté	Abaeté			Abaeté	Tupi
	Cataguá		Cataguá		Cataguá	Jê
	Kayapó		Caiapó		Cayapó	Jê
	Tamoyo	Tamoyo			Tamoyo	Tupi
		Araxó			Araxó	Jê
		Araxué	Araxá		Araxá	Jê
		Goyá			Goyá	Jê
		Guaíba	Gaíba		Guaíba	Jê
		Malali			Malali	Maxakali
		Patacho			Pataxó	Maxakali
		Terembé			Terembé	Jê
	Cariri			Kariri	Kariri	
Serra de Cavalcante	Canoeiro	Canoeiro	Canoeiro	Canoeiro (BPE, 17__a)	Avá-Canoeiro	Tupi
	Akwé=Savante				Xavante	Jê
		Cherente			Xerente	Jê
			Curuxá		Krixá	Jê
Caatingueira (Depressões e Planaltos do Parnaíba, Gurgueia e Piauí)	Akroá	Acroa	Acoroá		Akroá	Jê
	Akwe-Savante				Xavante	Jê
	Amanayé		Amanajó		Amanajé	Jê
	Jaicó	Geicó			Jeicó	Jê
	Pimenteiras	Pimenteira	Pimenteira		Pimenteira	Borun (ou Karib)
	Timbira	Timbira			Timbira	Jê

Localização (Unidade Fisiográfica)	Mapa de Nimuendaju	Mapa de Loukotka	IBGE cidades	Outras fontes	Denominação Atualizada	Família Linguística
		Amoipira			Amoipira	Tupi
		Capiecran			Capiecrã	Jê
		Cherente			Xerente	Jê
		Craho			Krahô	Jê
		Guegué			Guegué	Jê
		Kenpokatajé			Kempokatajé	Jê
		Manayé			Manajé	Jê
			Centossé		Centossé	-
			Cherém		Xerém	-
			Golache		Galache	-
			Mocoá		Mocoá	-
			Rodelleiro		Rodela	-
			Urucê		Urucê	-
Depressão Goiana e Caiapônia (Planaltos de Acantilados e do alto Parnaíba)	Akroá				Akroá	
	Anicum	Anicum			Anicum	
	Boróro		Boróro		Boróro	
	Goyá	Goyá	Goyá		Goyá	
	Kayapó	Cayapó	Caiapó	Cayapó (BPE, 17__a) Cayapó (AHU, 1751) Cayapó (SGL, 1820)	Cayapó	
	Pareci				Pareci	
	Šakriabá	Chicriabá			Xakriabá	
		Imaré			Imaré	
		Orari			Orari	
		Vanhereri			Vanhereri	
			Araxá		Araxá	
			Cataguá		Cataguá	
			Xavante		Xavante	



Manejo da água no sítio da raizeira Wanda, em Wanderlândia/GO
Foto: Sílvia Guimarães

Os povos indígenas que se encontravam no bioma Cerrado, em 1700, eram muitos e diversos como demonstrou Santos (2013). Essa ocupação estava ancorada em uma mobilidade intensa pelo grande território central do Brasil. O historiador Paulo Bertrand (1999) considerou os povos indígenas da família lingüística Jê como os povos do Cerrado por excelência, e os comparou com indígenas de outras savanas do planeta, especialmente em relação a obtenção de alimentos, onde a caça tinha um papel central, e a peculiaridade do “nomadismo”:

“Em regiões de chapadas de campo limpo, como em Brasília e na chapada dos Veadeiros, há 500 anos atrás, constituía a fauna grandes manadas de veados, lobos-guará e outros quadrúpedes que se adaptam mal coletivamente a ambientes de mata. (...) Caçá-los, apostando em corridas ou em “esperas” nos bebedouros d’água era uma arte tanto para o bosquímano da savana africana, quanto para o mongol da estepe siberiana, quanto para o Jê do cerrado brasileiro. São – junto aos aborígenes da Austrália – os povos antigos das savanas do Planeta Géia, sociedades especiais na Eco-História da humanidade. Raros, em todas as savanas, são os vestígios arqueológicos. Nos descampados, os ventos, as chuvas

torrenciais e o sol arrasam rapidamente com os vestígios humanos. Explica-se com facilidade: um animal arisco como o veado campeiro só pode ser abatido por flechas de caniço. Ou com a borduna de madeira, dura e pesada, quando no bebedouro da mata. Daí terem-se denominado os Jê da região também por “caceteiros”, habilíssimos na quebra de crânios do colonizador. Os Jê, como os outros savaneiros mongóis, bosquímanos e australianos – os povos das savanas – eram fundamentalmente caçadores, de cultura guerreira portanto. Quem sabe bem abater um animal sabe melhor ainda abater um homem. E não deixam vestígios. As armas são de madeira, perecíveis. No cerne de sua cultura – embora praticassem pequena agricultura desde o ano 1000 – predispunham-se ao nomadismo.” (1999: 33)

Rodrigo Santos (2013) também afirma que apesar de haver outros povos Jê vivendo na Amazônia, seu bioma por excelência é o Cerrado, pois se refere a seu núcleo original de habitação em tempos pré-colombianos. Bertrand segue analisando os anos da invasão luso-brasileira no Cerrado e a presença soberana dos Jê, mas a região, também, contou com os povos indígenas do tronco lingüístico Tupi:

“Desde a pré-história até a colonização dos Setecentos, foi domínio incontestável do Jê – o Tapuia – de língua própria, especializado em viver nos cerrados. Os Tupi do litoral só aqui vieram como refugiados das guerras de colonização, como veremos. Embora as bandeiras percorressem a região desde o Século XVI, com suas doenças e seu fogo a dizimar os indígenas, a colonização só começou no ano de 1700, em Minas Gerais, depois no Mato Grosso (1718) e, por último, em Goiás (1726). Ouro aos borbotões. Pela imigração em massa para as minas brasileiras quase esvazia-se o norte de Portugal, imerso então em crise econômica. E sangra-se novamente a mãe-África em milhares de braços escravos.” (199: 20)

A presença dos povos indígenas do tronco lingüístico Tupi está relacionada com a migração das florestas para o Cerrado, em menor número, refugiados das guerras da colonização ou seguindo mobilizações motivadas por relações internas ou por interações com outros povos indígenas. Mesmo em menor quantidade, esses fizeram parte do mosaico cultural que marcou a região central, alguns desses povos Tupi eram: Aricobé, Avá-Canoeiro, Tupinambá, Amoipira, Tobajara, Tupinaé, Tupiniquim, Tupi, Tamoyo (Santos, 2013). Muitos desses foram extintos.

Apesar de a caça ser tão enfatizada por esses pesquisadores, demonstrando uma centralidade de atividades cinegéticas, não devemos minorar a prática da coleta neste bioma, que foi elemento complementar e central para a sobrevivência desses povos. As guerras travadas com os colonos levaram os povos Jê que se encontravam mais sedentarizados, nesse

momento, praticando a agricultura e cerâmica, a se movimentar por seu território tradicional e caça e coleta voltaram a ser essenciais. A prática de estar por vários lugares, nem sempre se fixando ou sedentarizando, levou-os a ter uma seleção de sementes e frutos, a ter a caça sazonal ligada a essas coletas, que levaram ao cultivo de quintais móveis ao longo do território estendido do Brasil Central (Santos, 2013). Por conseguinte, reativaram práticas sofisticadas e simples, com técnicas e processos definidos e planejados.

Além da hierarquia entre caça e coleta, a colonização classificou e hierarquizou a caça-coleta em contraposição a agrícola e as colocaram como atividades menores. De acordo com Vecchione (2020), essa perspectiva colonizadora não se refere apenas ao período colonial português, mas a colonialidade persistente em ações do Estado brasileiro sobre os povos do Cerrado como a Marcha para o Oeste desencadeada no governo de Getúlio Vargas e, mais tarde, projetos desenvolvimentistas da ditadura empresarial-militar, das décadas de 1960-1970.

Para compreender sobre a prática de cultivo de jardins ou quintais móveis, desloquemos o foco para os povos Xavante contemporâneos, Castilho e Guimarães (no prelo) tratam da Zöomo'ri, que são as expedições familiares e coletivas realizadas pelos Xavante no Cerrado para caçar animais e coletar frutos, cocos, raízes e tubérculos. O Zöomo'ri é fundamental na formação da pessoa Xavante, para a construção do corpo de mulheres e homens das categorias de idade Xavante mais velhas -i'hi e pi'õihi ou ihirê, respectivamente. As mulheres coletoras eram chamadas Wautomoaba (wau, árvore do cerrado e aba, caçada), mulheres caçadoras de cocos, frutos e carás (Silva, 2013: 80). Era durante o Zöomo'ri que homens e mulheres colocavam em prática o modo de vida Xavante, baseado na coleta e na caça, e exercitavam a transmissão dos conhecimentos às crianças e aos mais jovens. Além da caça de animais e coleta de frutos e raízes, as expedições também eram realizadas para aquisição de matérias-primas para confecção de artefatos e para vistoriar o território. O Zöomo'ri não acontece mais da forma como ocorria anteriormente, mas as práticas de caça e coleta continuam a ser transmitidas e incentivadas. Os Xavante continuam buscando os bens naturais necessários à sua vivência física e cosmológica, em rápidas expedições, por curtos períodos. As práticas de coleta constituem momentos de integração entre o mundo vegetal e as mulheres anciãs, jovens, adultas e crianças, marcados pelo repasse de conhecimentos práticos de sobrevivência no Cerrado e pela história oral, fortalecendo os vínculos de gênero e geracionais e interespecies.

De acordo com Oscar Uberete (2017), mestre pela UnB e professor Xavante na aldeia São Marcos, sobre essa interação com o Cerrado e as transformações de suas práticas alimentares:

“(...) Em relação a nossa alimentação, antigamente a base da alimentação era as raízes, tubérculos, coleta de frutas, caça e pesca. Cada casa produzia seus próprios alimentos nas roças tradicionais e servia para o consumo das famílias e realização de rituais, considerados relevantes sob o nosso ponto de vista cultural. Para refeições, os alimentos, as carnes dos animais de caça e a pesca eram preparadas naturalmente, cozidos na brasa acessa ou dentro de cinza aquecida embrulhadas com ou sem folhas do mato. Depois com o contato dos *waradzu* e missionários católicos, e com a diminuição dos recursos naturais devido a demarcação do território, houve mudança na nossa cultura alimentar. Antes consumíamos alimentos saudáveis, livres de substâncias químicas e tóxicas.” (2017: 55)

Oscar Uberete traz relatos dos velhos Xavante, os quais associam essa alimentação vinda do Cerrado com a produção da saúde, como terapêutica.

“Nós que já estamos velhos, antigamente comíamos sempre alimentos saudáveis que nossos pais coletavam no mato e produziam nas roças. Não adoecíamos facilmente porque nós éramos bem alimentados e bem nutridos. Comíamos raízes, frutas, animais de caça, havia em abundância antes da moradia fixa.” (Sebastião *Tomoptse*, entrevista, in: Uberete, 2017).

Outro ancião Xavante apresenta essa memória de tempos antigos e explica:

“Antes do contato, nossos antepassados consumiam alimentos naturais se alimentando de raízes tubérculos, coletas de frutas, caça e pesca. E as crianças cresciam saudáveis e não adoeciam, não faltavam alimentos, havia em abundância. Os pais trabalhavam duro buscando no mato os alimentos tradicionais, as sogras que cuidavam dos netos em troca do serviço recebiam cesta de alimentos contendo raízes e frutas coletadas.” (Daniel, entrevista, in: Uberete, 2017)

Maybury-Lewis tratou também sobre a mobilidade dos Xavante e seu sistema de produção alimentar no Cerrado, onde a roça não recebi muita atenção, o que nos levar a pensar na centralidade da caça e coleta:

“Eles costumavam dedicar às suas roças apenas três semanas ou, no máximo, um mês por ano: aproximadamente uma semana para limpar o terreno e plantar, uma semana para colher o milho e mais uma semana para a colheita do feijão e da abóbora. No intervalo dessas visitas, ou ficavam na aldeia (situada em geral a um dia de caminhada das roças) ou partiam em expedições de caça e coleta. De vez em quando, alguém ia até as roças para verificar se era o momento da colheita. Fora isso, as roças não recebiam nenhum cuidado especial” (Maybury-Lewis, 1984, p. 93- 94).

Caça e coleta constituíam-se em atividades complementares, acionavam agências feminina e masculina, atuando e produzindo conhecimento sobre o bioma. Vecchione et. al

(2020) afirma que é possível supor que essa interação com o bioma Cerrado implicou em uma seleção delicada do que se comia, de como se coletava, de como se dispersavam sementes, de como se plantava e de como se manejava. Complementamos que o conhecimento sobre as plantas medicinais também estava atrelado à coleta. Assim, ser caçador e coletor para os diversos povos indígenas Jê significou manejar práticas como seus instrumentos de vida, sendo muito mais atos de fazer o território para ter sua existência plena.

André Demarchi (2018) enfatiza outra prática terapêutica central na vida dos povos indígenas Jê que se relaciona com o mundo vegetal do Cerrado, as pinturas corporais, analisadas como pinturas terapêuticas. De acordo com o pesquisador, para diferentes povos Jê do Brasil Central, a pintura corporal apresenta uma dimensão terapêutica, profilática e protetiva dos corpos. Enfatiza que as mulheres são as grandes guardiãs desse saber relativo à pintura com tintas vegetais, tornando-se especialistas com poderes curativos, xamânicos. As tintas extraídas do jenipapo, urucum e pau de leite, com as cores preto, vermelho e preto, respectivamente, quando desenhadas no corpo, se aliam a processos de reconstituição e transformação corporal, em situações ritualísticas, de adoecimento e de resguardos. Os grafismos carregam significados que transformam corporalidades e pessoas, o grafismo de cobra, por exemplo, serve para ganhar força e velocidade. O cheiro das tintas também se torna uma apreciação estética, aciona sentimentos de pertencimento a um coletivo e território. No caso dos Ramkokàmekra, o “cheiro do urucum aumenta o corpo da criança”, faz com que se torne dura e forte (Rolande, 2013: 55, apud Demarchi, 2018)

De acordo com Demarchi (2018: 67):

“Entre os Mebengokre, já no parto o urucu está presente. A mulher, logo após parir, deve tomar uma infusão com as sementes da planta para estancar sangramento. A criança, assim que nasce, recebe uma camada de tinta de urucu no corpo, sendo essa prática entendida como o início do processo de parentamento do recém-nascido, uma forma de começar a estabelecer sua humanidade.”

Na colonização, os povos indígenas se situavam como os guardiões desses saberes ancestrais que, ao longo de milênios, aprimoraram o conhecimento sobre o Cerrado. Pode-se afirmar que ao manejarem a mata, eles ampliaram a biodiversidade do Cerrado.

Faço um adendo para trazer, a partir dos estudos do lingüista Aryon Rodrigues (2013), quem são os povos que constituem o tronco linguística Macro-Jê, hoje, e em quais Unidades da Federação, eles se encontram, para termos um panorama desses povos indígenas no Cerrado¹⁶.

	Tronco Lingüístico	Família Lingüística	Nome do Língua e do Povo (variante do nome)	UF	Estimativa de falantes
1	Macro-Jê	Boróro	Boróro (Boe)	MT	1400
2	Macro-Jê	Guató	Guató	MS	350(5)
3	Macro-Jê	Jê	Apaniekra (Canela, Timbira)	MA	500
4	Macro-Jê	Jê	Apinjaé (Apinayé)	TO	1525
5	Macro-Jê	Jê	Kaingang (Caingangue)	PR, RS, SC, SP	28000
6	Macro-Jê	Jê	Kayapó (Mebengokré)	MT, PA	6000
7	Macro-Jê	Jê	Krahô (Craô)	TO	2200
8	Macro-Jê	Jê	Krikatí (Timbira)	MA	700
9	Macro-Jê	Jê	Panará (Kayapó do sul, Kreakarôre)	MT, PA	300
10	Macro-Jê	Jê	Rankokamekrã (Canela, Timbira)	MA	1770
11	Macro-Jê	Jê	Suyá (Kisédje)	MT	350
12	Macro-Jê	Jê	Tapayúna	MT	60
13	Macro-Jê	Jê	Timbira (Canela, Gavião)	MA, PA	3500
14	Macro-Jê	Jê	Xakriabá (Xikriabá)	MG	7700
15	Macro-Jê	Jê	Xavante (A'wén)	MT	12900
16	Macro-Jê	Jê	Xerente (Akwén)	TO	2570

¹⁶ Mapa atualizado das terras indígenas no Cerrado segue ao final.

17	Macro-Jê	Jê	Xikrin	PA	1350
18	Macro-Jê	Jê	Xokleng (Xokrén)	SC	900
19	Macro-Jê	Karajá	Javaé	TO	1200
20	Macro-Jê	Karajá	Karajá (Carajá)	MT, TO, PA	2500
21	Macro-Jê	Karajá	Xambioá	TO	270
22	Macro-Jê	Krenak	Krenák (Botocudo)	MG	200 (10)
23	Macro-Jê	Maxakalí	Maxakali	MG	1300
24	Macro-Jê	Ofayé	Ofayé (Opaié, Ofayé-Xavante)	MS	60
25	Macro-Jê	Rikbáktsa	Rikbáktsa (Rikbák, Canoeiro)	MT	1120
26	Macro-Jê	Yatê	Yatê (Carnijó, Fulni-ô)	PE	3700

Quadro adaptado de ARYON, 2013.

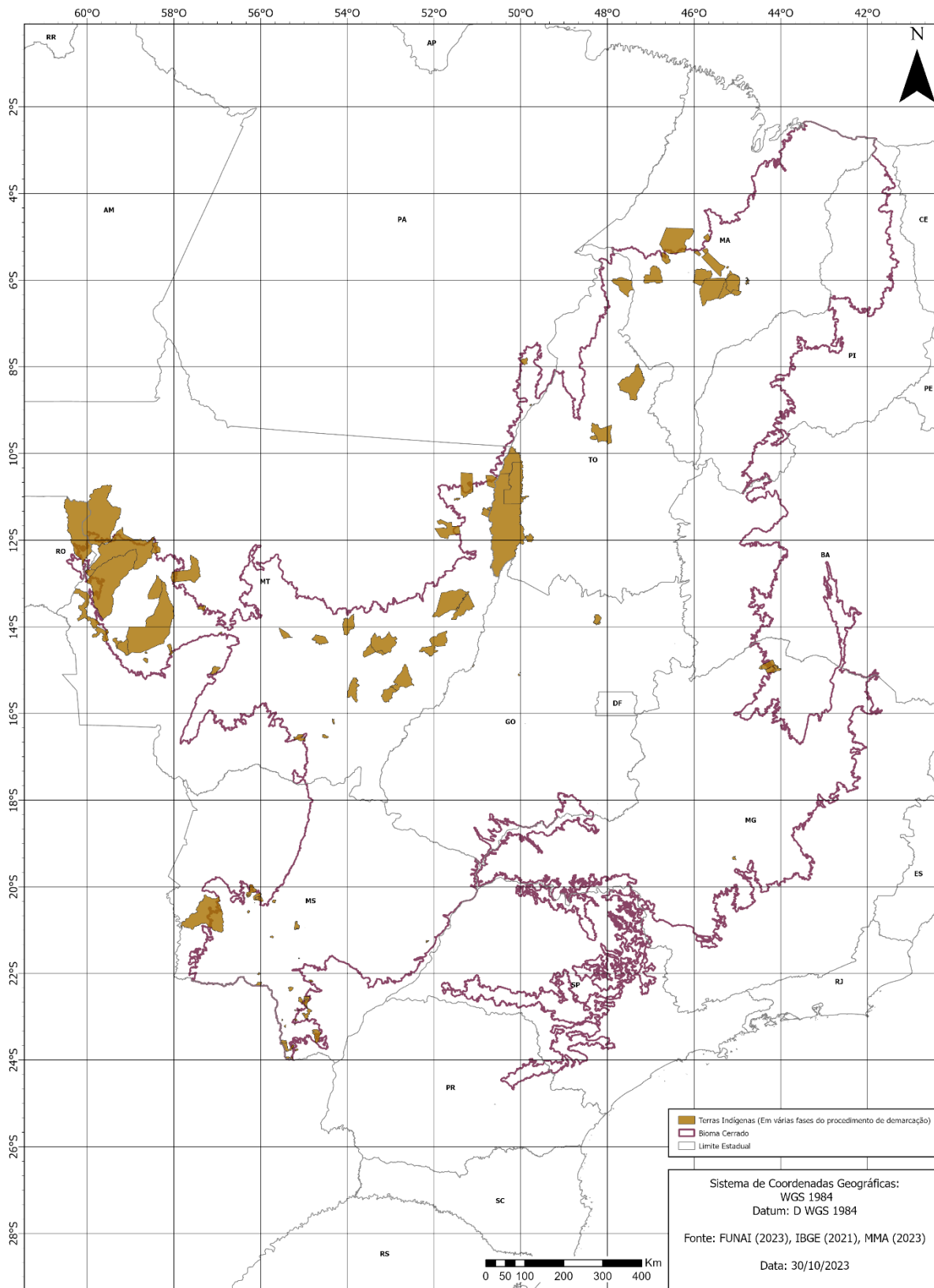


Oficina de plantas medicinais e momento de andanças pelo Cerrado com os raizeiros Geovania e Seu Emílio, em área rural de Cavalcante/GO
Foto: Sílvia Guimarães



Visita ao quintal da Tatinha, em Sabará/MG
Foto: Sílvia Guimarães

Mapa do Bioma Cerrado e Terras Indígenas em vários processos de demarcação,
produzido por Michael Jackson Alves, analista ambiental IEB, 2024



Sobre essa diversidade de povos indígenas, Terence Turner (1992: 313) apresenta uma narrativa mítica dos Kayapó que se refere à diferenciação dos povos Jê, ocorrida em um evento na região entre os rios Araguaia e Tocantins (localizada no atual estado de Tocantins). De acordo com os Kayapó:

“(...) os ancestrais do Jê viviam juntos como um só grupo nessa área até descobrirem uma grande árvore nas margens do Tocantins da qual nasciam espigas de milho. Derrubaram a árvore, obtendo assim o milho como planta de cultivo, começaram a falar línguas diferentes, e se separaram nos diversos grupos Jê atuais.” (1992: 313).

O autor aponta que outros relatos Kayapó enfatizam que após a derrubada da árvore do milho, os brancos apareceram na região e os atacaram. E continuam explicando que após uma luta, os Kayapó sofreram grandes perdas e se deslocaram para o oeste, atravessando o Araguaia (op. cit: 314).

Ainda no período colonial, os Jê, soberanos no Cerrado, passaram a migrar mais para o poente por diversos motivos, que vão desde busca por áreas com maior disposição de caça, coleta e terras para o plantio a tentativas de se afastar da colonização luso-brasileira ou movidos por cisões internas (op. cit). A colonização luso-brasileira no Cerrado ocorreu especialmente em três frentes, seguindo por três direções: da costa leste e nordeste, principalmente da Bahia, abrindo áreas para pastagem; as bandeiras ou entradas paulistas do sudeste, que buscavam ouro e escravizar indígenas nos sertões; a frente amazônica, que subia o rio Tocantins a partir de Belém em busca de escravizar os povos indígenas.

Narrativas míticas de povos indígenas contemporâneos, como os Kaiowá, que vivem em sua maioria no estado do Mato Grosso do Sul em áreas de Cerrado, entrelaçadas por outros biomas, afirmam que as práticas culturais indígenas sempre foram construídas a partir das relações entre os integrantes do povo indígena com os seres da floresta, animais, águas, clima, terra, constituindo sistemas complexos de formações culturais de onde emergem rituais, narrativas míticas, cantos, ornamentos, medicinas, práticas relacionadas a tabus alimentares, a noção de pessoa e corporalidades. Por conseguinte, o mundo dos humanos inclui os mundos das plantas e animais, o que o faz estar carregado de sentidos e interrelações (Veron e Guimarães, 2024). Na perspectiva de Lévi-Strauss (1989), ao efetivar a lógica do sensível, pode-se afirmar que coletivos tradicionais ameríndios ordenam e classificam os diversos seres da natureza, conectando humanos, plantas, insetos, animais, fenômenos meteorológicos, baseados em aproximações pautadas por cor, sabor, formação corporal, tato, simplesmente pelo saber em si ou pela satisfação de conhecer. Esse conhecimento está estruturado em um saber

ancestral, que se transforma e se atualiza em uma tradicionalidade incorporada. Assim, nessa produção de seus sistemas de conhecimento, os povos indígenas, por mais de 15.000 anos, viveram e desenvolveram técnicas que permitiram sobreviver com os recursos que o próprio ambiente lhes fornecia, sem a necessidade de transformações radicais como as promovidas pelas sociedades ocidentais. As práticas de interação mais marcantes realizadas pelos indígenas envolviam o manejo do fogo, praticado pelos seres humanos desde sua chegada à região, e a caça da megafauna, que provavelmente contribuiu para sua extinção. Contudo, também é válido considerar a hipótese de mudanças no ambiente do Cerrado, cuja área foi reduzida pela expansão da floresta, como vimos anteriormente.

Conforme dito, ocorreu uma grande ruptura quando a cultura ceramista sofreu uma decadência entre os antepassados dos povos indígenas Jê, os quais viviam nessa região do Cerrado, no final do século XVIII e início do século XIX (Santos, 2013). Esse período coincide com o momento da invasão europeia no Cerrado. Os povos cerratenses, possivelmente, dinamizaram seu arsenal de práticas culturais para lidar com o elemento luso-brasileiro, assim, retomaram a mobilidade para criar estratégias de guerra e defesa e deixaram de produzir a cerâmica e de ter uma vida mais sedentária. O novo momento histórico requeria novas criações, especialmente, diante do extermínio organizado instalado. Mônica Nogueira explica que (2009 e 2017) essa mobilidade dos povos Jê parece tê-los dado alguma vantagem comparativa em relação a outros mais sedentários, para sobreviver ao contexto das invasões luso-brasileiras. Afinal, destaca a autora, “a flexibilidade de sua economia e estrutura social ajudou esses povos a resistir e abandonar alguns recursos perdidos para os colonizadores e adotar outros, inclusive o saque de lavouras e rebanhos dos assentamentos coloniais” (2009: 45).

De acordo com Grondim & Viezzer (2021), é possível afirmar que as formas de exploração e escravização durante o período colônia configuraram um extermínio organizado, pois os colonos usaram dos seguintes instrumentos: construção de aldeamentos ou aldeias de repartição; práticas de guerras justas; efetivação da escravização através de bandeiras ou entradas; disseminação de doenças; e uso de políticas anti-indigenistas. No momento da invasão luso-brasileira, em 1500, estimavam-se que a população indígena era de 5 a 6 milhões de pessoas, que passou por uma diminuição para 4 milhões, em 1600; 2,5 milhões, em 1700; 1,5 milhão, em 1800 (Carneiro da Cunha, 1992: 13-14; Ribeiro, 2011: 151). O século XVIII é um marco nessa transição demográfica dos povos indígenas, que se refere também à colonização do interior, promovida pela mineração em Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso e pelo avanço das pastagens para abastecer a ocupação que se ampliava sobre o Cerrado e os povos indígenas.

Santos (2013) aponta que até meados do século XVII, São Paulo dos Campos de Piratininga, única vila do interior localizada em uma área de Cerrado, era área de organização de bandeiras, que podemos definir como expedições que invadiam os territórios indígenas visando escravizá-los. A consolidação dessa vila foi o início de ações despovoadoras da região central cerratense. Esse movimento para o interior levou a destruição de aldeias, escravização, surtos epidêmicos entre os diversos povos indígenas que viviam no planalto central (Felippe & Souza, 2006).

Os povos indígenas mantiveram-se reagindo a essas incursões dos luso-brasileiros, agora, também vindas do sul e do norte, quando os criadores de gado avançavam, desde meados do século XVII. As minas de ouro em Minas tomaram impulso em 1695, criando zonas de atração de multidões, que forçou a utilização do rio São Francisco para levar gado e pessoas escravizadas, muitas dessas conseguiram escapar formando os quilombos ou se juntaram aos povos indígenas, como os Xakriabá que receberam muitos escravizados (Santos, 2013: 192).



Dona Neide em mata do Cerrado, Pirenópolis/GO
Foto: Diego Sales

Interpretações e transformações profundas do bioma Cerrado e da vida indígena

Segundo Laura de Mello e Souza (2022), no final do século XVII, com o declínio da lavoura canavieira, relatos de locais com riquezas fabulosas atraíram muitas pessoas para os sertões do Gerais. Entre, 1700 e 1706, cerca de 10 mil pessoas deixaram Portugal e tinham com

destino as minas do interior do Brasil. A autora afirma que nos fins do século XVI, havia 14 mil escravizados africanos no Brasil, por volta de 1710, em Minas havia o mesmo número de pessoas e o número total da população na região era de 50 mil habitantes.

O apogeu aurífero ocorreu por volta de 1760, declinando rapidamente com o esgotamento das jazidas. Várias vilas surgiram e várias aldeias indígenas foram destruídas, com esse movimento intenso de ocupação e consolidação de instituições da Coroa como as Câmaras de Vereadores e Casas de Fundição. Essa área de mineração no Cerrado era ligada ao litoral por meio de vários caminhos abertos nas entranhas do Cerrado. As regiões dos atuais estados de Minas Gerais, Goiás e Tocantins, tiveram suas minas em maior ou menor intensidade, havia especificidades em cada região e reação indígena a presença dos luso-brasileiros. Mas, com o declínio da mineração, essa região central sofreu um isolamento da presença da administração da Coroa e o Cerrado passou a ser ocupado pela criação de gado e agricultura de subsistência. As grandes propriedades de terra, escravocratas, passaram a ser o centro do poder da Colônia nessa região, transformando o cenário indígena cerratense. Uma política anti-indígena de aldeamento se fez para confinar os indígenas e civilizá-los com o intuito de ter a ocupação do interior, era urgente povoar e os indígenas poderiam ser usados, caso estivessem “civilizados”.

Na ocupação do Cerrado, vale trazer o trabalho de Laura de Mello e Souza (2022) que indica as formas como foi lido e sentido pelos invasores luso-brasileiros. Vários relatos espetaculares marcavam impressões sobre as serras de Minas e Goiás, e mexiam com o imaginário de jovens e crianças que acompanhavam seus pais nessa empresa familiar da mineração que acabara por dominar as Minas, o que foi consolidando o imaginário com relação ao bioma. E havia ainda relatos de “maravilhas curativas”, de acordo com Souza:

Dentre a miscelânea que integra o *Codice Costa Matos*, certo documento faz pensar na existência de uma tradição de curas sertanejas, desconhecidas dos médicos da Corte. Refere-se à caridade e ao exercício prático da medicina a que, nas brenhas, se dedicava o capitão Salvador de Faria Albernoz, natural de Taubaté é ‘homem dos principais dela’: ‘Socorria naqueles desertos a muitos pobres, e enfermos carecidos de remédios, de que ele andava sempre bem provido além de ervas, e raízes para vários achaques da natureza humana, que cria esta misteriosa terra, de que ele tinha conhecimento’.” (2022: 32)

Em meio as diversas leituras que se fazia do Cerrado, em 1766, Luis Diogo Lobo da Silva, aconselhava aos invasores do sertão, que em Minas, deviam se tratar da saúde “da mesma sorte que a plebe”, com remédios sertanejos cuja eficácia ela fez uso restabelecendo-se:

Sempre no sertão, a entrada de Inácio Correia Pamplona deparou com maravilhas naturais capazes de trazerem alívio às doenças: encantou-se com uma fonte de água rica em sal ou salitre, responsável tanto pelas purgas abundantes verificadas nos cavalos quanto pela cicatrização das feridas que com elas lavou. A notícia de seus poderes milagrosos logo se difundiu entre os homens da expedição. (2022: 33)

Nesse imaginário que se forma, o Cerrado era o sertão. A concepção do sertão amplo e com cenário fantástico se fazia na mente dos invasores, na dicotomia entre sertão e litoral, vazio e civilização (Jacinto, 2003). De acordo com Andréa Borghi Jacinto (2003), há traços recorrentes no conjunto de textos de cronistas e viajantes, que podem ser reunidos sob o signo do *sertão*. Esse está marcado pelas longas distâncias e o sentimento de isolamento, apontados principalmente como dificuldades que os “antigos e primeiros” (luso-brasileiros) tiveram que enfrentar. Também está nas narrativas com elementos fantásticos, ora exaltadores ora demonizadores. A isso também se associa a relevância dada às estradas pelos colonizadores, que apontam a dificuldade de acesso como marca do sertão, tanto àquelas que devem vir para melhorar, povoar, enriquecer, como as abertas por bandeirantes, tropeiros e cargueiros. As estradas assim como os rios abrem a possibilidade de comunicação e trocas entre os colonizadores, e constroem relações desejadas entre as vilas (2003: 84). Definiam o sertão, de acordo com Laura Melo de Souza (2022: 53), como:

“Além de relevo, do clima fio e enevado, das chuvas fortes e dos rios difíceis de vadear, havia o sertão. “Certão sem cultura the o mar”, registrava ainda no último quartel do século XVIII um dos mapas atribuídos a José Joaquim da Rocha, que, procurando delimitar os confins a nordeste, perdia-se justamente na ausência e limites, ou no desconhecimento deles, curvando-se ante a vastidão. Sertão áspero, falta de víveres, abundante tão somente de palmitos, que logo escasseavam, ou de caruatãs amargosos que nasciam pelas serras e pedras, bons apenas para os nativos que, desde a sua criação, estavam habituados a comê-los. Sertão trabalhoso e invasivo, que atrapalhava a cada passo a caminhada, oferecendo a vegetação densa como anteparo natural à ação das facas e facões que tentavam abrir picadas, crescendo por sobre a cultura do milho, impedindo-o de lançar espigas, frustrando a rama de algodão, impondo a mamona, aceitando, quando muito, a mandioca. Sertão traiçoeiro e imprevisto, os capões de mato encobrindo a fumaça que subia dos quilombos de negros fugidos, as brenhas servindo de esconderijo aos “índios bravos” que espreitavam os entrantes desnorteados”.

O bioma Cerrado interpretado com preconceito pelos colonizadores sofreu e vem sofrendo ataques de destruição, com transformações e uso abusivo de seus elementos:

Alexandre Affonso Veloso, por exemplo, comenta na 'Notícia Geral': "Esta terra é quente. Os matos largam a maior parte das folhas e sucede a maior parte dos anos não haver uma só trovoada em toda seca, o que não sucede (...) em outras terras (no sudeste da Colônia), em que sempre há chuvas e quando não haja (...) há neblina, que quando vem aparecer o sol são oito horas, às vezes nove, e por esta causa não desfolham tanto (...). Os matos, também por serem (nas terras do sudeste) as árvores mais altas, conservam as terras mais frescas (...), o que não sucedeu em 1763, em que houve fogo tão geral que durou quatro meses (...) e não só nos matos como nas capoeiras, por cuja causa consomem as substâncias da terra." Desnudado e a brasado o solo – argumentava Velloso - as rebrotas das ervas daninhas obrigavam a duras limpezas. A ausência de substâncias fertilizadoras, destruídas pelo fogo, impedia o seu uso agrícola prolongado, obrigando ao refazimento periódico de roças, tudo isto resultando num custo de serviço braçal equivalente ao dobro ou ao triplo daquele verificado em outras regiões do Sul do país. Assim, antes mesmo de considerar distâncias e praças agrícolas, Veloso contestava a produtividade do meio ambiente como fator limitativo para as lavouras. E era taxativo quanto à inadequação da via canavieira para os grandes engenhos em solo goiano: "Planta se (no sul) a cana, dá a própria planta, e dá a soca e ressaca e em muitas partes dura muitos anos, dando sempre. Cá ainda que dê a primeira planta bem, as socas já não dão a metade e a ressoca não dá nada. Para dar é necessário replantar, é necessário todos os anos andar a plantar ... " (Alexandre Affonso Veloso in 'Notícia Geral da Capitania de Goiás', Biblioteca Nacional, cód. 13.4.10) (1991: 45)

Os colonizadores viam as terras do Cerrado como inférteis, desconheciam o fazer a terra, como praticado ainda hoje pelos povos indígenas, a partir da roça de coivara ou de toco. Demais comunidades tradicionais do Cerrado também utilizam dessa tecnologia e constroem solos férteis. A partir dos sistemas de conhecimento indígenas, essa técnica foi se aprimorando ao longo do tempo e incluindo os sistemas de conhecimento dos povos negros escravizados seus descendentes.

Esse fazer é marcado pelo limpar o solo e enriquecê-lo, por meio do uso do fogo. Primeiro, se faz um roçado, derruba-se as árvores grandes, ceifa-se as plantas menores e mantém-se a palhada cortada no solo. Depois é feita uma faixa sem plantas ao redor da roça para controlar o fogo que deve ser feito no terreno. O fogo é colocado só depois da próxima chuva, as folhas ainda molhadas ajudam para que ele não rompa essa faixa. Com o sol muito quente, antes da chuva, corre-se o risco de o fogo ir para a mata. O fogo é colocado de fora para dentro e as plantas irão se decompor rapidamente formando as cinzas. As cinzas são um adubo, que irá nutrir o solo nos anos que se cultiva. Em seguida é feito o plantio. A área é cultivada por uns 4 anos, depois repousa por 8 anos. Durante essa fase de descanso, a “capoeira” começa a tomar conta, as plantas crescem novamente muitas e variadas, por exemplo, nesse momento é quando nasce a negramina, planta medicinal que floresce após a derrubada do Cerrado, em

roças ou até mesmo em áreas desmatadas. Essa planta cuida das mulheres quando sentem as dores no parto, quando são feitos banhos com suas folhas. Dona Neide, raizeira de Pirenópolis, acredita que essa planta acompanhou e cuidou das mulheres negras escravizadas. Segue explicando que essas plantas só nascem em locais onde essas mulheres viveram, onde estão ou estiveram os quilombos e fazendas e minas com escravizadas:

“Para mim, que a negramina, ela sabe onde passou a escravatura, onde passaram os pretos, onde estão escravizados. E aí eu muito estudei a origem da negramina. Mas onde passou preto é porque os africanos disseminaram muitas sementes. Como ela cura parte das dores físicas? A pessoa tá com fibromialgia, que é o nome dado na dor física. Quando a gente aprofunda, a gente vai saber o que é fibromialgia, que é muito além do que a ciência pensa. Então, a pessoa tá com dor física. Tomou banho de negramina, tirou aquela dor. Tira as dores. Mas essas dores são da alma. Então, quando as pessoas que eram escravizadas, sofriam apanhando e tudo, doíam, não só a parte física. É como se uma mãe, por exemplo, uma mãe ou alguém que machucou o filho, ele vai ter raiva da mãe, vai ficar com raiva. Então, não é só a parte física, ele vai ter sentimentos outros. Então, os pretos sentiam isso em relação aos patrões que machucavam, doía a parte física e doía a alma por ter saído do seu país, ter sido trazido para cá e para depois ser machucado dessa forma. E eles tomavam banho de negramina pra ter a ligação com a parte astral, pra sentir o conforto. Então esse conforto vinha primeiro pra parte espiritual, pra depois chegar no corpo físico. Por isso que a negramina, quem mais conhece ela e que usa, minha família toda é de pretos. São os pretos, minha família é de pretos. Então minha mãe sempre usa a negramina pra dor.”

Geovania, raizeira do quilombo São Domingos, localizado em Cavalcante, Goiás, que também é uma guardiã de sementes e restauradora do Cerrado nos dá mais detalhe sobre o modo de fazer a roça de coivara no Cerrado e sua importância:

Primeiro, tem que derrubar a roça no machado, depois queimar, depois de queimada encoivarar fazer os montes dos pau e tornar queimar pra adubar a terra e não precisar de usar adubo químico pra fortalecer o solo. Tem plantas que só produz na terra queimada. Como arroz, milho feijão abóbora, quiabo. Silva, não sei se deu pra você entender aí, mas primeiro a gente tem que derrubar a roça, né? No machado, depois queimar a roça, depois de queimado, encoivará, né? As covara que a gente fala, é amontoar os pau, né? Amontoar aqueles pau que não queimou direito, né? Na roça. E fazer os montes, os paus e e tornar queimar pra adubar a terra, né? E pra não precisar de usar adubo químico, né? Que antigamente não tinha esse negócio de adubo químico, né? E aí hoje tem, né? Mas até hoje ninguém usa adubo eh químico em roça, né? O adubo é feito das planta mesmo, é da terra queimada, né? aí elas coivara é pra isso e a roça queimada também é pra produzir milho, arroz, feijão, né? Abóbora, quiabo, são essas planta que mais eh a gente precisa, né? e a eh com mais quantidade e se num queimar a roça, né? Num produz nada.



Geovania com a raiz do velame branco em oficina no encontro Raízes, em São Jorge, Alto Paraíso/GO
Foto: Sílvia Guimarães

Para manter a roça saudável, Geovania produz adubo que também é usado nas mudas do Cerrado que produz assim como nas plantas da horta. Ela atua também como restauradora do Cerrado, trabalha restaurando fazendas que pretende ter o Cerrado de volta. Para tanto, ela produz muitas mudas que necessitam de ter uma terra preparada, ela explica:

Sílvia, a gente preparar a terra é pra as muda crescer saudável, viu? E a gente peneira e aí tem uma etapa aqui que a gente faz o adubo orgânico, né? Coloca casca de ovo, casca de verdura, casca de frutas, coloca folha podre, né? Eh a gente faz esse coloca resto de comida, a gente curte esse adubo, né? Por seis a

oito meses, né? Quando esse adubo está bom e a gente mistura com a com a terra, né? E a gente coloca também um pouco de calcário. Pra matar o cupim, né? Matar as praga pra não ter eh mundiça nas plantas viu? E pras planta pras planta crescer que a gente ter umas mudas saudável, viu?

Silva a gente aqui faz o adubo orgânico também, né? De farinha de osso, de borra de café, casca de banana, casca de verdura, as folha do feijão, palha de milho, palha de arroz, casca de mandioca, casca de fruta, casca de verdura, casca de ovo, carvão, cinza E aqui as folha podre, né? Folha seca também. Esses são os nossos adubo que a gente usa aqui Silvia, a gente não usa. E o calcário, né? A gente usa isso aqui nas plantas, né? O adubo orgânico é bom que cresce as plantas, né? e aí a gente tem que a gente também fazer aqui a inseticida natural, né? Que é pra matar as lagarta, matar lesma, que tá uma praga de lesma esse ano, desde o ano passado, né? Pra matar os purgão aqui nem tem purgão, né? Graças a Deus. Por causa desse dessas inseticida que a gente faz aqui, natural, né?

Essa produção alimentar e cuidado com a terra, de fazê-la novamente, são ações que seguem ao lado de muita consciência política e escolhas certas para a vida:

Pois é Silvia, aqui a gente trabalha sem veneno, né? Com os produto naturais, né? Aí a gente procura todos os meio aqui né? De usar a folha do fumo pra fazer inseticida, a borra de café, o detergente, a cebola e o alho, viu? Essas coisas são, tem a folha do ninho, a folha da Santa Bárbara também que a gente, a folha da mamona, né? Que a gente pode usar também pra fazer inseticida natural. Aí a gente coloca num balde, aí coloca essas, os produto dentro, né? Bate no liquidificador o alho, a cebola. O fumo a gente rasga ele ou folha se não tiver o fumo rasga as folha de fumo né? E aí coloca num balde com uns vinte a quarenta litro de água. Depende da quantidade que a gente for fazer. Aí coloca um meio copo de detergente e bate no liquidificador, né? E aí se a pessoa não tiver liquidificador, aí a pessoa coloca do jeito que pode mesmo, joga lá dentro do balde e só mistura, né? E aí deixa curtir, quando tiver curtido, coa. Aí coloca numa bomba pra borrifar nas plantas. Tem planta que a gente tem que ter o máximo de cuidado porque não pode borrifar diretamente na raiz da planta, nas folhas, das planta que se não mata. Aí o que a gente faz é assim, é colocar longe, né? Um pouco longe das raízes e das folhas. Esse inseticida a gente pode borrifar elas em sobre as plantas viu? Sem medo nenhum, não atrapalhe nada, não morre, né? Mata planta nenhuma, viu? Pode aplicar sobre as plantas. Só não pode borrifar sobre verduras e legumes em cima só de longe, Silvia. Mas plantas do Cerrado é mais resistente, aguenta.

Em contradição a todo esse saber ancestral que vigora, ainda hoje, mas transformado com a introdução de novos elementos, lemos os cronistas como o naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire, que no primeiro quartel do século XIX, afirmara sobre a falta de organização política do território, o qual era vago, “determinada pela natureza particular do país sobretudo pela debilidade da população” (2022: 54), qualificou-o como um “imenso deserto”. Tal

pensamento se replica entre produtores que insistem em utilizar agrotóxico e outros elementos químicos para produzir no Cerrado.

As contradições dos sertões de Minas apareciam nos escritos setecentistas, Inácio Pamplona exalta o clima, os benefícios da flora e fauna, mas aspectos hostis da natureza foram descritos (Souza, 2022). Muitos medos marcavam os invasores do sertão, que emergiam tanto da natureza extraordinária quanto da valentia dos povos indígenas e quilombolas. Também o aspecto continental e interior da região de Minas Gerais criara uma geografia fantástica ao descreverem “rios caudalosos formando desenhos caprichosos” (2022: 39). O aspecto montanhoso do terreno dificultou o acesso inicial, duas muralhas deveriam ser vencidas a Serra do Mar e serra da Mantiqueira, para aqueles que vinham do leste. Essas cadeias montanhosas de Minas atemorizariam os viajantes, invocando concepções imaginário europeu que associavam o relevo à morada de seres fantásticos (2022: 45). Nos primeiros tempos de invasão, o sertão conseguiu prover o sustento, com mel, frutos, raízes do mato que se colhiam facilmente, com a prática da caça e pesca abundante até a população se adensar e multiplicaram-se relatos de fome, especialmente entre 1697 e 1698 e entre 1700 e 1701. Bertran irá enfatizar o maltrato com o bioma como fonte dessa fome que se instalara, como veremos adiante (Bertran, 1991). No tempo das chuvas, evitava-se entrar no mato, quando das passagens por rios caudalosos, que eram vistos como perigo para os invasores. A época da chuva era analisada pelos cronistas como o melhor momento para se adoecer. Por isso, o sertão era lido também como “pestilento, infestado de febres” (2022: 54).

A fome afligia as expedições que retornavam do sertão a caminho do litoral, ainda trilhando caminhos desconhecidos ou enganadores, os percursos eram sempre vagos e imprecisos, continha o risco de se enganar como aconteceu com Anhanguera: “(...) perdida numa grande chapada ‘sem matos nem mantimentos’ mais de quarenta pessoas, entre brancos e negros, perecendo desfalecidos de inanição” (Souza, 2022: 46). O sertão construía pessoas e o colonizador fazia associações entre o clima da região e a natureza inquieta das pessoas, o que justificava a existência de tantos motins. Relatos de Pamplona falam sobre as investidas de quilombolas que furtavam canoas, amarradas ao longo do rio São Francisco e as soltavam correnteza abaixo (2022: 52). Ao mesmo tempo, povos indígenas eram incansáveis nas guerras contra os luso-brasileiros, conheciam profundamente o Cerrado e, sem essa familiaridade com o mato, os luso-brasileiros perderam várias guerras, de acordo com Sousa (2022). Os indígenas sabiam andar pelas matas fechadas do Cerrado e se valer delas na guerra contra os luso-

brasileiros. Os luso-brasileiros tiveram que desenvolver habilidades, dominar o Cerrado, orientar-se pelos rastros e ter sentidos acurados para definir atividades bélicas.

Pelo sertão, proliferaram os quilombos e as percepções dos brancos sobre os negros era a mesma que tinham dos indígenas, os quilombolas eram tidos como “humana peste da República a infeccionar o sertão e torná-lo ainda mais perigoso” (2022: 60). Os quilombolas desenvolveram técnicas para enganar os brancos e tinha como parceiro o Cerrado/Sertão, acendiam fogos em lugares onde não mais havia quilombos, fugiam silenciosos sem deixar pista, desenvolveram familiaridade com as matas fechadas. A ação contra indígenas e quilombolas estava baseada na ideia de que se a violência dos indígenas e quilombolas os equiparava às feras, a violência dos brancos, era, ao contrário, “civilizadora”. Essa violência colonial acontecia ao lado da descrição e ordenamento do espaço, visando à conquista do espaço-bioma e civilização das pessoas.

Voltando aos povos indígenas do Cerrado, no período colonial, a província de Goiás, que incluía os atuais estados de Goiás e Tocantins e parte de Mato Grosso, sofria com as bandeiras paulistas vindas do sul e que escravizaram os Goiasés e Crixá. A violência dessa invasão destruiu muitas comunidades indígenas e levou a um estado de guerra permanente com os Kayapó meridionais, enquanto garimpeiros entravam e fundavam cidades mineiras nas décadas de 1720 e 1730. Para proteger os garimpeiros, várias expedições de conquista foram travadas contra os Kayapó, mas essas falharam. De acordo com Turner (1992: 317), os Kayapó resistiram e se organizaram em uma agenda militar para reagir aos ataques dos colonos. Essa interação baseada na guerra levou os Kayapó a transformarem sua organização social, eles antes viviam em um sistema de comunidades grandes, autossuficientes e autônomas, mas houve a perda dessa relativa autonomia e muitas fissões comunais em comunidades menores e mutuamente hostis a partir do contato intenso com os luso-brasileiros. Essa perda de autonomia veio dessa necessidade de defesa e em parte da dependência em relação à sociedade colonial para obtenção de bens essenciais como armas e ferramentas. As guerras que se intensificaram contra os colonos e outros povos indígenas deslocaram o centro de gravidade para operações militares dirigidas para o exterior (1992: 317-318).

De acordo com Aracy Lopes da Silva (1992: 362), em 1722, com as descobertas jazidas de ouro em Goiás, definia-se a economia regional durante o século XVIII, o que levou a proliferação de arraiais. A invasão luso-brasileira passa a se interessar menos nos apresamentos dos indígenas e mais na procura por metais preciosos. Os ataques aos povos indígenas visavam manter livre os caminhos e acessos às minas e o extermínio de comunidades inteiras significava

ampliar terras para a busca do ouro. Mas, os povos indígenas resistiam pondo fim aos locais de lavra, às fazendas e arraiais. Em meados de 1700, Paulo Bertran (1996), traz relatos de cronistas sobre os ataques de indígenas à região de São Félix, próxima a Arraiais:

“Em todo o julgado não há mais lavras que três, dos Mineiros seguintes, João Borges de Andrade com 30 escravos, Caetano Pereira Cortés, com 28, (e) Félix de Moura de Andrade com 34, advertindo que nenhum destes Mineiros conservam os ditos escravos em (só) minerar, pois nos tempos próprios de agricultura, os ocupam para esse efeito e para todo mais serviço, e desta forma todos os que trazem escravos a faiscar, e neste exercício poderão andar 500 escravos pouco mais ou menos. Toda mais escravatura se ocupa a plantar, não obstante a minuta produção deste país pela muita falta de Matos que compreende este Julgado, da outra parte do Maranhão rumo do Oeste, não fossem tão infestados do bárbaro Gentio Chavante, que na verdade se faz sensível, o grave prejuízo que causam esses indômitos bárbaros, pois e bem certo que, deste Julgado ao Pontal que compreende o de Natividade, se tem despovoado por esta aflita causa, trinta e tantas fazendas, além das boas Lavras que há por este Maranhã abaixo (...)” (1996: 177-178)

Os Xavante, assim como os Kayapó, mantiveram-se atuantes nos ataques contra os arraiais, os quais foram descritos entre 1750 e 1842 e continuaram até o final do século XIX (Silva, 1992). A violência colonizadora merecia esses ataques e tentativas de proteger suas vidas e seus territórios tradicionais, em relatório de 1846, um velho Xavante de uma aldeia no rio das Mortes, reage ao missionário Taggia: “Os cristãos são muito maus (referindo-se aos brancos do aldeamento Carretão), judiações com palmatória, tronco, corrente, chicote e colar.” (Karasch, 1992: 398).

Os jesuítas vinham da região norte, de Belém e exploravam a área do rio Tocantins e estabeleciam missões. Essa foi a área significativa de atividade missionária em Goiás até 1759, quando foram expulsos. Uma rebelião em Duro, organizada pelos indígenas e missionários, protestou contra a expulsão dos jesuítas, que resultou em uma repressão contra os indígenas e levou os jesuítas acorrentados para Vila Boa de Goiás, de onde foram deportados para o Rio de Janeiro. Os denominados indígenas “assimilados” da região norte da província de Goiás requereram ao governador da província a presença de missionários para os serviços religiosos e proteção contra a escravização por parte dos colonos. Em 1750, são enviados diretores leigos para os aldeamentos, a partir da política do Marques de Pombal com o Diretório dos Índios, que visava transformá-los em trabalhadores, agricultores sedentarizados, mas essa atividade política continuou mantendo a marca da escravização. Muitos indígenas fugiram dos aldeamentos, se juntaram aos que resistiam em comunidades no Cerrado e passaram a atacar o gado, as fazendas e as cidades mineiras. Os governadores respondem a esses atos rebeldes dos indígenas

autorizando as expedições de guerra de conquista em regiões “infestadas de índios hostis”. Essas eram as bandeiras oficiais em Goiás com o objetivo de “pacificar os índios silvestres e descobrir novas minas” (Karasch, 1992: 399). Essa guerra de conquista violenta levou alguns indígenas a se submeterem aos aldeamentos, mas também incentivou os ataques perpetrados pelos demais povos indígenas. E mesmo aqueles que eram aldeados, com o passar do tempo fugiam. De acordo com Karasch (1992), tentativas de conquista do povo indígena Ava-Canoeiro foram realizadas na região do Tocantins, diante dos ataques que esse povo realizava às vilas dos colonos.

A província de Goiás foi consolidando suas políticas anti-indígenas repressoras, mas essas enfraqueciam diante do êxodo dos portugueses das cidades mineiras no século XVIII. Já não havia um número significativo de luso-brasileiros colonos capazes de transmitir práticas “civilizatórias” aos indígenas. Formava a maioria da população “pessoas de cor, isto é, escravos africanos, mestiços e mulatos descendentes de mineiros portugueses com escravas indígenas ou africanas e índios assimilados.” (Karasch, 1992: 401). E a todo momento os povos indígenas se fortaleciam e por algum tempo, de acordo com Karasch: “(...) parecia que os índios, e não os goianos, iriam reivindicar Goiás aos portugueses, especialmente no norte.” (Karasch, 1992: 401). A agenda dos fazendeiros da província de Goiás estava ancorada na agenda dos governadores, visava o ataque aos povos indígenas, buscando ter mão-de-obra, ampliação do território e acabar com os ataques desferidos pelos indígenas. Na região do Araguaia, estavam em sua maioria fazendas voltadas para plantações, que buscavam ter a mão de obra indígena. Por sua vez, os pecuaristas, que precisavam de pouca mão de obra, focavam no extermínio dos indígenas, que atacavam suas fazendas, roubando seu gado, o que ocorreu ao longo dos rios Claro e Tocantins.

De acordo com Karasch (1992) com relação à invasão das terras do planalto Central:

“As políticas também variavam segundo as regiões, sendo o norte mais independente da província sulista e sujeito a contínuos ataques dos Xavante e Canoeiros. No sul da província, os luso-brasileiros tinham conquistado, escravizado, civilizado ou exterminado os índios, assimilando os sobreviventes “pacificados”, enquanto no norte a maior parte dos índios não tinha sido subjugada. Como o governo local era “impotente para dominá-los, a Carta Régia de 5 de setembro de 1811 afirmava a “necessidade de pacificar os Karajá, Apinayé, Xavante, Xerente e Canoeiros”; se a pacificação fosse impossível, a guerra seria legítima, pois “não resta presentemente outro partido a seguir senão intimidá-los, e até destruí-los, se necessário for, para evitar os danos que causam”. Novamente com autorização para uma guerra ofensiva, os governos e os colonos construíram presídios, organizaram expedições, mataram e escravizaram indígenas. (...) Seguiu-se rapidamente uma retaliação por parte dos

Xavante, Xerente e Canoeiros, e o norte permaneceu em estado de guerra.” (Op. cit: 402)

A província de Goiás viveu intensamente a reação indígena a invasão de suas terras, o caso da retaliação dos indígenas contra a construção do presídio Santa Maria do Araguaia, no rio Araguaia, é exemplar dessa situação. Essa reação foi violenta e se deu por meio de uma coalisão entre Karajá, Xavante e Xerente, que atacaram e destruíram o presídio, um ano após sua instalação (Karasch, 1992: 403).

Mesmos com a revogação da lei 1831, que permitia a guerra ofensiva e escravização dos indígenas, seguida de outra que colocava os indígenas sob a proteção dos juizes de órfãos de seus respectivos municípios, na província de Goiás era outro o cenário. As guerras não cessaram, pois expedições contra os Canoeiros, Xerente, Xavante, fizeram-nos avançar sobre a população de Carolina, Porto Imperial, Natividade e Amaro Leite. Essas ações foram descritas pelo governador como um “horror de atrocidades praticadas pelo índio selvagem”, que fizeram muitos colonos abandonarem suas terras ao norte (Karasch, 1992: 404). Em 1857, devolveram a administração dos aldeamentos aos religiosos. Os governos de Goiás insistiam em transformar a população indígena em mão-de-obra para desenvolver a província, despovoada de luso-brasileiros. Esses achavam que havia um descaso do governo imperial com a província de Goiás, vigorava uma sensação de fracasso da política anti-indígena. Os governos também buscavam explicações para esse fracasso na posição do colono que não estava baseada em repassar práticas civilizatórias, mas em exterminar (Karasch, 1992: 410). Os colonos da província enfatizavam que os indígenas deveriam ser “aniquilados”, de que o “rei deveria mandar auxílio para a exterminação desses bichos” e de que eles eram “praga para a humanidade” e afirmavam que “era uma obra de caridade desembaraçar deles a terra (...) como é prestar serviço à humanidade matar uma cobra ou uma onça”. Essa postura dos colonos foi indicada como o fracasso da província de Goiás em lidar com os povos indígenas, pois eles não conseguiram vencê-los nas guerras e não conseguiram mantê-los em aldeamentos. Nesse cenário de guerra, os primeiros anos da invasão de Goiás, foi marcado por muitas mortes tanto de indígenas quanto de colonos. Os ataques a vilas, minas e fazendas e a mobilidade foram estratégias importantes de resistir a invasão de seu território.

Aracy Lopes Silva (1992: 357) analisa que os Xavante evitaram o contato direto e contínuo com os colonos, afastaram-se das regiões colonizadas de Goiás, fugiam dos aldeamentos e migraram em direção oeste. A mobilidade Xavante se intensificou entre meados do século XVIII e meados do século XIX. Muitos fugiram, atravessaram o rio Araguaia para

refugiar-se a oeste do rio, Karasch (1992) afirma que a sobrevivência de muitos se deve a força das estruturas socio-políticas indígenas. Tantos povos indígenas e quilombolas quanto o Cerrado sofreram ações avassaladoras. Vale enfatizar que a mineração e demais atividades econômicas dos colonos arrasaram com a vida no Cerrado.



Cerrado após queimada
Foto: Melina Rodrigues



Dona Neide e Seu Ilton, caminhando pelo Cerrado após queimada
Foto: Melina Soares

Bertrand enfatiza as consequências dos estragos ambientais provocados pelo longo período de mineração predatória sobre o Cerrado. No final do século XVIII, entre 1776 e 1781, essa devastação de leitos dos rios e matas foi marcada por seca, fogo intenso, seguido de chuvas diluviais. Antes de se falar em mudanças climáticas, Bertrand analisou que alterações climáticas abruptas caminhavam ao lado da mineração:

“Foram três anos de seca, de 1773 a 1776, iniciada em 1773 ... por um fogo tão geral que durou quatro meses arrasando tanto matos quanto capoeiras ... lembra Alexandre Afonso. De 1778 a 1782 produziu-se a reversão, com chuva diluviais, que nesse último ano carregou com as três pontes que ligavam os dois bairros de Vila Boa. É muito difícil inferir – ainda mais às luzes de nossa balbuciante ciência ecológica – terem esses desequilíbrios ocorrido face à intensa predação do primeiro meio século de colonização. É verdade que os ribeirões auríferos eram desmatados em toda extensão lavrável, e é verdade que 1782, na lavra de Ribeiro da Fonseca, 3 metros de lama assoreavam o leito natural de alguns cursos d’água do rio. É fato também que nas grandes fábricas de mineração o mercúrio era usado na amalgamação da lama aurífera, como relata Eschwege. Mas é insondável terem esses fatores produzido tantas alterações climáticas – ao contrário passa por cabível, mesmo ao incipiente conhecimento ecossistêmico – a evidência, pelo fogo, pela seca, talvez pelo assoreamento e envenenamento dos ribeirões, de um desastre ambiental cumulativo coroando esse fim de século XVIII, pelos seus efeitos evidentes sobre a fauna e flora.” (1996: 6)

Para Bertrand (1996), no espaço de cinco anos, entre 1776 a 1781, diante da destruição ambiental e sentida redução da caça, pesca e coleta, alguns povos indígena entregaram-se e foram viver nos aldeamentos, diante da fome que os assolou, caso de alguns Karajá, Acroá e também Kayapó. A fome somada aos adoecimentos e vida extrema nos aldeamentos, exterminaram muitos indígenas. Esse movimento intenso de pessoas para a região central em busca de ouro provocou tal desastre ambiental, mudanças extremas no clima e, conseqüentemente, grave crise de fome no final dos anos do século XVIII. Assim, as vilas que se formavam ao longo do rio São Francisco, no norte de Minas, eram pontos estratégicos como currais de gado e para a ligação das pessoas nas minas, viabilizando a circulação de produtos, especialmente alimentícios (Santos, 2013: 197).

O esgotamento das minas de ouro, somado ao desastre ambiental e cobranças da Coroa, são acompanhados da transição complexa e problemática de subsistência:

“Transcorrido meio século de colonização da capitania, as minas, que em 1750 haviam produzido 25 mil quilos de ouro por ano, agora não chegavam a render oito mil quilos. Entre os homens livres, mais e mais braços abandonavam a busca do ouro para se afazendarem nas roças. A mineração havia se tornado uma atividade quase exclusiva dos senhores de muitos escravos, de uns poucos

garimpeiros aventureiros e de negros libertos em busca do ouro escasso. Além disso, como também comenta a carta de Dom José de Almeida, tampouco a agricultura servira para remediar a crise. Sobre o roceiro pesava a sombra do 'dizimeiro', o arrecadador do imposto do dízimo, os dez por cento sobre a produção agrícola devidos à Coroa, somados a 30 gramas de ouro por cada membro da família, a título de décima parte da quantidade de verduras que porventura comessem fora das vistas do cobrador do imposto. Pior do que o dízimo era a forma de cobrá-lo. Os ouvidores recorriam a processos de execução judicial que, pelo alto custo da justiça, multiplicavam o valor da dívida, ante o pasmo do 'dizimado' roceiro. "O quinto esmagou Goiás e o dízimo terminou por matá-lo", reconhecia o governador José de Almeida. A agricultura não havia causado o "acidente da nímia secura desses últimos anos", que José de Almeida menciona. A expressão se referia, muito provavelmente, aos três anos de seca que acometeram Goiás de 1773 a 1776." (1991: 42)

A mineração deixara como rastro uma situação extrema para o bioma, que afetava de múltiplas maneiras os povos cerratenses, esses viveram a falta d'água e um fogo intenso que, por meses, tomou conta do Cerrado. Para aqueles povos que viviam a soberania alimentar no bioma, que produziam seus alimentos por meio da caça, coleta e agricultura, que se curavam com as plantas medicinais, o desastre ambiental os atingia de forma intensa.

Paulo Bertrand (1991) apresenta relato de outros cronistas e continua analisando o estrago feito no bioma provocado pela mineração - escassez de água, seca, fogo intenso, lama que se formou, assoreamento dos rios e uso do mercúrio e suas consequências para a região, o bioma e as pessoas:

“A seca havia se iniciado ‘por um fogo tão geral que durou quatro meses, arrastando tanto os matos quanto as capoeiras’..... , de acordo com relato de Alexandre Affonso Velloso, tenente-coronel. O tom do tenente-coronel Velloso se torna dramático quando se refere à situação dos pequenos garimpeiros, mergulhados em dívidas: ‘E como todos devem, muitas vezes, quando hão de ir roçar querem apurar a cata que está principiada, e outros querem desmatar mais terras enquanto não minguar água com a seca, de sorte que quando hão de roçar, mineram’. Mesmo com a crise da extração do ouro, a agricultura não se mostrou uma alternativa econômica rentável o bastante para transformar garimpeiros em roceiros. Seria possível explicar a intensidade da extração do ouro na primeira metade do século XVIII pelo fato de que, àquela época, milhares de anos geológicos de aluviões auríferos, lentamente depositados nos cascalhos dos rios, estavam ao alcance dos primeiros garimpeiros goianos. Assim, foi grandioso o que dali se retirou nos primeiríssimos tempos, até que o lixo estéril e a lama dos próprios garimpos, levados pelas torrentes, soterrassem outros depósitos auríferos pelos caudais abaixo, deixando-os inacessíveis. Esse acúmulo de lixo, também ocorrido em Minas Gerais, é confirmado no grande relato mineralógico de W.L. von Eschewege, intitulado *Pluto Brasiliensis*. O volume de entulho sob a lâmina d'água se tornaria, na etapa seguinte da mineração, mais e mais denso, com a exploração das encostas dos ribeirões. Desmatadas, as encostas eram

revolvidas numa grande extensão até atingirem o nível original das águas dos ribeirões. A lama resultava em mais assoreamento, mais areias e terras entupindo os ribeirões e deixando mais fundos os depósitos do metal aluvionar. Há no relato de Eschewege registro de uso desses métodos que, sob o pretexto de melhor explorar as reservas auríferas, terminaram por esgotá-las, inviabilizando também a descoberta de outras reservas, pela grande massa de detritos jogada ribeirões abaixo. Quando a mineração goiana entrou na terceira fase - de mineração dos morros - acelerou-se o fim do ciclo. Acabado ou inviabilizado o ouro de beira do córrego, logo as lavras subiram os morros, sobretudo se fosse muito rico o cascalho do terreno alto. Às vezes os garimpos topavam com pedreiras repletas de ouro, como aconteceu nos morros de Pilar e Cavalcante, nos cumes da serra de Cabassaco, no arraial da Anta e no morro de Santa Cruz. Próximo a Vila Boa se tornou famosa a riqueza da reserva aurífera do morro de São Gonçalo e da serra Dourada. Nas chapadas de Santa Luzia, de Arraias e de Ouro Fino, havia cascalhos ricos, mas era difícil lavá-los por conta da escassez de água.” (1991: 41-42)

Resultado da devastação, a mineração parece ter mudado a paisagem do Cerrado, um desastre ecológico que teve efeito sobre a fauna e flora com consequências drásticas para a vida indígena, quilombola e de outros:

“Anos de seca foram seguidos por outros três de chuvas diluviais, entre 1776 e 1782. (...) Naquele ano, na lavra de propriedade de Ribeirão da Fonseca, foram encontrados três metros de lama sobre o leito natural do rio Vermelho. Isto sem falar que, de acordo com o naturalista Eschewege, os grandes exploradores de minério na região usavam o mercúrio na amalgamação da lama aurífera. O assoreamento dos ribeirões, em grande volume, parece ter sido freqüente nas regiões de antiga mineração. Em Ouro Preto, na segunda metade da década de 1770, o capitão-general de Minas Gerais, Dom Antônio de Noronha, pretendeu desassorear o ribeirão do Carmo, "de todos o mais rico do país, mas inutilizado pelos desmontes que sepultam o primitivo leito, fazendo subir as praias a mais de 50 palmos (dez metros) acima do regime natural" (cf. Diogo de Vasconcelos in *História média de Minas Gerais*). Após muitos serviços infrutíferos, Dom Antônio rendeu-se ao lixo do passado. Nesse e noutros casos, as consequências ecológicas da história da mineração inviabilizaram o seu futuro. Quanto ao mercúrio (o "azougue dos antigos"), parece ter sido usado desde a antiguidade na apuração do ouro e é mencionado com freqüência na documentação brasileira do século XVIII. Em 1987, um trabalho de prospecção levado a efeito por arqueólogos da oitava Delegacia Regional da então Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), na antiga Casa de Fundação do Ouro de Vila Boa de Goiás (desativada em 1823), revelou altíssima concentração de mercúrio nos sedimentos soterrados há mais de século e meio. De todo modo, somadas todas as menções em documentos históricos ao uso indiscriminado de queimadas, ao acúmulo de detritos e ao envenenamento por mercúrio dos ribeirões, talvez se possa mesmo falar de um desastre ecológico em Goiás, no último quartel do século XVIII, com efeitos devastadores sobre a fauna e a flora da região”. (1991: 43)

Betrand (1991) afirma que, nesse desastre ambiental, os povos indígenas foram aqueles que mais sofreram com a fome vivenciada por todos, somada à destruição do Cerrado e aos adoecimentos levados pelos luso-brasileiros. Muitos povos indígenas se renderam diante do estado de guerra que viviam com os luso-brasileiros.

“O governador José de Almeida chega a tomar providências urgentes para o abastecimento de víveres nos arraiais, coibindo atravessadores e especuladores, como descreve Alencastre em 1863. A extensão desse desastre ecológico pode ser avaliada se for levada em conta a situação dos indígenas, os mais indefesos diante das mutações ambientais. Já em 1614 o bandeirante André Fernandes dá conta de notícias de índios tamoios, originários do Rio de Janeiro, então refugiados no sul do Piauí. Durante todo o século XVII, os bandeirantes paulistas haviam fustigado tribos do Nordeste provocando migrações em massa, e ainda haviam levado expedições de destruição ao indígena até o Mato Grosso do Sul, apertando o cerco em torno da área da mineração goiana. As nações mais aguerridas, como a dos caiapós, xavantes, acroás e xacriabás, estavam espremidas entre as terras ocupadas pelos colonizadores e aquelas ocupadas por tribos de origem local, como os goiás, os carajás e o quirixás. É o que informa o relato do governador Dom José Manoel de Mello, grande matador de índios na administração do marquês de Pombal, e por isso conhecido pela alcunha de pombalino enforcador (cf. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 84, p. 61)”. (1991:44)

A seca e chuva intensas, que expuseram mudanças drásticas e inesperadas do bioma, enfraqueceram os modos de vida indígena e sua resistência diante dos colonizadores. O racismo ambiental tornava-se evidente nesse período, os impactos ambientais com a destruição do bioma, acometeram os povos indígenas de forma violenta e desproporcional. Encontravam-se sem condições de produzirem alimento, coletarem e caçarem, vivendo a fome. E um ciclo de penúria se instalara em suas vidas. Algo semelhante aconteceu, em tempos atuais, com os Yanomami, o bioma Amazônico e a violência do garimpo (Guimarães, 2024 e 2021). A história se repete.

Vivendo essa situação extrema, práticas genocidas contra os indígenas se efetivaram como provocar a diáspora indígena e a separação das famílias, atos usuais impostos diante da calamidade ambiental e genocida:

“No espaço de cinco anos (entre 1776 e 1781), deixaram-se pacificar e aldear os carajás, os acroás, e, para grande surpresa, os temíveis caiapós. As fortes alterações climáticas, provocadas pela temporada irregular de secas e de chuvas, parecem ter reduzido a caça, a pesca e a coleta a níveis tão dramáticos que, famintos, aos indígenas só restou a rendição. O governador Dom José de Almeida não se furtou a comemorar, com pompa e circunstância, O pedido de suserania dos carajás e javaés, aliados e confederados, abrindo para os índios a matriz de Vila Boa, com uma série de *ledeum laudamos* e batizados. (...) Dom

José de Almeida incentivou os moradores a receber crianças e adolescentes índios, criando-os e educando-os nos lares da capital goiana. Além disso, dando exemplo, embarcou para Portugal com alguns jovens índios, que tencionava ordenar padres (...) o verdadeiro método de pacificação dos índios empregado por Dom José de Almeida foi o de promover a diáspora, deslocando índios de seu hábitat natural. Os xacriabás, por exemplo, foram removidos do extremo norte para o extremo sul da capitania, a 200 léguas de suas terras de origem. O sucessor de Dom José de Almeida no governo da capitania, Luís da Cunha Menezes, logrou ainda maior êxito em sua política de domesticação dos índios, ao obter, em 1783, a rendição dos caiapós, durante muitos anos considerados a nação mais belicosa do Brasil. (1991: 45)

De acordo com Bertran (1991), as minas de Goiás começaram a ser sistematicamente exploradas a partir de 1726, quando foi fundada a Vila Boa de Goiás, atual cidade de Goiás, pelo bandeirante paulista Bartolomeu Bueno da Silva, o Velho, também conhecido pelo nome Anhangüera. Nesse período, o bioma sofreu de forma violenta a exploração dos leitos dos rios e o uso abusivo de mercúrio. Estava marcado pelo assoreamento, envenenamento, sinais de contínuas ações de violência. Ao longo do tempo, o assoreamento provocado pela mineração obstruiu os depósitos aluvionares mais profundos, inviabilizando sua exploração. Após a mineração, o bioma passa a ser usado para a atividade pecuária pelo colonizador, que a entendia como uma atividade facilmente adaptável ao meio, lido pela lente de infertilidade da terra, escassez de água e também diante da escassez progressiva da mão-de-obra escravizada e até mesmo à não-regularização das sesmarias (1991: 45). A economia da capitania de Goiás era construída com base na leitura colonizadora de seu perfil ambiental, assim, foram feitas grandes fazendas de pecuária extensiva, com pequenos núcleos de lavoura, fábricas de produtos de cultivo de cana, algodão, tabaco, milho para a criação de porcos e galinhas etc. Esse modelo, forjado no século XVIII, atravessou séculos.

Nesse sentido, a colonização se ancorou em uma economia capitalista tecida, em Goiás, a partir da mineração seguida por uma estrutura agropecuária com uma produção para auto-subsistência. Essa economia era baseada na exploração violenta do bioma, ao passo que os povos indígenas, há milênios, mantinham uma utilização sustentável dos recursos naturais. Os colonizadores, impunham a reconfiguração do Cerrado, pois sempre enfatizavam os limites impostos pelo bioma. As grandes perturbações climáticas das décadas de 1770 e 1780 provocaram problemas nos rios, com o regime de chuva, o que afetava a agricultura colonial. Além disso, analisavam que o solo era empobrecido, a saída foi se voltar para a pecuária.

Com o fim da mineração, foram lançadas diversas bandeiras de exploração de novos territórios, o que fez com que se agravassem os conflitos com as populações indígenas. Nas

terras que estavam sendo liberadas pela expulsão ou genocídio indígenas, iam se estendendo fazendas de criação de gado, na tentativa de recuperar as perdas provocadas pela falência do ouro, de um lado, e pelas dificuldades que encontraram para o cultivo no Cerrado.

A partir do século XIX, com pouco investimento, os aldeamentos são abandonados e os indígenas passam a viver nos pequenos povoados, em alguns casos, silenciando sua identidade étnica (Santos, 2013: 205). Somente na década de 1940, as pressões sobre o território dos Xavante, por exemplo, tornaram-se tão intensa e suas aldeias cresceram exponencialmente com alta concentração de indígenas que perderam suas terras e liberdade que, com território e mobilidade reduzidas, buscaram o convívio pacífico com os não-indígenas. Assim, esgotados os refúgios nos campos do Cerrado, os Xavante mantiveram contato com os luso-brasileiros (Silva, 1992).

A intensa vida indígena se desestabiliza de forma violenta. O Cerrado foi cenário de conflitos e migrações entre povos indígenas e luso-brasileiros. Os indígenas viram seu território tradicional sofrer transformações drásticas. Assim, aquele espaço que era herança milenar de processos fisiográficos e biológicos, de uma paisagem com condições ecológicas e sociocosmológicas adequadas a sua vivência, uma herança coletiva que construíram e herdaram como território de atuação de suas comunidades estava sendo tomado por outra paisagem. Nesse sentido, o território tradicional que emerge do bioma Cerrado contém a memória da terra feita pelo cultivo e coleta indígena, da semente estrategicamente lançada, das marcas das pegadas da caça, das batatas que nascem estrategicamente dispersas pela mata, das plantas que se transformam em remédio, e engloba também as materialidades e sensações da memória da luta e mobilidade estratégica para sobreviver.

Célia Xakriabá questiona que nesse território que é rede, fluxo e pontos de fixação temporários, o colonizador impôs fronteiras, encarcerou os povos indígenas em aldeamentos e reservas (Vecchione et al: 2020). Para Célia, a fronteira imposta se reinventa:

“Nós precisamos é queimar o racismo, nós precisamos é queimar o fascismo porque isso, sim, é a fronteira. A fronteira não é exatamente do Cerrado para outros biomas. A fronteira é o racismo ambiental, a fronteira é o racismo que continua amputando, arrancando nossos corpos. A fronteira é aquela que diz que os povos indígenas estão se tornando mais humanos, mas, só sabe ser humano quem sabe ser bicho, quem sabe ser semente, quem sabe ser Cerrado.” (em entrevista para Vecchione et al, 2020)

Os embates vividos pelos povos indígenas, a partir do século XVI, também marcaram a população negra, sequestrados e escravizados, resistiram e criaram vida no Cerrado. Assim,

como os sistemas indígenas de conhecimento, os sistemas de conhecimento dos povos negros, quilombolas e de comunidades rurais, se efetivaram e dinamizaram práticas de cuidado no Cerrado. A seguir será apresentada uma breve história da população negra, a formação de núcleos quilombolas e as relações socioeconômicas da sociedade escravagista.

O ecocídio, como nos explicou Valdelice Veron, indígena Kaiowá, vivido pelo bioma Cerrado na região Centro-Oeste está diretamente ligada as formas de ocupação e exploração econômica que foi alvo, desde o século XVIII. O início da colonização dessas terras é permeado por uma grande heterogeneidade sociocultural, nesta seção, apresentamos os povos indígenas que ali viviam e, na seção que segue, iremos nos debruçar sobre os que para lá migraram em uma onda de violência contra essas pessoas e coletivos, contra os negros escravizados. Nessa migração, rios foram trilhados e posteriormente, caminhos foram construídos com o objetivo primaz de iniciar a atividade mineradora escravagista. A colonização luso-brasileira se entrelaça com essa história assim como com a história dos povos indígenas e das comunidades quilombolas e daqueles sujeitos que se encontraram nas vilas que se formaram. Antes de entrar na história da vida quilombola do Cerrado, vale trazer, relatos sobre como, hoje, pensadores quilombolas ligam a vida quilombola com o Cerrado e com os povos indígenas, revelando o enraizamento e encontro ancestrais entre indígenas e quilombolas, na formação do ser raizeira.

A pesquisadora quilombola Kalunga da comunidade Kalunga Ribeirão dos Bois, localizada em Teresina, Goiás, Aneli da Silva, evidencia a importância do Cerrado para as comunidades quilombolas que vivem neste bioma, demonstrando a importância da terra e sinalizando para seus sentidos como território tradicional (2013). A pesquisadora traz a memória dos mais velhos para explicar que, no início, os Kalunga para constituírem suas vidas em coletivo e com liberdade tiveram que aprender a sobreviver no Cerrado e precisaram aprimorar conhecimentos sobre o bioma, buscando se relacionar e trocar com os povos indígenas, identificando espécies de árvores, barros para fazer panelas e suas residências, observando as épocas de chuvas e seca para o plantio de mandioca, feijão, arroz, milho e outros alimentos para subsistência. Assim, os quilombolas do Ribeirão dos Bois:

“(...) dependia do conhecimento da natureza para sua sobrevivência, então passou a conhecer naqueles lugares de Cerrado, a utilidade das plantas, que servissem também como remédio na cura de enfermidades. O número de plantas medicinais que eles conhecem e sabem utilizar é extraordinário. Partes desse conhecimento das plantas aprenderam com os índios, que assim com os escravos fugiram de cativos para não serem escravizados. Na ocupação daquele território, escravos fugidos e índios tiveram contato permitindo as trocas culturais. Eles aprenderam a preservar e respeitar a natureza, para que esses recursos pudessem ser utilizados por seus filhos, netos e bisnetos.” (2013: 12)

Ao enfatizar que a medicina do Cerrado é bastante rica e poderosa em sua pesquisa, Aneli da Silva (2013) trouxe relatos de raizeiras e raizeiros Kalunga que afirmam que quase toda planta do Cerrado tem uma ação milagrosa, curando muitas doenças por ser medicamentosa. Aneli da Silva afirma que o termo Kalunga é o mesmo nome dado a uma planta (*Simaba Ferrugínea*), que nunca seca, e se refere um sentimento de vinculação com o território, com o mundo vegetal, que é o Cerrado, sendo considerado um lugar sagrado e que representa o poder e a ancestralidade, valorizando a memória dos antepassados africanos, que primeiro se enraizaram naquelas terras (2013:26).

Aneli da Silva traz o relato de Dona Laurência, moradora de Ribeirão dos Bois, as garrafadas de plantas medicinais do Cerrado de Dona Laurência são remédios muito rico e, também, muito conhecidos e utilizados, não somente entre os mais velhos, conhecedores dos saberes tradicionais, mas por toda comunidade e pessoas das cidades vizinhas que sempre estão a procura delas. Explica que a garrafada de Dona Laurência é mistura de várias plantas medicinais do Cerrado, para que essa garrafada seja ingerida não precisa ter um adocimento específico, pois ela é “depurativo do sangue, resfriado, limpa o útero depois da gestação e outros”. Assim:

“Na fabricação das garrafadas são usadas as seguintes plantas, segundo Dona Laurência: pacari, cassação, mama de porca, simbaíba, ipê roxo, unha lagartixa, barbatimão, cargo Santo, nós moscada, piscuri, água de ubauba, velame branco, quebra pedra e outras. Algumas dessas plantas se usam a casca, raiz, e folhas. Na hora de fazer as garrafadas, Dona Laurência observa que nem todos sabem preparar porque elas dependem de todo um processo até ficar pronta para o consumo: “Aqui na comunidade pouca gente sabe fazer essa garrafada, porque tem ir ao mato pegar as plantas colocar para secar, amassar as raízes, a folha seca; essa garrafada ela para ficar boa leva três dias para fazer. Porque eu gosto de colocar ela para secar na sombra, porque se seca no sol muito quente perde um pouco das propriedades.” (Silva, 2013: 32)

Dona Laurência é uma pessoa que tem profundo conhecimento do Cerrado e sempre está disposta a multiplicar esses saberes e fazeres tradicionais. Essa interação entre os quilombolas e as plantas do Cerrado foi fundamental para mantê-los e criar uma rede de resistência. Aneli traz também o relato do senhor Alexandro Edetrudes, conhecedor das plantas medicinais do Cerrado em Ribeirão dos Bois, que afirma: “Desde que eu sou gente, pode contar às vezes que eu fui ao médico; meu médico sou eu mesmo. Quando eu sinto alguma coisa vou ao mato e pego as plantas e faço os remédios, remédios de farmácia para mim e último caso; de

vez em quando eu vou ao hospital só medir pressão” (2013: 33). Essa interrelação com as plantas do Cerrado estruturou e tem estruturado a vida dos povos quilombolas.

Lucely Pio, por sua vez, analisa sobre a formação desse quilombo e a interação com o Cerrado, em entrevista dada a Revista Olhaki (2019):

“Eu sou Lucely, da comunidade quilombola do Cedro, município de Mineiros do Goiás. Essa comunidade foi fundada em 1830 pelo meu tataravô, Francisco Antônio de Moraes, e sua esposa Ana. Quando eles chegaram não existia nada, e chamavam lá de Sertão do Goiás. Depois de um tempo, começaram a chegar coronéis e garimpar. Foi aí que os primeiros habitantes foram chegando e foi se formando a cidade de Mineiros. O nome de Mineiros se deu porque eles foram de Minas para lá, então ficou de homenagem a eles (...) Minha avó dizia que as plantas se revelam para nós”.

Lucely conta que desde criança seguia a avó pelo campo para estudar os potenciais terapêuticos das plantas do Cerrado que rodeiam a comunidade. Hoje, ela é capaz de reconhecer quase todas as plantas do Cerrado e descrever seus benefícios para a vida. Lucely conta que aprendeu com a avó que as plantas possuem a forma da parte do corpo que curam. E, assim, foram descobertos medicamentos para o coração, para o rim, para dor de cabeça, da coluna etc. Lucely explica em entrevista para o pesquisador Daniel Oliveira (2023) em sua tese de doutorado:

“Foi porque minha avó era parteira, benzedeira e raizeira. É uma pessoa assim que eu carrego ela comigo e os ensinamentos dela também. Quando ela começou, eu observava muito como ela cuidava das pessoas, como ela tratava a pessoa e a forma como ela tratava a planta e o ambiente. (...) Na minha história de vida, na minha formação a base é a minha avó. Eu não conheci o meu tataravô, o Chico Moleque, mas assim eu não consigo fazer uma fala numa palestra ou algum ambiente onde eu vá fazer uma fala, eu não consigo fazer uma fala sem eu falar nele primeiro. Eu carrego comigo uma energia muito forte dele comigo. Só que eu não tive o prazer de conviver com ele. (...) Então, toda convivência que eu tinha eu comecei a viajar com 27 anos, que foi a primeira viagem que eu fiz. Tudo foi aqui na comunidade mesmo. (...) Eu sinto uma energia dele comigo, sabe? E é minha avó também. Então, eu tenho umas três pessoas que faz parte dessa minha energia: minha avó, ele e Dom Hélio, esse padre que faleceu, que também é uma figura forte dentro da minha imaginação. Ele era biólogo também. Então eu tenho essa ligação que sempre falo nas minhas falas, eu menciono, porque são três figuras que a é a base, o tripé da minha vida (2023: 304-305)

Essa interação de pessoas, coletivos, plantas, animais, vivenciadas por povos quilombolas e indígenas assim como por pessoas que compõem as redes de raizeiras inseridas em sistemas tradicionais de cuidado revelam a riqueza do ofício e resistência. As raizeiras e

raizeiros têm olhar atento para as plantas, para tanto, miram o presente a partir do passado ancestral.



Dona Maria dos Remédios e seu quintal
Foto: Sílvia Guimarães



Geovania e seu quintal onde guarda sementes do Cerrado e produz mudas para restauração do bioma
Foto: Sílvia Guimarães

2.2 Histórias da vida negra do Cerrado¹⁷

A história da população negra no Cerrado se entrelaça com a formação de comunidades quilombolas com suas práticas agrícolas, produtivas e criativas para viver nesse ambiente e escancara as relações socioeconômicas da sociedade escravagista violando a vida das pessoas e do Cerrado. Iremos focar aqui, principalmente, nos movimentos desencadeados nos estados de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Goiás¹⁸. Os estados de Mato Grosso do Sul e Goiás apresentam um histórico que os colocam como os que mais desmatam esse bioma e promover essa destruição é promover o epistemicídio e o fim do ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado. Destacamos que os dados históricos dessa região compreendem um período que os estados de Mato Grosso e o Goiás ainda não tinham sofrido suas respectivas divisões territoriais e administrativas, ou seja, os atuais estados de Mato Grosso do Sul e Tocantins não existiam¹⁹. O fio condutor desta seção segue uma linha cronológica que abrange momentos marcantes na vida das comunidades negras do período aurífero (século XVIII), do período das capitânicas de Mato Grosso e Goiás (1748–1821) e do período das províncias de Mato Grosso e Goiás (1822–1888). Em seguida, abordamos as configurações das comunidades negras rurais quilombolas na região Centro-Oeste.

Período Aurífero, exploração das vidas negras - (século XVIII)

As primeiras minas foram descobertas na região da atual cidade de Ouro Preto, no córrego Tripuí, ainda no final do século XVII. A partir dessa descoberta iniciou-se a corrida do ouro e, conseqüentemente, a invasão os territórios indígenas e chegada dos povos africanos escravizados. Sobre essa chegada dos povos africanos é que iremos centrar a análise desta seção, sobre os diversos cenários que foram submetidos e que construíram suas vidas. No início do século XVIII, após a Guerra dos Emboabas²⁰, os bandeirantes paulistas, impedidos de explorar o ouro de Minas Gerais, intensificaram suas entradas no bioma Cerrado. Será esse

¹⁷ Esta seção está baseada em pesquisas conduzidas por Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos, que estão sistematizadas nos seguintes artigos e capítulos de livros: Santos, 2010; 2021; 2014; 2020; 2016; 2015a; 2015b; 2015; 2016; 2007.

¹⁸ De acordo com os dados do censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) O Mato Grosso possui 60,18% de sua população constituída por pretos e pardos e Mato Grosso do Sul são 41,4%. Já o estado de Goiás são 56,8% de pretos e pardos. Disponível em: www.IBGE.gov.br. Acessado em março 2023.

¹⁹ O estado de Mato Grosso do Sul foi criado no ano de 1977, já o estado do Tocantins data de sua criação o ano de 1988.

²⁰ Conflito entre paulistas (bandeirantes) e emboabas (portugueses) que disputavam o controle das minas mineiras (Calmon, 1959).

momento que pretendemos abordar para ter a configuração do povo negro e as dinâmicas econômicas que rasgaram o Cerrado. Como vimos na seção anterior, os colonizadores seguiram as trilhas indígenas, sobreviveram por meio dos sistemas de conhecimento indígena tanto alimentar quanto medicinal. Diante da tensão e domínio das minas na região de Minas Gerais pelos portugueses, os bandeirantes seguiram mais para o interior e descobriram ouro nas minas de Cuiabá (MT) e no rio Vermelho (GO). Iniciou-se uma grande corrida migratória, composta de mineiros com seus escravizados, indígenas e negros, para essas terras (Taunay, 1949). Além de portugueses, vindos de Portugal, fluxos migratórios por todo Brasil começaram a se efetivar para essa região central.

Apesar da Carta Régia de 21 de abril de 1702 proibir o cativo dos “negros da terra” - como eram denominados os indígenas nessa época (Monteiro, 1994) -, e incentivar a administração deles, por um período determinado para aquelas pessoas que voluntariamente os trouxessem dos matos de maneira “pacífica”, o que ocorreu foi a escravização violenta de indígenas e invasão de seus territórios no Cerrado. Por sua vez, a Provisão de 10 de julho de 1726, que permitia aos governadores oferecerem indígenas como assalariados para alguns provincianos, acabou por consentir a submissão, a exploração e o extermínio, principalmente, dos grupos indígenas não “pacificados”. Os indígenas capturados nas “guerras justas” eram introduzidos forçosamente como mão de obra nas minas e nas recentes fazendas, ao lado dos negros escravizados (Costa, 1999; Salles, 1992). Nessa época, os indígenas, assim como os negros, exerciam várias atividades, seja nas minas, nos núcleos populacionais e nas fazendas. E aqui as interações e encontros entre povos indígenas e africanos se intensificaram e podemos imaginar o fluir de informações sobre o manejo do Cerrado e outros conhecimentos.

Com a descoberta das minas, o tráfico de escravizados tomou um novo ímpeto, os portugueses passaram a buscar os africanos da África central, onde hoje se localiza Angola, os quais eram exímios ferreiros e eram conhecidos por trabalhar com a mineração. Isso fez com que eles mudassem as rotas do tráfico, como explica a Yanê Santos (2024)²¹. Os conhecimentos e as práticas dos africanos sobre mineração deram forma aos saberes desse ofício na colônia portuguesa. Por exemplo, eles introduziram o uso da bateia, uma ferramenta tradicional utilizada na mineração artesanal para lavar cascalho e separar metais preciosos, como o ouro, de outros sedimentos.

²¹ Fala da historiadora no documentário Histórias da Gente Brasileira (episódio 5), de 2024, direção de Beca Furtado, produção Giros.

Em 1722, instalava-se a primeira fazenda “Burity Monjolinho” na região da Chapada²², nela havia roças, canaviais, gado e os negros escravizados eram os que mantinham as atividades. Na região sul de Mato Grosso, atual Mato Grosso do Sul, funda-se, em 1725, a fazenda Camapuã, localizada no varadouro que interliga as cabeceiras dos rios Sanguessuga (afluente do rio Pardo) e do Camapuã (afluente do rio Taquary) (Sá, 1901). Os irmãos Leme iniciaram, com a fundação da Fazenda Camapuã, o primeiro núcleo populacional na região de Cerrado do sul de Mato Grosso, local de passagem obrigatória de todos que se dirigiam às minas de Cuiabá. Parte da produção agrícola dessa fazenda, mantida por pessoas negras escravizadas, passou a abastecer os grupos de viajantes, tropa militares e mineiros que transitavam nessa região (Sá, 1901). Vale enfatizar que os primeiros líderes das minas e donos de fazendas na região de Minas Gerais consolidaram um perfil que se replicou em outras regiões do Brasil. Eram indivíduos que buscavam reunir em torno de si muitos subalternos, formando redes de poder baseadas na coerção física e no controle social. Nesse contexto, a violência tornou-se naturalizada como parte intrínseca da vida e das relações sociais. Dessa forma, a escravidão foi marcada por técnicas de tortura, enquanto assassinatos e estupros passaram a fazer parte do cotidiano, refletindo a brutalidade do sistema escravista. Johann Pohl (1974) traz em seus relatos de 1817, os ataques aos povos indígenas e sequestro das mulheres que adentravam essa rede de violência. Descreve essa violência quando estava em sua viagem a Goiás, no momento que chegou a São João Del Rey (1974: 87), em 1817:

“Fiquei numa hospedagem não longe da entrada da cidade. Deram-me um quarto limpo, pintado, com cama, mesa e cadeiras, como há muito tempo eu não encontrava no Brasil. Mas o primeiro olhar que deitei pela janela me transtornou o ânimo alegre que essas comodidades me haviam proporcionado. Descobri com horror num alto, apenas a 16 passos de mim, enfiados numa vara, em torno da qual adejavam milhares de moscas, a cabeça e a mão de um negro. Pouco tempo antes esse infeliz matara o seu tirano, dono da estalagem. Fugira, fora preso e executado em Vila Rica. Mas a cabeça e a mão haviam sido trazidas par aqui a fim de ser expostas, como exemplo, no local do crime.” (op. cit: 87)

Em Minas Gerais, vigorou uma ocupação marcada pelas construções de pequenas vilas e arraiais, que marcava uma diferença em relação ao litoral e suas fazendas. Esses núcleos urbanos de Minas se erguiam muito próximos um dos outros. O trânsito intenso para mais ao interior desencadeado pelas monções também fez surgir as vilas e arraiais. As monções eram expedições fluviais de caráter comercial e colonizador, que serviam para abastecer os núcleos

²² Atual município de Chapada dos Guimarães (MT).

mineradores com aves, equinos, muares, sal, gado, artigos de luxo e outras mercadorias, além de pessoas escravizadas, segundo Holanda (1989), as monções era um prolongamento das bandeiras. O gado da Fazenda Camapuã, por exemplo, foi introduzido pelas monções e, posteriormente, foi disseminado para boa parte do Cerrado mato-grossense²³. As monções foram impulsionadas pela oportunidade de comercializar produtos vindos do litoral em uma região carente desses bens, além de oferecerem possibilidades para o colonizador se estabelecer. Como consequência das monções, houve o aparecimento de um comércio intrarregional, porém modesto, que ajudou na expansão da fronteira oeste do território brasileiro. Como demonstra o cronista português José Barbosa de Sá (1901), nos primeiros anos do século XVIII, foram muitas monções que adentraram o território mato-grossense, terras tradicionais de muitos povos indígenas, em boa parte delas movimentadas por negros, escravizados e forros, que eram maioria e foram mortos pelos indígenas que estavam protegendo seus territórios.

Em Goiás, os núcleos mineradores se situaram próximos a Sant'Anna (futura Vila Boa, atual cidade de Goiás), às margens do rio Vermelho, Barra, Ferreiro, Anta, Ouro Fino, Santa Rita e Pillar. Em direção ao norte, nas margens do rio Tocantins. Para o nordeste foram erguidos os núcleos de Natividade, São Félix, Pontal, Porto Real, Arraias, Cavalcante e Pilar (Salles, 1992). Nesta região, foi constituído, por escravizados que fugiram das minas, o quilombo Kalunga (cujos descendentes até hoje habitam essas terras) como afirma o engenheiro Manoel Passos: "(...) com o nome de Calungueiros ficam designados os habitantes da região Calunga, um pequeno quilombo que se estabeleceu às margens do rio Paranã, constituído dos negros fugidos dos duros trabalhos da extração de ouro das minas de Arraias, Monte Alegre e Cavalcante" (Baiocchi, 2006: 18).

Na região norte de Mato Grosso, assim como nas regiões mineradoras dos núcleos goianos, o grande número de mineradores e seus escravizados, atraídos pelo ouro, viveram um grave problema, a fome. Inicialmente, cada dono de mina formava suas roças de subsistência apenas com o mínimo necessário, pois boa parte dos gêneros alimentícios era comprado. Com o crescente aumento populacional e como consequência da baixa produção agrícola, os preços das mercadorias eram diariamente elevados. Isso fez com que os mineiros, com o passar do tempo, aumentassem a mão de obra escravizada nas roças de subsistência. Entretanto, a escassez de alimentos era tanta que alguns trocavam negros escravizados por quatro alqueires de milho (Sá, 1901). Muitos escravizados que trabalhavam nas minas morreram por doenças

²³ O gado foi introduzido nas regiões do Cerrado e do Pantanal de Mato Grosso por meio do comércio realizado com os espanhóis e por comerciantes dos currais do rio São Francisco (Amaral Lapa, 1973).

relacionadas à uma alimentação deficitária. O problema do abastecimento alimentício e dos produtos manufaturados nas regiões de Mato Grosso e Goiás perdurou durante muitos anos. A agricultura e a pecuária, que se desenvolviam lentamente, não acompanhavam o crescente número de migrantes do ouro e suas atividades. Além disso, o governo da capitania de São Paulo, o qual administrava as terras de Mato Grosso e Goiás, não estava preocupado com essa região que até então era de “domínio” espanhol. O cronista Johann Pohl (1974), escreveu sobre a região de Goiás:

“Na ânsia geral de extrair ouro, não se cuidou da cultura de produtos alimentícios. Os gêneros de primeira necessidade tinham de ser trazidos, através de longo trecho despovoado, de São Paulo para cá e, por isso houve escassez que as coisas mais indispensáveis eram pagas e preços exorbitantes.” (op. cit: 129)

Após a guerra dos Emboabas, a partir de 1709, o governo português começa a instituir primeiras iniciativas de controle e fiscalização na mineração, mas ainda vigorava uma grande criminalidade na região, sem controle político ou econômico. O aparato do controle português era burlado a todo momento como, por exemplo, na figura do “santo do pau oco”, prática de esconder o ouro dentro das imagens de santos. Além disso, esse descontrole dava aos donos de minas e fazendeiros poderes de vida e morte e, nesse sentido, a violência se torna prática cotidiana na vida das pessoas. Johann Pohl (1974) descreve em Goiás as mortes violentas por motivos insignificantes, onde os criminosos escapavam impunes.

Em 15 de novembro de 1726, chega em Cuiabá a monção do Governador de São Paulo Rodrigo César de Meneses e cerca de três mil pessoas, fazendo com que o pequeno arraial de Cuiabá fosse elevado à condição de vila - Vila Real do Senhor Bom Jesus de Cuiabá, sob a jurisdição da Capitania de São Paulo. A população, nessa data, desse núcleo era constituída por comerciantes, mineiros, pequenos agricultores, negros forros, indígenas “civilizados”, indígenas escravizados, e principalmente, de negros escravizados. Havia 2.607 escravizados trabalhando em todas as atividades econômicas, especialmente, nas jazidas de ouro (Saint-Hilaire, 1972; Abreu, 1976; Coelho, 1850).

As vilas e os arraiais eram movimentados não apenas pelas atividades nas minas, mas também pelos serviços e pelo comércio, com a presença de ofícios como carpinteiros, ourives, ferreiros, boticários e estalajadeiros, que dinamizavam esses núcleos. Mulheres negras forras, homens negros forros, mulatos(as) e escravizados(as) também fomentavam um pequeno comércio ambulante, conhecido como “negros de tabuleiro” (Corrêa Filho, 1969). Esse comércio era responsável pela venda de gêneros alimentícios, como bolos, doces, mel, pão,

banana, fumo e bebidas, nas vilas. Essa atividade, em algumas regiões auríferas eram realizadas predominantemente por mulheres. A sociedade mineradora era mais dinâmica do que a do litoral, havia um número alto de alforrias, devido a esses serviços, mas também um tráfico muito intenso para alimentar as minas. A partir de 1720, disseminam-se os templos religiosos recobertos de ouro, esculturas e móveis, feitos pelos “negros e mestiços” e surge a escola mineira de música com maestros e instrumentistas também “negros e mestiços”, segundo Mary Del Priori (2024²⁴). Mestres dos ofícios se fazem em meio a mineração e o ofício de raizeiras, mantido por mestras e mestres guardiães de saberes ancestrais, está entremeado e ao lado dos mestres que enfeitam as igrejas e que dinamizam as festas religiosas.

Diante da intensidade desse comércio, Rodrigo César de Meneses proibiu essa prática nas minas de Cuiabá, argumentando que os negros escravizados ou forros – tanto homens quanto mulheres – poderiam estar comercializando produtos provenientes de roubos. Além disso, o governador proibiu que os escravizados frequentassem as tabernas (Corrêa Filho, 1969, p. 105). Essas normas tinham como objetivo controlar a circulação dos escravizados, dificultar a sonegação de impostos e coibir o comércio de produtos roubados, prática associada principalmente aos taberneiros.

Somente em 1728 foi que, próximo a Cuiabá, foram instaladas, por particulares, as primeiras moendas de cana e os primeiros alambiques. Essas tiveram uma dinâmica distinta daquela observada nas áreas de economia açucareira do litoral. Nas localidades mineradoras, esses equipamentos desempenharam papéis complementares às atividades relacionadas ao ouro, adaptando-se ao contexto local. As primeiras moendas de cana nessa região não tinham o objetivo de exportar açúcar, mas sim de atender ao consumo local. A cana era cultivada em menor escala e voltada principalmente para a produção de melado, rapadura e outros derivados que supriam as necessidades da população de vilas e arraiais. Esses produtos também se tornavam itens de troca ou venda nos mercados locais. Por sua vez, os alambiques na região aurífera foram usados, sobretudo, para produzir aguardente, que se tornava um elemento central na economia e na vida social dessas comunidades. Foi usada estrategicamente para o controle dos escravizados. Além disso, era consumida em festas, comemorações e eventos sociais. Em suma, as moendas e os alambiques inseriram-se no contexto da mineração como ferramentas para a sustentação das populações locais, integrando o comércio de gêneros alimentícios e a produção de bens que faziam parte do cotidiano nas áreas auríferas.

²⁴ Fala da historiadora no documentário Histórias da Gente Brasileira (episódio 5), de 2024, direção de Beca Furtado, produção Giros

Ao longo do século XVIII, as vilas e arraiais iam se consolidando tendo como maioria a população de negros. Na região da Chapada de São Francisco Xavier (futura Chapada dos Guimarães) as lavras encontradas atraíram vários mineiros, que aos poucos ergueram um arraial. No livro de matrícula da capitação foram anotados um total de 1.100 negros escravizados, “*dos quais seiscentos labutavam nas lavras, enquanto os demais cuidavam da lavoura e afazeres auxiliares.*” (Corrêa Filho, 1969, p. 276). De 1722 a 1750, foram introduzidos na capitania de Mato Grosso, pelas monções paulistas, 10.775 negros escravizados – nesse número estão contabilizados homens, mulheres e crianças (Silva, 1995). Já na capitania de Goiás, em 1748, existiam 17.154 negros escravizados espalhados entre as suas principais vilas auríferas (Vila Boa, Meia Ponte, Crixás, Sertão, Tocantins, Traíras, São Félix, Natividade e Arraias (Salles, 1992).

Ao mesmo tempo, a vida do povo negro se consolidava para além das minas, pois, relatos demonstram que outros modos de vida também se conformando. Ainda em Goiás, seu primeiro governador, Dom Marcos de Noronha (1748–1753) afirmava em suas correspondências, de acordo com Baiocchi (2006, p. 34), que havia mandado ações “*contra os quilombos do Tocantins, Arraias, Meia Ponte, Crixás, Paracatu e Três Barras, todos caminhos para o norte de Minas Gerais*”.

Em 1748, acatando o parecer do Conselho Ultramarino²⁵, o governo de Portugal criou as capitanias de Mato Grosso e Goiás, com o objetivo de povoar essas regiões, garantir a posse dessas terras e fiscalizar o ouro português. Após dois anos, em 13 de janeiro de 1750, foi assinado o Tratado de Madri entre Portugal e Espanha. Novas configurações geográficas foram estabelecidas com base no princípio *uti possidetis*²⁶. Por esse Tratado, Espanha seria proprietária das ilhas Filipinas e da Colônia de Sacramento, já Portugal ficaria com o vale do rio Amazonas, com a região das minas de Mato Grosso e Goiás e com as missões de Itatim, Guairá e Tapes (Abreu, 1976; Bandeira, 1995).

Em suma, o processo de povoamento na região Centro-Oeste foi iniciado por sertanistas que buscavam sedentamente ouro. Após a descoberta de algumas minas iniciou-se uma fase de sedentarização da crescente população que vivia orbitando entre a extração e a comercialização do ouro. Nesse período, a agricultura e a pequena criação de gado estavam localizadas em áreas próximas as minas e ao redor dos arraiais. Comerciantes, mineiros, pequenos agricultores, um

²⁵ O Conselho foi criado em 1642 e tinha como objetivo o controle das atividades nas colônias portuguesas.

²⁶ Princípio que fundamenta a propriedade na ocupação, como direito normal para os territórios americanos (Bandeira, 1995).

diminuto número de fazendeiros e muitos negros escravizados e alforriados compunham a população dessa região cercada por uma predominante população indígena. No período em tela, como o aumento da população escravizadas, foram criados vários quilombos, que se tornaram locais de consolidação de saberes sobre o Cerrado, onde cultivo, coleta e caça passaram a vigorar em observação e troca de informações com os indígenas.



Oficina de plantas medicinais na casa do Seu Dedé, em São Jorge/Alto Paraíso/GO
Foto: Sílvia Guimarães

A vida do povo negro no período das capitanias de Mato Grosso e Goiás (1748–1821)

Após esse período aurífero, o povo negro viveu peculiaridades nas capitanias de Mato Grosso e Goiás (1748–1821). Após a criação da capitania de Mato Grosso²⁷, desmembrada da capitania de São Paulo, chegou, em 1751, o primeiro administrador, o Capitão-general Antônio Rolim de Moura. Com a intenção de garantir os traçados territoriais estipulados pelo Tratado de Madri fundou, em 1752, vila Bela da Santíssima Trindade, segundo núcleo urbano da Capitania. Nessa vila, montou um aparato burocrático – formado por funcionários públicos e militares – composto por três companhias, uma formada de homens brancos, outra de pardos e a última de pretos forros (Rolim de Moura, 1982). O Conde Dom Marcos de Noronha, Conde dos Arcos, que governou a capitania de Goiás de 1749 a 1755, em seu governo iniciou um processo de estruturação administrativa da Capitania com a principal função de fiscalizar as minas de ouro.

A população negra era maioria. Nessa época, havia em vila Bela e na região da vila de Cuiabá 1.175 escravizados. E o governo da capitania pretendia aumentar esse número devido ao alto nível de mortandade de escravizados nas minas e à grande quantidade deles acima de quarenta anos. Por essas razões era constante a necessidade de adquirir novos escravizados, o que acontecia também em Goiás. A população escravizada nas vilas de Goiás passou a ser maior do que as do Mato Grosso. No ano de 1748, essa população era de 12.549 e, em 1749, chegou em 17.154.

Em meio a esse fluxo intenso de pessoas negras, novos arranjos comunitários foram se efetivando, os administradores das Capitanias observavam e buscavam enfrentar o fenômeno das fugas de negros escravizados e da formação dos quilombos. Na capitania de Mato Grosso ocorriam fugas de escravizados para o território espanhol, geralmente, esses iram para o Peru, Santa Cruz de La Sierra, Tucuman, Los Mochos ou Chiquitos (Amaral Lapa, 1973). Em Goiás, alguns quilombos se formavam próximos as vilas e as minas (principalmente em Arraias, Meia Ponte e Crixás) e outros mais distantes (Karasch, 2005).

O quadro abaixo traz a compilação estatística da Notícia Geral da Capitania de Goiás, Quadro de População e Projeções para o ano de 1783 (Bertran, 1994).

²⁷ Capitania criada pelo Alvará de 9 de maio de 1748 (Rolim de Moura, 1982).

Arraiais	População Geral	Escravos	Fogos	Casados	Branços	Casados pardos	Casados negros	Solteiros brancos	Solteiros pardos
Vila Boa	3.000*	2.400**	553						
Freg. Vila Boa	8.519*	6.800							
Anta	2.300**	2.152*	55	24	4	2	18	22	47
Santa Rita		50	6	3		6	26	29	
Crixás	1.000**	840***		16	16				
Pilar	3.314**	2.762*	522	34	64	39			
Traíras	5.564***	4.393***	229	18	27	13	54	40	77
Cocal			297	15	36	23	61	58	104
Água Quente			170	14	12	14	34	18	78
São José			341	40	38	23	65	14	131
Cachoeira				1	5	4	4	4	11
Santa Rita				3	5	7	2	12	37
Muquem			42	7	8	4	2	8	13
Amaro Leite			92	12	25	5	15	12	23
São Felix	2.412***	1.581***		56	14	21			
Cavalcante	1.416***	1.256	160	14	22	6	28	17	5
Santa Luzia	2.030***	1.553***	220	81	58	20			

Bonfim	254***	189***	65	9	7	2			
Santa Cruz	882***	686***	196	57	55	16	68		
Arraias	472**	181***	49	32	49	16			
Rio das Velhas	600**	480**		46	29		34	29	
Barra			35		59		40	67	49

* Informe avulso da <Notícia Geral>.

** Estimativa – a população escrava como 80% da população total.

*** Soma ou interpolação dos dados conhecidos para a população escrava, população livre e número de moradores.

De acordo com os dados da tabela acima, do historiador Paulo Bertran (1994), em 1783, a população da capitania de Goiás era de 31.823 sendo que desse número 25.323 eram pessoas escravizadas. Ou seja, mais de 80% da população era constituída por escravizados.

Em Mato Grosso, várias foram as diligências para a captura de escravizados, assim, foram destruídos os quilombos de Sipotuba, Porrudos e Piolho (denominado também de Quariterê). Nesse último, que existia desde a descoberta das minas em Mato Grosso, havia um rei e uma rainha, denominada de Theresa de nação Benguela. Após a morte do rei, a rainha comandou durante anos o quilombo. A organização política desse quilombo, calcada na realeza, cuja economia era baseada na agricultura, sobreviveu durante anos à margem do governo, sendo administrada por uma mulher – a rainha Thereza. Essa forma de governo sob o comando de uma mulher são traços que o distinguia de outros quilombos, como: Palmares - localizado em Alagoas -, Ambrósio e Campo Grande - ambos em Minas Gerais. Dos 79 escravos que formavam o quilombo Piolho, foram aprisionados, pelas forças do Capitão-general Luiz Pinto, 44 escravos, “alem de 9 que morrerão em acto de resitencia”. Viviam também nesse quilombo 30 indígenas, o que indica os fluxos e as trocas de informações intensas entre esses povos. A rainha foi presa e “morreu de desgosto poucos dias depois e sua cabeça foi collocada em um poste no lugar do quilombo.” (Rohan, 1910, p. 86).

Com a finalidade de garantir o abastecimento dos redutos militares, os fortes, com gêneros alimentícios, o governo de Mato Grosso criou roças e fazendas de gado, que eram administradas por oficiais e soldados e eram mantidas, geralmente, por negros escravizados. Ao redor desses núcleos militares, aos poucos, foram se agregando uma pequena população que trabalhava, predominantemente, com a agricultura e a criação de gado. Além de dar atenção às construções de fortes, o governo buscou estruturar a agricultura (Freyre, 1978).

Nesse tempo, não havia um número expressivo de pedidos de “sesmarias de plantar” – que se referiam às concessões de terras distribuídas pelas autoridades coloniais com o objetivo de promover a agricultura e a ocupação territorial -, mas havia sim pedidos de “Datas minerais” para exploração aurífera. As sesmarias de plantar caracterizavam-se pela posse do solo, ao passo que as Datas minerais visavam os direitos de exploração do subsolo. Da noite para o dia surgiam novas jazidas, como consequência o número de pedidos de Datas minerais aumentava (Rolim de Moura, 1982). Na região do rio Quilombo, pouco tempo após a descoberta de ouro em seu leito, o governo provincial concedeu “628 datas, cada uma com 15 braças de largura e 30 de comprimento”²⁸ (Silva, 1997, p. 113). Esse quadro somente foi alterado no final do século XVIII, quando ocorreu a diminuição do ouro e iniciou a expansão econômica da criação de gado e da cana-de-açúcar no Cerrado. Após esse período, os pedidos de sesmaria para criação de gado foi crescendo lentamente.

Essas sesmarias eram destinadas a criação solta de gado *vacum e cavalari*, geralmente associado à cultura de cana-de-açúcar, a qual ficava distante das criações, pois não se tinha costume, na época, de se fazer cercas em volta dos pastos para proteger as plantações. Normalmente, as sesmarias foram requeridas em torno dos primeiros núcleos populacionais, seguindo o curso dos rios ou das estradas que ligavam Cuiabá-Cáceres-Vila Bela, Cuiabá-Vila Boa de Goiás, Cuiabá-Coxim, Cuiabá-Diamantino. Nos arredores de São Pedro d’El Rey (atual município de Poconé) e Vila Maria (atual município de Cáceres) foi que surgiram os primeiros grandes latifúndios no Mato Grosso, região marcada pelos biomas Pantanal e Cerrado. Os minifúndios (sítios), normalmente, eram utilizados para moradia, para cultivos - principalmente de subsistência, mas com a comercialização dos excedentes, e para criação de animais - como galinhas, porcos, e pequeno número de cabeças de gado e muars.

Apenas nas últimas décadas do século XVIII e começo do século XIX, foi que a agricultura e pecuária começaram a ter uma maior importância na economia da capitania de

²⁸ Essa medida corresponde a 33 metros de largura e 66 metros de comprimento.

Goiás, fato intimamente relacionado ao declínio do ouro. Adjunto as vilas e minas existiam as lavouras de subsistência e em algumas regiões do sul e norte de Goiás tiveram início as primeiras pequenas pastagens, atividades também relacionadas a mão de obra do negro escravizado (Salles, 1992).

Durante todo o século XVIII, foram noticiadas muitas informações sobre quilombos na região Centro-Oeste. No morro de São Gonçalo, em Vila Boa, capital de Goiás, existiram várias cabanas de quilombolas. Ao longo do rio do Sono (atual estado de Tocantins) um quilombo recebeu o nome de Mumbuca. Próximo à cidade de Arraias, na chapada dos Negros, havia comunidades quilombolas. Outras regiões de quilombo ficavam no vale do rio Paranã, Pilar, São José do Tocantins e Muquém. De acordo com Karasch, “*Em Pilar e Muquém, bandeiras destruíram quilombos, aprisionaram seus habitantes e fundaram povoações*” (Karasch, 2005, p. 249).

Em Mato Grosso, a administração da Capitania formou uma Bandeira que tinha a intenção de explorar os sertões e capturar escravizados aquilombados. Essa Bandeira, composta por 45 pessoas, descendo o rio Guaporé, seguiu rastros de pessoas e sinais de fogo e capturaram dois índios, um negro e um “caboré²⁹”. Logo depois da captura, chegaram ao quilombo Piolho, o qual já houvera sido atacado em 1770 pelo Sargento-Mór João Leme do Prado. Nessa época já tinham sido apreendidos numerosos escravos. Os remanescentes, que conseguiram escapar, construíram outro quilombo próximo ao antigo local. Nesse quilombo foram encontradas muitas plantações de milho, feijão, favas, mandiocas, amendoim, batatas, carás e outras raízes, bananas, ananases, abóboras, fumo, galinhas e “*algodão de que faziam panos grossos e fortíssimos com que se cobriam*”. Nesses locais desenvolveram pequenas lavouras que se transformavam, com o passar dos anos, em grandes plantações, cujo excedente era comercializado. Após ter transferido 54 quilombolas para o paisano Geraldo Urtiz, que os conduziu para Vila Bela, o Alferes deu continuidade a Bandeira capturando, posteriormente, “*dezenas de escravos em vários quilombos*” (Idem, Ibid, p. 42). Nesse mesmo ano foi destruído também o quilombo de Pindahituba, o qual “*contava com 50 pretos*” (Rohan, 1910, p. 104). A economia de base camponesa organizada por essas pessoas, a qual Tadeusz Lepkowski (1968) caracteriza como “brecha camponesa”, foi uma das primeiras formas de campesinato negro nas capitâncias de Mato Grosso e Goiás.

²⁹ Designação dada na época ao mestiço filho de negro com indígena.

Como relatado acima pelo Alferes, a localização de um quilombo não era segredo entre negros e indígenas que participavam dessa rede, o que significa que havia nesse campo social uma teia de informações e trânsito de pessoas que facilitava a troca e/ou o comércio de mercadorias e informações sobre a vida no bioma Cerrado, fato que favoreceu a autonomia e a proteção desses quilombos. Esse tipo de rede também foi observado por Funes (2005) nos mocambos do Baixo Amazonas.

Os quilombolas que se movimentavam pelo território, escapando dos ataques das Bandeiras, mesmo em número reduzido, conseguiam, posteriormente, aumentar sua população em um novo território. Para reequilibrar o desequilíbrio demográfico causado pelos ataques que sofriam, utilizavam-se da rede social com outros quilombos ou do rapto de mulheres indígenas e caboclas de aldeamentos e povoados próximos. O rapto dessas mulheres promovia uma ampla rede de parentesco que acabava por concatenar esses coletivos. Por todos os lugares era possível encontrar parentes.

Como aponta Roquette-Pinto, dos 54 quilombolas do Piolho, acima referidos, existiam 6 negros, 8 índios, 19 índias, 10 “*caburés machos*” e 11 “*caburés fêmeas*” (Roquette-Pinto, [1917] 2005, p. 15). Segundo Machado (2006) “*Os e as caburés eram, em sua maioria crianças, o que pode indicar que a população vivia em franca recuperação.*” (Machado, 2006, p. 08). Como se pode perceber, nos quilombos a presença indígena não era rara. Darcy Ribeiro (1996) relata os casos de rapto de mulheres ocorridas num mocambo no alto Maracassumé, onde os Urubus-Kaapor atacavam e raptavam as mulheres dos negros mocambeiros.

Boa parte da população do quilombo Piolho era constituída por mulheres indígenas ou de origem indígena, eram 19 indígenas e mais 11 “*caburés fêmeas*”, totalizando 30 mulheres. O alto número de mulheres nesse quilombo nos leva a crer que, na organização do trabalho em relação ao gênero, eram as mulheres responsáveis pelas roças e os homens cuidavam da segurança, dos animais, da caça e da rede comercial estabelecida com comerciantes regionais. A fuga de africanos escravizados, principalmente das minas e, também, das fazendas, e a consequente formação de quilombos, foram importantes formas de resistência ao sistema escravista no Brasil. Essas comunidades camponesas, ao estabelecerem suas próprias formas de organização social, política e econômica, buscavam a autonomia e a autossuficiência, representando espaços de liberdade e reconstrução de laços sociais e culturais para a população negra. Com o passar do tempo, os quilombos estabeleceram relações de troca com comunidades vizinhas, inclusive com o fornecimento de gêneros alimentícios.

Nessa época, nas minas de ouro, houve também primeiras configurações de campesinato negro de escravizados, uma das modalidades da brecha camponesa (Cardoso, 1987), criadas pelas relações circunstanciais estabelecidas entre os proprietários de minas e seus escravizados. Por causa da insalubridade das minas vários proprietários deixaram de administrá-las pessoalmente. Na ausência dos proprietários, eram os seus escravizados responsáveis pela administração. Cotas semanais eram estabelecidas para cada escravizado. Os sábados e/ou domingos, como observou Hercules Florence³⁰ em sua viagem ao Mato Grosso, eram destinados ao cultivo das roças de subsistência nos locais que não havia minas (Florence, 1977). Langsdorff, em passagem por Diamantino, em Mato Grosso, observou que os escravos das minas pagavam, aos seus senhores, um jornal - remuneração feita por dia de trabalho (Silva, 1997, p. 203). As cotas de produção possibilitaram ao escravo a compra de sua alforria assim como de sua família. Essa dinâmica e possibilidades de angariar recursos revelavam uma mobilidade e maior possibilidade de ter alforria, conforme dito anteriormente.

Em Meia Ponte (atual cidade de Pirenópolis), o Comendador Joaquim Alves de Oliveira, percebendo o declínio das minas de Meia Ponte, construiu o engenho São Joaquim. Foi a maior empresa agrícola de Goiás na primeira metade do século XIX, “Possuía cerca de 200 escravizados, sendo 120 homens e 80 mulheres e crianças” (Machado, 2011, p. 49). Grande parte trabalhava nas plantações de cana-de-açúcar, mandioca e algodão. Com relação ao tratamento dados aos escravizados, o viajante Saint-Hilaire (1975), que passou em 1819 pelo engenho São Joaquim, afirma que,

As regras estabelecidas por Joaquim Alves quanto ao tratamento dado aos escravos consistiam em mantê-los bem alimentados e vestidos decentemente, em cuidar deles adequadamente quando adoeciam e em jamais deixá-los ociosos. Todo ano ele promovia o casamento de alguns, e as mães só iam trabalhar nas plantações quando os filhos já podiam dispensar os seus cuidados. As crianças eram então confiadas a uma só mulher, que zelava por todas. Uma sábia precaução fora tomada para evitar, tanto quanto possível, as ciúmidas e as brigas: os quartos dos solteiros ficavam situados a uma boa distância dos alojamentos dos casados. O domingo pertencia aos escravos. Eles não tinham permissão para ir procurar ouro, mas recebiam um pedaço de terra que podiam cultivar em seu próprio proveito. (1975, p. 98–99)

Em um período ainda marcado pela escassez e pelos altos preços dos gêneros alimentícios, as roças organizadas pelo quilombola-camponês e/ou pelo lavrador livre, nos

³⁰ Pintor da expedição científica do Barão George Heinrich Von Langsdorff (Florence, 1977).

sítios de cultura, nas fazendas de gado e nas proximidades das minas de Mato Grosso e de Goiás, garantiram em parte a alimentação das comunidades rurais e das vilas (Florence, 1977). A produção do próprio sustento passou a ser uma necessidade de manutenção do equilíbrio econômico das capitanias, diante do fato da principal atividade econômica vir da incerta exploração aurífera e fluxo de mercadorias.

Com gradual diminuição do ouro nas minas, alguns mineradores procuraram incrementar outras atividades, principalmente a agricultura e a pecuária. Assim, vários mineiros solicitaram terras para cultivo para sua manutenção, de seus escravizados e de seus animais. Esse processo promoveu uma transformação de grupos de escravizados-mineiros em escravizados-camponeses. Por conseguinte, na sombra da mineração, principal economia das capitanias do Centro-Oeste, existiam as atividades econômicas agropastoris, as quais alimentavam a população e agiam como sustentáculo da mineração. Essas atividades, embora utilizassem do trabalho dos escravizados, também fez uso do trabalho livre de camaradas e agregados, os quais poderiam ser negros forros. Perante as dificuldades de acesso à terra a esse grupo de homens livres, restavam raras opções: poderia permanecer dentro do grande latifúndio como “morador”, nesse caso, sua mão de obra era utilizada em vários trabalhos da fazenda, como por exemplo, miliciano do fazendeiro; poderia cultivar para sua própria subsistência em troca de dias de trabalho gratuito nas plantações ou criações de gado do proprietário; poderia constituir-se, ainda, sitiante independente, ocupando áreas menos férteis do latifúndio, desse modo contribuía para o abastecimento das fazendas em víveres e como reserva de mão de obra para qualquer tipo de serviço (Volpato, 1987).

A pecuária extensiva aos poucos começou a ganhar espaço em toda a capitania de Goiás. A entrada do gado seu deu pela região norte vindo da capitania da Bahia pelo rio São Francisco. No ano de 1796 foram contabilizadas 121 fazendas de gado nos julgados do Sul - que corresponde aos povoados Vila Boa³¹, Meia Ponte, Santa Cruz, Santa Luzia, Pilar e Crixás, e nos julgados do Norte eram 401 fazendas – estabelecidas nos povoados de Traíras, Cavalcante, São João da Palma, Arraias e Natividade. A Capitania possuía um total de 522 fazendas de gado. Em 1828, eram 156 fazendas nos Julgados do Sul e 546 nos julgados do Norte, totalizando 702 fazendas de gado (Salles, 1992).

O grande latifundiário, que assumia funções de comerciantes e ocupava cargos públicos e militares, associava, geralmente, o cultivo da cana-de-açúcar com a criação de gado e outras

³¹ O julgado de Vila Boa abarcava as terras do futuro município de Jataí e Mineiros.

culturas. Comerciantes, latifundiários, funcionários públicos, militares, pequenos agricultores, mineiros, tropeiros, camaradas, agregados, escravizados e indígenas compunham, no final do século XVIII, a sociedade das capitanias de Mato Grosso e de Goiás.

Para prover de mercadorias as capitanias em questão, os comerciantes e tropeiros optaram em utilizar com mais frequência as poucas estradas que ligavam as capitanias de Goiás e Mato Grosso com as capitanias de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Alguns fatores contribuíram para isso, entre eles, as minas encontradas na capitania de Goiás; o longo percurso das monções; os ataques indígenas e as prováveis invasões dos espanhóis. De acordo com Saint-Hilaire,

A pouca distância do Corumbá eu tinha encontrado uma numerosa tropa que se dirigia para Cuiabá, e à beira do rio uma outra aguardava a sua vez de passar. Conversei com o mercador a quem pertencia essa tropa e ele me disse que era composta de sessenta bestas de carga. Levava também uma dúzia de molecotes da Costa da África, e estava vindo de São Paulo com destino a Cuiabá (1975, p. 120).

Essa rota comercial terrestre ajudou a determinar, aos poucos, o fim das monções e o favorecimento do comércio entre as Capitanias por meio das tropas. Desse modo, o Cerrado foi sendo, aos poucos, rasgado pelos traçados dos caminhos/estradas.

Por causa dos tropeiros, que abasteciam as vilas com suas mercadorias (escravizados, animais, mantimentos, ferramentas, açúcar, sal etc.), pequenos arraiais foram criados a beira das estradas que ligavam as vilas. Nos arredores das vilas e arraiais, crescia o número de sítios, chácaras e fazendas. Porém, a produção agrícola desses estabelecimentos ainda não era suficiente para abastecer as Capitanias de Mato Grosso e de Goiás. As poucas lavouras de cana-de-açúcar, trabalhadas por escravizados, que abasteciam o comércio com seus subprodutos – principalmente rapadura e aguardente –, atendiam somente ao consumo interno.

A partir de 1819, iniciou-se o “ciclo do luar” com o avanço da frente pastoril na área do Cerrado, que vinda do sertão da Farinha Podre (atual Triângulo Mineiro) em direção aos “campos da Vacaria” (atual região do município de Campo Grande/MS) promoveu o povoamento da região sul de Mato Grosso por meio das fazendas de gado. Conseqüentemente, este movimento atraiu os comerciantes de gado, pois essas fazendas, assim como as de culturas, eram unidades mercantis de produção. Nessa época, ocorreu um “boom” de concessões de sesmarias, seja em Mato Grosso como em Goiás. Em princípio a intenção dos portugueses era desenvolver a mineração, posteriormente, a prioridade foi incentivar o povoamento pelas

atividades agropastoris. Segundo Pohl (1976, p. 116–117), passando pela vila de Meia Ponte (futura cidade de Pirenópolis) no ano de 1818, fez o seguinte relato:

A população da cidade e seu distrito, segundo a lista oficial do ano de 1812, era de 6.209 almas. Os habitantes que viviam outrora de suas rendosas lavras de ouro, agora têm a fama de experimentados cultivadores de milho, mandioca, fumo, cana-de-açúcar, café e algodão (de que aqui também fazem chapéus). Plantam também trigo, que produz bem. Além disso fazem considerável comércio, favorecido pela situação da cidade no ponto de junção das estradas que conduzem a Goiás, Mato Grosso, Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais.

De 6.209 pessoas de Meia Ponte, 2.282 eram negros escravizados. Desse total, 1.356 eram homens e 926 mulheres. A maioria desses escravizados laborava na agricultura. Para o pequeno agricultor não proprietário, seja branco pobre, negro livre ou liberto, que acalentava o sonho de conseguir um pedaço de terra, restava tomar posse de terras distante desses núcleos e pleitear, com o tempo, a sua compra.

Com relação aos negros fugidos, na região de São Félix (atual município de Chapada da Natividade/TO), segundo Baiocchi (2006, p. 35–36), em 16 de abril de 1821,

em uma correspondência enviada ao conde de São Félix, sargento-mor Antônio J. Pereira, registra: passam rumores entre o Arrayal de S. Félix e a Vila de Palma no lugar chamado o estreito existe um caminho muito seguido que vai da margem oriental do rio Maranhão à Serra que dá lugar a que pessoas pensem que na sua serra existe índios que se comunica com os índios Canoeiros, persuadidos, outros ao contrário que são negros fugidos que ali habitam, sobre este objetivo deverá um tomar as [...] informações que (mi) farás conhecer pelo correio seguinte [sic].

Num período de 70 anos, ou seja, de 1751 a 1821 as capitanias de Mato Grosso e de Goiás foram marcadas pela exploração progressiva do bioma Cerrado e das comunidades indígenas e negras, a saber: organização das minas e, posteriormente, sua decadência; instauração dos primeiros núcleos populacionais; desenvolvimento lento da agricultura e da criação de gado; criação de estradas ligando Mato Grosso e Goiás às outras Capitânicas do Império português. Além dos territórios dos povos indígenas, das vilas e arraiais, havia uma continuada formação de núcleos quilombolas.

Além disso, nesse período a saúde pública não era uma preocupação do reino português, muito menos no que se refere à saúde do escravizado. Pajés, curandeiros, rezadores, barbeiros, sangradores, algebristas (consertadores de ossos), práticos curiosos, herbaristas, comadres e curandeiros africanos eram procurados pelas pessoas quando estavam com alguma moléstia.

Em vários quilombos e em senzalas os anciões e/ou curandeiros eram os responsáveis por tratar as doenças do grupo com ervas e plantas medicinais do Cerrado. Aqueles indivíduos das classes mais abastadas, que podiam pagar pelos serviços, procuravam cirurgiões e boticários (farmacêuticos), já que os serviços de um físico (como eram conhecidos os médicos) eram difíceis de obter por quase não existirem na colônia. Especialistas tradicionais surgiram e estavam intimamente vinculados as comunidades localizadas aos conhecimentos tradicionais da medicina ancestral.



Quintal da casa de Dona Antônio, suas plantas medicinais e horta no jirau, em Natividade/TO
Foto: Sílvia Guimarães

Movimentos da população negra no período das províncias de Mato Grosso e de Goiás (1822–1888)

Em 1822, com a independência do Brasil, as capitanias de Mato Grosso e de Goiás³² passam a ser províncias, iniciando a sua autonomia política e administrativa. Em 1826, o Estado

³² Vale aqui ressaltar que a província de Goiás, durante o século XIX, foi marcada pela decadência e pelo abandono por parte do governo central. As poucas informações sobre Goiás dessa época foram noticiadas pelos viajantes

brasileiro assinou um novo tratado com a Inglaterra pelo qual se comprometeu: num prazo de três anos após a ratificação do tratado, abolir completamente o tráfico de africanos para o Brasil, e libertar todos os negros importados ilegalmente. Outros eventos marcaram esse período e as políticas que se constituíram na repressão ao povo negro. Em 1850, duas novas leis irão mexer com a dinâmica do povo negro, a primeira é a Lei nº 584, de 04 de setembro de 1850 (conhecida por Eusébio de Queiroz) estabelecia medidas de repressão ao tráfico de africanos no império. No entanto, os interesses dos traficantes, sustentados pela maioria dos produtores rurais brasileiros, que não imaginavam seus negócios sem os braços dos escravizados para sustentá-los, fizeram com que essa lei não fosse cumprida (Holanda, 1968). A segunda é a Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, denominada “Lei de Terras”³³, que pôs fim ao regime jurídico de posse no Brasil e instituiu o Registro Eclesiástico das terras, as posses até então adquiridas por concessão do poder público ou por ocupação primária (sesmarias) foram legitimadas. Estabeleceu-se, assim, as bases para a regulamentação da propriedade e da ocupação de terras no país. Essa lei teve impactos profundos na estrutura fundiária brasileira e nas relações sociais, especialmente no contexto da transição do trabalho escravizado para o trabalho livre. A lei beneficiou grandes proprietários rurais, que puderam regularizar suas posses, enquanto dificultou o acesso à terra para pequenos agricultores, trabalhadores livres e populações tradicionais como as comunidades quilombolas e indígenas. Ao estabelecer a compra como única forma de aquisição de terras, a lei excluiu grande parte da população, especialmente escravizados do acesso à propriedade rural. Depois de passados 30 anos, a Lei de Terras ainda não tinha sido aplicada. Assim como ocorria com as leis que tratavam da emancipação do escravizado, não havia estrutura governamental para que as leis fossem cumpridas na Província. Em 1880, no município de Santana do Paranayba, as medições de terras não puderam ser realizadas por causa da relutância dos possuidores de terras. Muitos proprietários, com medo de perderem suas grandes extensões de terras incultas, não as regularizavam e/ou encaminhavam ao governo documentos cheios de irregularidades (Relatório, 1879).

Outro evento marcante foi a Guerra da Tríplice Aliança ou Guerra do Paraguai, que envolveu de um lado Brasil, Argentina, e Uruguai, e do outro Paraguai, entre os anos de 1864 a 1870 (Bandeira, 1995). Para enfrentar o Paraguai, o governo brasileiro recorreu aos contingentes da polícia, da Guarda Nacional, aos grupos indígenas e à formação dos

estrangeiros, que por lá passaram: Auguste de Saint-Hilaire, Castelnau, Emanuel Pohl, Willian Burchell, George Gardner e Luiz D’Alincourt. Há também informações administrativas nos Relatórios dos Presidentes da Província de Goiás.

³³ Regulamentada, em 1854, pelo Decreto nº 1.318.

Voluntários da Pátria, organizados em batalhões que incluíam maciçamente negros alforriados (Taunay, 1921; Pechincha, 1994). Muitos brasileiros para fugir do alistamento no exército doavam recursos, equipamentos, escravizados e empregados à Guarda Nacional e aos Corpos de Voluntários (Doratioto, 1996 e França [1954] 1995). Tornou-se prática corrente a compra de negros escravizados para serem os substitutos de seus senhores na guerra. Alforrias foram colocadas como moeda de troca, pois caso o escravizado fosse para guerra estaria alforriado. O Império incentivou esse ato dando alforria a todos os escravizados das fazendas nacionais. O governo imperial também desapropriou escravizados para enviá-los à guerra. Tais desapropriações eram bem pagas, a ponto de ter sido a maior despesa brasileira no conflito (Doratioto, 1996). Com o fim da guerra, em 1870, e saindo o Brasil vitorioso, várias famílias retornaram aos seus sítios e fazendas devastados por quase seis anos de guerra.

Outra ação foi o Decreto nº 2040, de 28 de setembro de 1871, que declarava isentos da escravatura os nascidos, desta data em diante, de mulher escravizada, lei conhecida por “Ventre-Livre”. Porém, essa lei obrigava os filhos das escravizadas a ficarem sob a autoridade dos senhores de suas mães, até completarem 8 anos. Após esse período o senhor da mãe teria a opção de receber indenização do Estado ou de utilizar os serviços da criança, sem remunerá-la, até completar 21 anos de idade. Essa lei, pela primeira vez, garantia o direito do escravizado ao acúmulo de uma poupança chamada pecúlio, para utilizá-lo na compra de sua própria liberdade. Além disso, a lei instituiu um fundo de emancipação de escravizados que seria constituído nos municípios. Mas, essas pessoas não receberam de imediato a liberdade, pois o artigo 6º, da lei do “Ventre Livre”, os forçava a ficar durante cinco anos sob a inspeção do governo. Nesse período, os ex-escravizados eram obrigados a trabalhar em qualquer tipo de emprego “*sob pena de serem constrangidos, se viverem vadios, a trabalhar nos estabelecimentos públicos.*” (Lei nº 2.040, de 28/09/1871).

Em 1885, foi criada a lei nº 3.270, conhecida como “Lei do Sexagenário”, que decretava a alforria dos negros maiores de 65 anos. Em virtude dessa lei, na comarca de Cuiabá foram declarados libertos, no ano de 1886, 232 pessoas “sendo 172 sem condição alguma por terem 65 anos de idade, e 60 com a cláusula de prestação de serviços até aquela idade por serem apenas maiores de 60 anos” (Relatório, 1886, p. 47).

E em 1888, quando da libertação dos escravizados ocorrida por meio da Lei Áurea, em 13 de maio, muitos já estavam alforriados, sem poder político e enfrentando o racismo, continuaram em seus antigos ofícios nas lavouras, nas fazendas de criação e nas vilas.

Entretanto, vários outros ex-escravizados optaram por sair de seus locais e procuraram trabalho em novas regiões.

Na primeira metade do século XIX, a população da província de Goiás era composta majoritariamente por “mestiços” e negros e se encontravam espalhadas por todo o território. De acordo com Oliveira “apesar de ser grupo minoritário, eram os brancos que detinham a posse da terra e da riqueza. Quanto à condição social, cerca de 60% da população total da província era de livres, enquanto os escravizados representavam 40% da população” (2016, p. 177–178).

Na região sul de Mato Grosso, boa parte das pessoas livres e escravizadas vivia dispersa em áreas rurais - fazendas de criação e sítios de lavoura. A exceção era a capital Cuiabá, cuja população urbana era maior que a rural. Há um movimento pelo Cerrado, dos pequenos sítiantes em uma dinâmica de transitar por terras disponíveis que encontram, passam um tempo cultivando e se movimentam para outro território, diante da presença de grandes propriedades que começam a se formar. Na virada do século XIX para o século XX, essa dinâmica marca a memória de raizeiros que conversamos, conforme veremos no próximo capítulo.

O avanço sobre as terras quilombolas e captura desses se mantêm, o Presidente da Província, Antonio Pedro de Alencastro, mandou formar, em 1859, uma Bandeira para atacar um quilombo localizado na região compreendida pelos rios Cabaçal e Sipotuba. Segundo Alencastro,

Providenciei que de Villa Maria marchasse huma Bandeira contra o dito quilombo, a qual foi composta de does Offciaes, 27 Guardas Nacionaes, 24 praças de 1ª linha e 2 índios trilhadores. Deo a Bandeira com effeito em dous pequenos quilombos, e aprisionou 33 pessoas, sendo 12 livres e 24 escravos. Das pessoas livres morreo huma mulher em caminho, de moléstia. Os escravos chegarão todos á esta Capital, onde forão entregues a seos Senhores, menos huma negra, que por velha não foi procurada, e morreo no Hospital da Misericorida. No ataque dos quilombos morrerão dous escravos resistindo, e escaparão três. (...). Ficou pois anda intacto o grande quilombo do Sipotuba, o qual se acha á grande distancia, e só poderá ser atacado por huma força considerável (Relatório, 1861, p. 21–22)

Ao passar a administração da Província para o coronel Alexandre Manoel Albino de Carvalho, Augusto Leverger afiançou que “*em diversos pontos existem quilombos que muito convem destruir, e restituir aos seus senhores os escravos que os povoão*” (Relatório, 1863: 08). Os quilombos mais mencionados pelos presidentes de Província foram Roncador, Jangada, Quariterê, Piolho, Piraputanga, Mutuca, Pindaituba, Rio São Lourenço, Manso Sul, Rio Manso, Cabaçal, Sepotuba (Relatório, 1835 a 1888). Sobre o quilombo Sepotuba, Herculano Ferreira

Pena, Presidente da Província, afirmou que sua existência datava de mais de um século. Sobre os outros quilombos, expôs que,

“(…) há na Província os (quilombos) do Rio Manso, Roncador, o Jangada, bem como o da Serra Dourada, os quaes contêm grande número de escravos, e talvez não poucos desertores. Desde 1860 nada tem sido possível fazer-se por falta de tropa para batê-los, resultando disso grande detrimento à lavoura, que vai definhando á mingoa de braços.” (Relatório, 1863, p. 28–29)

Pela fala do Presidente Herculano Ferreira Pena, podemos perceber que os quilombos eram compostos, além de “escravos fugidos” e indígenas, de soldados desertores. Com essa formação era muito difícil para as bandeiras atacarem os quilombolas. Nesses quilombos, os quilombolas lançavam mão dos conhecimentos indígenas para se defenderem.

Mesmo com os ataques recorrentes, os quilombos continuavam a ser uma realidade na província de Mato Grosso e a possibilidade de construção de uma nova vida comunitária. No sul de Mato Grosso, mais especificamente na região de Cerrado denominada de campos grandes da vacaria - que segundo Lindomar Bóis³⁴, citando o cronista Virgílio Corrêa, havia sido refúgio de muitas famílias de escravizados negros que fugiram da região de Camapuã e Coxim.

Nas décadas de 1880-1890, famílias da região de Minas Gerais migram com suas famílias e rede de escravizados para a região mais a oeste, alcançando Mato Grosso (Mato Grosso do Sul) e instalavam casas e lavouras, que acabavam por gerar pequenas vilas. Esse grande fluxo de migrantes mineiros transformou a região em centros de criação de gado (Pereira, 2002). Essa região também foi alvo de migração, depois de abolida a escravidão, de grupos de ex-escravizados saídos das regiões do sul de Goiás e do Triângulo Mineiro, como foi o caso dos fundadores das comunidades negras rurais quilombolas Tia Eva, Chácara do Buriti e Furnas do Dionísio.

No município de Miranda, a Diretoria da Agricultura, órgão subordinado ao Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, concedeu em 1880 à empresa Travassos e Companhia a concessão gratuita de “quarenta e três milhões quinhentos e sessenta mil metros quadrados (uma légua quadrada) de terras devolutas.” (Relatório, 1880, p. 55) para a fundação de colônias agrícolas e pastoris em área de Cerrado. Também foram concedidas terras devolutas, com o mesmo propósito, a João José de Siqueira, ex-Presidente da Província de Mato Grosso. Uma das exigências imposta aos concessionários era colonizar com gente livre as terras concedidas (Relatório, 1880).

³⁴ Fonte: www.ensino.alexanderfleming.com.br/.

No ano de 1882, o comerciante Tomás Laranjeira, recebeu do governo imperial, por meio do Decreto nº. 8.799, de 12 de dezembro, permissão para colher erva mate em terras devolutas compreendidas na fronteira com o Paraguai, “entre os marcos do Rincão de Julho e cabeceiras do Iguatemi” (Relatório, 1886, p. 38). Em 1883, Tomás Laranjeira fundou a Companhia Mate Laranjeira, importante empresa exploradora da erva mate, que exerceu grande influência política e econômica no Mato Grosso (Relatório, 1886). De acordo com Valdelice Veron (Veron e Guimarães, no prelo), a Cia Matte Larangeira (ou simplesmente Companhia ou Companhia Matte, na expressão dos indígenas), instala-se no território ocupado pelos Kaiowá e Guarani, em Mato Grosso do Sul, após a Guerra do Paraguai, tendo em vista a exploração dos ervais nativos, abundantes na região. Essa presença é marcada pela expulsão das terras tradicionais e escravização da mão de obra indígena nos ervais. Os Kaiowá continuaram sendo expulsos de suas terras de forma violenta, o ano de 1953 é lembrado como o movimento de expulsão articulado pela Companhia Matte Larangeira, que anunciava a venda das terras Kaiowá para alguns paulistas com apoio de funcionários do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) (BRAND, 2003, p. 150).

Número de escravizados em Goiás entre os anos de 1735 a 1832

Ano	Nº de escravos
1735	10.000
1737	13.151
1742	15.628
1749	17.154
1783	17.613
1804	19.834
1824	13.375
1832	12.348
1849	10.956
1872	10.652

(Fonte: SALLES, 1992; BAIOCCHI, 1983)

Com o passar dos anos, cada atividade econômica dos Estados de Mato Grosso e Goiás, mesmo algumas se utilizando da mão de obra indígena e a dos colonos, teve que remunerar de alguma forma a mão de obra do ex-escravizado, agora trabalhador livre, para dar continuidade aos seus interesses mercantis. Nos últimos anos do século XIX, a grande mobilidade dos ex-escravizados teve como objetivo a sua autonomia. Suas aspirações eram essencialmente camponesas, ou seja, o acesso à terra, a formação de famílias, certo grau de autonomia na vida cotidiana, o controle dos meios de produção e do processo de trabalho. Nesse sentido, terra, família e trabalho, objetivo primaz desses libertos, era o “projeto camponês” a ser conquistado no bioma cerrado da região Centro-Oeste.

Em meio a essa mobilidade de luso-brasileiros, efetivação de caminhos e trilhas que rasgavam suas vidas e o Cerrado, efetivando a violência da escravização de suas vidas e sobre os povos indígenas, as comunidades negras rurais quilombolas na região Centro-Oeste foram se constituindo e resistindo.



Andanças pelo Cerrado com Seu Emílio, em Brasília/DF
Foto: Julia Fonseca

As comunidades negras rurais quilombolas na região Centro-Oeste

Após 1888, muitos ex-escravizados, continuaram a viver nas terras que ainda ocupavam, outrora denominadas de quilombos. Nessas terras, geralmente devolutas (terras públicas), reproduziram seus modos tradicionais de vida camponesa, sendo a terra a base de sua organização social, econômica e cosmológica. Entretanto, por causa do processo capitalista de exploração da terra, centenas de comunidades negras rurais quilombolas foram expulsas de suas tradicionais terras e/ou as tiveram invadidas. Várias lideranças, chefes de família, foram ameaçadas e assassinadas por lutarem pela manutenção de suas terras.

Esse quadro começou a ser modificado, no ano de 1988, ou seja, cem anos após o fim da escravidão, quando a Constituição Brasileira, mais especificamente o artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, estabeleceu o direito dos remanescentes de quilombos à terra. Os quilombos passam a ter diversas configurações, histórias e memórias que criam seu pertencimento pelo Cerrado como comunidades negras rurais mas também urbanas

que passam a ser envolvidas por cidades. Assim, ao longo do tempo foram criando modos próprios de resistência e de reprodução social.

As terras quilombolas, de acordo com o Decreto nº 4.887/2003, são aquelas utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, fatores que formam um território. Por isso, esse território, após a titulação coletiva e pró-indiviso às comunidades, é inalienável, imprescritível e impenhorável.

Atualmente, segundo a Fundação Cultural Palmares existem em todo o país 3.563 comunidades quilombolas³⁵. Já as estimas da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) são de mais de 5 mil. De acordo com dados do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/Incra, órgão responsável pela política de regularização fundiária dos territórios quilombolas, de 1995³⁶ até maio de 2015 foram expedidos 202 títulos. Mais especificamente na região Centro-Oeste, onde predomina o bioma Cerrado, há 169 comunidades quilombolas registradas pela Fundação Cultural Palmares (FCP). São 69 no estado de Goiás, 22 no Mato Grosso do Sul e 78 no Mato Grosso. Em toda essa região apenas quatro comunidades possuem o título definitivo de seus territórios, são dois no estado do Mato Grosso do Sul e dois em Goiás³⁷.

As 169 comunidades negras quilombolas registradas na região Centro-Oeste, assim como foi no passado, se utilizam das plantas medicinais do bioma e das cultivadas nos quintais e roças. São práticas de conhecimentos (ou “saberes” e “fazeres”), passado de geração a geração, realizados, principalmente, pelas mulheres quilombolas (Plínio dos Santos, 2013). Além disso, essas comunidades, por meio de suas formas tradicionais de viverem no Cerrado ajudam em sua preservação, como afirma a liderança quilombola Givânia Silva, coordenadora executiva da CONAQ, “Defendendo nossas terras estamos defendendo os biomas, os rios, estamos produzindo alimentos sem agrotóxico. Cada quilombo titulado é um rio preservado que não serve só para quem vive na zona rural, mas para todo mundo”³⁸.

³⁵ Fonte: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/departamentos/protECAo-preservacao-e-articulacao/certificacao-quilombola>. Acessado em: julho de 2023.

³⁶ Nesse ano teve início a política pública de regularização fundiária dos territórios quilombolas a cargo da Fundação Cultural Palmares, posteriormente, no ano de 2003 a responsabilidade, pela execução dessa política, foi passada para o Incra.

³⁷Fonte:https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca_fundiaria/Acompanhamentodosprocessosderegularizapquilombola_30.06.2023.pdf. Acessado em: julho de 2023.

³⁸Fonte: <https://g1.globo.com/natureza/desafio-natureza/noticia/2019/11/20/orcamento-para-regularizacao-de-terras-quilombolas-diminui-90percent-em-10-anos.ghtml>. Acesso em 17 fev. 2022.

Como a questão territorial está diretamente atrelada a conservação da diversidade biológica e sociocultural, no dia 13 de abril de 2006 o governo federal editou o Decreto nº 5.758, que institui o Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP). Nele, além das terras indígenas e dos territórios quilombolas serem considerados áreas protegidas, assegurou os direitos territoriais das comunidades quilombolas e dos povos indígenas como instrumento para conservação da biodiversidade. Nessa direção, Le Tourneau *et al* (2020, p. 05) afirmam que,

O Decreto nº 5758/2006, que institui o Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP), reforça um princípio da gestão ambiental que se consolidou nos anos 1970, segundo o qual a presença da população local pode contribuir favoravelmente para a manutenção da biodiversidade (...). Uma compilação de diversos estudos proposta por Nolte *et al.* (2013) confirma esta premissa, e aponta que os territórios tradicionais evitaram mais desmatamento e queimadas do que qualquer outra forma de proteção.

Todavia, nos últimos anos, mesmo com o aprimoramento dos dispositivos legais, que garante às comunidades negras quilombolas o direito à terra, se percebe certa lentidão do Estado Brasileiro em de fato garantir esse direito. Se essa letargia continuar, além de estimular novos conflitos, essas comunidades terão de fato seus processos fundiários no Incra conclusos apenas no final do próximo século.

Hoje, como em tempos pretéritos, as comunidades negras quilombolas, ao reivindicarem a regularização fundiária de suas terras, têm como foco principal o acesso à terra, a formação de famílias, a autonomia na vida cotidiana, o controle dos meios de produção e do processo de trabalho. Nesse sentido, terra, família e trabalho são os objetivos primazes e as bandeiras de luta dos quilombolas.

Ao reconstituir a história de vida de um ex-escravizada, benzedeira, raizeira, parteira e curandeira, a Eva Maria de Jesus, é possível alcançar o século XIX e lançar um olhar acurado como uma lente de aumento sobre a micro vida dessa mulher que formou um quilombo e cuidou das pessoas apoiada no mundo vegetal do Cerrado, cultivo das roças e suas rezas. Segue o relato de vida dessa mulher que construir uma comunidade quilombola.

Eva Maria de Jesus, conhecida por tia Eva, formadora da comunidade quilombola Eva Maria de Jesus, localizada em Campo Grande/MS, liderança quilombola, benzedeira, raizeira, parteira e curandeira está na memória de seus descendentes. Memória que se remete à década de 1830, quando as minas de ouro da província de Goiás entram em decadência, criando condições propícias para o aparecimento de uma economia agropastoril na região sul dessa

Província. Mais especificamente, nas margens do rio Claro (atual município de Jataí), quando famílias mineiras tomaram posse de uma extensa área de terra e utilizaram mão de obra escravizada, constituindo primeira fazenda de gado da região. Foi exatamente nessa fazenda que teve início a história de vida dessa liderança Eva Maria de Jesus. No ano de 1848, nasceu Eva (futura Eva Maria de Jesus – “tia Eva”). Criada, desde cedo, para os afazeres domésticos, Eva desempenhou várias funções na casa sede da fazenda. Já jovem assumiu os serviços na cozinha onde fazia vários doces. Segundo Seu Waldemar Bento de Arruda (90 anos, filho do ex-escravizado Generoso Bento de Arruda – genro de tia Eva)³⁹,

A história de tia Eva foi muito interessante, ela foi escrava, ela trabalhava pros Vilela desde pequena. Lá onde ela morava em Jataí, naquele tempo do cativo, era no tempo dos reis, rainhas, aquela coisa toda. (...). Aí tia Eva era especialista em fazer doce, cada uma fazia alguma coisa, cada uma das escravas. (...). Cada escrava tinha uma atividade, uma era para ser cozinheira, outra para fazer doce, outra para lavar roupa, então tinha uma para cada atividade.

Na década de 1850, o comércio do gado e as terras ainda devolutas atraíram outros migrantes, criadores de gado com suas escravarias e um bom número de roceiros para o sul de Goiás. Nessa época, existia um intenso comércio entre a cidade de Coxim (Mato Grosso) e os povoados dessa região. A estrada que conectava esses povoados a Coxim era o caminho por onde transpunham os carros de boi e boiadas do Triângulo Mineiro. Da mesma forma, migrantes mineiros transpunham essa estrada em direção aos campos de Vacaria, sul de Mato Grosso (Mello, 2002; Bruno, 1967).

A violência era prática cotidiana na vida dos escravizados, Seu Waldemar Bento de Arruda afirma:

Nessa fazenda [Ariranha], onde tia Eva foi escrava tinha os dias dos escravos apanharem, porque naquele tempo era assim eles iam marcando a carne da pessoa, quando o negro apanhava no tronco tinha uma comemoração, mas tinha um que falava que tal pessoa ia apanhar porque tal dia ele fez isso, fez aquilo, fez aquilo outro. (...). É, isso aí, a tia Eva contava, ela não cansava de falar isso nas histórias que ela contava. Naquele tempo tinha um costume de que, quando ia surgindo a lua, principalmente a lua cheia, as pessoas ficavam tudo sentado na beira da cozinha escutando essas histórias. Então foi lá que ela [tia Eva] contava essas histórias.

Em 1860, o já erigido povoado de Paraíso (Goiás), além de atrair levadas de migrantes mineiros para essa região, contribuiu para a elevação de Paraíso a Distrito de Rio Verde, em 1864, com a denominação de Paraíso de Jataí. De acordo com Mello (2002: 40),

³⁹ Seu Waldemar faleceu no início do ano de 2014.

O município de Jataí podia ser considerado grande polo do mercado escravo no Sudoeste de Goiás. A grande cúpula dos senhorios espalhada pelo ainda vasto Município mantinha, cada um de seus membros, sua leva dessas criaturas submissas, entregues à faina diuturna e pesada. Em troca, a comida a base de carne e acomodação nas senzalas ou porões, construídos sob as suntuosas sedes das fazendas daquela época. Nesses compartimentos frios e úmidos, os escravos viviam e criavam os filhos. Eram acomodações mal ventiladas, misturadas aos cães, gatos. Nada disso impedia que os patrões estivessem ali nas cantarolas em noites escuras e silenciosas, tão silenciosas quanto sua libido.

Nos anos de 1870, aos 22 anos, Eva deu à luz na fazenda Ariranha a sua primeira filha chamada Sebastiana. Posteriormente, nasceram nessa fazenda, Joana e Lázara. Segundo Seu Waldemar, “elas eram filhas de pais diferentes. Tinha uma que era clara e outra escura. Isso acontecia naquela época, eram essas coisas”. Um dia ao trabalhar em um tacho de doce, Eva deixou por acidente cair em sua perna uma panela de banha quente. Sobre esse episódio Seu Waldemar afirma que, “então ela ficou com aquele queimado sem cicatrizar, e ficou com mau cheiro na perna dela. (...). Aí por causa do cheiro da ferida, (...), fizeram um ranchinho para ela lá no fundo do quintal da casa da fazenda, mas ali mesmo ela trabalhava, fazia sabão”. De acordo com Seu Waldemar, a escrava Eva após presenciar a tortura de um escravizado, na fazenda Ariranha, fez uma promessa a São Benedito,

A tia Eva foi muito devota de São Benedito. Por causa da escravidão ela fez um pedido para São Benedito, por isso ela veio pra cá [Campo Grande]. Ela fez um pedido a São Benedito assim, um dia eles tinham apanhado lá, ela viu as pessoas apanhando, ela fez um pedido se São Benedito ajudasse que ela saísse de lá para vim pra cá pro Mato Grosso ela ia arrumar um lugar para criar só as pessoas da cor dela, mas que não iriam mais ser escravos. Iam viver independentes, fazer sua casa, fazer farinha, lavar roupa, fazer óleo de mamona, um local para passar toda a vida. Ela falou isso para São Benedito. E ela tinha o dom de benzer, com as graças de São Benedito, assim que começou o negócio de benzer os outros.

Eva, almejando a liberdade e o sonho de possuir uma terra que fosse somente dos negros e nela trabalhar e cuidar da família, começou a ser reconhecida, com o passar dos anos, como benzedeira. Conforme Seu Waldemar, “Tia Eva tinha um dom de benzer, porque o dom quem dá é Deus, a pessoa já nasce com o dom de alguma coisa, naquele tempo benziam ventre virado, cobreiro, pasto, roça, aquela coisa toda, e ela era terrível nisso daí. Muita gente buscava ela, tinha até branco, o pessoal começou a chamar ela de tia Eva, era tia Eva prá lá e tia Eva pra cá”. Com esse “dom”, aflorado enquanto estava adoentada, Eva começou a ser conhecida na fazenda Ariranha e em seus arredores como “tia Eva”, gerando uma clientela que a procurava em busca de tratamento para diversos males. Por meio desse “dom” tia Eva criou estratégias para garantir

seu espaço social nessas localidades. Por outro lado, o nome dela associado com o termo “tia”, que é uma categoria honorífica, solidificou redes sociais nas quais estava inserida.

No cativeiro, os escravizados, como forma de reforçar as teias sociais, formaram uma rede baseada nas relações familiares, de compadrio e de laços afetivos que conectavam as fazendas escravagistas. Informações sobre castigos, fugas, nascimentos, mortes, circulavam e eram atualizadas entre os escravizados. Apesar de serem alvos de uma constante vigilância, os negros circulavam com seus senhores ou sozinhos, a mando de seus proprietários. A rede estabelecia vínculos entre os escravizados de diferentes proprietários, como narra Seu Waldemar, “os escravos não eram bobos não! Isso eles não eram. Igual hoje que tem jornal, as notícias andavam na perna do escravo, um falava pro outro e aí no final todo mundo sabia, tudo eles sabiam, quem tinha morrido e de que, quem tinha fugido e aí vai. Os que trabalhavam na casa falava, aí os que ia na cidade falava, tinha muita fofoca também”.

A condição de escravo produziu laços de solidariedade, que conseqüentemente facilitou certa organização. É justamente nessa organização que ocorre a busca por comunicação. Nesse sentido, como as interações se baseiam na realidade social em que os grupos estão inseridos, novas interações podem surgir ocasionando a reinvenção de padrões de comunicação.

Após a lei áurea, em 1888, alguns ainda permaneceram nas fazendas, outros migraram para diferentes regiões e muitos saíram das fazendas e foram morar na povoação de Jataí, mais especificamente no bairro Corta-a-goela.

“Bairro pobre, constituído de cafuas de pau-a-pique e capim, com alguns modestíssimos casotos de adobe (...). Era o local em que desviviam ou viviam miseravelmente os negros remanescentes das senzalas de José Manuel Vilela, José Carvalho Bastos e Serafim José de Barros, que ainda continuavam a fornecer mão-de-obra às famílias locais e delas recebiam as sobras de roupa, calçados cambaios e algum dinheiro das despesas miúdas.” (França, 1987: 19).

Com a liberdade em mãos, grupos de libertos começaram a povoar as áreas urbanas, porém periféricas. Como podemos perceber na citação acima, nessas novas áreas, fronteiras espaciais, simbólicas e sociais foram estabelecidas. “Corta-a-goela” era um bairro segregado, ou espaço do povo negro. A elite de Jataí, distante das formais relações de trabalho assalariado, tratava os libertos como se fossem ainda escravizados, dando-lhes suas “sobras”. Nesse espaço, as relações sociais ainda eram marcadas pela condição legada pela lógica escravista que matinha o racismo ativo. Nesse sentido, os negros continuavam inseridos numa estrutura hierárquica pautada pelas divisões estamentais típicas do regime escravocrata.

Nesse período, tia Eva, sem condições financeiras, com três filhas para criar e ainda com a ferida na perna que não cicatrizava, continuou a trabalhar para os Vilela e a benzer os males de todos aqueles que a procuravam. Nas terras da fazenda Ariranha, tia Eva foi aos poucos construindo um pequeno pecúlio (carro de boi, bois, galinha e porco). De acordo com Seu Sérgio Antônio da Silva (74 anos, bisneto de tia Eva), “ela recebia recurso, era doação que faziam, porque para benzer não se recebe, a pessoa dá, não pode ser negociado, fica a cargo de quem foi benzido dar alguma coisa ao benzedor”.

Em 1894, nasceu o primeiro neto de tia Eva, Francisco de Paula Pinto, filho de Joana Maria de Jesus e Joaquim Ferreira Pinto. Nesse tempo, tia Eva, ainda acalentando o sonho de sair de Jataí e ter um pedaço de terra, conforme pedido feito a São Benedito, começou a ver seu sonho se realizar.

“E tinha aquele moço, que não era rei, mas tinha muita influência com o rei, e a filha dele ficou louca aí levaram lá para tia Eva benzer, (...), e aí a menina sarou. Naquele tempo era essa coiseira toda. Branco não conversava com preto, mas o homem foi lá agradecer a ela e ela contou a ele que tinha vontade de sair do estado de Goiás e conhecer o Mato Grosso e criar um lugar só para pretos, para não apanhar, para trabalhar, ficar na liberdade, aí ele falou: Olha se você quiser ir eu te ajudo. Ele deu duas juntas de boi para ela, boi de carga, duas juntas de boi dá quatro boi. Ela já tinha um gado lá, uns bois, então ficaram seis bois na carreta. (Waldemar Bento de Arruda).

Sem opções de trabalho, sem acesso à terra, ainda presos à hierárquica estrutura econômica e social do modelo escravagista que os cerceava e não permitia que reproduzissem sua condição camponesa. Procuraram sair de suas áreas de origem e escapar desse modelo. Nesse caso, a migração foi uma reação a estática estrutura hierárquica econômica e social do modelo escravagista.



Deija ministrando oficina de garrafada da mulher no encontro Raízes, em São Jorge/Alto Paraíso/GO
Foto: Sílvia Guimarães

O nascimento da Irmandade e a migração para Campo Grande

No ano de 1904, quando tia Eva iniciou os preparativos para a viagem, chegou em Jataí um grupo de ex-escravizados de Uberaba que estavam migrando para o Mato Grosso. Um desses ex-escravizados era Dionísio Antônio Santos (fundador da futura comunidade negra rural Furnas do Dionísio/MS). Sobre Dionísio, Dona Conceição Rosa de Jesus (71 anos, neta de Dionísio) narra que, “os ‘senhor’ fazia escravo com as escravas, tudo era dele! Aí todos que nasciam na escravidão consideravam irmãos, uma irmandade. Assim foi ditado assim pra nós. E formou a irmandade de bastante irmão”. Ainda segundo D.^a Conceição, “aí acabou o cativoiro, aí o Vieira, dono dos escravos, mandou muita gente embora, todos os pretos né, veio tudo embora pra Mato Grosso, aí Dionísio veio, né, com sua irmandade (...). Aí eles vieram pra cá buscando terra, né”.

Como se pode perceber da fala de D.^a Conceição, uma identidade compartilhada foi criada a partir da condição de escravizado, ou seja, a categoria nativa “Irmandade”⁴⁰ se refere a grupos de ex-escravizados, os quais se consideravam “irmãos”, podendo ser por consanguinidade ou afinidade. Essa “Irmandade” buscava condições propícias para desenvolver o “projeto camponês”. A essa “Irmandade”, que se deslocou de Uberaba rumo ao Mato Grosso, se juntou outros o pessoal de Jataí, como tia Eva, suas filhas e genro.

Nesse caso, a condição de ex-escravizado foi o elemento de coesão desses novos integrantes à “Irmandade”. Esse elemento de coesão significa o compartilhamento de realidades comuns que alguns grupos sofreram em determinados momentos da vida. O compartilhar da fome, da miséria, do sacrifício, da sujeição, do árduo trabalho, da privação, une e identifica as pessoas, as transformando, devido a esse passado de experiências comuns, num grupo coeso e solidário, denominado de “Irmandade”.

A viagem até Campo Grande, destino final desse grupo, durou alguns meses, pois o transporte era feito por carros de boi e no meio do caminho tinham que fazer roças para se alimentarem e até arrumavam serviços esporádicos. Sobre essa “comitiva”⁴¹, Seu Otávio Gomes de Araújo (73 anos, bisneto de tia Eva), afirma que, “a comitiva tinha de tudo, veio muita gente, tem os Caetanos lá de Boa Sorte também. (...), tem os Borges também que veio de lá também, (...). Eles quando estavam vindo, paravam e faziam uma roça, aí durava uns três ou quatro meses, depois que colhiam começavam a andar de novo”.

Esses libertos, ao tentarem cruzar os limites do estado de Goiás para o Mato Grosso, foram obrigados a parar em um Posto de Fiscalização⁴² para serem cadastrados. Porém, vários desses não possuíam sobrenomes e precisaram inventá-los. Grupos de homens, consanguíneos ou não, assumiram certos sobrenomes. Desse modo, surgiram os “Borges”, os “Custódio”, os “Caetanos”, os “Silva”, os “Santos”, os “Souza” e os “Pinto”. Tia Eva, suas filhas e todas as outras mulheres, mesmo sem laços consanguíneos, assumiram o sobrenome “de Jesus”. Como afirma Dona Conceição Rosa de Jesus,

Aí quando passou nas fronteiras, aí precisava da assinatura, tudo colocou Santos, todos os que passaram com o grupo do meu avô

⁴⁰ Essa “Irmandade” (com letra maiúscula) se diferencia das irmandades (com letra minúscula) negras religiosas, pelo fato daquelas não estarem submetidas ao controle e normas eclesiais da organização político/religiosa da Igreja Católica.

⁴¹ Aqui o termo “comitiva” é colocado enquanto uma categoria nativa, que expressa o deslocamento dos grupos de ex-escravizados em direção ao Mato Grosso do Sul.

⁴² Estabelecimento público que tinha a função de cadastrar as pessoas que entravam e saíam dos Estados, além de cobrar imposto sobre as mercadorias importadas e exportadas.

viraram os Santos. (...). E aí veio outra partida que é Souza, todos viraram Souza, eles não eram parentes não mais viraram tudo Souza. Tinha Borges, Silva, Arruda, era muita gente. Eles combinaram essa assinatura tudo na fronteira. (...). E outro é de Jesus. É a minha vó, a mãe do meu pai, é de Jesus. A mãe da minha mãe é dos Malaquias, das cachoeiras de Minas Gerais. É Malaquias Generosa de Jesus, era índia. (...). E tia Eva era de Jesus também. A tia Eva veio trazendo a Santa do Rosário e São Benedito.

Percebe-se que nesse “batismo de fronteira”, os laços de solidariedade e de alianças da Irmandade, construídos pelos ex-escravizados no cativeiro, foram reforçados pelos grupos formados internamente com a adoção de uma “assinatura” comum, ou seja, por um sobrenome comum grupal. Sendo assim, a “Irmandade” identifica todos aqueles que foram escravizados e os grupos de sobrenome comum, formados no interior da “Irmandade”, identificam aqueles que se juntaram via “parentesco simbólico”.

Desse modo, temos aqui o início da estruturação, por parte dos ex-escravizados, de uma rede social, denominada aqui de rede-irmandade e com o passar do tempo, seus membros formaram intrínsecas interações. O foco dessa rede era o de ajuda e apoio mútuo, além da preservação e acesso à terra, ou seja, o projeto de reprodução social camponês. Posteriormente, as relações internas dessa rede foram reforçadas pelas relações de parentesco e de compadrio.

Como podemos perceber, nas narrativas dos descendentes da tia Eva, ela foi idealizada como uma liderança religiosa. Os sacrifícios vividos por ela no cativeiro, as promessas que fez para São Benedito e o seu “dom” de benzer e curar doenças, formaram uma imagem de tia Eva ligada diretamente ao campo do sagrado. Como que revivendo o mito da terra prometida, tia Eva pediu a São Benedito uma terra onde os negros poderiam viver em liberdade sem apanhar.

Posteriormente, iniciou-se um movimento próximo ao messiânico, tia Eva, com a imagem de São Benedito, guiou seu povo oprimido em direção à essa terra. E por fim, tia Eva, juntamente com seu povo, após os sofrimentos impostos pelo trajeto, chegaram a terra sem sofrimento, um espaço destinado por Deus para a construção do “projeto camponês”. As dificuldades da migração foram imposições de Deus para seus eleitos, pois somente após o sofrimento e a privação, como se fosse um rito de passagem, os eleitos chegariam a “terra prometida”.

No caminho para Campo Grande, tia Eva, ainda com a ferida na perna que não cicatrizava, fez uma promessa a São Benedito que se caso ele a curasse, construiria no lugar de moradia, uma igreja em homenagem ao santo, como relata Seu Otávio Gomes de Araújo, “Ela

tinha uma ferida muito grande na perna, e aquela ferida ficou crônica. Aí ela fez uma promessa: lá em Mato Grosso quando eu chegar eu vou me instalar, se eu sarar dessa perna eu vou fazer uma capela de São Benedito. Ela era devota de São Benedito”.

A escravização, a migração e a própria tia Eva estão imbricadas na memória coletiva dos seus descendentes, é como se existisse uma linha temporal, construída pela memória, que liga os eventos passados por tia Eva até os dias atuais. Essa linha, resgatada pela memória coletiva, estabelece um vínculo dos atuais descendentes, cria pertencimento e identidade comum.

Em 1905, os integrantes da comitiva logo que chegaram à recém-formada vila Santo Antônio de Campo Grande no sul de Mato Grosso procuraram uma região com terras sem dono. Pouco tempo depois, as encontraram na região de Olho D’água, acerca de seis quilômetros do centro da vila. Nessa região, numa área de mata próxima ao córrego Segredo, tia Eva, suas filhas, genro, neto, Adão e outros tomaram posse de uma área de mata e ali erigiram o embrião da comunidade negra rural Tia Eva.

A comitiva se instalou em uma área de mata distante do centro da Vila, terras menos valorizadas, sejam pelo relativo isolamento ou por serem menos adequadas à criação de gado – atividade predominante na época. Assevera Seu Waldemar que a terra na região de Olho D’água “não valia nada naquela época. Ninguém dava valor nas terras. Quem dava valor, dava valor mais numa carne assada com mandioca do que um pedaço de terra. Ninguém trabalha nelas”. A região escolhida pelo grupo de tia Eva era habitada por algumas famílias de negros camponeses, os quais foram escravizados de famílias da própria Vila Santo Antônio de Campo Grande, como afirma Seu Waldemar,

Lá tinha uns crioulos roceiros, quando tia Eva chegou, falavam que eles também foram escravos, mas era daqui mesmo. Os brancos moravam tudo perto do centro. As coisas antigamente eram assim, crioulos de um lado e brancos do outro, né. Antigamente tinha essas coisas, os brancos era tudo criador de gado, rico. (...). Ali tudo se chamava Olho D’água, mas depois mudaram para Cascudo eu não sei por quê. (...). Mas lá tinha muito crioulo, era cheio de crioulada, naquele tempo era tipo o cativo, a crioulada gostava muito de andar de pé no chão, quando muito, algum tinha a alpargata. Então, andando de pé no chão a sola do pé engrossa tudo, aí então ficou essa história de Cascudo pra lá e Cascudo pra cá.

A apropriação por parte dos negros de um espaço propiciou, em pouco tempo, a mudança do nome da localidade de Olhos D’Água para Cascudo. Nesse sentido, na região da vila de Santo Antonio de Campo Grande havia a separação espacial entre os negros que

moravam no Cascudo, lugar “tipo um cativeiro”, referência a um lugar cheio de negros, e os brancos que moravam na vila. Além disso, na fala de Seu Waldemar, fica clara outra separação, as das atividades econômicas, onde os negros eram camponeses e os brancos, que em sua maioria, trabalhavam, direta ou indiretamente, com a criação de gado.

Logo que os novos negros se instalaram, a ferida da perna de tia Eva havia sumido. Milagre logo creditado a São Benedito. Com a perna curada, tia Eva cumpriu sua promessa, construiu a “igrejinha” de São Benedito, de pau a pique, próxima a sua casa. Como afirma Seu Otávio Gomes de Araújo, “a ferida dela sarou, foi atendido o pedido dela. Então em 1910 ela já tinha a igrejinha feita de pau a pique”.

Em 1906, a Vila de Campo Grande não passava de um pequeno povoado com poucas casas, as quais, segundo Gomes (2004: 79), “juntas não valiam quarenta contos de réis. Eram mais ou menos duas dúzias de ranchos de dois metros de altura, (...), plantados em formidáveis esteios de aroeira, com janelas de meio metro, paredes de barro, com o reboque de excremento de gado”. A maior edificação era a igreja de Santo Antônio, construída em 1875, que aglutinava ao seu redor as poucas habitações dos moradores. Boa parte da população, dessa época, morava nas extensas fazendas de criação de gado, principal atividade econômica de Campo Grande (Pereira, 2002).

Em 1906, a igrejinha de São Benedito era a segunda igreja erigida no município. Por causa dessa igrejinha, o local começou logo a ser conhecido em Campo Grande como São Benedito. Nesse novo local, os componentes da “Irmandade” começaram a casar entre si, ocorreu o matrimônio de duas filhas de tia Eva, Sebastiana Maria de Jesus e Lázara Maria de Jesus que se casaram com os filhos de Antônio da Silva e Maria Antônia, Jerônimo “Vida” da Silva e Luis José da Silva, respectivamente. A terceira filha de tia Eva, Joana Maria de Jesus, já havia se casado em Jataí com Joaquim Ferreira Pinto. Maria Antônia de Jesus, filha de Antônio da Silva e Maria Antônia, se casou com Custódio Antônio Nortório. Outros se casaram com filhos de famílias de migrantes libertos que estavam na comitiva de tia Eva.

Na área de São Benedito, alguns membros da “Irmandade” iniciaram migrações para outras localidades em busca de terra e de local de trabalho, ou seja, realizarem o “projeto camponês”, como fez Dionísio Antônio Santos e de sua esposa Luíza Joana Generosa de Jesus que foram morar numa região denominada de Furnas. Nesse início nas Furnas, Dionísio chamou Luis José da Silva e sua esposa Lázara Maria de Jesus (filha de tia Eva) para lá morarem.

Em 1910, a Vila de Santo Antonio de Campo Grande possuía poucas casas, de pau a pique, com 1.200 pessoas. Nesse ano, a vila foi dividida em três áreas: zona urbana – com 222

ha, zona suburbana – com 1.314 ha, e zona rústica – com 4.968 ha, totalizando 6.504 ha (Ayala & Simon, 2006: 410). As terras de tia Eva e das outras famílias de libertos estavam localizadas na zona rústica.

Nesse tempo, tia Eva, além de benzer e realizar partos, trabalhava na produção de doces, mesmas atividades que realizava no tempo da escravidão. Os doces eram vendidos nas ruas de Campo Grande. Na década de 1910, de acordo com Seu Sérgio Antônio da Silva, tia Eva, procurando regularizar suas terras, requereu ao intendente da comarca de Campo Grande, Nilo Javary Barem, a posse de oito hectares de terras devolutas que lhe custou 85 mil réis. Esse valor foi pago com recursos da venda de doces que fazia.

Nas terras de tia Eva, as famílias de camponeses negros procuravam atrelar o trabalho na roça com outras atividades, como produção de doces, azeites e manufaturas de objetos de madeira. A produção era vendida pelas mulheres, geralmente acompanhadas por seus filhos, nas ruas da Vila de Campo Grande. Outras mulheres trabalhavam como lavadeiras, cozinheiras e empregadas domésticas para pessoas da área urbana de Campo Grande. Já os homens, além do serviço em suas roças, trabalhavam como carpinteiro, pedreiros e peões de fazendas. Nas terras de tia Eva, de acordo com Seu Otávio Gomes de Araújo, “tinha muita roça de mandioca, eles faziam muita farinha, no tempo de tia Eva, pra também vender no centro da cidade [Campo Grande]. Todo mundo trabalha, criança, adulto, velho, era tudo feito pela família”. Ainda segundo Seu Otávio, tia Eva, depois que deixou a casa que tinha próxima a igreja, construiu outra ao lado do córrego Segredo, onde também plantava mandioca.

As roças dos camponeses negros, nesse período, ajudavam a sustentar o pequeno comércio de hortifrutigranjeiro que havia no núcleo urbano de Campo Grande. A plantação de mandioca era a principal cultura plantada, pois dela se fazia a farinha que alimentava a família e que também era comercializada. Toda a produção de gêneros alimentícios era feita pelo grupo familiar, comumente ajudado por mutirão.

No ano de 1918, a Vila de Santo Antônio de Campo Grande foi elevada a cidade, o que motivou a instalação da iluminação pública elétrica em seu centro. Como consequência, muitos fazendeiros começaram a construir suas residências na área urbana de Campo Grande. O traçado da área urbana era parecido com um tabuleiro de xadrez, apresentava 20 ruas longas, largas e retilíneas, 3 praças e 2 avenidas. No ano de 1919, a cidade de Campo Grande possuía 550 casas, com uma população de 5.000 pessoas (Congro, 2003). A maior parte dessa população construía seu domicílio dentro da área urbana ou em terras que ficavam próximas ao centro da

cidade. O restante do município era caracterizado pela alta concentração de terras nas mãos de poucos proprietários, que tinham na pecuária a principal atividade econômica.

No ano de 1919, tia Eva, com a ajuda dos devotos de São Benedito, de membros da “Irmandade” e de um milagre realizado por tia Eva e/ou São Benedito, conseguiu finalizar a edificação da igreja de São Benedito. A antiga estrutura de madeira foi substituída por alvenaria de tijolo maciço revestido de argamassa. Sobre a o milagre e a reconstrução da igreja, Seu Waldemar afirma que,

Aí aquela igreja era de tábua. Era de tábua e bem pequenininha. E aí sabe o que, aí construíram de material, sabe como é que foi? Naquele tempo tinha muita revolução, muito tiro de carabina, de 44, aquela coisa lá, (...), e uma bala pegou na perna do major de polícia. É pegou na perna, bem no tornozelo aqui, e ele andava só mancando, mancando pra lá, mancando pra cá, e afastou da polícia e fez uma promessa lá no oratório da tia Eva, se a tia Eva e se o São Benedito tirasse aquela bala, porque ele não podia operar, porque se ele operasse ele ia ficar aleijado por completo. Se aquela bala saísse ele ia dar umas vacas pra festa dela, e a bala saiu, e a bala ficou no altar de São Benedito pra todo mundo ver naquele tempo. E ficou a bala de 44 nos pés de São Benedito durante muito tempo, aí ele deu a festa, a vaca e resolveu mandar a banda de música lá. (...). Aí com o dinheiro da festa construíram a igreja de material.(...). Mas no dia que acabaram as obras da igreja, foi aquela festa, tudo mundo que ajudou tava lá, muita gente tinha ajudado a construir a primeira igreja, que era de madeira, também tava lá.

Nesse ano, no dia 13 de maio, teve início a primeira festa de São Benedito organizada pela própria tia Eva. Como relata D.^a Adair Jerônima da Silva (75 anos, bisneta de tia Eva), “nessa festa tia Eva renovou seus votos ao santo, e prometeu que haveria todos os anos festa ao santo. E prometeu também que todos os anos ela faria a festa e quando morresse seus descendentes iriam continuar com a festa”. Nessa festa, também ocorreu no Cascudo a primeira procissão de São Benedito de Campo Grande.

Todos os anos, meses antes da festa, tia Eva saía com o mastro de São Benedito, com outros parentes, para ir às casas e nas fazendas com o objetivo de pedir esmola para a festa. Por causa da festa de São Benedito, tia Eva conseguia reunir várias mulheres da região do Cascudo na organização desse evento. Para festa, vinham pessoas de Campo Grande e da região do Cascudo. Outros que chegavam de longe, como era o caso de Furnas da Boa Sorte e Furnas do Dionísio, ficavam acampados nas terras de tia Eva. A festa começava com as novenas, durante o dia, e à noite começavam os bailes.

Com o passar dos anos, tia Eva começou a ser referência para várias pessoas da região de Campo Grande que tinham algum problema de saúde, pois a fama de tia Eva, como benzedeira, raizeira e parteira, já havia se espalhado. Seu Waldemar narra que, “ela era

curandeira, assim se você tinha um problema, tinha aquele negócio de quebrante, de ventre virado, mau olhado, tinha tudo isso aí. Ela fazia umas garrafadas, colocava a bebida na garrafa e enterrava durante um mês, só depois é que podia os doentes beberem”. Para suas garrafadas tia Eva utilizava-se das plantas medicinais do Cerrado que havia na região do Cascudo. Na construção da imagem de tia Eva como curandeira e liderança, assevera Seu Sérgio Antônio da Silva (bisneto de tia Eva) que,

Então, a tia Eva foi uma grande liderança. Era parteira, sabia ler e escrever. Receitava remédio de médico alemão. E as pessoas curavam. Em uma época que Campo Grande não tinha nem padre. Isso aqui não tinha nada. Só era mato. Passagem para boiada. Ela pagou por esta terra 85 mil réis. Na época, era difícil ter este dinheiro. Por isso, a gente admira como conseguiu isso. (...). Todos a admiravam. Por causa da inteligência dela se tratando de uma pessoa escrava. Porque ela fazia o trabalho do sacerdote. Tudo era ela.

No espaço criado por tia Eva, ela fazia o papel de sacerdote, sem a mediação da igreja oficial. Nos momentos de dor ou de ameaça social, as pessoas a procuravam para ouvir conselhos, uma oração ou uma benção, pois reconheciam nela um saber religioso eficaz para essas conjunturas. Tia Eva, ao realizar essa ponte entre o humano e o divino, começava a ser designada como milagreira. Boatos sobre milagres começaram a surgir. Seu Waldemar Bento de Arruda, testemunha de alguns milagres, afirma que,

Ela curou minha irmã, minha irmã tinha uma dor de cabeça terrível. Quem foi pegar a água no córrego fui eu, e ela pôs a água num copo e depois colocou na cabeça dela. Aí tia Eva benzeu minha irmã e a água ferveu. Aí depois que a água ferveu eu fui jogar a água no córrego. E nunca mais minha irmã teve dor de cabeça. Chamava dor de cabeça do sol. Quem quiser duvidar, duvida, mas aqui está um que viu. Teve também outro milagre, o do José Carijo. Antigamente tinha uma praga de gafanhoto que comia todas as plantas da roça, então o José Carijo tinha plantado um feijoal, um feijoal grande na roça, naquele tempo não tinha trator não tinha nada, era plantado tudo a mão. O feijoal dele estava bonito, mas bateu os gafanhotos, os gafanhotos batiam que tapava o sol de tanto gafanhoto. O povo fazia fumaça, batia lata, mas não adiantava nada. O José Carijo ajoelhou no meio do feijoal e falou: Se São Benedito me ajudar para esses gafanhotos não comerem o meu feijoal eu vou dar um saco de feijão para a festa de São Benedito. Ele estava de joelho e depois levantou, bateu palma, os bichos voaram todos, voaram todos. E depois ele deu o saco de feijão para a festa.

No final da década de 1910, faleceu Lázara Maria de Jesus, filha de tia Eva, seu corpo foi enterrado em frente à igreja de São Benedito. Com sua morte, seu marido Luis da Silva e seus três filhos pequenos, Manoel Joaquim da Silva, Eva Lázara da Silva e Jerônima Lázara da Silva, continuaram morando em Furnas do Dionísio. Pouco tempo depois, Seu Luis da Silva

se casou com Maria Luíza de Jesus (após o casamento passou a assinar como Maria Luíza da Silva), filha de Dionísio Antônio Santos Meneses e Luíza Joana Generosa de Jesus.

No dia 11 de novembro de 1926, com 78 anos de idade, faleceu em São Benedito, Eva Maria de Jesus, tia Eva. De acordo com Seu Sérgio Antônio da Silva, “ninguém sabia falar de que ela morreu. Foi uma doença desconhecida. Ela sabia que iria morrer. Minha mãe contava que ela dizia isso. (...). Mamãe falava que quando ela faleceu em 1926 a cidade toda parou e pessoas de destaque a reverenciaram”. O corpo de tia Eva foi enterrado em frente à igrejinha de São Benedito. Em seu túmulo, os festeiros colocaram uma pequena placa de ferro com o seguinte dizer: “Tia Eva, natural de Goiaz, falecida a 11 de novembro de 1926, com 78 anos de idade. Tributo dos festeros de São Benedito no anno de 1927”.



Lucely e Wanda no sítio de Wanda em Wanderlândia/TO

A comunidade negra Tia Eva

Após a morte de tia Eva, as funções de benzedeira, parteira e raizeira foram herdadas por sua filha Sebastiana Maria de Jesus. Nesse caso, D.^a Sebastiana, ao perpetuar a imagem de

sua mãe, reforçava os laços de coesão do seu grupo social. Nesse local continuava a morar sua irmã Joana Maria de Jesus e família.

Em 1955, faleceu nas terras de tia Eva, Sebastiana Maria de Jesus. Antes de morrer, como herdeira das tradições religiosas de tia Eva, passou a responsabilidade de cuidar da igreja de São Benedito e da festa desse santo para sua filha Catarina Maria de Jesus, a qual também foi introduzida, por sua mãe, na prática de benzer e fazer garrafadas.

Assim como sua mãe, Dona Catarina também assumiu suas atribuições perante a comunidade. A força centrífuga de tia Eva, de Dona Sebastiana e de Dona Catarina foi responsável pela coesão do grupo, pois os descendentes dessas mulheres, mesmo dispersos, não perderam sua linha de referência materna. Poder-se-ia falar aqui de um perfil matrilinear, que marca extremamente essa comunidade, pois os descendentes de tia Eva a consideram, bem como as suas filhas, como antepassados comuns. Os mais idosos, principalmente as mulheres, conseguem descrever as ligações genealógicas que os une uns aos outros de forma a remontar por uma linha genealógica ininterrupta suas ligações com as filhas de tia Eva, conseqüentemente, com a própria tia Eva.

No ano de 1975, falece na comunidade Dona Catarina Rosa da Cruz. Com o seu falecimento, sua filha, Dona Narzira da Cruz de Barros, começou a coordenar a parte religiosa da festa de São Benedito e iniciou a prática do benzimento. Dessa forma, as atividades em prol do santo continuaram, padrão que começou com tia Eva, passou por sua filha, Dona Sebastiana Maria de Jesus, prosseguiu com a neta, Dona Catarina Rosa da Cruz, e prosseguiu com a bisneta, Dona Narzira da Cruz de Barros. Além da coordenação da festa de São Benedito, as quatro têm em comum a grande devoção ao santo e o ato de benzer, o qual foi ensinado e passado, nessas quatro gerações, de mãe para filha.

No processo contínuo de expansão urbana, as terras de tia Eva foram adquirindo uma configuração de vila. Atualmente é denominada pela prefeitura de Campo Grande como Vila de São Benedito. Possui uma rua principal asfaltada (rua Eva Maria de Jesus), com cerca de 500 metros de extensão, a qual divide a comunidade em dois lados. Descendo a rua do Seminário no sentido córrego Segredo, do lado esquerdo predominam descendentes de Lázara Maria de Jesus e do lado direito descendentes de Sebastiana Maria de Jesus. Alinhadas em cada lado da rua estão os lotes com suas respectivas casas. O número de casas, dentro de cada lote, está diretamente relacionado ao número de famílias elementares, as quais constituem, dentro do lote, uma família extensa. Quanto maior forem as famílias elementares, mais casas haverá no interior dos lotes.

Após o falecimento de Dona Narzira, sua filha Dona Neuza Rosa dos Santos assumiu certas responsabilidades pela festa de São Benedito. Após a criação da Associação Beneficente dos Descendentes de Eva Maria de Jesus - Tia Eva, em 1984, a festa tem sido coordenada pela(o) presidente e diretores dessa associação. Todos os envolvidos na organização da festa são descendentes diretos de tia Eva.

A igreja de São Benedito, assim como sua festa, continua a arregimentar muitos fiéis, uns prestam sua devoção a São Benedito e outros a tia Eva. Com o passar dos anos, muitas pessoas têm creditado certos milagres à tia Eva. Essa fama que iniciou quando ela era parteira, curandeira, benzedeira e raizeira foi aumentando, principalmente, após o seu falecimento em 1926. O espaço que antes os moradores de Campo Grande identificavam como de São Benedito hoje é identificado como de tia Eva, ou comunidade Tia Eva.

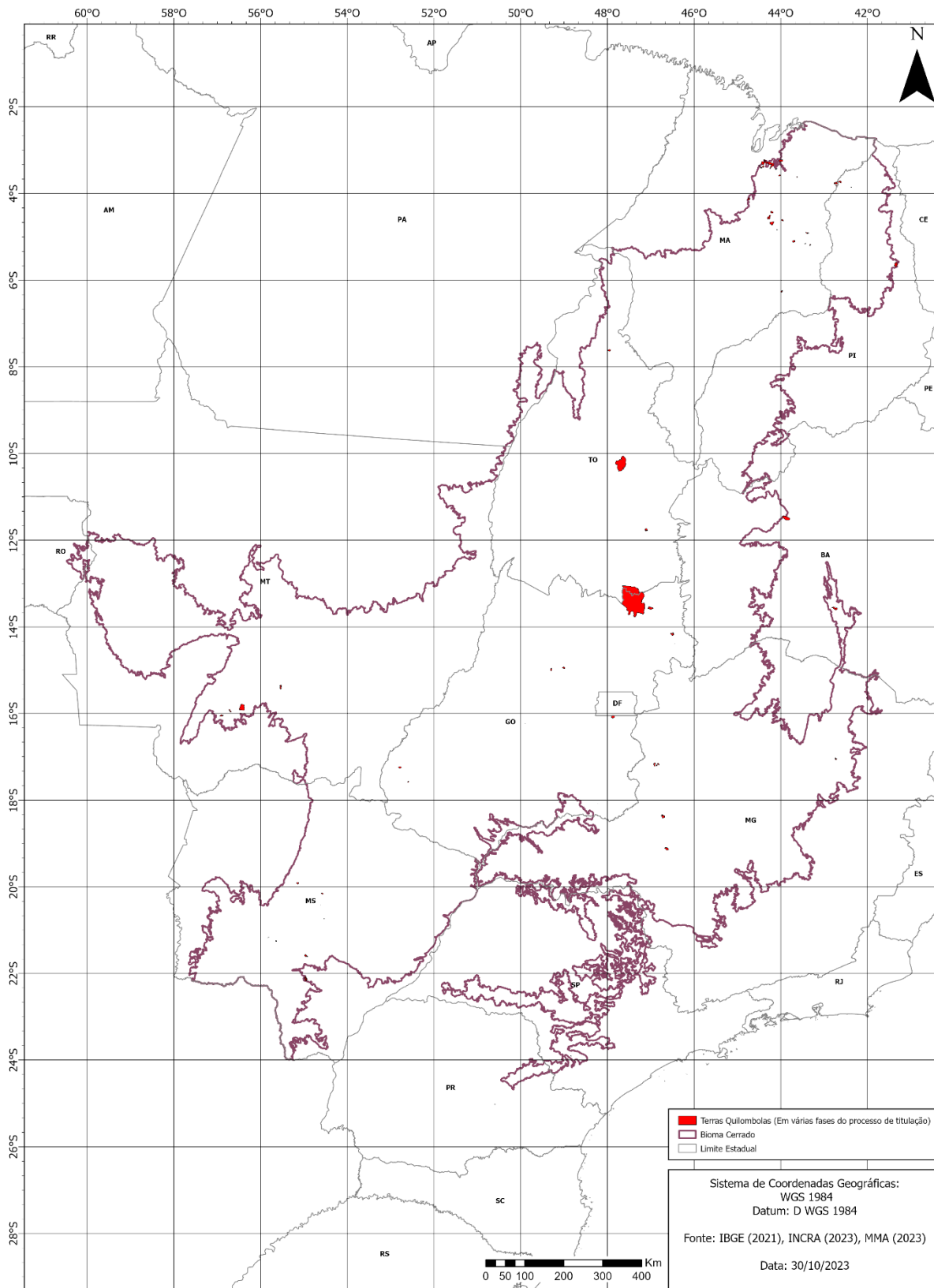
Na década de 1970, a prefeitura municipal de Campo Grande homenageou Eva Maria de Jesus, tia Eva, colocando seu nome na rua que corta sua comunidade. No dia 30 de agosto de 1996, tia Eva foi homenageada com o título de cidadã Campo-Grandense, tributo concedido aos relevantes serviços prestados à cidade de Campo Grande (Decreto Legislativo nº 368, de 27/06/1996). No ano seguinte, a igreja de São Benedito passou a fazer parte do patrimônio público estadual e municipal. Foi a primeira construção de característica religiosa tombada em Mato Grosso do Sul.

Em março de 2003, o governo do estado de Mato Grosso do Sul inaugurou o busto de tia Eva em frente a igreja de São Benedito. O jornal Correio do Estado publicou, no dia 20 de abril de 2005, uma matéria que apontava a situação dos possíveis canonizáveis do município de Campo Grande, entre os quatro nomes citados estava o de tia Eva. Posteriormente, no dia 29 de fevereiro de 2008, a comunidade negra Tia Eva recebeu o certificado, da Fundação Cultural Palmares, de comunidade remanescente de quilombo. Desde então vem reivindicando, junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a regularização fundiária do território original de tia Eva



Lucely Pio ministrando oficina sobre planas medicinais do Cerrado no encontro Raízes, em São Jorge/Alto Paraíso/GO
Foto; Julia Fonseca

Mapa do Bioma Cerrado e Territórios Quilombolas em vários processos de demarcação, produzido por Michael Jackson Alves, analista ambiental IEB, 2024.



Capítulo 3 Desmatar - O ofício da raizeiras e raizeiros por entre vilas, ofício diversos e terreiros: entre a repressão e concessão⁴³

“Os algodãozinhos branco e roxo possuem o mesmo uso medicinal. O pó ou polvilho feito com o algodãozinho roxo é mais forte e deve ser usado em doses menores que o branco. A garrafada do algodãozinho é usada para tratar mioma no útero, coceiras, manchas na pele, ou depurativo do sangue. O polvilho é usado como antiinflamatório, principalmente para tratar inflamações de útero e ovário, menstruação desregulada, doenças sexualmente transmissíveis, reumatismo, gastrite e úlcera. O chá das folhas secas do algodãozinho é usado para tratar inchaço das pernas, através de banhos locais. As flores são usadas para tratar dor de ouvido (...) O fruto é usado para tratar impigem.”

*Monografia Popular do Algodãozinho
Farmacopeia Popular do Cerrado, 2009: 224*

*“Diz que o saber popular
Precisa comprovação
E esses dito vão surgindo
E as veiz vem com pretensão
Dizendo que se caseiro
Remédio é preocupação*

*Abra o ouvido pra escutar
E sua mente pra entender
Popular não é excludente
E sabe tudo acolher
Só de uma forma fazer?*

*Saúde pra recuperar
O estado de potência
Como a mesma caixa pode
Acessar tantas vivências?
Por um mundo mais inteiro
Se abra à outras ciências”*

Cordel das Raizeiras, por Malu Gontijo, 2023:8-9

3.1 Contextos urbanos e as medicinas tradicionais/populares

⁴³ Esta seção está baseada nas pesquisas supervisionadas por Sílvia Guimarães, Sabrina Soares D’Almeida, e Carlos Alexandre dos Santos conjuntamente com toda a equipe de pesquisadoras/es e extensionistas.

Esta seção é dedicada à inscrição do ofício de raizeiras e raizeiros enquanto prática e conhecimento de cura nas vilas, arraiais e cidades que remonta ao período colonial alcançando tempos recentes, quando vemos se replicar práticas de repressão ao ofício, assim como de resistência e potência criativa. Trazemos à luz os processos históricos, marcados por fortes relações de poder, que deram origem à separação entre medicina científica e medicina tradicional e empurraram as práticas e saberes populares e tradicionais sobre saúde, cuidado e cura para a esfera da ilegalidade, garantindo o monopólio da primeira sobre a “arte de curar”.

Conforme vimos anteriormente, o período inicial da colonização do Cerrado que se estruturava ao longo das terras e corpos indígenas e quilombolas, por onde ondas de violência escravizaram e pressionaram esses povos deixando-os sem seus territórios tradicionais, foi marcado também pela resistência e criatividade desses coletivos que criaram modos variados de viver e de se cuidar. Essas pessoas estavam em seus territórios tradicionais, mas viviam também em áreas urbanas por onde a medicina tradicional ou popular se consolidava. Nesse universo, encontravam-se a pluralidade de povos indígenas, de negros e de grupos luso-brasileiros, que ativavam práticas de cura nos núcleos urbanos, onde sistemas religiosos e de cuidado estavam entrelaçados, ganhando contornos das políticas públicas. Os negros escravizados e libertos utilizavam suas religiões, que estavam ancoradas em saberes tradicionais sobre as plantas. Por meio da interação com os sistemas de conhecimento indígenas, passaram a conhecer as plantas do Cerrado e a incorporá-las em suas práticas de cuidado. Mesmo caminho seguiu os luso-brasileiros como vimos anteriormente, que tiveram que aprender com os povos indígenas como sobreviver e se cuidar no Cerrado. Leandro Paula (2009) afirma, por exemplo, que os padres jesuítas exerciam a cura por meio da utilização de leitos, onde os doentes eram dispostos, e da administração de medicamentos, os quais incluíam a farmacopeia indígena.

Essa medicina tradicional ou popular, que se desenvolveu nos núcleos urbanos em formação, contava com o ofício das raizeiras e raizeiros, baseado especialmente nos conhecimentos sobre plantas dos povos indígenas, e que mais tarde influenciaria os saberes dos primeiros médicos e cirurgiões. Essa ciência tradicional ou popular empregava, principalmente, procedimentos e técnicas como fricções, bebidas, emplastos e defumadores feitos a partir de plantas, seguindo especialmente técnicas indígenas.

Del Priore analisa que, ao longo da colonização, o número de “curandeiras” nas vilas era tão expressivo e elas atuavam, principalmente, com mulheres adoentadas, que não queriam ser examinadas pelos homens (2016: 380). Assim, a autora traz informações sobre o cuidado

com as mulheres, que contava com um arsenal de farmacopeia local na cura de adoecimentos, por exemplo, a planta “malícia de mulher”, pequeno arbusto ramificado, espinhoso e com folhas muito pequenas, era usado para problemas uterinos. Outras plantas, como o goembeguaçu, eram usadas para conter fluxo menstrual, por meio do suco da casca, que era aplicado “logo nas partes” e passava a estancar o sangue. O lírio amarelo, por sua vez, que tinha sua raiz amassada, deveria ser bebido com mel ou era aplicado nas partes íntimas. Elementos de animais também constituíam o cuidado feminino, como o chifre do veado raspado que servia para o útero, que saísse do lugar (2016: 380).

Em 16 de maio de 1744, de acordo com Del Priore (2016: 381) foi promulgado o Regimento Geral dos Delegados e Juizes comissários do Cirurgião-mor e Físico-mor no Estado do Brasil, visando fiscalizar o exercício das artes de curar na colônia. Havia uma “junta de Protomedicato” que exercia suas atribuições por meio de delegados, que passaram a fiscalizar a prática dos cirurgiões, cirurgiões-barbeiros, barbeiros, sangradores, veterinários, enfermeiros, dentistas e parteiras e o ensino médico cirúrgico no Brasil, também emitiam “cartas de exame”, licenças a diversos curadores e vistos em diplomas de faculdades médicas estrangeiras e do controle de hospitais civis e militares.

A relação dos órgãos governamentais era contraditória, transitava por vários regulamentos que vetava a esses especialistas suas atividades, tornando-os perseguidos e, em outros momentos, as próprias autoridades emitiam certidões para que as mulheres especialistas nas plantas, partos e outros ofícios, atuassem substituindo os médicos que não existiam (2013: 380). Em 1763, a Terceira Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará, revelou que não adiantava as regulamentações, pois encontrou várias

“(…) mulheres índias, mestiças e pobres que praticavam curas mágicas mesclando elementos católicos aos ritos mágicos. A índia Domingas Gomes da Ressurreição, por exemplo, aprendera a curar ‘quebrando’ com sua senhora, uma portuguesa, usando as seguintes frases: ‘Dois olhos maus te deram, com três hei de curar. Jesus Cristo te livrou, Jesus Cristo te diz quem de mal te olhou’. Era exímia no tratamento de erisipela, quando cruzava as mãos sobre o enfermo, rezando ave-marias e pais-nossos. Certa Ludovina Ferreira se destacava por desenterrar feitiços, retirar bichos de corpos enfeitados e descobrir a causa das doenças.” (Del Priore, 2013: 381).

E a autora analisa que, nesse período, não havia grande diferença em relação aos especialistas médicos e demais terapeutas populares ou tradicionais, pois, por exemplo, as indicações para contrafeitiços apareciam em ambas as categorias. Luis Gomes Ferreira,

profissional reconhecido, indicava pó de coxa de sapo para quem estivesse magro e se julgasse enfeitado assim como outros terapeutas (op.cit). As vilas se faziam nessa dinâmica.

A Fisicatura oficializava os grupos de terapeutas, por exemplo, por meio de exames de sangria. Os praticantes, em sua maioria negros escravos, obtinham a licença para exercer a função. Ao serem aprovados, os praticantes poderiam receber a denominação de *Simpliciter* e, de acordo com o Regimento, em seis meses deveriam requerer ao Juízo Superior a carta de confirmação, Santos explica que:

“(...) de acordo com o regimento de 1810, quem saísse do exame com a aprovação por apenas um dos dois examinadores deveria após seis meses apresentar um atestado do mestre evidenciando que havia estudado por mais seis meses, e então, pagando novos exames, poderia fazê-los. Mas, por volta de 1826, ao ser aprovado por apenas um dos examinadores, o terapeuta receberia a carta de exame trazendo a especificação “aprovado simpliciter” (...)” (Santos, 2007: 5).

Um exemplo de terapeuta que passou por um exame de suas habilidades para curar foi Bento Barreto, que obteve a licença de Curador em 1820, aprovado *Simpliciter* por um ano, para atuar onde não houvesse médico, boticário ou cirurgião,

“A licença concedida a curandeiro Bento Barreto é indicativa da importância de seus conhecimentos de cura, com significados analisados no contexto específico da época, quando a falta de médicos fazia o valor de um curandeiro ser muito alto, principalmente por seus conhecimentos sobre as plantas” (Santos, 2007: 5).

No entanto, enfatizamos que a presença da Fisicatura-mor passou a impor na convivência entre as distintas práticas de cura um tratamento não-igualitário. Prova disso é a hierarquia estabelecida na qual as práticas de sangradores e parteiras ocupavam a posição mais baixa e menos prestigiosa, enquanto as práticas cirúrgicas oficiais a mais elevada. Pimenta (1998), ao examinar o regimento e as documentações da Fisicatura-mor, identificou que nos primeiros anos do século XIX cirurgiões e boticários eram vistos como detentores de um conhecimento mais amplo do que o dos curandeiros. Segundo a autora,

“(...) os conhecimentos e as práticas de cura populares eram formalmente desvalorizados pela Fisicatura-mor que via seus praticantes como menos capazes, menos competentes e com menos conhecimento, condição que justificaria a delimitação e fiscalização de suas atividades e motivo pelo qual deveriam ser procurados somente em casos de extrema necessidade. (...) os curandeiros representavam a contrapartida do conhecimento dos boticários sobre medicamentos. Analogamente, os cirurgiões eram vistos como mais preparados que os sangradores e as parteiras, que exerciam apenas uma parte de um conhecimento muito mais amplo, que era a arte da cirurgia. (...) Diretamente relacionada com esta hierarquia estabelecida pela Fisicatura-mor estava a

posição social ocupada pelos terapeutas. Escravos, forros e mulheres desenvolviam atividades menos prestigiadas, como os ofícios de sangrador, parteira ou curandeiro. A hierarquia adotada pela instituição reafirmava o lugar de cada um, confirmando a posição que tinham na sociedade.” (PIMENTA, 1998, p. 352).

Para além da desvalorização dos saberes e práticas tradicionais/populares por parte da Fisicatura-mor, a autora chama a atenção para a correspondência observada entre a posição social – enfatizamos aqui os marcadores sociais de raça, gênero e classe - dos agentes de cura e a posição que viriam a ocupar na hierarquia estabelecida por esta instituição, sugerindo que esta prática refletia e, mais do que isso, reforçava uma estratificação já existente. Assim, membros das classes mais abastadas costumavam ocupar os cargos mais elevados da hierarquia, enquanto os mais desfavorecidos (escravos, mulheres, forros) estariam destinados a ocupar as posições menos prestigiosas, configuração que permanecerá praticamente inalterada ao longo de todo o século XIX.

Embora o trabalho da autora tenha como foco as mudanças nas políticas oficiais de tolerância às práticas dos curandeiros tradicionais que, segundo ela, vão se tornando cada vez mais repressivas com o tempo, os exemplos que ela retrata também nos permitem perceber a ambiguidade do posicionamento da Fisicatura-mor em muitas situações. Ela narra, por exemplo, o caso de um curandeiro africano que teria obtido de um presidente de província, em 1856, a autorização para tratar, com seus próprios meios, os doentes de cólera no Hospital da Marinha de Recife. Mas, ao mesmo tempo, a medida teria gerado grande indignação por parte dos médicos da Academia Imperial de Medicina que teriam tentado impedi-lo de empregar “seu remédio” nos tratamentos (1998: 2). A reação imediata dos médicos da Academia Imperial de Medicina deveu-se à autorização para que um “preto buçal” pudesse empregar o “seu remédio” no interior de um hospital. Essa reação deixa transparecer o que estava em jogo: as disputas pelos espaços de atuação e o racismo. Outro caso similar, ocorrido quarenta anos antes, embora descrito com menos detalhes, também nos é apresentado pela autora quando menciona a história de um preto forro que teria atuado como terapeuta tradicional/popular por certo período na Santa Casa do Rio, experiência que posteriormente o teria favorecido quando teria feito um pedido para que suas práticas médicas leigas fossem oficializadas.

Por conseguinte, um recurso comum disponível aos terapeutas tradicionais/populares para lidarem com a repressão e a fiscalização foram as licenças e autorizações que já se faziam presentes desde o período colonial, conforme descrevemos anteriormente. Pimenta (1998; 2004) nos fornece exemplos do Brasil Colônia quando esses terapeutas adquiriam autorizações,

por meio de cartas ou licenças, para atuarem seja nos hospitais, conforme mostramos anteriormente, seja nas localidades nas quais eram reconhecidos. Tal era o caso de um curandeiro que, depois de ter passado por exame na Corte do Rio, recebeu uma licença, em 1822, na qual constava o seguinte: “(...) para que no lugar de sua residência, não havendo médico ou cirurgião aprovado em medicina, possa curar com ervas do país aquelas enfermidades que são vulgares (...)” (Fisicatura-mor, apud Pimenta, 1998, p. 365). Outros exemplos fornecidos pela autora sugerem que era esperado pela Fisicatura-mor que os curandeiros se restringissem a curar com ervas do país as moléstias mais comuns e de baixa gravidade que acometiam os povos de um determinado lugar. Como nota a autora, a concessão de licenças pela Fisicatura-mor restringia a atividade dos terapeutas tradicionais/populares aos cuidados com as “doenças leves”. Como condição para obtê-la, esses agentes eram submetidos a um exame no qual eram verificados seus conhecimentos das ervas e das moléstias do lugar onde residia.

Essas concessões por meio de licenças sugerem que, mal ou bem, se reconhecia o ofício de agentes tradicionais/populares. No entanto, as restrições que a acompanhavam, como a de que os curandeiros deveriam se limitar a tratar moléstias leves, não deixam esquecer as prerrogativas de cada agente de cura e sua posição na hierarquia desse campo. Como já sublinhado anteriormente, essa autorização era concedida nos casos de ausência de pessoas mais qualificadas, ou seja, caso não houvesse profissionais habilitados no lugar, como os médicos ou cirurgiões. Quando estes profissionais se fizessem presentes por alguma razão, seria sua opinião que deveria ser considerada.

Era comum que tais autorizações fossem expedidas pelos presidentes de província após receberem cartas e abaixo-assinados de moradores evocando a superioridade de curandeiros e solicitando sua autorização formal para que continuassem prestando seus serviços à população (SAMPAIO, 2001; PIMENTA, 1998; 2004). Os documentos consultados pelas autoras revelam que as cartas e abaixo-assinados eram encaminhados, basicamente, em duas circunstâncias. Uma delas diz respeito às localidades onde se observava a escassez de profissionais licenciados para atuar. Fazia-se referência nos abaixo-assinados a esta escassez como justificativa para obter a autorização dos curandeiros e outros agentes populares, de forma a não permitir que os moradores fossem deixados à própria sorte. A outra está relacionada ao não-reconhecimento pela população que externava sua desconfiança e recusa em submeter-se aos cuidados dos médicos oficiais, solicitando que os curandeiros fossem autorizados a continuar prestando seus serviços à população sem que fossem impedidos pelos seus concorrentes médicos.

Nota-se que tais licenças foram comuns para os terapeutas tradicionais/populares durante o período colonial, e isso persistiu mesmo após a criação das faculdades de medicina no território brasileiro e dos avanços pelos quais passou o campo médico-científico. Oliveira (2010), por exemplo, descreve em seu trabalho a atuação de um curandeiro na Bahia no final da década de 1950 que possuía uma “permissão” emitida pelo delegado de polícia do município onde atuava e que o autorizava a “trabalhar em Ciências Ocultas” (2010: 155). Segundo Pimenta (1998), o que teria se alterado foi a reação dos médicos a essas autorizações, que se tornaram cada vez mais expressivas em comparação ao início do século XIX, quando ainda eram tímidas e tinham pouca repercussão.

O recrudescimento da fiscalização a partir das últimas décadas do século XIX atingiu também aqueles que fabricavam remédios sem licença, uma vez que não possuíam diploma que autorizasse essa função, mas que igualmente costumavam se valer das licenças para poder atuar. Como vimos anteriormente, a atuação de práticos de farmácia só era autorizada por meio de licenças caso não houvesse farmacêutico diplomado no lugar onde desenvolvia suas atividades de manipulação e se não auferissem lucros (SILVA, 1997, p. 189). Esta possibilidade de atuar por meio de licenças teria surgido diante da constatação da inviabilidade de seguir à risca todas as exigências que foram criadas para o exercício da farmácia e, especialmente, em função do escasso número de diplomados na área. Com o propósito de buscar soluções para este cenário é que teria sido feita, em 1841, uma alteração na legislação que havia sido criada poucos anos antes. Tal alteração passou a admitir o exercício legal dos “práticos de farmácia” ou “farmacêuticos práticos”, desde que comprovassem o exercício da profissão por um período de seis anos (SILVA, 1997). Esses farmacêuticos práticos detinham um conhecimento prático, com uma leitura da ciência tradicional, derivado de uma formação baseada nesse contexto, que frequentemente se dava por meio do aprendizado com pais, avós ou um boticário da região, com quem costumavam atuar primeiramente como auxiliares. Ainda hoje em diversas áreas rurais e periurbanas, esses farmacêuticos seguem atuando (SILVA, 2017).

Nos séculos XVII e XVIII, essas diversas terapêuticas mantinham-se entrelaçadas, as pessoas recorriam ora aos medicamentos, remédios caseiros, ora a religião ou combinavam as terapêuticas, não muito diferente do que ocorre hoje. No entanto, a distância entre os processos vividos nos séculos passados e os de hoje está principalmente na institucionalização da medicina acadêmica e o processo de criminalização das medicinas tradicionais ou populares.

Com a consolidação crescente da medicina acadêmica no Brasil, os conflitos se acirravam entre terapeutas acadêmicos e não-acadêmicos (populares e tradicionais), Laura

Santos (2007) analisa que essa situação de disputa explodia especialmente no ambiente urbano. Segundo José Gonçalves Gondra (2004), os primeiros cursos de anatomia e cirurgia, em 1808, representaram um marco, dentre inúmeros outros, no processo que levará a medicina chamada *científica* – de origem ibérica – a se distinguir de outras práticas de cura coetâneas e se colocar como a única prática médica legítima e autorizada pelo Estado. Gabriela Sampaio (2001) estende para o início da segunda metade do século XIX esta ideia do campo da cura como habitado por práticas médicas de tradições as mais diversas, convivendo lado a lado com a medicina oficial e com ela fazendo concorrência, sem que ainda tivessem se apresentado com clareza as especificidades que viriam posteriormente caracterizar a medicina acadêmica.

O estreitamento do espaço de atuação dos curadores não oficiais torna-se mais evidente após a criação das Escolas de Medicina de Salvador e do Rio de Janeiro, em 1808. Esse marco inaugura o processo de formação profissional de médicos em território brasileiro, a partir do qual irão se processar uma série de mudanças no campo da cura. Escassos no período colonial, os médicos formados pelas escolas de medicina criadas no Brasil passaram a aumentar em número significativamente com o passar dos anos. Os critérios de ingresso nas escolas de medicina e farmácia evidenciavam o quanto se tratava de um espaço restrito e pouco aberto às diversas camadas da sociedade. Num país com alto índice de analfabetismo, se exigia para o ingresso no curso de medicina, como nos mostra Gondra (2004), o domínio de cinco idiomas (incluindo o português), além de conhecimentos de filosofia, história, geografia, geometria, aritmética entre outros; para o curso de farmácia era exigido que o candidato tivesse domínio de três idiomas. Somado a isso eram cobradas diversas taxas de matrícula e rematrícula, e para a obtenção de certidão, entre outras despesas. Todas estas exigências colocavam os agentes de cura populares, provenientes das camadas mais baixas da população, distantes do saber que circulava nesses espaços, reproduzindo uma hierarquia que já havia sido registrada por Pimenta (1998) desde o período da Fisicatura-mor. Como nos lembra a autora, a medicina popular era praticada por escravizados, forros e pessoas livres de camadas mais baixa, enquanto a medicina acadêmica era exercida por indivíduos de posição econômica privilegiada.

Era por meio das faculdades que se obtinham os certificados necessários para autorizar os formados a exercerem suas funções. Os diplomas passaram a garantir que apenas os médicos formados por essas instituições seriam considerados aptos e legítimos para intervir em questões relacionadas à saúde, ao adoecimento e à morte da população. Com a criação e consolidação das faculdades de medicina no território brasileiro, todas as práticas de cura que não se baseavam na instrução formal passaram a ser vistas como destituídas de razão e de

cientificidade. Isso significa que a racionalidade científica foi gradativamente se sobrepondo a outras formas de racionalidade.

Processo semelhante foi verificado com relação às Faculdades de Farmácia, cujo primeiro regulamento, aprovado em 1839, segundo Silva, passou a exigir de todo farmacêutico, no exercício da profissão, o respectivo diploma referendado pela Câmara Municipal da cidade onde desempenhava suas atividades. Além da exigência de um diploma e de uma licença para atuar, passou a ser cobrado um registro, em livro especial, das receitas aviadas (SILVA, 1997), o que revela o estreitamento cada vez maior do campo de atuação desses agentes. Ainda segundo Silva, o Regulamento Sanitário de Minas Gerais de 1896 é extremamente minucioso, definindo os utensílios que deveriam constar nas farmácias, as características dos rótulos, os livros que deveriam estar disponíveis nestes estabelecimentos, entre outras normas. Também passou a ser exigido dos farmacêuticos e de todos aqueles que trabalhavam com manipulação de remédios que se dirigissem à Junta de Higiene para pedir autorização para comercializar os remédios que fabricavam. Este órgão regulador nutria, segundo Sampaio (2001, p. 134), grande suspeição com relação a esses pedidos que envolviam os chamados “remédios secretos”, considerados com frequência pelos higienistas deste órgão como charlatanice e, seu emprego, proibido por lei.

Essa institucionalização crescente ainda não impedia que algum terapeuta desautorizado praticasse o exercício de sua prática, isto porque não existiam delegados, físico-mor e cirurgião-mor suficientes para fiscalizar essas atividades (Paula, 2009). Nesse período, a atuação de curandeiros, benzedores, parteiras e outros terapeutas populares era marcante, existia uma grande demanda da população por terapias de cura nas cidades, de acordo com Laura Santos:

“(…) a maioria dos pedidos e licenças para sangria no Rio de Janeiro no início do século XIX foram feitos por escravos e forros, e que esses práticos tinham grande espaço social, preservando as tradições africanas através dos modos de sangrar e da utilização de ervas, associados à religiosidade. Sabemos que a utilização da flora na cura dos males do corpo faz parte das tradições culturais européias, dos colonizadores, das diferentes tradições africanas, trazidas com os escravos de diversas origens e das culturas indígenas que, juntas no Brasil, estabeleceram relações culturais de forma extremamente dinâmica, preservando e criando novas práticas e significações para seus usos” (Santos, 2007: 3-4).

Sidney Chalhoub et. al. (2003) afirma que, com a organização dos médicos em torno das faculdades, esse grupo buscou cada vez mais monopolizar o discurso sobre as terapêuticas, sobretudo ancorado no processo de aprendizado na academia e na posição social

financeiramente mais rica. Tais elementos eram por si só de superioridade em relação aos que não se enquadravam nessas características (2003: 322). Desta forma, intensifica-se a busca em diferenciar a medicina acadêmica da medicina tradicional ou popular. No entanto, o número de médicos licenciados durante o século XIX, não era suficiente para suprir a demanda da população. Muitos dos médicos desse período atuavam de forma itinerante, passando pelas cidades das diversas regiões Brasil onde não havia escolas de medicina como em Minas Gerais (Paula, 2009).

Segundo Pimenta (1998), os procedimentos terapêuticos disponíveis no período colonial centravam-se, basicamente, no uso de plantas medicinais para fabricar remédios e na prática da sangria. Essas teriam sido, segundo ela, as duas práticas mais empregadas pelos agentes de cura do período, revelando, a distinção pouco marcante entre medicina oficial e outras tradições de cura. A farta documentação levantada por diversos autores aponta que as garrafadas, emplastros, benzeduras, unguentos e chás gozavam de amplo prestígio social, ao contrário das sangrias e ventosas. Enquanto o uso de plantas medicinais para benzimento, fabricação de chás, garrafadas, elixires etc era observada com maior frequência entre os terapeutas populares, as sangrias e ventosas teriam sido mais utilizadas por cirurgiões-barbeiros e sangradores, representantes da medicina oficial do período. Sampaio (2001), por meio de diversos exemplos, reforça a ideia de que as técnicas terapêuticas empregadas pelos médicos licenciados eram comumente preteridas frente remédios tradicionais oferecidos pelos terapeutas populares. A preferência que a população expressava por estes tratamentos causava grande indignação nos profissionais licenciados, cientes da desconfiança e suspeição que pairava sobre suas práticas e saberes.

Os exemplos citados acima nos permitem perceber a permanência de um convívio tenso e de longa duração entre distintas práticas terapêuticas e para o desenvolvimento progressivo de “fronteiras” que começam a separar esses espaços de atuação, resultante dos esforços dos médicos, especialmente os do período imperial. Os registros históricos apresentados por inúmeras pesquisas parecem indicar que tanto o período colonial como o imperial teriam sido marcados pela convivência tensa entre práticas de cura diversas que disputavam entre si, demonstrando que vigorava nos meios médicos oficiais uma aceitação das concepções populares de doenças e de suas práticas. Somente no período imperial, quando a medicina oficial começa a definir-se como uma disciplina diferenciada em seus métodos e diagnósticos, a perseguição às práticas populares se torna mais intensa.



Tantinha em andanças pelo Cerrado
Foto: Julia Fonseca

3.2 Relações intrínsecas entre o discurso médico, a mídia local, a jurisprudência e a força policial: o epistemicídio dos conhecimentos tradicionais

Num cenário de acentuada concorrência e no qual ainda levavam vantagem os métodos não-científicos de cura, foi preciso ainda mais investimento por parte dos médicos diplomados para conquistar a exclusividade e o reconhecimento nesse campo, tendo sido necessário contar com o apoio do poder legislativo e repressivo no combate ao que denominavam “charlatanismo”.

Como parte do esforço para conquistar o monopólio no campo da saúde, os profissionais acadêmicos buscaram iniciativas voltadas ao recrudescimento da fiscalização e à repressão das práticas de cura não científicas. Os praticantes dessas atividades passaram a ser cada vez mais denunciados e perseguidos, especialmente a partir da década de 1880. Esse período de intensificação coincide com o aumento do prestígio dos médicos perante as autoridades públicas e setores da população, assim como com as discussões sobre a elaboração de um novo Código Penal, que viria a ser estabelecido com o advento da República. Nos jornais de finais do século XIX teria se tornado comum a publicação, sob a chamada “Curandeiros” ou

“Exercício ilegal da medicina”, de denúncias e acusações contra terapeutas tradicionais/populares, evidenciando que as perseguições aos mesmos se intensificavam, paralelamente à discussão sobre a necessidade de legalização do exercício da medicina que se encontrava em pauta (SAMPAIO, 2001).

Com o passar do tempo, a medicina acadêmica adquiriu respeito e admiração dos habitantes, a atuação do médico se tornou algo visto com mais prestígio do que a dos cirurgiões, barbeiros e boticários, no final do século XIX (Paula, 2009). Mas para que isso acontecesse um jogo repressor se desenhou com a participação de juristas, da mídia e da força policial.

De acordo com Ítala Cardoso (2012), distinções de classe, raça e gênero reunidas passaram a pautar os conflitos e a ter um papel decisivo nos saberes que advinham de cada grupo de terapeutas tradicionais. A classe médica começou a se delinear como branca, proveniente de famílias abastadas e formada por homens.

Ao longo desse processo e da maneira como foram situados os terapeutas tradicionais/populares como um todo, é possível perceber o porquê, para alguns autores, a medicina popular ou tradicional deve ser analisada nessa relação de poder com relação ao conhecimento da medicina hegemônica. Para Maria Andrea Loyola (1978), a medicina acadêmica se apresenta como detentora do monopólio legítimo do saber e manifesta intolerância em relação aos conhecimentos sobre saúde produzidos fora de seu domínio, como as medicinas populares ou tradicionais. Argumentamos que processos de exclusão, desqualificação, criminalização e deslegitimação — ou seja, de eliminação desses saberes — podem ser interpretados como processos epistemicidas, marcados por classe, gênero e raça, que passaram a se replicar de múltiplas formas pelo Brasil.

Aproximando diferentes temporalidades e espaços, é possível observar inúmeros exemplos em que essa dinâmica de repressão e domínio de campos de saberes consolidou um epistemicídio dos diversos saberes tradicionais vivenciados no Brasil, fortemente marcado por pertencimentos de raça, classe e gênero. Nos inspiramos na definição de epistemicídio de Sueli Carneiro (2005) para destrinchar como o ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado que constitui um saber, um conhecimento, sofreu processos racializados de morte. A autora define o epistemicídio como uma ação que segue para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, mas se configura em um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro e indígena como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade

cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta. É possível acompanhar a trilha da história por onde veremos esse mecanismo se efetivar.

Em tempos mais recentes, observamos como essas ações repressoras reuniram forças estatais e de grupos restritos. A tese de doutorado de Josivaldo Oliveira (2010) traz para tempos recentes a repressão que reuniu o discurso médico, a mídia local, a jurisprudência e a força policial. O trabalho de Oliveira evidencia a repressão ao uso de plantas medicinais no candomblé em Feira de Santana, Bahia, entre 1938 e 1970, revelando um silencioso processo de criminalização das práticas religiosas. Nesse contexto, observa-se a criminalização do ofício de raizeiras e raizeiros, uma vez que essa prática estava inserida nos terreiros. Além disso, destacamos a construção desse ofício dentro dos sistemas de conhecimento das religiões de matriz africana.

O caso de Feira de Santana, da tese em questão, exemplifica as conseqüências da perseguição policial e atuação judiciária contra os agentes do “curandeirismo”. A dinâmica que estamos estabelecendo aqui de ir e voltar no tempo e espaço nos permitirá esclarecer como a medicina oficial usou de determinados agentes estatais para consolidar a hegemonia de seu saber, a partir do que foi documentado por estudiosos e que se replicou ao longo do território brasileiro.

Na Bahia, Oliveira (2010) analisa que a preocupação das autoridades policiais com certos líderes religiosos, famosos feiticeiros e curandeiros, justificou uma sistemática repressão aos candomblés não apenas no século XIX, mas também no século XX. A partir do Código Penal de 1890, em seus artigos que tratam dos crimes contra a saúde pública, a polícia encontrava argumento jurídico para enquadrar judicialmente os adeptos das práticas afro-religiosas, como o candomblé (2010: 111). Oliveira afirma, a partir de relatos de cronistas de 1894, que havia uma maior perseguição nos contextos das cidades e vilas, sendo que, nas áreas rurais, encontravam mais liberdade de atuação (op. cit).

Após a publicação do Código Penal de 1890, juristas passaram a comentar a legislação, formulando argumentos para enquadrar o “curandeirismo” como crime, conforme previsto nos artigos do então vigente Código Penal:

“**Art. 157.** Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$. § 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psychicas: Penas – de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$. § 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles. **Art. 158.** Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado *curandeiro*: Penas – de prizão (sic.) cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. In: *Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil*, p. 210-221 (Oliveira, 2010: 112)

Com o novo Código Penal, de 1940, as linhas dessa discussão inicial se aprimoram e um arsenal de escritos de juristas e comentários à legislação passam a mobilizar decisões judiciais, ações policiais e da mídia (2010: 113). Os comentários dos juristas ajudam a entender as concepções sobre este universo no contexto do novo Código Penal Brasileiro, sancionado pelo Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. O jurista Nelson Hungria⁴⁴ escreveu sobre quem era o curandeiro no conjunto dos agentes dos crimes contra a saúde pública:

“Enquanto o *exercente ilegal da medicina* tem conhecimentos médicos, embora não esteja devidamente habilitado para praticar a arte de curar, e o *charlatão* pode ser o próprio médico que abastarda a sua profissão com falsas promessas de cura, o *curandeiro* (*carimbamba, mezinheiro, raizeiro*) é o ignorante chapado, sem elementares conhecimentos de medicina, que se arvora em debelador dos males corpóreos.” (Hungria, 1959; apud Oliveira, 2010: 114)

Oliveira (2010) enfatiza que foram destacadas três qualificações de crimes contra a saúde pública, previstas no novo Código Penal, pelo jurista: Exercício Ilegal da Medicina (Art. 282), Charlatanismo (Art. 283) e Curandeirismo (Art. 284). No caso do “curandeirismo”, esse

⁴⁴ Segundo Oliveira (2010, p. 115), Nelson Hungria foi um jurista brasileiro cuja obra influenciou outros, especialmente na interpretação jurisprudencial do curandeirismo. Ministro do Supremo Tribunal Federal, ele contribuiu para a elaboração do Código Penal de 1940, tornando-se um de seus principais intérpretes. Nesse sentido, pode-se afirmar que a jurisprudência sobre o curandeirismo teve em Nelson Hungria um de seus primeiros formuladores. Foi com a implementação do novo Código Penal que se consolidou, no Brasil, uma jurisprudência sobre as práticas de curandeirismo.

é identificado como o exercício de uma prática mais precária do ponto de vista do conhecimento, aqui é onde se encontram as medicinas tradicionais, indígenas e quilombolas. Nesse campo de atuação, não há conhecimento, produção de saberes e práticas, observação e reflexão, assim, o jurista desqualifica as medicinas tradicionais por completo.

Não há como não associar os comentários de Nelson Hungria, na interpretação do curandeirismo, com marcas do racismo que recai sobre o candomblé e suas práticas de cuidado, nas palavras do jurista:

“Outra pernicioso casta de medicastros são os oficiantes do *feitiço* ou da *macumba*, a que, alhures, também já assim nos referimos: Ainda são legião entre nós as pessoas que acreditam piamente nas forças misteriosas do *catimbó* e *candomblés*. Ainda há muita gente por este Brasil afora imbuída até o cerne d’alma do miraculoso prestígio de broncos feiticeiros e dos farçantes da *macumba*. Há por aí muito cavalheiro a par da última novidade literária ou científica do Velho Mundo, mas que estaca, arrepiado e trêmulo, diante de um “despacho” ou de um “ebó”, receoso de que, se nele tocar, contrairá o azar ou mal de outrem. Não só os ignorantes frequentam os lóbregos desvãos da *macumba*, tangidos da convicção de influências supra-sensíveis sôbre as coisas terrenas. Muita gente boa vai, frutivamente, a esses ântros de bruchedos e ritos bárbaros (cognominados “terreiros”), para consultar velhos negros boçais, que dizem conhecer o segredo de afugentar *Exu*, operar uma “troca de cabeça” ou preparar uma “comida de santo”. (Hungria, 1959 apud Oliveira, 2010: 119)

O jurista produz o tipo penal no contexto do candomblé onde se busca cura, enfatizando uma dimensão mágico-curativa definida como *feitiço* ou *macumba*. Oliveira afirma (2010: 119) que eram esses “oficiantes do feitiço e da macumba” acusados de exercerem o curandeirismo que poderiam ser enquadrados tanto nos Arts. 282 (Exercício Ilegal da Medicina) e 284 (Curandeirismo) como também na Lei das Contravenções Penais, a saber: “Art. 27. Explorar a credulidade pública mediante sortilégios, predição do futuro, explicação de sonho, ou práticas congêneres”.

Seguindo esses dados históricos, alcançando o argumento de Oliveira (2010: 119), os descendentes dos escravizados estavam sempre na mira para serem enquadrados nos Códigos Penais, indo de escravos feiticeiros no século XIX à curandeiros dos candomblés do século XX, e a justiça brasileira atuou sobre essas práticas de cuidado e cura que estavam inseridas no universo das culturas dos escravizados e seus descendentes, criando assim uma pauta na agenda policial para a repressão aos candomblés.

A pesquisa de Oliveira (2010) se volta para a micro vida social em Feira de Santana, cidade da Bahia, exemplificando como esse contexto jurídico encontrou terreno fértil nas preocupações da classe médica e das autoridades policiais e judiciárias. O pesquisador traz

material escrito por médicos, como a Carta Aberta do Dr. Honorato Bomfim, na edição de 11 de julho de 1931, do jornal *Folha do Norte*, quando divulga sua insatisfação em relação ao “charlatanismo e ao curandeirismo”, investindo contra o que ele considerava um problema de saúde pública, de acordo com o autor:

Questionava em sua carta que o charlatanismo era como um “polvo de grandes tentáculos” que vinha desde tempos remotos dominando nefastamente o campo da profissão médica, prejudicando assim os seus interesses. E nesta mesma lógica de questionamento, disparou o médico feirense contra o curandeirismo, atacando em especial as garrafadas, bebidas ingeridas com funções terapêuticas e as notórias parteiras: “É de pasmar também que as autoridades supremas do país fechem os olhos ao curandeirismo, sem que liguem a mínima importância aos sofrimentos do povo, grandemente prejudicado com as garrafadas dos infusos de diversas plantas, que só em prescrever os curandeiros aos que lhe vão pedir os remédios para curar de suas doenças. É de pasmar, ainda mais, em pleno coração da capital e no interior do estado, sobretudo, em regiões longínquas para onde quase nenhum olhar da higiene pública e lançada com insistência, ver mulheres, completamente boças, improvisarem-se parteiras, sacrificando, muitas vezes, quando a natureza não presta imediatamente o seu auxílio a tais infelizes, a vida de muitas parturientes, que são quase sempre vítimas de infecções puerperais, e complicações outras e, também a vida das criancinhas que são atingidas de omphalarragia e tétano umbilical, por falta de cuidados necessários. Não há profissional clínico que tem contemplado, dia a dia, esses quadros vergonhosos, diante dos quais se patenteia a incuriados poderes competentes, possa conversar-se calado sem levantar o brado de seu protesto contra aqueles que o exploram horivelmente com o recurso de toda a espécie’.” (Oliveira, 2010: 121)

A carta em tela revela as inquietações da classe médica de Feira de Santana do período, com a presença e atuação de terapeutas populares/tradicionais que sempre contribuíram com a saúde da população. Nessa carta, é possível inferir, que as autoridades médicas estavam preocupadas com as práticas referentes a: a prescrição de substâncias, geralmente elaboradas artesanalmente e as ações das parteiras, que eram bastante recorrentes no período, e que estavam ativas no campo de atuação dos médicos. Vale lembrar, o que já foi comentado neste texto, que era difundido que as mulheres não gostavam de buscar tratamento com homens, desconfiavam das práticas médicas oficiais. Sempre presentes na vida das mulheres por todo o Brasil, parteira e raizeiras promoviam cuidado e dominavam conhecimentos sobre as plantas medicinais locais, o que por muito tempo lhes foi garantida a permissão para atuarem, mas a presença cada vez mais intensa dos médicos oficiais, em busca de sua clientela passou a desfazer desse conhecimento, que na verdade passou a ser usurpado. Autores, em diferentes períodos, relataram a desconfiança em relação aos médicos oficiais e sua atuação, como vimos

anteriormente e como Loyola (1984) identificou em tempos mais recentes. Essa desconfiança fazia com que, mesmo na presença de médicos formados na academia, muitas pessoas continuassem buscando terapeutas tradicionais. Reverter essas escolhas tornou-se, então, parte da agenda da classe médica. Por conseguinte, as práticas tradicionais de cura, especialmente, nas cidades, representavam uma ameaça à classe médica naquilo que lhe era mais caro: o exercício e legitimidade da profissão médica (Oliveira, 2010: 122).

Assim, essas ações vinham em um crescente, produzindo acusações contra as medicinas tradicionais desde o século XIX, quando recorriam às autoridades jurídicas e policiais para combaterem as práticas tradicionais de cura (Oliveira, 2010). No século XX, os médicos encontraram apoio legal para combater os/as agentes tradicionais de cura nas legislações. E apoiavam-se em ações colonizadoras racistas dos saberes e práticas de cuidado, atribuindo às práticas afro-religiosas, indígenas e demais práticas tradicionais feições criminosas. Essa atitude marcada pela leitura racial, acabou por criminalizar os terreiros de candomblé. Tais práticas de cura do candomblé que tanto cuidaram e ainda cuidam da população brasileira sofreram acusações racistas como a do médico Sisnando Lima, que estava incomodado com os terapeutas tradicionais que atuavam em determinada vila de Feira de Santana (2010: 123). De acordo com Oliveira (2010), o médico usou o argumento de Nina Rodrigues e incentivou e divulgou no meio médico a ideia racista de que os negros brasileiros tinham uma existência paranoica como uma patologia clínica, o que teve consequências e reforçou a criminalização de suas práticas de cura.

Oliveira (2010) segue afirmando que o jurista Nelson Hungria ampliou essa visão preconceituosa quando tratou da qualificação do delito penal do “curandeirismo”, impondo adjetivos qualificativos às ciências tradicionais, cria argumentos para promover o epistemicídio que Sueli Carneiro apresentou em sua pesquisa. De acordo com Nelson Hungria:

“Segundo o conceito tradicional ou vulgar, curandeiro é o indivíduo inculto, ou sem qualquer habilitação técnico-profissional, que se mete a curar, com o mais grosseiro empirismo. Várias são as formas de exercício do curandeirismo, segundo o art. 284. a primeira delas consiste no fato de, habitualmente, prescrever, ministrar ou aplicar qualquer substância. Esta pode ser do reino vegetal, mineral ou animal. Outra modalidade é o uso de gestos (passes, manipulações) de palavras (rezas, benzeduras, algaravias cabalísticas) ou de outros expedientes (pretensa liberação de espíritos maus, invocação de “caboclos” etc.)” (Nelson Hungria, Com. ao Cód. Penal, Vol.IX, pág.154 apud Oliveira, 2010:162)

Sampaio (2001) descreve bem os esforços empreendidos pela classe médica a fim de conquistar prestígio e reconhecimento estabelecendo alianças com o governo, empreendendo “cruzadas anticharlatanismo”, incentivando e apoiando a criação de regras repressivas. A autora dedicou boa parte de sua pesquisa à descrição das acusações das quais eram alvos os curandeiros no período imperial e, segundo ela, a crítica, a desqualificação e o combate às práticas de cura que se diferenciavam da medicina acadêmica e que, vale lembrar, estavam profundamente arraigadas no cotidiano de distintos grupos sociais, foi fundamental para fortalecer a corporação médica.

Neste cenário de estruturação e reforma da medicina, emerge e ganha força a figura do charlatão enquanto uma categoria que visa dar conta de todas as práticas médicas que se diferenciavam daquilo que passou a ser considerado como medicina científica, ou seja, aquela produzida nas faculdades e praticada pelos profissionais diplomados. O campo da cura, por meio de um longo processo, passou a ser composto por duas classes que, do ponto de vista da classe médica, seriam antagônicas: os médicos licenciados e os curandeiros, posteriormente identificados como charlatões.

Com este objetivo, teria ganhado força uma investida contra os agentes de cura não diplomados, como eram os curandeiros, raizeiros, erveiros, espíritas, parteiras, sangradores, fabricantes de remédios com fórmulas secretas, rezadores, disseminando a ideia de que agiam sempre de má-fé e enganando pessoas para enriquecer. Da imprensa, dos médicos licenciados e dos impressos médicos partem as mais diversas e pesadas acusações que, segundo diversos autores, teriam contribuído para construir uma imagem extremamente depreciativa dos terapeutas tradicionais/populares, associando-os ao analfabetismo, amadorismo, irresponsabilidade, má-fé, ineficiência, risco, entre outros adjetivos negativos.

Neste contexto, passa a ser observada uma correspondência entre o curandeirismo e o charlatanismo fazendo com que a primeira se torne, igualmente, uma categoria acusatória, definidora de todos aqueles que empregavam métodos e saberes “não-científicos” para promover a cura. De acordo com o dicionário português de Domingos Vieira, na edição portuguesa de 1871 consultada por Silva (1997), curandeiro é um termo popular para “charlatão, que vende remédios secretos, que trata as doenças com supostos segredos, sem ter conhecimentos médicos” (1997, p. 155). O curandeiro, nas definições encontradas por esta autora, seria aquele agente terapêutico cujas fórmulas não eram divulgadas e suas práticas não eram explicadas. Eram comumente acusados de omitirem a composição e manipulação de suas fórmulas, e em função disso, seus remédios recebiam o adjetivo de secretos. Segundo Silva

esses terapeutas “apelavam para o mundo da fé e da crença, auxiliados por raízes, flores e ervas” (1997, p. 155). Desenhavam como “secreta” e “oculta” as ciências tradicionais que, na verdade, se dinamizaram a partir da partilha de conhecimento, como vimos anteriormente, os sistemas de conhecimento indígenas sendo amplamente compartilhados entre negros escravizados e luso-brasileiros e que permitiram a colonização do Cerrado dentre outras áreas do Brasil.

As práticas tradicionais de cura manifestavam-se por diferentes formas na legislação penal e estavam associadas a uma linguagem específica, voltada para o uso de plantas medicinais, como por exemplo, os termos: “garrafadas”, “raízes do mato”, “banhos de folha” (2010:114). De acordo com Oliveira (2010: 115), para que exista o enquadramento penal é necessário que seja provado a habitualidade da prática entendida na linguagem da legislação penal como “exercer o curandeirismo” (op. cit).

Agentes de cura, os mais diversos, poderiam ser acusados de charlatanismo: boticários, curandeiros, leigos fabricantes de remédios, práticos, entre outros agentes não diplomados. Os farmacêuticos diplomados também se dedicaram à missão de combater o charlatanismo e alguns deles nutriam uma percepção semelhante às descritas acima. Sampaio (2001) reproduz o depoimento de um químico-farmacêutico que mostrava indignação diante do que para ele seria uma “injusta” preferência dada pela população aos “remédios preparados e vendidos por qualquer leigo” (2001, p. 52).

Tomando como base um documento elaborado pela classe farmacêutica mineira em 1898, Silva (1997) demonstra que acusações com um tom similar às observadas entre médicos contra os curandeiros também ocorriam entre aqueles que eram diplomados e os “práticos” de Farmácia: “(...) norte a sul regurgita de farmacêuticos formados lutando contra a ‘chusma’ de práticos: sem competência e sem amor à profissão. Exercem a profissão por aberração, desde o império, em todas as localidades”. O documento ainda define os práticos como “analfabetos, sem nenhuma prova de capacidade, longe de satisfazerem as necessidades locais, prejudicavam os doentes e eram desconhecidos da classe farmacêutica” (SILVA, 1997, p. 200).

Trazer essa repressão determinada no tempo e espaço contra as práticas tradicionais de cura e cuidado permite rever as formas como a criminalização foi se constituindo na história do Brasil e se replicando sob a égide de uma legislação, jurisprudência, força policial e classe profissional. Todo esse processo não pode ser esquecido e ter o seu silêncio historicamente constituído e institucionalmente legitimado. Aqui, buscamos mostrar os caminhos que o Brasil seguiu escolher e em momentos diversos de consolidação dos serviços de saúde.

Sobre o caso de Feira de Santana vale enfatizar que a cidade viveu nas décadas de 1940, 1950 e 1960 seu período de êxtase da modernidade, de acordo com Oliveira (2010), implicando assim remodelagem do espaço urbano, de sua estrutura arquitetônica e comportamentos sociais (Oliveira, 2010). Essa experiência de construção “moderna” como um centro urbano se opunha a todo movimento tradicional. Assim, o projeto de modernização urbanística implicava na idéia de civilidade e controle dos hábitos e costumes cotidianos de sua população. Neste universo, não caberiam práticas de candomblé e uso de plantas medicinais (2010: 190).

Atualmente, as raizeiras do Cerrado por diversas localidades lembram momentos quando tiveram suas “famacinhas” fechadas pela vigilância sanitária a partir de denúncias. Lucely Pio, raizeira do quilombo do Cedro explica que nas famarcinhas encontram-se os remédios caseiros fabricados pelas raizeiras, conforme veremos mais adiante. Adiantamos aqui que esses remédios caseiros são preparações que utilizam plantas medicinais e insumos provenientes da agricultura familiar, como mel, rapadura, cachaça e óleos. As raizeiras preparam inúmeros tipos de remédios caseiros sob diferentes formas, como, por exemplo, garrafadas, tinturas, xaropes, pomadas e chás. Os remédios caseiros são preparados a partir de técnicas tradicionais semelhantes às utilizadas para o preparo de alimentos e em locais com as mesmas características de uma cozinha, sendo denominados de “farmacinhas caseiras” ou “farmacinhas comunitárias”. A farmacinha comunitária se diferencia da caseira, por ser um grupo organizado, formado principalmente por mulheres, e por possuir um espaço próprio na comunidade, aberto ao público em geral. Um exemplo de farmacinha comunitária é a que encontramos em Itaporanga/GO, em um espaço da diocese, e na Cidade de Goiás, localizada na casa onde viveu Dom Tomás Balduino.

Nas farmacinhas, os remédios caseiros contam com o reconhecimento de eficácia e qualidade por seus usuários e são comercializados a preços acessíveis ou doados a quem não pode pagar. Essa dinâmica de conhecimento mútuo entre quem produz e quem consome remédios caseiros, qualifica a medicina tradicional como uma prática de afeto, de cuidado, de acessibilidade, de credibilidade e de solidariedade.

Entretanto, o uso de plantas medicinais, no âmbito da legislação brasileira, baseia-se em princípios de segurança e eficácia, validados por meio de levantamentos, documentações técnico-científicas ou ensaios clínicos hegemônicos. Assim, a legislação atual não garante o uso de plantas medicinais e remédios caseiros como um saber fazer, proveniente das epistemologias dos povos e comunidades tradicionais, caracterizando a prática como ilegal pela

ausência de procedimentos científicos hegemônicos. Assim, essas farmacinhas são alvos da fiscalização.

Dona Francisca, raizeira de Goiânia-GO, relembra para Sabrina Almeida (2018), em 2010, quando estava na casa do filho, com quem morava à época e onde também mantinha uma *farmacinha caseira*, quando sua filha, chegando em casa, se deparou com dois homens na porta que perguntaram se era ali que morava Dona Francisca. Sem saber que se tratava de dois policiais à paisana, a filha os teria convidado para entrar e levado até a *farmacinha* onde estaria sua mãe. Os dois homens teriam fingido estar interessados em conhecer seu trabalho, olharam todos os remédios disponíveis e chegaram até a separar uma garrafada e um remédio a base da planta *tanchagem* antes de anunciar que estavam ali em razão de uma denúncia contra ela. Diante dessa informação, Dona Francisca teria perguntado se seu remédio teria matado alguém, se havia vendido algum remédio estragado e o que havia feito de errado para estar sendo denunciada, quando responderam que não poderiam explicar e que ela teria que acompanhá-los até a delegacia. Mesmo tendo lançado mão de recursos que poderiam conferir legitimidade a seu trabalho, tal como seu diploma do Curso de Boas Práticas enquadrado e exposto na parede, a informação clara dos ingredientes contidos em todos os seus remédios, além da informação de que havia participado de cursos no Sebrae, os policiais insistiram que ela os acompanhasse até a Delegacia do Consumidor. Dona Francisca relata que se manteve tranquila, que teve a impressão que algo a “cobriu”, se remetendo a sensação que teve de que estaria sendo protegida por Deus. Acompanhou os policiais até a delegacia e descreve seu interrogatório como uma “especulação nojenta”. Quando lhe perguntaram sobre quem havia ensinado a fazer remédios e se tinha conhecimento de que fazer remédios caseiros era “contra a lei”, ela teria retrucado:

“Moço, eu não faço remédio, eu sirvo à comunidade. Se você ver esses remedinhos que eu faço, eu faço para a comunidade, eu não vivo disso não. Eu tenho condições de viver sem ser isso. Isso aí é porque eu tenho um compromisso com a comunidade que tem muita necessidade que o governo não cuida e eu posso cuidar.”

Dona Francisca compreende sua atividade enquanto raizeira como de suma importância, como indica seu relato quando tece algumas considerações sobre as condições em que o ofício é exercido:

“(…) ter o direito de entrar e sair sem ser perseguida, porque é tão difícil para a pessoa que trabalha com ervas. Também não pode abrir para Deus e Nossa Senhora para fazer remédio sem consciência. Mas a pessoa que tem consciência do que está fazendo não pode ser privado porque é muito importante para a nação.”

Após presença de familiares justificando o bem que Dona Francisca realiza para a comunidade, ela foi liberada da delegacia.



Dona Francisca em sua casa, Goiânia/GO
Foto: Sílvia Guimarães

Dona Josefa, raizeira de São Sebastião/DF relata que por três vezes, ao longo dos anos de 2022, 2023 e 2024, a vigilância sanitária esteve em seu sítio por denúncias que fizeram, mas, quando chegavam e viam o trabalho de Dona Josefa, saiam indicando caminhos para regularizar os chás. Dona Josefa também enfatiza a importância de ter a ciência confirmando as potencialidades das plantas que utilizam, reconhecendo o que as raizeiras sempre souberam por meio do saber ancestral. Ela foi no lançamento de uma

Seu Ilton e Dona Neide, raizeiros de Pirenópolis/GO, também apresentam relatos de pessoas da vigilância sanitária que tentaram inibi-los de praticarem o ofício.



Tantinha ministrando oficina sobre plantas medicinais
Foto: Julia Fonseca

3.3 Experiências e possibilidades de encontro de saberes

Vale enfatizar que a relação entre o campo médico oficial e as medicinas tradicionais não se construiu apenas a partir de disputas. A pesquisa de Ribeiro e Guimarães (2018) aborda a consolidação e institucionalização da Política de Práticas Integrativas e Complementares no Brasil, tanto em nível nacional quanto no Distrito Federal, onde essas iniciativas tiveram início na década de 1980. O interessante de trazer esse trabalho é demonstrar a partir desse recorte de tempo/espaço, como fizemos com o caso de Feira de Santana, como essa relação entre saberes

tradicionalis ou populares e da medicina hegemônica apresentou momentos de convergência, que se perderam ao longo do tempo.

A década de 1980, no Distrito Federal, foi marcada por encontros de saberes nos serviços públicos de saúde, mas que com o passar do tempo sofreu um recrudescimento da presença médica (Ribeiro & Guimarães, 2018). A partir da documentação levantada pelas autoras, em tempo mais recentes, no ano de 1986, houve uma experiência pioneira no DF, por meio da introdução da homeopatia nos Centros de Saúde de Brasília nº 8 e nº 11 e no Centro de Saúde de Sobradinho nº 2. Antes disso, em 1983, foi implantado o primeiro Horto de Plantas Mediciniais na Unidade de Saúde Integral da cidade de Planaltina/DF. Após esses dois episódios, em 1986, ocorreu outro momento marcante com a criação do “Instituto de Tecnologia Alternativa do DF” (ITA/DF) (Ribeiro & Guimarães, 2018).

Esse instituto tinha a função de planejar, fomentar e orientar a implantação e o acompanhamento de *projetos alternativos* no DF, incluindo as áreas de Medicina (implantação de um sistema terapêutico tradicional e alternativo), Urbanismo (tratamento ecológico dos esgotos, construções alternativas de moradias) e Agricultura (produção agrícola sem agrotóxicos, adubação orgânica, dentre outras). Em 1987, foi celebrado um convênio entre a União e o ITA/DF e a Secretaria de Saúde (SES/DF), que permitiu a inclusão das atividades de alimentação natural, fitoterapia e homeopatia no Centro de Saúde nº 2 da cidade do Núcleo Bandeirante/DF, no Instituto de Saúde Mental no Riacho Fundo/DF e a parceria com um horto de plantas medicinais de Brazlândia/DF (Ribeiro & Guimarães, 2018).

A partir desse momento, as iniciativas de implantação dessas práticas e de outras, como Automassagem (em 1990), Medicina Antroposófica (em 1997), Lian Gong em 18 Terapias (em 1998), Shantala (em 2000), Arteterapia (em 2004), Tai Chi Chuan (em 2006) e Musicoterapia (em 2008) se ampliaram na rede do DF (Ribeiro & Guimarães, 2018). Experiências singulares e inovadoras desenvolvidas por figuras marcantes e comprometidas em democratizar o acesso à saúde e buscar alternativas à medicalização e procedimentos tecnológicos, muitas vezes violentos para os sujeitos, foram elementos importantes nesse processo.

Uma dessas experiências, surgida a partir do convênio supracitado, por exemplo, foi o horto de plantas medicinais criado na cidade de Brazlândia, em 1987, a partir de um raizeiro conhecido na região. Essa ação demonstrou a inovação e abertura das pessoas envolvidas na rede dos serviços de saúde do DF para outros saberes e práticas. De acordo com Mançano (2007), tal Horto estava vinculado ao projeto de criação de uma “Farmácia Verde”, na cidade de Brazlândia/DF. Contava com instalações adequadas ao processamento, manipulação,

depósito e acondicionamento das plantas medicinais, além de um consultório médico onde atuava o terapeuta tradicional/popular (raizeiro) conhecido como Sr. Beija. Esse raizeiro fornecia parte da matéria prima manipulada na farmácia, sendo que outra parte era recolhida semanalmente nas matas das redondezas sob a coordenação dele (Ribeiro & Guimarães, 2018). Ao longo de um dia de trabalho, o Sr. Beija atendia, geralmente, 15 pessoas. Tais atendimentos eram registrados em livro próprio, sendo que o diagnóstico e o remédio prescrito eram dados pelo raizeiro (Maçano, 2007).

O terapeuta tradicional/popular pretendia ter um médico na assistência ao seu lado e um laboratório simples, a cargo de um farmacêutico, que seria usado para identificar os princípios ativos das plantas medicinais. No entanto, as atividades do Horto se encerraram em 1999, devido à contaminação da água para irrigação e incêndios sucessivos que inviabilizaram a continuidade do plantio. Segundo Maçano (2007), esperava-se com essa experiência do Horto tornar essa Farmácia Verde o principal fornecedor de matéria-prima para a prática fitoterápica no DF e região. Também, pretendia-se atender gratuitamente os pacientes portadores de doenças simples ou sintomas passageiros e incentivar a comunidade a valorizar e conhecer a potencialidade das plantas, a plantar e a manipular com segurança as plantas medicinais (Ribeiro & Guimarães, 2018).

Na cidade de Planaltina, as experiências acumuladas desde 1983 levaram à criação do Centro de Referência em Práticas Integrativas em Saúde – CERPIS/Planaltina, o mais antigo do Distrito Federal. Trata-se de uma unidade de saúde referência no SUS, que iniciou suas atividades com o plantio de um pequeno horto com algumas plantas medicinais (Ribeiro & Guimarães, 2018). O local se ampliou com novos canteiros e uma construção. No entanto, somente em 2011 foi criado o CERPIS. Neste Centro, alguns pacientes são referenciados dos serviços de saúde, mas a ideia é que as pessoas façam suas primeiras consultas diretamente no Centro.

Sobre o horto supracitado, criado em Planaltina, em 1983, ele foi o primeiro horto institucional de uma Unidade de Saúde Integral, a de Planaltina, vinculado à Fundação Hospitalar do DF. De acordo com Maçano (2007), o médico sanitário responsável, em contato com a comunidade local, que tinha uma tradição rural, recolhia relatos sobre o uso de plantas medicinais, que eram, então, associadas aos tratamentos alopáticos convencionais.

Assim, o horto passou a fornecer plantas “in natura” e secas aos usuários, que as usavam nas formas populares de chás, emplastos e cataplasmas. O cultivo das espécies, a colheita e a distribuição eram de responsabilidade de um raizeiro, que era, também, técnico agrícola. Mudanças

de plantas eram distribuídas por ele para a comunidade, que, também, ensinava o plantio e os cuidados necessários no cultivo (Ribeiro & Guimarães, 2018).

Vale destacar que essas experiências focavam na troca e compartilhamento de conhecimento, pois havia o incentivo ao cultivo doméstico das espécies regionais do Cerrado e uso popular. Tratava-se de um projeto com uma diferença marcante com relação ao que é encontrado hoje, quando são somente oferecidos nos serviços de saúde os produtos de plantas medicinais com eficácia científica (acadêmica) comprovada. Percebe-se, portanto, uma mudança de perspectiva no uso das plantas medicinais diante dos novos marcos regulatórios na área de vigilância em saúde, os quais passam a pôr limites em outros saberes e práticas (Ribeiro & Guimarães, 2018).

No caso do DF, percebe-se que, no processo de institucionalização das medicinas tradicionais, o caminho trilhado seguiu da parceria entre os saberes e práticas populares ou tradicionais e biomédicos a um crescente distanciamento entre eles. O final da década de 1990 marca uma guinada, o momento em que as regulamentações revelam relações de poder da medicina acadêmica e sua presença em instâncias decisórias importantes, pois passou a ocupar cada vez mais o terreno das Práticas Integrativas e Complementares (PICS) (Ribeiro & Guimarães, 2018). O caso do Instituto de Tecnologia Alternativa do DF, criado em 1986, é sintomático dessa situação. Criado com a missão de planejar, fomentar e orientar a implantação e o acompanhamento de projetos *alternativos* no DF, observando tanto as produções acadêmicas quanto as dos saberes e práticas tradicionais/populares, passa a denominar-se Instituto de Ciência e Tecnologia do Distrito Federal (ICT/DF), vinculado à Secretaria de Meio Ambiente, Ciência e Tecnologia (SEMATEC), de acordo com a Lei nº 40, de 13 de setembro de 1989. O novo instituto passou a ter como competências: executar a política de desenvolvimento científico e tecnológico do Distrito Federal; desenvolver pesquisas científicas fundamentais e aplicadas na área de ciência e tecnologia, bem como a otimização tecnológica de produtos, processos e sistemas, objetivando a melhoria e manutenção do equilíbrio ecológico; realizar planos, programas, projetos e atividades de fomento ao desenvolvimento científico e tecnológico; cooperar na formulação e execução da Política Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Não há menção às práticas ou tecnologias criadas em contextos populares ou tradicionais, como havia anteriormente. As autoras (Ribeiro & Guimarães, 2018) levantaram matéria publicada no Jornal Correio Braziliense, em 23/05/1987, sobre o antigo ITA, uma das bandeiras deste instituto era fazer valer o dever do Estado de garantir ao usuário o direito de escolher o diagnóstico e a terapia mais adequada aos seus

interesses. Ainda segundo a matéria, o ITA apresentou a proposta de pluralizar o atendimento, o que não foi acatado pela Subcomissão de Saúde do DF. Mesmo assim, o instituto continuou realizando convênios com esse propósito, conforme citado anteriormente, até chegar ao seu fim em 1989.

Ao longo deste capítulo, buscamos apresentar os movimentos de silenciamento dos saberes e práticas tradicionais que estavam vinculados a questões raciais, étnicas e de classe. Para tanto, mostramos como as práticas de epistemicídio transitam pelo tempo e espaço com foco no mesmo elemento em comum, impor um saber hegemônico, controlar modos de vida e saberes. Buscamos mostrar como pequenas vilas, cidades se constituíram e se estruturaram e contaram com a presença de terapeutas tradicionais/populares. Também, buscamos mostrar como, na institucionalização da medicina hegemônica acadêmica, houve momentos e espaços de convergência e interação de saberes.

Assim, esses saberes tradicionais que conectam sistemas de conhecimento indígena e quilombola e de demais comunidades tradicionais, como os povos de terreiros, se fizeram e fazem presentes em áreas urbanas, periurbanas, em bairros rurais, onde matas e quintais permitem ver as relações com as plantas e trocas com diversas entidades. Olhar para essa micro vida das plantas e pessoas e imaginar a memória ancestral de luta no Cerrado permitem ver a caminhos percorridos e seguidos da arte de cuidar e curar no Brasil. O conhecimento sobre as plantas medicinais do Cerrado fluíram, expandiram-se e sofreram ações repressoras.



Dona Josefa e seu quintal
Foto: Sílvia Guimarães

3.4 Expropriação territorial e a violência contra o povo e o território tradicional do Cerrado

Além de verem suas farmacinhas e práticas sendo criminalizadas, outras situações extremas que vivenciaram e ainda vivenciam incluem a perda do bioma Cerrado e as restrições de acesso às matas, aos territórios por onde podem circular e interagir com a biodiversidade. O desmatamento do Cerrado também é uma forma de genocídio — como afirma Valdelice Veron, liderança Kaiowá — um “ecocídio” que ameaça a vida dos Kaiowá e de outros povos tradicionais. Em sua pesquisa, Valdelice Veron destaca os ensinamentos de sua mãe, *Nhandesy Julia*, sobre a importância de determinadas plantas e denuncia a violência sistemática contra o Cerrado e contra seu povo:

“*Nhandesy Julia* enfatiza a teia de relações que conectam diversos seres do cosmos. Sobre os remédios tradicionais, afirma que as plantas ensinam muito sobre suas potencialidades. Os mais sábios observam e aprendem com as plantas

e repassam os ensinamentos de cada uma dessas plantas, sobre como usar as folhas, as raízes, enfim, tudo é compartilhado. E nessa teia cada uma precisa do outro para sobreviver. Por exemplo, a folha denominada *guasu ka'a* deve viver no mato sob a proteção de outras plantas, que cuidam dela. A *guasu ka'a* precisa ficar no mato, não pode ser retirada e plantada em outro lugar aberto, mas ela precisa da proteção das outras plantas da mata. Ela não pode ter contato com os raios do sol, caso isso ocorra ela sofre um processo de combustão, o fogo surge rapidamente, ela solta faísca com o calor do sol que a aquece. A *guasu ka'a* é um potente remédio e, antigamente, os mais velhos coletavam e guardavam suas folhas e a usavam para fazer o fogo doméstico. Essa era a forma de se fazer fogo por meio do sol, do brilho do sol. No entanto, com a entrada dos não-indígenas no território dos Kaiowá e a devastação que provocaram, as árvores foram todas cortadas e os Kaiowá não encontram mais a *guasu ka'a*. Ela era também um remédio muito forte, curava feridas. *Nhandesy Julia* conclui sua explicação sobre essa planta afirmando que: “Tudo está relacionado, tudo tem uma ligação, a folha com o sol, com o fogo doméstico” (Veron & Guimarães, 2025: 51, tradução nossa)

As experiências de perdas de suas terras que raizeiras e raizeiros viveram, deixando de ter seu território tradicional, o Cerrado, é um ponto enfatizado por todas e todos. O fim do ofício de raizeria se entrelaça ao fim do Cerrado, um não existe sem o outro.

Dentre todos os biomas do Brasil, o Cerrado é o mais ameaçado pelas frentes do agronegócio de larga escala no país - com destaque para os monocultivos de soja e cana-de-açúcar. Tais frentes promovem mudanças profundas nas paisagens locais que compõem a vasta área tradicional do território/bioma Cerrado, afetando também populações tradicionais (Aneli Silva, 2024). A intensificação de atividades econômicas do agronegócio e da mineração, além da pressão sobre o meio ambiente, tem provocado transformações no bioma, resultando na remoção da vegetação nativa, comprometendo a diversidade biológica e a vida das comunidades tradicionais que depende do Cerrado. Além disso, a criação de gado tem contribuído para a degradação do solo e para a compactação da terra, os Kalunga, povo quilombola localizado no Chapada dos Veadeiros, tem denunciado a invasão do seu território com a presença de atividades da agricultura e pecuária (Silva, 2024).

Também a urbanização crescente e sem limites também tem exercido pressão sobre o Cerrado. A construção de infraestrutura urbana, como estradas, habitações e indústrias, fragmenta o bioma, reduz as áreas disponíveis para a fauna e flora nativas. A pesquisadora quilombola do povo Kalunga, Aneli Silva afirma que esse processo pode levar à extinção de espécies, a perda de biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais que existem no Cerrado.

A pesquisadora observa que muitas vezes, essas práticas ocorrem sem o devido planejamento ou respeito às legislações ambientais, resultando em danos irreparáveis ao ecossistema do Cerrado.

De acordo com a pesquisa de Aneli Silva, a maioria dos quilombolas pratica a agricultura de subsistência e obtém renda com a venda de excedentes, como por exemplo a farinha de mandioca e, eventualmente, animais criados em suas áreas. O atual reconhecimento da identidade cultural e dos direitos correlatos é resultado de longo processo histórico, e se deve a muitas lutas e conflitos enfrentados pelo povo Kalunga. Ela segue explicando que, no caso do território Kalunga, a Associação Quilombola Kalunga (AQK) detém, até 2023, a posse de pouco mais da metade do Sítio Histórico, mas apenas 13% dos 262 mil hectares estão titulados definitivamente em nome da entidade. Mais de 44% do território ainda carece de ser regularizado, pois encontra-se dominado por fazendeiros que se dizem proprietários e reivindicam indenização pelas terras. Segundo os relatos coletados por Aneli Silva nas comunidades quilombolas Kalunga, as esses afirmam que as ameaças ficaram mais complicadas desde a eleição do então presidente da República Jair Bolsonaro. Houve, também, a denúncia sobre a invasão de búfalos em seus territórios, em área de Cerrado dentro do sítio histórico, que vêm causando degradação ambiental, como erosão do solo, destruição de árvores nativas e plantações, redução do número de animais silvestres, bem como contribuem para a proliferação de espécies vegetais invasoras.

Mesmo com tamanha adversidade, o território Kalunga configura-se como um espaço de proteção ao bioma, pois mantém 83% de sua área com vegetação do Cerrado. A liderança quilombola Givânia Silva, da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (Conaq), reforça a importância da preservação promovida pelas comunidades quilombolas: “Defendendo nossas terras, estamos protegendo os biomas, os rios e produzindo alimentos sem agrotóxicos. Cada quilombo titulado é um rio preservado, que não beneficia apenas quem vive na zona rural, mas toda a sociedade⁴⁵”. Mais recentemente, em fevereiro de 2021, o Território Kalunga

foi o primeiro do Brasil a ser reconhecido pela Organização das Nações Unidas (ONU) como Territórios e Áreas Conservadas por Comunidades Indígenas e Locais (TICCA). O título global é concedido às comunidades que “têm profunda

⁴⁵ <https://g1.globo.com/natureza/desafio-natureza/noticia/2019/11/20/orcamento-para-regularizacao-de-terras-quilombolas-diminui-90percent-em-10-anos.ghtml>. Acesso em 17 fev. 2023.

conexão com o lugar que habitam, processos internos de gestão e governança e resultados positivos na conservação da natureza.⁴⁶

Os territórios tradicionais de povos indígenas e quilombolas são locais que conservam o bioma. De acordo com o MapBiomas, 48% do bioma Cerrado ainda permanece preservado no Brasil. No estado de Goiás, esse percentual é de 30%, enquanto no município de Cavalcante, onde se localizam as comunidades quilombolas Kalunga, São Domingos e São José, aproximadamente 70% do território ainda é coberto por vegetação nativa. Além disso, Cavalcante abriga 60% do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, e os territórios quilombolas desempenham um papel essencial na conservação do Cerrado.

A degradação do bioma Cerrado apresenta formas variadas, dependendo da atividade econômica, mas a intensidade é a mesma, que tem levado a extinção do bioma.

Um grupo de raizeiros do Distrito Federal e da cidade de Planaltina de Goiás, além do casal Seu Ilton e Dona Neide, de Pirenópolis-GO, durante uma roda de conversa, contava suas histórias de vivência com o Cerrado e de encontro com as plantas medicinais, como relações marcadas, inevitavelmente, pela devastação desse bioma. Esse grupo de raizeiros — Marcos, Seu Feijó, Seu Isaías, Seu Ilton e Dona Neide — explicou que, quando eles chegaram em Brasília, na década de 1980, havia muitas plantas e matas. Com o tempo, porém, a região do DF foi sendo povoada, com a abertura de muitas casas e condomínios. E, na região do entorno do DF, especialmente nas proximidades de Planaltina de Goiás, “a soja tomou conta de tudo”. Marcos, raizeiro de Sobradinho/DF, relata:

Tem a diferença no Cerrado de antes e de agora. Agora está difícil. Está difícil achar uma planta para fazer um chá, uma garrafada, é mais difícil achar as ervas. As ervas não estão com facilidade, antes não. É porque povoaram mais no DF. Aí se expandiu. Muita casa. Aí o Cerrado está acabando. Agora no DF não pode escolher as ervas aqui não, porque é preservação. Lá no Goiás é mais livre. Você pode entrar no Cerrado e tirar as plantas. Aqui é a área ambiental. Em Sobradinho perto das casas, a gente pega chapéu de couro perto da lagoa. Aqui nesse parque aqui tem uma erva que a gente escolhe. Tem um chapéu de couro, grande da folha. E sete sangria também é colhida. Essas ervas, mais carvinhas, tem a carvinha também que escolhe. Aqui no Cerrado mesmo. Mas é muito pouco. Diminuiu muito, não dá pra tirar com abundância. Aqui no DF está tudo

⁴⁶ Exemplo de preservação, Quilombo Kalunga mantém nativos 83% do Cerrado. Modo de vida do povo da região explica elevada proteção ao bioma. Reportagem de Lucas Pordeus León, da Agência Brasil, de 15/09/2023. Site: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:zToD3R4bvXkJ:https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-09/exemplo-de-preservacao-quilombo-kalunga-mantem-83-do-cerrado-nativo&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>

muito ocupado ou preservado. Porque aí são parques nacionais e vocês não podem entrar. Não pode tirar. E tem muita preservação. Não pode tirar. Tem que ser mais pro lado do Goiás. Que é mais aberto. (...) Acho que é bom mesmo preservar mesmo. Eu prefiro que preserve mesmo. No parque, acho que tem outros locais para poder tirar. Outros locais. Mas aí que tem que preservar. Você não pode deixar construir casa, que acaba com tudo.

Marcos enfatiza a importância de ter os Parques Nacionais no DF, pois sem esses tudo estaria destruído, mas apresenta a importância de se ter áreas para a coleta dos raizeiros e raizeiras. Os condomínios avançam sobre áreas do Cerrado, acabando com o bioma e conseqüentemente com possíveis locais de coleta. Seu Feijó, também raizeiro de Sobradinho, explica sua vivência sentindo a transformação do Cerrado:

Antes, tinha bastante plantas. Eu morei com eles em Brasilinha, naquela região (na direção do nordeste do DF). É, na região ali. Só que depois eu não fui mais para lá, não sei nem como é que está a região. Mas eu acho que eles já tiveram casa ali, já tinha esse lugar que a gente procurava as plantas. Agora já deve estar mais difícil. Aí teve uma mudança muito forte no Cerrado. Eu vi essa diferença. E é construção aqui (no DF), porque Goiás é a plantação. Goiás é a soja. Vai devastando, vai devastando tudo. O parque (Parques Nacionais) é bom continuar. E lá no Goiás já é diferente. Já é a... Lá é mais grande, mais livre. Pode colher as ervas. Mas lá, o que está acabando do Cerrado é a plantação. O Cerrado está sentindo muito, tá sofrendo... O ser humano é muito bruto, devasta tudo. Destroí tudo e é em massa.

Seu Ilton argumenta pedindo apoio para cuidarem do Cerrado:

“Sempre defendemos (os raizeiros), né? Que o mais importante é a preservação que a gente sempre lutamos em relação à preservação do cerrado, porque assim, um trator entrando no Cerrado é como se estivesse quebrando as nossas vidas, nossas partes espirituais, que sai destruindo tudo. Então isso, as autoridades, eu acho que deveria olhar mais para esse lado de uma preservação, porque a humanidade, cuidado, a humanidade sempre depende da natureza, e a natureza não depende delas. Então, eles deveriam olhar mais, prestar mais atenção, que a necessidade do raizeiro, precisar colher uma erva para o bem da humanidade, para fazer um tratamento, uma cura, disso daquilo. Eu acho importante que as autoridades olhassem mais e reconhecessem mais os raizeiros, porque a sobrevivência nossa é toda através das plantas medicinais do Cerrado. Nós dependemos do Cerrado pra nossa sobrevivência. E é difícil pra nós, assim, você depender tanto do Cerrado e não ter apoio, né? Nós precisamos demais de apoio.”

Os ataques sofridos pelo Cerrado marcam a vida dos raizeiros, que pensam suas vidas como estando entrelaçadas com o bioma. Enfatizam que as pessoas precisam ter cuidado com o Cerrado, um raizeiro mesmo tem cuidado, outros pessoas não tem, essas não são raizeiras, guardiãs do Cerrado e de um saber ancestral. Seu Vicente, raizeiro de Cocalzinho/GO, explica:

Vai arrancar uma raiz. Tem gente que mete o enxatão, e não deixa nenhum pedacinho de raiz para brotar. Tem que deixar, no mínimo, mais da metade, mas o direito é você tirar a metade, e deixa a outra lá. Aquela árvore, daquelas raízes, ela morreu, mas aquelas raiz vai brotar. São sementes daquela árvore, ela vai brotar. Daqui em um ano, vai servir pra senhora de novo. Vai servir de novo. Então, não precisa nois destruir a natureza. Porque a palavra de Deus é a palavra que Deus diz, não destrói a natureza, que a natureza é minha. E qualquer que destruir a natureza, eu também destruirei a voz. É destruída. A pessoa é destruída por destruir a natureza. E hoje, o que acontece. Acontece o seguinte: há muito tipo de destruição. É o que mais existe. As matas. Hoje é difícil até para nois tirar um remédio, nas matas para as pessoas. Por que? Fazendero desmatou tudo. Fazendero destruiu. Mas se eu raizeiro, olha aqui. Se eu raizeiro. Um amigo raizeiro. Um colega de trabalho. Raizeiro. Se o Ibama encontrar nós, na floresta tirando uma casca. Nós vai preso. Nós vai preso. Por causa, daquela, daquela casca que nois tirou. Eles não quer saber da saúde da senhora. Não quer saber da saúde dela. Não quer saber da minha saúde. E os fazendeiro eles defendi. Tem dinheiro.

Os tempos de seca e os incêndios criminosos, no ano de 2023, marcaram a vida dos raizeiros, Seu Vicente continuou contando com os olhos marejados:

Eu sempre passo assim. Tô andando com a minha esposa, e eu falo, comento com ela. Quando eu vejo um mato, um pedaço assim que seje, a natureza, tudo ali queimada. Algo dentro de mim sofre. Por quê? Ali. Ali tem vida gente, pelo amor de Deus. É mato morrendo... É animal morrendo... Tudo morrendo no fogo. Eu já topei tatu queimado no fogo. Eu já encontrei... As árvori secando... (pausa, olhos marejando). As pessoas não cuidam. Eu tava comentando com a minha esposa. Agora é setembro. É o tempo de todas as desovas dos pastos. E o povo queimando tudo. Os animais produzem agora. Os animais. A mãe se defende, que ela sabe correr, e os filhote? Ela sabe correr, um único animal, que as veiz ainda defende, do fogo, é os que andam por cima. O macaco. O soim. Esses animais assim, os avuantes né. Porque os filhotes, a mãe carrega. A mãe carrega. Talvez até o pai carrega, para defender aquele filhote. E os que tá no chão, os terrestres, que não podem estar na árvri. Como é que pode se defender? Olha, coisa incrível. Coisa incrível, é de fogo. Queimar. Queimar ali... Na amazona, lá é... como diz, só tem o mato por cima, por baixo é água. Como é que um fogo quer entrar dentro da água? Pantanal mia fia. Pantanal significa água, só que ali é tipo uma... É uma mata. Ela é uma mata. Tem as folhagi por cima. Tem ramos secos por cima, mas por baixo... Por baixo é água. E como esse fogo

vai... Passar dentro daquela água? Entonce, a gente vê que é o fim. É o fim de tempo. Isso tudo foi reservado para agora. Tudo foi reservado para agora.

Seu Emílio, raizeiro do quilombo Kalunga, no Vão do Moleque, fala de sua experiência de viver no Cerrado em momento de eventos climáticos extremos, provocando longos períodos de seca em algumas épocas e chuvas torrenciais em outras. As comunidades tradicionais do Cerrado têm observado, nos últimos anos, os efeitos dessas transformações, que afetam profundamente a relação com a natureza. Os Kalunga, em particular, acompanham com grande preocupação essas alterações, que comprometem seu modo de vida e a conservação do bioma. Refletindo sobre o tema, Seu Emílio afirma que:

O clima começou a mudar foi muito, né? Começou a mudar. No meu tempo, eu ouvia falar, quando começava a chover, nós plantávamos. Meu pai, nesse tempo, plantava milho em setembro, ele falava que plantávamos no ponto. Plantava sem chuva, né? Limpava a terra e plantava o milho, aí uns quinze dias a chuva estava no chão, dez dias e aí pronto. Chovia esse mês, chovia o outro e quando era em abril, dia primeiro de abril, você via o milharal pronto, aí não chovia mais e às vezes, que dava uma chuvinha, né? Mas não era chuva que ninguém esperava mais, para o plantio não. Quem tivesse que colher, quem tinha que colher, quem não colheu, estava no tempo que não chovia mais. De setembro até abril, né? De setembro quando chovia era quase no fim, né? Dia 29, aí chovia. Aí em outubro já não chovia mais e hoje é assim, ela começa em janeiro, e entra, né? Esse ano mesmo (2024), o plantio começou em janeiro, lá pra nós. Meu filho, mesmo plantou a roça lá, agora em janeiro. Nesse ano, Deus me livre, não vai perder, mas, tem gente que plantou lá três vezes e perdeu tudo. Tem um vizinho meu lá que plantou três vezes, plantou o costume, né? Plantou de outubro, perdeu, plantou novembro, perdeu, né? E aqui quem plantou em janeiro, é que tá salvando, né? E a gente tá chegando em abril chovendo, né? Aí se a chuva aumentar, as plantas ganham e se não aumentar, perde. Porque o tempo certo dela era em abril, né? Então em abril podia ter a chuva, o povo falava a chuva do capim, que chovia em uma serra, na outra serra. Você via uma baita de chuva para lá e nem para cá vinha.

Assim como Seu Emílio, Dona Evangelista, raizeira Kalunga, do Vão do Moleque, também percebe as mudanças no clima. Ela observa: “Antes era mais fácil, porque chovia mais, o Cerrado era verde, os brejos estavam sempre cheios, e as plantas cresciam com abundância. Hoje, a chuva diminuiu. Muitas vezes procuramos determinadas plantas e não encontramos, só conseguimos achar durante a época das águas”.

A família de Marcos e de Seu Feijó veio do Piauí e se estabeleceu em Brasilinha (Planaltina de Goiás) na década de 1980. Esse movimento migratório marca a trajetória de muitas raizeiras, raizeiros e suas famílias. Nesse deslocamento, o Cerrado vai se distanciando de suas vidas. Nas periferias das cidades, constroem quintais, pequenas agroflorestas e buscam áreas próximas para realizar a coleta. Sentem falta do Cerrado, de ter uma terra. Esse processo de expropriação territorial atravessa as histórias de vida de muitas raizeiras e raizeiros. E aqui, um ponto importante deve ser enfatizado: nas vidas dessas pessoas, há histórias que se repetem — deslocamentos forçados que empurram essas famílias para as “pontas de rua”. Carlos Rodrigues Brandão acompanhou esse movimento de transformação da área rural de Goiás na década de 1980, conforme ele afirma:

“Transformações fundamentais haviam ocorrido e estavam ocorrendo. Uma proporção crescente de famílias de trabalhadores de alguma maneira estava sendo expulsa “da roça” e migrava para as “pontas de rua”. Novas formas de exploração e expropriação somavam-se às antigas. A miséria aumentava, o interesse popular por participação nas iniciativas da Diocese parecia diminuir” (1985, pg. 1 apud Guimarães, 2021: 14-15).

Dona Josefa, raizeira de São Sebastião, nasceu em Palmerópolis/TO explica sobre sua vinda para o DF e a impossibilidade de abandonar as plantas. Hoje ela vive em um pequeno sítio em São Sebastião, lugar especial, uma casa sem portas, com plantas medicinais, hortas produzindo alimentos variados, sendo cuidados por Dona Josefa e seu companheiro Seu Antônio, ao mesmo tempo em que as plantas cuidam dos dois. Mas, ela conta como foi a ilusão de sair da roça e vir para a cidade, uma ilusão é que inserida a força na vida dessas famílias:

“Eu fui pensando essa história das mães da filha quererem sair da roça, porque teve esse êxodo, sabe? Chega a soja, chega o médico. E aí minha mãe sonhou e eu saí, eu vim casar com o Antônio, que é aqui da periferia de Planaltina/DF, que era considerado evoluído, porque estava na cidade, mas não era nada disso, eu cheguei era outra verdade, não tinha nada disso. Fomos morar em Anápolis/GO. Mas eu não consegui me afastar desse estilo de vida (da roça). E aí eu fiquei pensando, mas no mesmo tempo os meus irmãos chegaram na cidade e quiseram fazer coisas da cidade, quiseram caminhar por outros caminhos e eu não.”

Sei Isaías, raizeiro de Planaltina de Goiás, também, traz o seu relato de como sua família foi sendo expulsa do território tradicional, em Formosa do Rio Pedro, na Bahia, onde o Cerrado se encontra com a Caatinga:

“Olha, no início, não tinha problema com a terra. Depois, chegou um pessoal de fora, um pessoal de outro município, aí foi trazendo esse povo com o objetivo de plantar capim e trazer a pecuária em grande escala, né? Aí foi. Isso foi em anos de 1980, por aí assim, 85, por aí assim, nessa faixa. E eles começaram a dominar essa atividade. Uns comprava um pouco, aí quando ele jogava a oferta, outros que tinham um pedacinho, falava: “Aí eu vou vender minha terra que eu vou pra cidade. Aqui no mato já não tá dando mais.” Pegava, vendia um quartelzinho sem documento nenhum, aí o grileiro fazia assim: É, não, tá bom, eu vou botar a cerca mais por aqui, botar a cerca por fora e cercava mais adiante. E cercava mais adiante. Aí a pessoa, quando pensava que não. Tava mais dentro do cerco, pulando cerca dentro de sua terra, aí falava: “Eu vou vender minha terra, aqui vai chegar gado, aqui não vai ter mais como eu plantar, vai comer a planta”. Então, o seguinte, eu vou vender. E vendia. Aí ele corria o quarto de novo, o fazendeiro. Se quiser vender essa aqui até lá, assim, esse quartelzão aqui, eu compro. Eu pago tanto. Dinheiro daqui, ó. E o banco soltava o dinheiro, né? E o cara, pô, comprava. Aí foi chegando os latifúndios, os grandes latifúndios, foi tomando de conta. Foi expulsando, foi uma parte, foi uns herdeiros antigos, vendeu, né? Pra outros, aí nós ficamos lá como posse, como posseiro, com o seu direito de posse. Aí, quando eles quiseram tirar nós, aí nós entramos com a ação da justiça, aí ganhamos o nosso direito de ser indenizado. Aí eles nos indenizaram. Valor baixo, foi pouco, só pra sobreviver, não vale a vida. Não tem valor. Aí nós saímos, aí vimos para a cidade. Eles iam avançando, aumentando a terra com as cercas e tirou o direito das pessoas de existência, subsistência. Mas por causa de parentes, os parentes mais distantes começaram a vender, foi botar na cabeça de minha avó, de outra tia, de outro tio, falava: “Vende porque o latifúndio vai tomar e vai encher de arame, você não vai ter condição de aguentar aqui, vai ser muito gado.” Aí o pessoal, amedrontou e abriu de mão, né? Aí foi pra cidade. Aí na cidade, lá a vida é outra coisa, outro ritmo, que lá você não pode plantar sua banana, sua cana. Sente falta da terra. Tem que comprar, e você já vai dirigir pro mercado. E a origem do produto? A gente aqui, com cabelo branco, sem cabelo. Porque a origem dos alimentos não estão mais, do jeito que era né? Ela (Dona Neide) aí, ó, eu conheci ela lá em Formosa, ela vendendo laranja, as outras irmãs dela, manga, na rua, na feira, no domingo, manga, era assim, esse (Marcos) aqui não tava no meio não, era pequeno. Sentiram, sentiram muito. A gente criava galinhas aí pra comer ovo e na cidade não tinha. Chegava, as pessoas criavam lá, o ladrão come. Exatamente. A gente começava a trabalhar, usando os meios, os mecanismos, as técnicas para sobreviver na cidade. A gente sente muita falta da terra, de plantar, de andar pela mata, Cerrado, daí mais adiante tem a Caatinga.”



Roda de conversa com raizeiros do DF, Planaltina/GO e Pirenópolis/GO



Rodas de conversa com raizeiras no Bico do Papagaio/TO Fotos: Sílvia Guimarães

Seu Antonio, raizeiro de Wanderlândia, descendente do povo indígena Guajajara, conta sobre as andanças, vinda do Maranhão para o Tocantins, onde encontrou Dona Luzia, se casou com ela na década de 1960. Os dois constituíram família nessas andanças, viviam por um tempo em determinado local, faziam a roça e mudava quando a terra cansava, prática usual entre povos indígenas da época, repassada para outras comunidades tradicionais, como os quilombos, como vimos anteriormente o uso da técnica da roça de toco ou coivara. Seu Antonio explica que naquela época, na década de 1950, não havia a figura dos donos de terras no norte de Goiás, atual estado de Tocantins, mas:

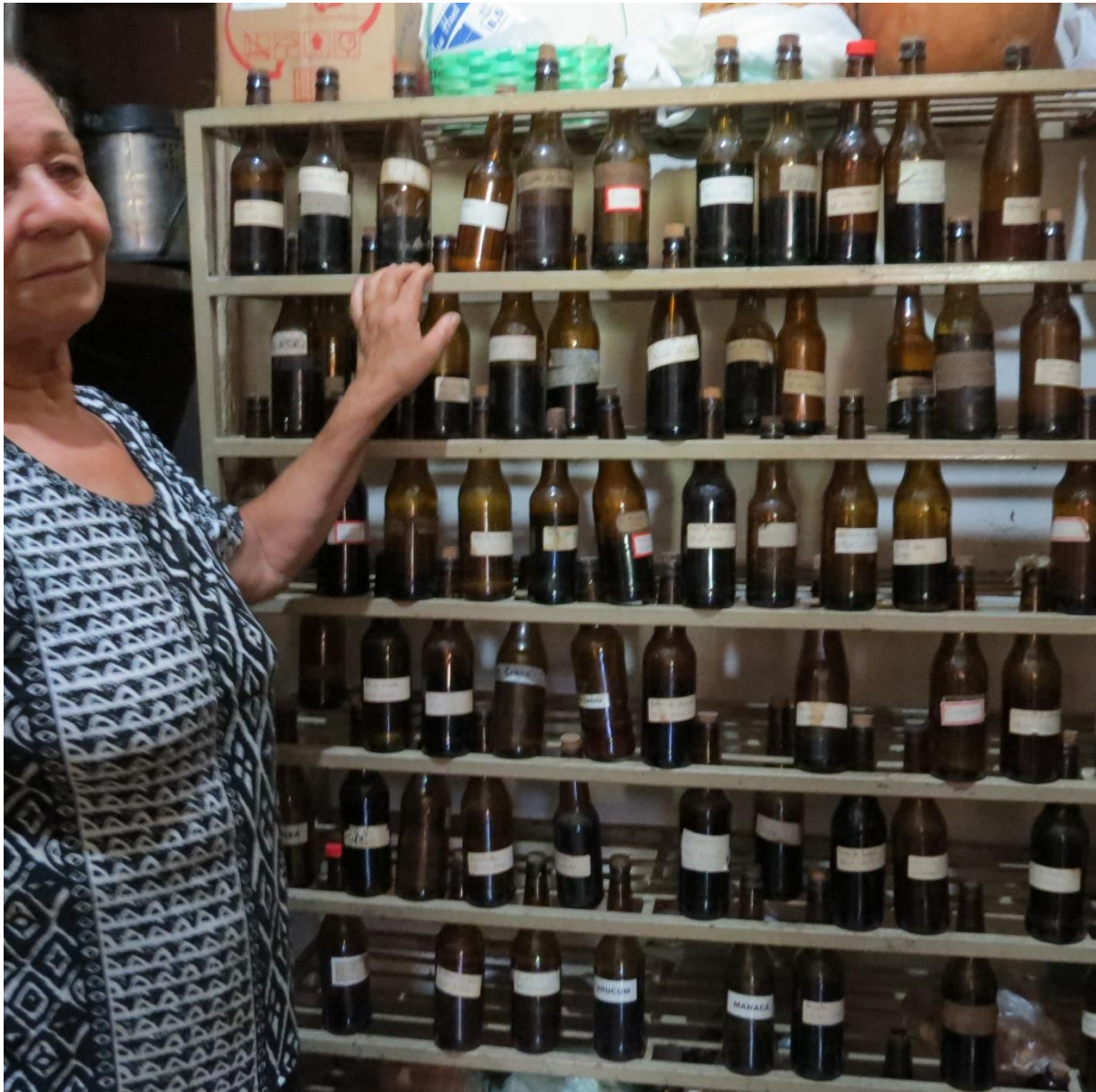
“De Carolina até Xambioá, eu vinha só com um saquinho nas costas, sozinho. Tinha uns irmãos meu em Araguaína, andei em muitos lugares. Aí em Angico, encontrei a família dela e minha família, em Angico, o avô dela era irmão do meu avô. Em 1966, mudei para Wanderlândia. Nesse tempo não tinha dono de terra. Era assim, você chegava e ficava em uma terra e saía e seguia para outro lugar, quando saía, não vendia a terra, só deixava. Não tinha os grileiros, as pessoas que expulsavam a gente, depois que apareceu. Até sair do Angico, depois que saí, aí apareceu esses homens tomando a terra. Tomou mesmo, tomou do tio dela, fez um serviço em um lugar, aí chegou um demarcador de terra do estado, mandado pelo governador Mauro Borges, em 1950 e pouco, para demarcar as terras do estado. Aí apareceu um homem que veio com a escritura mais arrumada. E tomou mesmo a terra da família dela, falou que a terra era dele mesmo, que se ele quisesse achar um advogado podia procurar. Tomou mesmo a terra, falou que era dele, falou pega suas coisas e arruma outro lugar. Aí o povo falava que tinha 30 alqueires, mas colocava no papel 30.000 alqueires, os ricos, tudo fizeram isso, com esse demarcador. Fizeram isso, quem não queria sair, sumia, nunca mais via. Arrancava tudo, trazia a escritura. Naquele tempo os ricos eram poderoso, tinha pistoleiro, mandava matar. E assim, não tinha dono, mas depois começou a ter dono tudo, nessas zonas, as matas tudo, os gerais, tudo. Era coisa bonita antes, as matas, hoje só tá pasto, não derrubaram os cocal, o coco babaçu, no Maranhão, no Bico do Papagaio, mas no Goiás derrubaram muito. As quebradeiras de coco não deixaram os ricos derrubar. Custei muito a ter terra, cheguei em Wanderlandia em 1966, só em 1986 consegui a terra, demorou pra conseguir comprar, vivia na cidade. Os grileiros chegaram aqui, comprovam a terra, mas aumentava na escritura. Mas consegui a terra sem conflito.”



Seu Antônio e Dona Luzia, raizeiros de Wanderlândia/TO, ao lado de Lucely Pio
Foto: Sílvia Guimarães

Essa memória de expropriação territorial marca profundamente a vida das famílias de raizeiros e raizeiras, assim como os processos de resistência que seguem construindo para manter suas vidas e o vínculo existencial com a terra, o Cerrado. Buscam, de formas variadas, garantir um pedaço de terra — entendendo que esse "ter" vai além da posse ou do domínio sobre um bem; é parte de sua existência, da maneira como se relacionam com a terra e as plantas medicinais. Assim, alguns participam de assentamentos do movimento sem-terra, como foi o caso de Dona Josefa e Seu Isaías; trabalham intensamente para juntar dinheiro e comprar um pedaço de terra, como Dona Neide, Seu Ilton, Dona Josefa e Seu Antônio; ou buscam pequenos lotes nas periferias onde possam manter pequenas roças, como faz Seu Isaías. Há ainda quem cultive roças em áreas cuja titularidade desconhecem — se públicas ou privadas — como Geovania, nas proximidades sua casa em Cavalcante/GO, ou Dona Antônio, em Natividade/TO, usufruindo da terra até serem expulsas. Esses movimentos sempre se entrelaçam com a memória viva de tocar a terra, sentir as plantas medicinais, observar os animais, as belezas das matas e

das roças feitas. Alguns adentram matas em propriedades privadas, terras públicas ou parques nacionais, em busca das plantas medicinais, em busca de viver e seguir pelas trilhas do Cerrado.



Farmacinha de Dona Maria dos Remédios, no Morro do Pilar/MG
Foto: Sílvia Guimarães

3.5 Dinâmicas de vida das raizeiras e raizeiros por pequenos municípios localizados no bioma Cerrado

Pequenas cidades ao longo da região do Brasil central, nos dias de hoje, se constituem em espaços onde terapeutas tradicionais/populares atuam. Na década de 1970, Martim Ibáñez-Novión, conduziu uma pesquisa sobre os “Sistemas tradicionais de ação em saúde” no noroeste

de Minas Gerais, em variados municípios, a pesquisa mapeou mais de 15 especialistas ou terapeutas tradicionais que atuam apoiados tanto em conhecimentos adquiridos com institutos ou profissionais autorizados (oficiais) quanto no convívio com problemáticas da saúde popular ou de acordo com pontos de vista tradicionais. Dentre esses especialistas, há aqueles formados exclusivamente nos conhecimentos transmitidos sobre a medicina tradicional ou ancestral como os raizeiros e raizeiras que constituíram o ofício.

Na região do Cerrado, além das comunidades indígenas e quilombolas, os municípios se estruturavam a partir de bairros rurais, também com a presença de indígenas, de pessoas negras. De acordo com Guimarães (2017), à medida que esses aglomerados se formavam, também se consolidava a presença de terapeutas tradicionais, que desenvolviam seus ofícios, como raizeiras e raizeiros, parteiras, benzedoras e benzedores. Essas práticas surgiam no contexto do campesinato, caracterizado por produtores rurais cuja organização se baseava na reprodução familiar, com modos específicos de gerir a herança, a sucessão e a socialização dos filhos (Cândido, 2009). Marcava um coletivo rural ou bairro, conforme definição de Cândido, a unidade por excelência da socialidade campesina, isto é, uma rede ampla de solidariedade ligando os moradores de uma vizinhança uns aos outros e contribuindo para a sua unidade territorial (Cândido, 2009). A rede de solidariedade que definia o campesinato reunia vizinhos que prestavam serviços em colaboração como, por exemplo, o mutirão. Esse era desencadeado em nome de Deus ou em “tempo de caridade”, conforme relatos coletados por Cândido (2009) e, em troca pelo serviço feito, recebiam os vizinhos com uma festa. Por outro lado, caso não contassem com condições de promover uma festa como uma contra-dádiva, os vizinhos, prestadores do serviço, organizavam a alimentação de todos. Ainda, segundo Cândido, definia os bairros rurais os festejos religiosos que reuniam o coletivo. Na construção desses coletivos, devia-se ter em mente que estes não se fechavam em mônadas isoladas, mas continuavam a se efetivar na circulação ampla de pessoas e informações para além de suas áreas limítrofes imaginadas. Isso aconteceu especialmente na região do Cerrado, onde muitas vilas se fizeram nos caminhos que ligavam o sertão ao litoral. Estruturava as relações desses coletivos rurais a rede de solidariedade de dádiva e contra-dádiva efetivando as redes de socialidades. Assim, as terapeutas tradicionais/populares, com o dom divino permitindo seus ofícios, prestavam serviços dentro dessa lógica da dádiva e contra-dádiva efetivando as redes de socialidades (Guimarães, 2017). Semelhante ao que afirma Cândido (2009: 200) com relação às cidades paulistanas, os núcleos rurais de Goiás, também, tiveram, no início de sua história, moradores segregados, que, após, a construção de uma capela, patrimônio doado, de comércios construídos

ao redor da mesma e algumas casas, passavam a conformar um núcleo de população esboçado. Obviamente, que essa formação em comum recebia tonalidades distintas ao longo do tempo e do espaço. Assim, o povoado tornava-se vila, chegando à cidade. Ainda, segundo o mesmo autor, na base dessa estrutura estava uma origem familiar, solidificando o fundamento territorial. Desse modo, este território, juntamente com o vínculo de solidariedade e parentesco, criado na rede de socialidade com a vizinhança, caracterizava um núcleo campesino. Importante lembrar a presença dos coletivos negros e indígenas que estavam presentes nesses municípios e em suas pequenas vilas, formando os quilombos ou territórios indígenas, o que permitiam as interações entre essa diversidade. Mergulhar sobre as histórias desses coletivos permite visualizar a história de (des)encontros e conflitos que formaram essas vilas e também a experiência de compartilhar sentimentos em comum, uma identidade construída ao longo do tempo, que traz as marcas das histórias indígenas e da diáspora negra.

À medida que as cidades iam se consolidando e a medicina acadêmica se institucionalizando, novos ideais e concepções eram criados. No meio urbano, houve a incorporação de novas tecnologias ligadas à saúde, os procedimentos terapêuticos passaram a ser protocolados e momentos do ciclo de vida como a gravidez foi “patologizado”, ou seja, passou a ser tratada como doença e alvo de intervenções médicas. No meio rural, onde as instituições de saúde eram escassas ou não promoviam um acolhimento ou traduções para o mundo campesino, as práticas tradicionais/populares permaneceram como a principal alternativa para os cuidados em saúde por um bom tempo.

A Constituição Federal de 1988 apresentou o direito à saúde, uma demanda dessas comunidades rurais que buscavam ter o Estado brasileiro ativo no cuidado com a saúde. Conforme Guimarães (2021), em 1979, no interior do estado de Goiás, houve um movimento popular e uma pesquisa popular conduzida pela Diocese de Dom Tomás Balduino que se concretizou na cartilha Lamparina. Tal pesquisa visava mapear as condições de vida e de saúde do povo e resultou no relatório sistematizado pelo professor e antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, denominado “O Meio Grito – texto pastoral”, que veio a compor a cartilha final “O Meio Grito” (BRANDÃO, 1984), Lamparina. De acordo com entrevista concedida por Brandão:

“Essa pesquisa de Saúde nasceu da idéia de espalhar mais no meio do Povo, que a saúde é um direito. E que o Povo deve se organizar para conquistar esse Direito, cada vez que ele for negado. No prazo de um ano, que foi o tempo que durou a Pesquisa, os companheiros e companheiras do Movimento de Saúde falaram com um total de 851 pessoas. Eles pesquisaram 69 grupos em 12 diferentes municípios. Escutaram a gente pequena das roças, das pontas de rua, das rodas

de fogão, das beiras dos córregos. Eles disseram que essa Pesquisa é feito uma Pamonha, feita por muita gente. E que ela deve também ser comida por muita gente. Essa Pamonha é o nosso Meio Grito. Então o Meio Grito é mais uma força pra juntar, mas que ainda não é o Grito Inteirado. (...) ... O Meio Grito é mais uma força pra juntar. (...) Ele junta o meio grito dele, com mais o de outros, e junta com mais outros que estão no lugar. Assim, um dia, ele vai poder dar o Grito Inteirado. Mas esse, ele não vai poder dar sozinho, não. O “Grito Inteirado” é quando o Povo todo souber que tem aquele Direito. E que ele tá sofrendo isso, não é aquela história de dizer que é porque Deus não quis, não. Mas que, ele tá sofrendo desse tanto, é porque tem um lá em cima, que tá pisando nele. E que vem pisando, vem pisando, vem pisando nele de lá até cá. Quando o Povo ficar sabendo isso, quando ele ver essas coisas com os olhos dele mesmo, essa vai ser a maior força. Porque daí ele vai reagir. A maior parte do Povo ainda não sabe essas coisas. Então, não tem condição de dar o Grito Inteirado. E uma coisa que a gente tá enxergando dentro dessa Pesquisa é que, por enquanto, ela tá pegando o Povo assim, de supetão. Então, a hora que chegar o ponto de conseguir todos eles novamente, com essa CARTILHA na mão, aí eles vão criar, cada um, um pedacinho de esperança, cada qual um Meio Grito. Talvez daí vai ficar mais fácil, porque é mais gente que vai forçar. Mas é devagar que o Povo vai juntando os Meio Grito. É devagar que vai nascendo qualquer coisa forte no meio de nós. É o Grito Inteirado. Esse que é o objetivo dessas Pesquisas. (BRANDÃO, 1979: 2-3 apud GUIMARÃES, 2021: 10-11)

A saúde não é e era um problema das comunidades, como observou o movimento, mas um direito garantido, onde as tecnologias de cuidado devem alcançar todos e todas. No entanto, a agenda desses coletivos era ter a democratização do acesso a saúde em sua pluralidade e não a institucionalização do epistemicídio das ciências dos coletivos indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais, como as raizeiras e raizeiros do Cerrado (Guimarães, 2016).

Ao longo do Cerrado, os ofícios de raizeiras, parteiras e benzedadeiras iam além da assistência, pois devia ser entendido nessa rede de solidariedade que, conforme afirmavam alguns das pessoas ouvidas por Cândido com relação ao mutirão, não se tratava de uma obrigação para com a pessoa, mas com Deus, por amor de quem se serve ao próximo (2009: 194). Diferente do médico, a raizeira, a parteira e benzedeira possuíam um importante papel no estabelecimento de vínculos entre ela e a pessoa que cuidava e entre as pessoas, famílias e a comunidade, o que inclui o Cerrado, suas plantas, animais, minerais e águas. Esses vínculos surgiam de um dom divino de realizar o parto, o remédio caseiro e a benção, destinados a pessoas com quem essas terapeutas já tinham relações sociais estruturadas, conforme discutiremos mais adiante. Esta relação de vínculo era importante para conhecer e compartilhar os sentimentos e emoções durante a terapêutica.

Em pesquisa realizada nas áreas rurais dos municípios de Água Fria de Goiás e Padre Bernardo (GUIMARÃES, 2017 e CARDOSO, 2012), encontramos raizeiras, parteiras e

benzedeiras tradicionais ou populares tão ativas que se constituíam como herdeiras de um saber sobre o corpo, a saúde da mulher e o parto que não foi adquirido em livros, mas baseado em um conhecimento tradicional, vivido, baseado em habilidades construídas ao longo da vida. Esses dois municípios tiveram histórias de sua formação semelhante ao que Cândido mencionou sobre as vilas paulistas. A seguir, apresentamos um pouco da dinâmica dessas parteiras/raizeiras na contemporaneidade e seu modo de atuação nesses municípios rurais que nos permitirá colocar uma lente sobre quem são essas terapeutas tradicionais em comunidades rurais e, ao mesmo tempo, sobre quem recai a atuação da institucionalização do saber médico hegemônico.

Sobre essas terapeutas tradicionais/populares dos municípios rurais de Goiás, algumas não aprenderam a ler e nem a escrever, transmitiam seu conhecimento oralmente de uma mulher para outra, sejam elas parentes ou conhecidas da comunidade (Guimarães, 2017). Não frequentaram escolas especializadas para a aquisição destes conhecimentos, aprenderam por meio da observação acurada, cuidadosa e meticulosa em observar os corpos/pessoas, o território, as redes familiares e o Cerrado, tendo como inspiradoras outras parteiras tradicionais “assistindo” as parturientes que eram também raizeiras no cuidado com a coleta e manejo do Cerrado (op. cit). Dominavam o conhecimento das plantas do Cerrado ou cultivadas em seus quintais e saberes sobre o corpo e seu desenvolvimento. Essas mulheres sempre gostavam de ter outra parteira auxiliando, diziam ter medo, mas o que se observava era o compartilhamento de informações no momento do parto quando estavam reunidas. Essas mulheres enfatizavam a importância do óleo de azeite doce, de mamona, produzidos por elas, tratava-se de um óleo muito usado, para a criança e a mãe beber ou para limpar o umbigo. Também, era usado para higienizar a vagina para tirar resto da placenta no momento do assento ou lavagem. Havia chás variados, como o de hortelã macerado que deveria ser adicionado ao azeite doce e enxofre para ajudar a descer o resto da placenta

As práticas dessas raizeiras e parteiras - que eram a mesma pessoa, pois quem fazia parto era também raizeira -, estavam culturalmente ligadas à realidade local, seus saberes eram valorizados pelos membros da comunidade que as consideravam figuras centrais e importantes no atendimento à saúde da mulher e criança. Eram reconhecidas como guardiãs de saberes ancestrais sobre o uso das plantas medicinais e sobre o partejar. São as mestras como tratamos anteriormente, dominam a ciência tradicional. Possuíam conhecimento sobre o corpo da mulher acumulado de seus antepassados a partir da circulação de informações e dos sentidos aguçados para o vivido. Elas reconheciam sinais e sintomas de doenças e sabiam como tratá-las. Era por

meio dos recursos naturais, tais como raízes, ervas e folhas, que as herdeiras dos conhecimentos tradicionais cuidavam dos adoecimentos. Sobre as infinitudes de plantas cultivadas e coletadas pelas raizeiras do Cerrado que, por meio da maceração e do cozimento, eram preparadas em forma de chá ou banho, usados para prevenir e curar doenças, cabe destacar o depoimento de uma parteira do município de Água Fria de Goiás: “(...) só das mulheres ficarem gestante, elas já sabiam que tinha que fazer um canteirinho e plantar os remedinhos para elas e para dar aos nenéns. Hoje em dia, ninguém usa isso mais, né?!”.

Nesses municípios de Goiás, os remédios caseiros eram elementos essenciais no cuidado da mulher e criança pelas parteiras/raizeiras, pois eram os meios por elas utilizados para curar diversas enfermidades como infecções, cólicas e até mesmo para parar hemorragia. De acordo com essas mulheres de Goiás, um procedimento muito importante e característico na assistência ao cuidado da mulher gestante e, principalmente após o parto, era a sua dieta. Quando uma mulher ficava grávida, ela mantinha a dieta que cumpria comum a todos da roça e suas atividades. De acordo com essas mestras tradicionais, a gravidez requeria o cuidado com o uso de alguns chás e alimentos remosos, mas, de acordo com essas guardiãs dos conhecimentos tradicionais, a lida diária continuava da mesma maneira até quando começasse a sentir as dores do parto. Havia alguns alimentos proibidos como o chá amargo, que era abortivo, a pimenta, que causava cólicas abdominais no bebê, a melancia, o ovo, a carne de porco que não era capado e de gado que morresse “ervado” ou irritado, pois eram considerados remosos e poderiam causar infecção. Uma das parteiras/raizeiras entrevistadas mencionara que, atualmente, a maioria dos partos está ocorrendo nos hospitais porque as gestantes não seguem mais a dieta de antigamente. Hoje, há muitos produtos e alimentos com efeitos desconhecidos, o que inviabiliza um parto domiciliar seguro, acarretando complicações durante o parto e tornando necessária a intervenção médica (Guimarães, 2017). Durante o resguardo, a dieta se torna mais rígida, nos primeiros oito dias, a mãe devia comer apenas sopa de frango e depois disso, aos poucos, voltar a comer arroz, feijão. Nesse período, eram preparados os banhos com mentrasto, folha de algodão, carrapicho e pé-de-perdiz utilizados para tirar a dor, curar a infecção e ajudar na cicatrização.

Dona Josefa, raizeira de São Sebastião/DF, enfatiza a importância desse modo de viver e se cuidar a partir do que se produz nas roças, quintais ou do que o Cerrado provê. Esses remédios e alimentos deveriam seguir dietas cuidadosamente elaboradas. Ele adensa essa discussão ao falar dos resguardos que marcam a vida nesse meio rural, indígena e quilombola. Ela trata dos cuidados com a menstruação, cuidado com o corpo, com o tempo:

Uma coisa que era muito interessante, que eu até vejo em algumas campanhas hoje, é a questão menstrual. A menstruação pra gente era um resguardo. Todo mundo sabe quando eu falo resguardo? Resguardo é essa quarentena, quando você tem o parto, esse espaço é de 40 dias, chama quarentena, né? Então tem algumas plantas que você não usa e tem outras que você faz bastante uso, que são plantas que vão trabalhar o seu sangue, ajudar o seu útero a voltar para o lugar, ajudar o seu corpo a se recuperar de um período de nove meses, que essa pele foi ficando elástica, elástica, elástica, foi espichando, né? Então, voltar essas rasgaduras pro lugar era com esse repouso de 40 dias. Na menstruação, também era isso, tinha um ritual. No período menstrual, quando você ia menstruar a primeira vez, a comunidade fazia, as mulheres, as mais velhas faziam o ritual da primeira menstruação. E durante o período, por exemplo, a gente dizia pra mãe da gente assim, hoje eu menstruei. Então, aquele dia você não ia pra roça, você não tomava banho de rio. Não era os 40 dias, mas era uma semana. Durante o período do sangramento, você não ia pro excesso de sol. Não ia pro banho de rio que era muito frio, os irmãos traziam água, a mãe aquecia e a gente tomava. Então, a gente se sentia cuidada e por isso a valorização e a maneira da gente encarar a menstruação é como um lugar de cuidado. É o momento de eu receber o cuidado. Então, a lida com a menstruação na nossa família, na nossa comunidade, tinha esse teor, do cuidado, do respeito ao corpo. O meu corpo está nesse momento na sua plenitude do funcionamento, que é o amadurecimento de um óvulo e que eu vou sangrar, e que eu preciso desacelerar, eu preciso descansar, eu não preciso fazer longas caminhadas, eu não vou subir na árvore, eu não vou carregar peso. Então, era o momento que chegasse uma casa, uma das moças estivesse por ali, a gente já imaginava que ela estaria de resguardo. Ela pode ir com a gente? Não, não pode. Não pode? Então, já entendi que estava menstruada. Não, não vai. Já entendi que estava menstruada. E aí, após esse período que encerrou o sangramento, a primeira coisa era os banhos de assento com plantas medicinais.

Outro recurso importante no restabelecimento da saúde da mãe e bebê eram os chás, preparados “com artimijo, arruda, mentrasto, mastruz e hortelã”. Segundo Dona Maria, do município de Água Fria de Goiás, ela afirmava que os chás deveriam ser dados às crianças desde pequenos, para que criassem o costume de beber, pois se gripassem ou tivessem febre, a criança não recusaria beber e curar-se-ia. Muitas técnicas foram criadas, experimentadas e compartilhadas para retirar a placenta e impedir que a mulher contraísse tétano. É através de remédios caseiros, feitos a partir de plantas como artimijo (artemísia) e folha de algodão, e de práticas ritualísticas, como “vestir a camisa do marido do lado do avesso”, “assoprar dentro de uma garrafa com força” que as mulheres se cuidavam.

O processo artesanal de fabricação do óleo de rícino (mamona) iniciava com o plantio da mamona nas roças, existiam vários tipos de mamona que eram utilizadas não só para fabricação do óleo de rícino, mas também para a fabricação de sabão e de um azeite que era dado as crianças para curar a gripe e a tosse. As mulheres colhiam a mamona, descascavam, socavam e cozinhavam a mamona para fazer o sabão que usavam para lavar a roupa e a louça suja. Também, torravam a mamona para fazer o azeite e o óleo de rícino era feito da mamona crua. O merthiolate fazia com que o umbigo cicatrizasse e secasse. Já o óleo de rícino era passado no umbigo da criança para hidratá-lo e não sangrar.

Dona Josefa, raizeira de São Sebastião/DF, nascida no interior de Tocantins, em Palmerópolis, também nos traz essa ambiência da vida na vila rural onde foi criada com sua família. Assim, ela nos relatou:

“Na verdade, eu não conheço a vida de outra forma (sem as plantas medicinais). Eu nasci no interior do Tocantins, em Palmeirópolis, mas numa época que isso há mais de 60 anos, eu nasci lá, e naquela época minha família tinha ido para essa região, mas um lugar que nem estrada tinha. O grupo foi abrindo o caminho e se instalou nessa região lá, que hoje é Palmeirópolis. Então, por anos, a minha família viveu, se criou ali uma comunidade que se sustentava. Um membro da comunidade viajava aqui para Corumbá, uma vez por ano, para buscar sal. Então, vinha de cavalo, era um mês de caminhada, comprava o sal, levava, e as demais coisas se produziam lá. Então, era muito comum alguém chegar a nossa casa, que era raro alguém de fora, mas da própria comunidade, e o tecido do colchão ser o mesmo do nosso vestido. Então, porque a gente produzia esse algodão, fazia todo o processamento, minha mãe, que costurava muitíssimo bem, fazia o colchão, que trocava todo ano, e fazia a nossa roupa. Às vezes colocava um marronzinho diferente, porque aí parece que é novo essa história do algodão marrom, mas não é, a gente já cultivava algodão branco e marrom. Verde eu não conhecia, não sei nem dizer se já existia ou se é um processo. E... Para você ter ideia, nessa viagem que saía, quando era a vez do meu pai fazer essa viagem, que eles vinham e chegavam nos cartórios, a gente registrava lá em Formoso, o pai dos meus irmãos em Formoso, que foi em duas etapas os registros, a outra lá em Borangatú. Então, é... Eu e meu irmão, tem um erro no registro, que a gente é registrado com diferença de três meses. Porque a criança ficava lá, o padre passava muito de vez em quando num cavalo e aí registrava, batizava essas crianças e celebrava o casamento de quem tinha se juntado. E quando essa pessoa, esse pai, era a vez dele viajar, ele vinha na cidade e registrava os filhos. E aí, lógico que também fazia muito de cabeça, né? Então, eu e meu irmão, a gente tá registrado com três meses de diferença, tá lá no nosso documento, três meses de diferença, porque a gente ficava ali meses sem registro, sem essa documentação. E lá nas comunidades, Silvia, não existia outra medicina. De verdade. Nossa, o dia que eu descobri que tinha médico, que ficava sentado lá pra ouvir, pra dizer que pra gente era tão importante. Porque tinha algum mal-

estar, ia na raizeira, ia na madrinha, ia no benzedor. Grande maioria das mulheres dominava essa arte. De mulheres ali que cuidava da saúde das outras, uma das outras, mas tinha uma que era mais, que era a que sabia mais rezar, que sabia fazer os preparados. Então tinha essa história; “Ah, vai lá...”. Não chamava curador. Ou vai na benzedeira ou vai na madrinha, porque aí ela se tornava madrinha. De todo mundo, né? Mas o básico da casa, todas as mulheres sabiam. Mas o básico da casa, todas as mulheres sabiam. Mas o básico da casa, todas as mulheres sabiam. Todo mundo tinha nos seus quintais, nas suas hortas. Todo mundo. Os quintais ... e todo mundo sabia andar no Cerrado e reconhecer o que era de cura e o que não era. Então, esse saber nosso lá na roça - ele era nessa experimentação, então tinha dor de barriga, a própria mãe sabia fazer. Era uma coisa nova, aí ia na raizeira, naquela mais experiente, geralmente era mais velha. E eu não me lembro de um raizeiro. Incrível isso. Só tinha raizeira. Então, tinha uma mulher que benzia, a mulher que rezava, a mulher que fazia os preparados. Não me lembro de nenhum homem nesse ciclo lá da nossa comunidade.”

A vida cotidiana era marcada por um tempo lento, de acompanhar o ritmo da natureza, do nascer ao pôr do sol, sentindo os aromas, gostos e sensações, assim, Dona Josefa explica:

A nossa lembrança em casa era que, ao acordar cedo, meu pai tirava o leite, ele preparava o leite pra gente num fogãozinho, assim, me lembro. Aquele grande. A gente era de comunidade que o povo era muito considerado pobre, mas a gente pobre; Hoje eu penso que a gente não era nada, não tinha nada de pobreza naquele lugar. (fala rindo) Tinha uma riqueza de alimento, né, da vida. De fartura, de diversidade, de amorosidade, né? Então, meu pai preparava esse café da manhã. Nessa época, a gente nem conhecia que tinha escova de dente, a gente nem sabia disso, mas a gente fazia higiene oral com as plantas. Então, meu pai preparava esse higiene oral da gente. E aí ele preparava o nosso alimento e ele levava esse desjejum pra minha mãe na cama. Então, quando minha mãe levantava, ele tinha socado o arroz, porque era tudo mais complexo, né? Ele tinha que ir no rio buscar água, que ia ter o consumo da casa no dia. Tinha as crianças pra cuidar, ele já tinha cuidado. Ele tinha socado o arroz, colocado o feijão pra cozinhar, tirado o leite. Então, ela levantava e ia fazer o queijo ou requeijão, ou o que que ia fazer do leite naquele dia. E cuidava das atividades domésticas, ela costurava pra gente, pro pessoal da região. Então, ela fazia essas atividades, mas ele muito presente ali. A lenha tava ali direitinho, pra ela cuidar tudo.

Em geral, os pequenos sítios desses camponeses/agricultores eram autossuficientes. Conforme ressalta Seu Emílio, quilombola Kalunga, do Vão do Moleque em Cavalcante/GO sobre o tempo de vida no quilombo quando era criança:

Tinha tudo lá. Não precisava de vim na cidade. A única coisa que o provo comprava fora era o sal, o café produzia lá. Tinha rapadura, tinha açúcar mascavo, assim, né? Era cana, quando acabava, ele fazia, né? Com o caldo de

cana mesmo, fazia o café. Minha avó mesmo, ela rapava a cana, torcia, duas xícaras ou três xícaras de garapa e tirava o café, fazia o café. A gente vivia da roça, não tinha essa precisão de estar vindo na rua (cidade) todo dia. O sal comprava em Barreiras ou em Formosa. Lá eu nem fui, meu pai foi muito. Meu pai ia até a pé. Às vezes eles levavam o cargueiro em um cavalo só, e aí esse cavalo ficava diz que, oito, dez meses lá, solto para poder ir para Formosa. Se não fosse, não aguentava.

Caso algum alimento faltasse, entravam em ação as relações de reciprocidade dentro do grupo, baseadas na solidariedade e na honra. Os sítios mantinham entre si uma dinâmica de trocas e apoio mútuo, garantindo que ninguém ficasse desassistido. Como afirma Seu Emílio:

Naquele tempo ninguém passava fome. Todos sabiam como viver. Se o arroz acabasse, havia angu, mandioca. Além disso, as trocas eram comuns. As pessoas trocavam milho por arroz, feijão por outra coisa. Quem tinha leite podia trocar por algo que precisasse. Se alguém não tinha óleo, mas outro havia abatido um porco, usava-se a banha. Tudo era resolvido entre vizinhos, sem precisar buscar nada de longe

Nos povoados e núcleos que compõem esse território, estão inscritas noções de autodeterminação, articulação sociopolítica, vivência comunitária e crenças religiosas. Sobre essa memória ancestral, Seu Emílio afirma que:

a vida lá era mais tranquila do que no tempo de hoje. Porque a gente nasceu lá e criou lá e vivia tudo lá, né? A gente brincava e ajudava os nossos pais em tudo. E eu conheci muito, nem na rua a gente vinha. A gente vivia só de lá, né? Você fazia roça; você cuidava da roça; você fazia fazer o sabão de lá; o óleo era banha de porco e não engordava a gente. Então passava a gente passava o tempo todo lá. Nós fomos criados nessa região e via muitos criados assim. Onde os meninos iam brincar, os pais nem incomodavam. Porque lá ele se desse na hora de vir embora, ele vinha embora, mas ele podia almoçar em qualquer casa, ele tinha qualquer uma das casas que fosse os parentes, os pais nem incomodavam.

Seu Isaías, raizeiro de Planaltina de Goiás, também relato como era sua vida no meio rural do município de Formosa do Rio Preto/BA, onde foi criado, local onde o Cerrado se encontra com a Caatinga, território livre, por onde circulavam pelas matas, indo do Cerrado à Caatinga, mas que, de repente, passou a estar cheio de cercas, pois a soja, o gado e os latifúndios chegaram:

Eu nasci na zona rural, no município de Formosa do Rio Preto, né? Na fazenda chamada Conceição, há uns 40 quilômetros de Formosa do Rio Preto, da cidade. E lá a gente tinha um cuidado com as plantas. Era uma fazenda. A gente tinha as roças de cultura: do milho, do feijão, do arroz, da mandioca. A gente era agricultor. Lá dava cana, dava banana, dava batata, dava amendoim e tinha uma reserva de pasto assim, de corte. Pouquinha, né? Que a gente não botava fogo e nem dominava tudo, assim, pra derrubar, preservando a água. A água era aqui, no corgo, aqui tinha peixe e a caça tava aqui próximo. Porque ela tava na mata. Quando você queria comer um peixe, você comia um peixe aqui. Aí se não quisesse, ia pro mato, pegava uma caça, comia. Uma caça, aí pronto. Dava um tempo. Também não é daqueles de matar tudo, você explora a árvore pra acabar a semente, não! Tinha o cuidado e a preservação. Era assim. E a gente trabalhava e tinha as plantas. Por exemplo, uma dor de barriga, intensa, aí, ixi, não dá pra ir pra cidade, é longe. Aí a gente ia no mato, tinha a sambaibinha, tinha a capadócia. Aí a gente ia pegava, axixa também, botava essa planta lá, machucava, botava na vasilha, deixava de molho, depois ia bebendo, como se fosse água. Bebia pouco, pronto. Estava curado, saradinho. Então, pra dor de cabeça, tínhamos alecrim dos campos, a gente tinha outra cheirosinha chamada alfavaca e ... esqueci o nome aqui agora, manjerição de bode. Eu ia até trazer uma plantinha pra você e esqueci. Aí você fazia assim. Cheirava ali e pronta. A dor da cabeça sarava. Só de cheirar tudo. Tomava aquela difusão ali e pronto. Sarava. E a planta sarava instantaneamente. Você não precisava ser automedicar. Tomar injeção, tomar benzetacil. Vivia com as coisas ali? A gente ia pra cidade com os nossos produtos. Um pouco de arroz, um pouco de feijão que a gente cultivava. Aí chegava na cidade. Vendia pro pessoal lá, até eles tavam lá. Aqueles pessoal lá da entrada do Rio Preto, eles chegavam ali, eram os primeiros que a gente vendia pra eles, né? Os mercadores. A gente vendia pra eles, aí comprava açúcar, comprava o café, o sal, o querosene pra iluminar. A gente tinha óleo de coco nas casas. Tinha óleo de coco, da carne de porco, sobra a gordura. E comprava uma carninha, pra temperar. E dessa forma, aí a gente viveu a vida assim. Viveu assim, né? A gente, às vezes, chegava na cidade... cedo fazia todas essas compras, depois a partir de duas horas, três horas a gente voltava para a nossa localidade, para cuidar da roça. Exatamente, meu pai, minha mãe, meus irmãos, sete irmãos. Todo mundo vivia fazendo isso. A terra era nossa, aí a gente cultivava a melancia, a abóbora também, o maxixe, que era muito... E tudo isso fazia parte. Aí tinha também o engenho de cana, né? A gente tinha cana, moía em parceria com as pessoas, compartilhava a nossa produção, né? O engenho era coletivo. Era da comunidade. Era da comunidade. Cada um fazia a sua parte, um ajudava o outro, aí dividia entre si, né? Então era assim que a gente vivia, nessa troca comunitária. Eu aprendi com eles, todos eles, pai, mãe, tios. Morava todo mundo próximo. Era assim uma vilazinha de aproximadamente umas 10 casas. E lá mais adiante tinha outras vilas. E era assim, tipo os índios, né? Lá tinha uma aldeia, mais pra frente tinha outra aldeia. Tinha um grupinho assim, de gente morando junto. Aí ali tinha outro grupo. De lá até chegar na cidade, tinha esse grupuzinho. Que tinha festa religiosa, festa do Divino, cuidava fazia a folia, fazia a festa, comida para o povo. De noite, tinha uma festinha pra todo mundo dançar, alegrar. Então era assim, né, vivia assim. Não tinha problema com grileiro de terra nesse tempo. No campo, a gente tirava um leite, fazia um requeijão puro. Fazia manteiga.

Fazia manteiga pura, pura, pura, pura, sem mistura, sem mistura. Tomava o leitinho ali que você tomava de manhã e passava o dia inteiro tranquilo. Ninguém preocupado com a situação. Tinha, ó, na Chapada, ó, o Articum. A gente saía da base, entrava na Caatinga, passava, ia pra Chapada. Era uma região do Cerrado e da Caatinga, juntava, sai caminhando e entrava em outro território, já vai adiante, tinha outro. Aí lá você tinha o Articum, você tinha lá a Cagaita, você tinha a Mangaba. Tinha as frutas, né? Tem uns articum de vários tipos. Tem um rasteirinho que ele dá no chão. Ele nasce e tira pro chão. Muito gostoso aquilo. Aqui já não tem, nesse solo do Goiás, né? Aqui já tem outro dominante. Aí você vai, mais adiante, tem outro, assim. Daqui dessa alturinha aqui, não chega aí no chão. Aí tem outro articum grande, que ele chega desse tamanho a esse tamanho lá pra nós. Assim, do tamanho desse círculo aqui, ó. Aí você vai lá, colhendo, né? Aí você diz, hoje eu vou caçar articum. Aí chega lá, você vê um pequenininho assim, você diz, vou levar esse, até enquanto marchava. Porque lá na frente você acha maiorzinho assim. Deixa esse, pega esse. Aí você vai... Olha na frente e vê outro. Aí você vê outro. Deixa eu ver esse. Não, esse aqui eu vou levar. Que fartura esse Cerrado. Eu estou te dizendo. É uma fartura, né? Pura, pura fartura. Vamos para o pequi. Aqui, ó. O nosso pequizinha, aqui do Goiás, ele é assim, né? O nosso lá, não. Não tem um pequi pequeninho assim do lado, quando a gente partilha? Agora, o grande mesmo, o legítimo, chega de tamanho assim, o pequizão. Chega até me dando água na boca. A massa dele chega quase um centímetro. E bom. Vem deles que é doce. Agora tem meio ranço. Só que pra gente comer ele, esse rançoso, você tem que comer um pouquinho de sal pra botar na boca. Aí ele combate o ranço dele. Mas é valioso. Você pode... Aí você come à vontade, passa o dia andando, andando, andando no campo com a pessoa que sabe, né? Porque os campos lá são muito extensos. E o local é parecido com o outro. E você pode se perder. Se você não tiver um guia certo, você pode se perder. Eu sabia andar pelas trilhas. Lá eu sabia, sim. Eu já tinha as trilhas tudo certinho, as coordenadas. É, por onde andava e isso aí tinha, né? Então, sim, aí vamos aos cocos. As palmeiras. Lá temos de licuri, pati, dendê, bicaçava, gueiroba e inajá, da parte do Cerrado e da parte das Caatinga. Tudo esses. Todos esses lá nós temos. Os cocos da parte do Cerrado, da parte da Caatinga. É gueroba, dá o palmito. O Pati também dá uma, dá um palmito, só que é mais difícil, ele é mais pequenininho, agora a gueroba dá um palmito bom, você tem bastante planta, aí você pode tirar uma, duas para a sua resistência e o resto você tem. Sim, tem o Buriti também. Temos o Buriti também. Temos assim, uma faixa de lá de onde nós morávamos, para lá, dá nada, nada, uns 100 quilômetros até o brejo, que tinha o Buritizal. Olha, o Buritizal, assim, que vai uma faixa como daqui a Pirenópolis. Acompanhando o destino do Rio Preto. Naquela mesma direção das coordenadas. Os buritizais. Aqui tem o brejo, a parte pantanal. Aqui é parte do Cerrado, chapada, chapada. E aqui o brejo, que segue. Aí você vai lá e temos o buriti pequeno, temos o médio e os velhos mais antigos, centenários. Aí dali tudo produzindo, tudo produzindo. Aí quando é no tempo da produção, todo mundo vai e todo mundo consegue pegar. Porque um vai pra um canto, outro vai pra outro canto, outro vai pra outro canto. E lá o buriti cai, quando ele cai na água, com mais ou menos três horas, ele emulece. Você chega lá e tá molinho. Você vai colhendo, colhendo, colhendo, levando um cestinho. Aí põe pra secar um pouco, depois você vai tratar dele e tirar essa pele. Aí pronto. Aí tá preparado. Olha! Forte, forte! É puro, puro, puro. E esse lá, nós temos que pegar,

tá tudo puríssimo, né? Sem aditivo nenhum. Se você deixar ele azedar, porque se você fizer um bolo dele assim e deixar lá fundo, ele azeda. Você tem que deixar abertinho. Abertinho que ele seca. Aí faz aquelas paletinhas e tal. Aí no dia que você quiser comer com o mel, põe o mel dentro. Adiciona o leite. Aí tem a buritirana, que é uma das primas do buriti. Ela é menor, sim. Ela chega assim. Aí amolece, esmaga ela, aí põe no leite e pronto. Aí parece uma vitamina, altamente nutritiva.

Essa vida no meio do Cerrado, que se assemelha a uma aldeia indígena, como explica Seu Isaías, nos leva a pensar nas transformações das comunidades indígenas do Cerrado, nos vínculos que reuniram coletivos que guardam a memória e vivenciam modos indígenas de ser e modos de outros coletivos de ser. Dona Josefa também apresenta essa relação da sua comunidade com os povos indígenas em seus relatos quando trata dos diversos resguardos e restrições alimentares que viviam para ter um corpo forte, sem adoecimentos, semelhante ao que a pesquisadora indígena Creuza Krahô retratou em seu mestrado (2017), sobre a vida dos Krahô no Cerrado. Edson, raizeiro da área rural de Cavalcante/GO, lembra de presença de indígenas que circulavam nas proximidades da casa de sua família e ensinavam sobre os usos das plantas do Cerrado. Trocas intensas entre quilombolas, indígenas e demais comunidades rurais aconteciam pelo Cerrado.

Esse era o cenário do meio rural, das vilas, que eram movidas por socialidades e solidariedades que marcavam a dinâmica desses coletivos, onde as terapias tradicionais se inseriam e as guardiãs de saberes ancestrais eram agraciadas com doações por terem auxiliado em processos delicados da vida. Nesse cenário, as raizeiras e raizeiros foram criadas e se reinventam com as transformações que o Cerrado e suas vidas apresentam. Ao enfatizar esse modo de vida, elas relembram a potência do Cerrado, a importância de tê-lo por inteiro, livre, em interação com outros biomas. A perda do Cerrado, sua morte, de suas plantas, dos animais e minerais significa a morte do ofício de raizeiras e raizeiros, dos ensinamentos que estão baseados nas suas plantas.



Farmacinha de Dona Josefa em São Sebastião/DF
Fotos: Sílvia Guimarães



Farmacinha de Dona Josefa em São Sebastião/DF
Fotos: Sílvia Guimarães

Capítulo 4. Germinar – o ofício de raizeira e raizeiro do Cerrado: processos formativos, relações ontológicas com as plantas e a produção dos remédios caseiros⁴⁷

“A garrafada, tintura ou chá da entrecasca seca do ipê-roxo são usadas para tratar inflamações, câncer de útero e próstata, infecção dos rins, problemas de pele, doenças do coração, derrame, pressão alta, prisão de ventre, inflamação do fígado e doenças sexualmente transmissíveis. A pomada do ipê-roxo é usada como cicatrizante de ferimentos, para tratar coceiras e manchas da pele.”

Monografia Popular do Ipê-roxo

Farmacopeia Popular do Cerrado, 2009:285

*“Erva de Santa Maria
Tomilho e Capuchinha
Chá de Casca de Romã
Melissa e Cavalinha
Cânfora e Terramicina
Não vão te deixar sozinha*

*É tanta planta dançando
Te convido a se juntar
Só trazer o seu respeito
Não destruir nem matar
Só mover as energias
Pra harmonia se expressar*

*Agora eu convidar
As plantas desse Cerrado
Dançando a canção da cura
Brotam vida no queimado
Assim vão curando a terra
Corrigindo o errado.”*

Cordel das Raizeiras, por Malu Gontijo, 2023:13

⁴⁷ Neste capítulo, optamos por apresentar relatos longos e integrais das raizeiras e dos raizeiros, com o objetivo de evidenciar o ofício e contextualizar a forma como o exercem, a partir de suas próprias falas. A decisão de não os fragmentar busca permitir que se visualize o cenário das práticas segundo o entendimento das próprias raizeiras e raizeiros. Este capítulo está baseado no levantamento de dados etnográficos de todas e todos os pesquisadores envolvidos no processo de registro do Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado, sob a coordenação de Sílvia Guimarães.

4.1 Dom e vivência no Cerrado: dimensões do processo formativo das raizeiras e raizeiros do Cerrado e a transmissão do ofício

Fios da memória que vinculam a ancestralidade e a vivência no território sagrado do Cerrado tecem o processo formativo de uma raizeira e raizeiro. Essas memórias dos ancestrais, das guardiãs e dos guardiões de saberes tradicionais são acionadas na construção dessa identidade e do aprendizado do ofício no bioma. Como diz Dona Cecília, raizeira do quilombo São Domingos/GO, ninguém aprende sozinha: “Sempre tinha mãe, uma avó, uma madrinha que ensina o gosto pelas plantas”. E o dom divino, do sagrado, faz essa relação de aprendizado acontecer. Quando o divino adentra essa formação, todas e todos explicam que deve haver respeito pelas pessoas, pelas plantas, pelas matas. Esse respeito é ancestral, é espiritual, pois as plantas foram deixadas por Deus, como explicam Dona Cecília e Edson, raizeiro da área rural de Cavalcante/GO. Nesse sentido, deve haver uma relação ética de cuidado no saber ouvir, saber manejar, saber interagir para nada dar errado.

Dona Flor⁴⁸, grande mestra dos saberes ancestrais, raizeira e parteira do quilombo Moinho/GO, explicava sobre esse aprender o ofício com o dom da força do divino:

“Minha avó me ensinou a fazer muita coisa, mas remédio eu desenvolvi pelo dom do Espírito Santo. Eu via uma pessoa doente, eu já ficava pensando assim: o que eu vou fazer por ele ... O que eu faço? Não posso deixar ele doente assim. Aí, naquele momento vinha aquela intuição que dizia “faça isso”, aí eu fazia e dava certo” (depoimento no livro Saraiva et. ali, 2011:10)

Essa relação de fé, de acreditar nas plantas e em sua agência deve estar presente também nas pessoas que fazem uso dos remédios caseiros, produtos dessa intrincada rede que vincula o poder curativo das plantas com o ofício manuseado pelas raizeiras e raizeiros. Lucely Pio explica que para uma pessoa fazer uso de um remédio caseiro feito de plantas, ela precisa acreditar. Conta que um professor universitário a procurou para resolver um problema de saúde, ele já havia ido ao médico: “Aí foi quando o homem chegou, a primeira coisa que ele falou assim para mim: ‘Ó, eu vim aqui eu quero que você me ajuda, mas eu acredito em você, eu não acredito em Deus, de nada que fala de espiritualidade. Eu quero que você me ajude’”. E ela lhe

⁴⁸ Grande mestra dos saberes ancestrais do partejar e das ciências das plantas do Cerrado, Dona Flor fez sua passagem enquanto realizávamos o trabalho de campo. Este dossiê é uma homenagem à sua generosidade, conhecimento e alegria. A estudante Tamara Campos (2013), do curso de Saúde Coletiva da UnB Ceilândia, desenvolveu pesquisa com Dona Flor como integrante da rede de estudantes e pesquisadores formada e dedicada ao estudo dos Terapeutas Populares/Tradicionais — iniciativa da professora Sílvia Guimarães. Clara Nabuco Fonseca (2025), mestre em Antropologia, também realizou pesquisa com Dona Flor no contexto dessa mesma rede, que hoje se amplia com a participação de estudantes e pesquisadores da Antropologia/UnB. Os dados etnográficos apresentados neste dossiê resultam dessas duas pesquisas, complementados por outros materiais já publicados sobre Dona Flor.

explicou que não podia ajudá-lo, porque o poder de cura está nas plantas, na força divina/espiritual, se ele não acredita nesse poder de cura, então, não teria efeito o remédio. Dona Flor nos ensinou que o sagrado da planta requer uma relação de troca e de respeito: “Há um momento pra plantar e pra colher, se você respeitar ela (a natureza), ela vai te respeitar também (e te curar)”.



Dona Flor no Moinho, Alto Paraíso/GO
Foto: Melissa Maurer

Algo semelhante nos ensinou Seu Dedé⁴⁹, violeiro, cantador, raizeiro, lavrador, guia turístico pelo Cerrado da Chapada dos Veadeiros e sobrevivente do garimpo, neto de uma

⁴⁹ Seu Dedé foi um dos raizeiros que participou desta pesquisa e fez a passagem quando estávamos ainda no processo de trabalho de campo. Seu Dedé foi um grande professor sobre o Cerrado, compartilhando conhecimento sobre suas plantas, minerais e águas. Os ofícios que exerceu como guia e raizeiro eram verdadeiras práticas

indígena Xavante com um quilombola, nasceu e viveu na região da antiga “Baixa”, hoje Vila de São Jorge, município de Alto Paraíso de Goiás. Aos 12 anos, enquanto trabalhava no garimpo em busca de cristais, foi iniciado por sua mãe no conhecimento das plantas do Cerrado, dedicou sua vida a estudar e ensinar sobre esse bioma. Levava consigo um conhecimento vasto sobre as plantas do Cerrado, afirmava que seu ofício de raizeiro era um dom divino, acreditando que as plantas foram deixadas para curar e cuidar:

“Quando eu entro no Cerrado primeiramente eu oro a Deus, pra poder coletar as plantas porque ele é dono de todas as coisas. As plantas não é só chegar e colher não, tem que pedir licença ao Pai do céu, pedir ao Senhor Jesus pra abençoar, pra acertar com as plantas direito e pedir a ele também pra abençoar né, pra poder as plantas dá reação, porque o remédio cura, mas sem a presença de Deus, o remédio não vale nada, é pior que beber água, porque a água mata a sede e o remédio sem a fé não tem utilidade de nada” (depoimento no livro Souza, 2017: 28)

Essa espiritualidade e crença no poder das plantas e no dom divino guiam as raizeiras e marcam suas histórias de vida e seus processos formativos no ofício. Dessa espiritualidade nasce a relação com os ancestrais e com o próprio bioma e suas plantas. O dom como explicava Dona Flor é dado por Deus: “(...) Mas é como diz, né. Deus dá o dom pra nós tudo, nós temo é que desenvolver.” (Souza, 2017: 52). Seu João, raizeiro de Sanclerlânida/GO, afirma:

[...] a gente começou a descobrir que todas as pessoas têm uma história e tem um dom e tem um ofício que Deus deu para ela. E você deve [se] apegar a ele e fazer com sinceridade e com respeito. Tá? “João. Eu lhe dei um dom para você, um talento, e você faça com respeito, porque senão eu arranco ele de você. Tá?” Olha. Quando você, chega uma pessoa passando mal, ofendida [...] e você dá conta, não tem dinheiro que paga. Esse é que é o crescimento do conhecimento, do saber. Isso é o que fez a diferença.

pedagógicas, realizadas em meio a histórias fascinantes entremeadas pelas melodias da viola caipira. Respeito, sabedoria, generosidade e cuidado marcaram a vida de Seu Dedé. Clara Nabuco Fonseca (2025), mestre em Antropologia, realizou a pesquisa com Seu Dedé no contexto da rede de pesquisadores sobre Terapeutas Populares/Tradicionais, coordenada pela Profa. Sílvia Guimarães, o qual contou também com dados etnográficos levantados nas ações de extensão, vinculadas ao Polo de Extensão da Chapada dos Veadeiros/UnB, coordenadas pela Profa. Sílvia Guimarães. Os dados etnográficos apresentados neste dossiê resultam dessa pesquisa e ações de extensão, complementadas por outros materiais já publicados sobre Seu Dedé.



Dona Flor e Seu Dedé, amigos que as plantas medicinais, alegria e música reuniram
Foto: Melissa Maurer

Nesta seção, iremos falar dessa interligação entre o dom, a ancestralidade, a espiritualidade e vivência no Cerrado na formação das raizeiras e raizeiros.

Tantinha, raizeira de Sabará/MG, nos fala sobre os caminhos que a fizeram se vincular ao ofício, o qual estava em sua história de vida, em sua ancestralidade, mas silenciados. Ela não percebia o conhecimento e dom que tinha:

Meu nome é Aparecida Arruda sou conhecida como Tantinha, me identifico como raizeira do Cerrado, porque eu faço um trabalho com as plantas medicinais há um longo tempo. Eu gostaria de falar um pouco como que eu cheguei até nessa caminhada, né? Até assumir essa identidade de raizeira. A minha avó era parteira, benzedeira e raizeira eu não a conhecia, mas oralmente eu soube da história toda dessa minha avó. E minha mãe cuidou de mim, minha vida toda com as plantas, com as ervas. Eu achava que a minha mãe fazia aquilo porque ela não tinha dinheiro, minha mãe era solteira e criava a gente com muita luta. Então até que uma vez minha mãe trabalhava com uma médica que era doutora, né? Doutora Ana e ela substituía os remédios da médica com as plantas. Então eu ficava assim meio confusa sem entender por que a minha mãe cuidava da gente tanto com as ervas. Até eu já estava casada, já tava no segundo filho, meu filho com crise de bronquite uma atrás da outra e aí eu resolvi buscar ajuda para cuidar desse filho com as plantas medicinais quando eu ouvi falar numa celebração da igreja, que tinha um curso de plantas medicinais e foi aí que eu acho que essa semente restaurou, né? Eu comecei a cuidar e frequentar os cursos que era no sábado, levava a minha criança, que era pequena, meu dois menino pequeno, meu marido ficou bravo disse que a gente já tinha um bom convênio que não era mato que ia sarar a criança, mas eu já tinha feito a minha escolha, fui resistente. Enfim, essa caminhada foi em 94 e eu comecei e aprendi, a primeira coisa que eu aprendi assim na prática, foi um xarope da flor da bananeira, que é um bico de banana e comecei a dá para meu filho, meu filho começou a melhorar. E aí eu peguei e comecei tinha que esconder atrás da gaveta da geladeira. Enfim, eu falava um pouco negativo desse meu marido para esse Frei Capuchinho que ministrava o curso. E eu lembro que isso acontecia no sábado e quando chegava até na quarta-feira, ele (marido) ficava de mal porque eu tinha ido ao curso. E eu lembrava que no próximo sábado teria curso novamente. Enfim, esse Frei, um dia, conheceu o meu marido e ele descobriu que ele não era uma pessoa má, mas ele tava com uma depressão muito grande e que ele tinha acabado de perder os rins e era militar e não conseguiu subir na polícia. Com isso, esse frei convidou meu marido para os trabalhos. E aí descobriu que o homem que eu achava que era mal humorado, tava sim com uma depressão e convidou meu marido para participar dos eventos. Aí um dia chega meu marido e fala comigo assim que tinha inscrito nosso quintal num projeto de melhoria de quintais. E aí já fui eu que já tentei ser um pouco resistente; a gente morava no local de periferia, né? Uma casinha muito amontoada. Enfim é no nosso lote onde a gente morava era umas cinco famílias. Eu fiquei um pouco resistente, transformar aquele espaço que era lixo em quintal e aquilo aconteceu, desabrochou, meu quintal transformou numa farmácia viva. Meu marido restaurou sem medo, nem precisava tomar meu remédio só de lidar com as ervas, porque ele já tinha uma insuficiência renal e não podia mais tomar chás e as coisas foram mudando na nossa vida. E o nosso quintal transformou numa farmácia viva. Essa história toda gerou um livro, né que chama ervanário São Francisco de Assis. Essa foto aqui, gente, é desse quintal que era o amontoado de lixo e chegou a catalogar 170 espécies de plantas medicinais no

bairro no Alto Vera Cruz daqui de Belo Horizonte e com isso a gente continuou numa caminhada de desenvolver os nossos trabalhos. E eu fui descobrindo aquela raizeira tão forte que aquele trabalho começou a restaurar toda a minha identidade, toda a minha história, toda a construção da minha família. Sabe? Eu descobri que meu menino tava com baixa resistência e eu tinha em casa farinha láctea, neston, omcilon. E aí eu nesse nessa caminhada desses trabalhos. Eu aprendi que eu tava aproveitando muito menos os alimentos e comecei a cuidar do meu filho com as PANCS com a alimentação tradicional, natural, tradicional. E assim isso fez uma transformação na minha vida e fez um resgate do nós caminhamos nessa caminhada toda, eu lembro que nesse nessa história toda, eu conto desse lugar, onde a gente morava que a gente recebia um ônibus 40 pessoas para conhecer o espaço, metade entrava no quintal e metade entrava para conhecer minha farmacinha que já estava surgindo naquele momento que chamava “Ervanário São Francisco” e o espaço não não cabia, e a gente teve a ideia de conseguir um espaço um pouquinho maior para expandir nosso trabalho compramos um pedacinho aqui em Sabará. Hoje, eu moro em Sabará, né que é uma região metropolitana de Belo Horizonte e moro em uma chácara mais ou menos 2.000 metros, mas o pedacinho de terra que a gente tem aqui foi transformado numa agrofloresta, a gente aproveitou tudo que era nativo do Cerrado e começou a transformar isso numa área de agrofloresta. Mas, enfim em 2017, meu marido se foi e eu continuo na caminhada com muita luta e muita garra. Eu gosto assim de contar um pedaço desse relato porque a gente nasce sim com o dom, mas a gente precisa deixar esse dom manifestar na gente sabe, enquanto raizeira. Eu não entendia por que que eu tinha aquele dom de curar umbigo das crianças todas que nasciam naquela periferia. Eu tinha nove, dez anos, curava o umbigo dos meus irmãos, curava o umbigo das crianças que nasceram e eu não entendia por que eu fazia aquilo. Hoje, nessa caminhada, eu entendo que esse dom eu já tinha e ele existe e ele tá muito forte aqui dentro de mim e a gente vem buscando isso dentro dessa caminhada. Então a partir daí, a gente começou a fazer várias parcerias, porque eu sinto que o dom ele existe, a caminhada de trabalhar com as plantas, ela existe, mas a gente precisa fazer conexão com os outros com as outras organizações, então naquela época a gente fez uma rede local de desenvolvimento com aquela periferia, aí na época tinha uma parceria com algumas ONGs, como a Articulação Pacari, que faço parte dela. Nasceu naquela época e a gente vem encaminhando buscando boas práticas dos nossos produtos, dos nossos remédios, buscando preservar o Cerrado, né?

Tantinha sentiu despertar o ofício que aprendera com sua avó – um saber ancestral revelado nas histórias de sua família - mas que estava adormecido. Ao seguir esse chamado, as raizeiras e os raizeiros passam a preparar seu corpo, sua mente, seus sentidos para o aprendizado, passam a perceber o movimento dos corpos das pessoas, das plantas e do Cerrado.

Assim, cultivam esse dom ao longo de suas vidas, o que lhes permite ouvir as plantas, como mencionou Mônica Nogueira em uma reunião científica⁵⁰.

Lucely Pio, também, traz o relato da presença do seu tataravô, de sua energia que a move e que lhe ensinou a interagir com o Cerrado, antepassado ancestral que a acompanha até hoje, nos fazeres do ofício. Ao entrar no Cerrado ela sente a presença dele, que lhe fortalece no ofício e na defesa do bioma. Conforme relatou para Oliveira & Guimarães (2025:06):

Eu não conheci o meu tataravô, o Chico Moleque (Francisco Antônio de Moraes), mas assim, eu hoje eu não consigo fazer uma fala numa palestra, ou algum ambiente onde eu vá fazer uma fala, eu não consigo fazer uma fala sem eu falar nele primeiro. Eu carrego comigo uma energia muito forte dele comigo. Só que eu não tive o prazer de conviver com ele. Mas às vezes eu fecho o olho eu trago para mim aquela imagem dele na minha mente (...) pra mim eu tenho muito forte que a maioria das coisas que eu faço, eu sempre eu peço permissão pra ele. Eu não sei te falar o porquê disso, mas isso eu penso comigo muito forte. Eu tenho a impressão pra onde eu vou, por exemplo, se eu tô dentro do Cerrado ele tá comigo ali, me orientando que planta que eu vou colher, qual planta que eu vou fazer um remédio. Então tenho isso comigo, é uma coisa minha. Eu quase nem falo, sabe, porque tem muita gente que nem acredita disso. Eu sinto uma energia dele comigo, sabe?

A presença do tataravô para Lucely é o passado ancestral que adentra o presente e a faz planejar o futuro como raizeira. Esse passado ancestral de Lucely Pio se refere à Comunidade Quilombola do Cedro, onde nasceu e vive Lucely e familiares. Foi Chico Moleque que iniciou a Comunidade do Cedro, no sudoeste de Goiás, por volta de 1830. Lucely conta que Chico Moleque era um escravizado que conseguiu comprar sua liberdade e terra com trabalhos aos domingos e em dias santos. A avó, Maria Bárbara de Moraes, compõe mais uma parte dessa ancestralidade que movimenta a ciência das plantas de Lucely:

A minha trajetória de vida dentro das plantas medicinais foi minha avó (...) Para mim ser raizeira é uma herança que a gente recebe dos nosso antepassado, porque é uma forma de aprendizado que passa de geração pra geração, porque não existe uma pessoa falar assim, eu tenho trinta anos de conhecimento, eu vou ser um raizeiro... porque o Cerrado é uma coisa muito complexa, são muito parecidas as planta e pra definir essas planta, cê tem que ter um conhecimento, cê tem que ter uma vivência no Cerrado. Eu falo isso baseado por mim, porque desde os cinco anos de idade eu já ia pro Cerrado com a minha avó. Então, assim, eu aprendi a ser raizeira com ela. Então foi a herança que ela teve da mãe, da avó dela, mais a mãe dela, que hoje foi passado pra mim. Então, é uma herança que a gente recebe dos nosso mais velho e aí a gente dá continuidade (Oliveira & Guimarães, 2025:07).

⁵⁰ Mônica Nogueira foi debatedora do Grupo de Trabalho “Plantas, rezas e saberes: antropologia política das práticas tradicionais de cura e cuidado”, na Reunião de Antropologia do Mercosul, em agosto de 2025, e enfatizou essas duas dimensões dos ofícios de raizeiras.

A avó Maria Bárbara orientou as primeiras caminhadas de Lucely no Cerrado, transmitindo saberes sobre os usos medicinais das plantas e possibilitando que ela se constituísse como raizeira. Essa convivência conferiu um sentido do que é ser raizeira para Lucely: pertencer a uma tradição herdada que deve estar pautada na vivência e encontro com o Cerrado para ter continuidade. A partir do conceito de raizeira como herança, Lucely também enfatiza a importância de conservar o Cerrado e manter vivo os conhecimentos sobre as plantas medicinais.

Com relação aos antepassados, a primeira ideia que nos vem à mente é pensar que são pessoas que ficaram para trás. Para as raizeiras, no entanto, os antepassados fazem parte do presente, continuam ensinando sobre o ofício e criam o contexto da ancestralidade, que se vincula a espiritualidade, ao dom divino, dado por Deus que elas devem saber manejar. Assim, os antepassados permanecem como entidades com quem conversam, sonham, sentem a presença e a inspiram a atuar. Lucely, por exemplo, contesta a relação de antepassados exclusivamente com um passado estático, que já ocorreu, não retorna e nem é dinâmico. Ao contrário, Lucely relaciona, de forma simultânea, passado, presente e futuro a partir de seus antepassados. Com seu tataravô, ela relaciona energia, imagem, respeito e orientação; com a avó, Maria Bárbara, a continuidade da raizeira como herança e o Cerrado em pé. Oliveira & Guimarães (2025) analisam, que essa relação temporal acionada por Lucely Pio, é articulada muitas vezes por ela como política, que está voltada para a defesa do bioma e da medicina tradicional.

Dona Maria Luiza, raizeira da cidade de Goiás e participante ativa do movimento eclesial de base, das Pastorais da Saúde, também relembra a presença da bisavó escravizada vinda do Senegal, da região de Fatick, que em Gongomé, região de Itaberaí (GO), iniciou sua “família camponesa”. Esses ancestrais, bisavós, avôs e avós marcam seu relato e trazem a força do território do Cerrado para a vida camponesa acontecer. Esses antepassados manejavam o Cerrado, cultivavam plantas, criavam técnicas para fazer a vida. Também, aprendiam com outros, por exemplo, uma família alemã que vivia próximo e ensinou seus avós a defumarem carne. Até mesmo os livros de um Boticário que frequentava a região foram adquiridos e inseridos nos conhecimentos tradicionais sobre o Cerrado. Uma rede de troca - por onde conhecimentos tradicionais fluíam - se consolidava na vida camponesa que está na memória ancestral de Dona Maria Luiza e está presente no seu ativismo, hoje, na Pastoral da Saúde e nos trabalhos que desenvolveu e ainda desenvolve nos assentamentos, ensinando sobre as plantas,

sobre a importância de cuidar do Cerrado e de cultivar sem veneno. Em suas palavras, ela relata essa vivência com o Cerrado:

Desde criança. Vovó e uma tia também, tia Maria Alice, que ela encantava com a natureza. Ela falava pra gente: “Olha, minha filha. A natureza tem tudo o que a gente precisa, desde a alimentação até os remédios, mas pra isso a gente precisa conhecer.” E ela conhecia muito, sabe? Ela levava a gente pro campo. aí ela falava assim: “Esse aqui é o pé de perdiz, é pra isso, pra isso e pra isso. Isso aqui é mama-cadela, isso aí é bom pra isso, é bom pra depurativo do sangue. Isso aqui é o velame.” Então, ela ia colocando as plantas e ela ainda tinha uma coisa: ela ainda fazia colchão de capim. Chamava capim Membeca, eu não esqueço disso. Então, às vezes, a gente ia também colher esse capim membeca. Levava uma sacada nas costas de capim, depois selecionava esse capim lá, tirava as raízes e deixava secar pra fazer o colchão. Então, o colchão era feio de capim membeca. Então, vem dos meus avôs, vem das minhas avós e minha avó também – essa vó Flauzina, que é africana, ela veio de uma região do Senegal, que hoje chama... Ela falava assim que era dividido, né, por tribo. Sei lá como é que é. Eu sei que era dividido, assim, como se fossem os índios aqui, cada um tinha seu grupo. Hoje diz que a região chama Fatick, no Senegal. Então, ela também. Eu já peguei, assim, ela numa fase muito velhinha já. Mas ela falava pra gente assim: “Olha, minha filha. Se você tiver com cólica, quando você crescer mais, se tiver uma cólica de gases, se tiver empachada, então, você toma um chazinho de mentrasto. Quando eu cheguei na fase da adolescência, eu custei a menstruar. Aí, eu me lembro que veio uma colicazinha, alguma coisa assim, parece que a barriga estava meio empachada. Eu lembrei da minha bisavó, né? Fui lá, peguei um mentrasto, fiz um chá e tomei. Foi um alívio imenso, sabe? E eu estava nervosa, parece que acalmou meu nervo. Eu falei: “Meu Deus! Essa planta é milagrosa!” E com o conhecimento que eu tinha da minha bisavó, da minha avó portuguesa, que gostava muito dos chás), eu passei a ser adepta dos chás. Lá em casa todo mundo tomava chá assim. A mamãe – nós estudávamos à noite; a mamãe fazia um chazinho de alguma coisa. Deixava lá no rabinho do fogão, com um biscoitinho, com uma coisa assim. Então, a gente chegava, a gente tomava o chazinho e o chazinho era [de] congonha. [...] Nós crescemos, tanto eu quanto minhas irmãs, não tivemos [problemas de útero, corrimento] e eu atribuo isso a esse chá de congonha que ela dava pra gente, sabe? E depois, mais tarde, eu [tive] um problema já cardíaco com arritmia. Minha arritmia foi equilibrada a partir da congonha de bugre, que dá no Cerrado. Remédio nenhum que eles me davam controlava a arritmia, sabe? E aí eu estudando as plantas e até num dia de campo, Dr. Evando explicando sobre a congonha e tudo. Eu falei: “Espera lá. Eu vou aprofundar nessa congonha.” E quando eu estou lá, fazendo pesquisa e tudo, encontrei lá que a congonha de bugre era boa pra arritmia. Aí eu peguei, fui pedir ao seu Militão – seu Militão é um amigo nosso que tem uma propriedade lá depois de São João de Monte Alegre, que é marido da Dita, que é a agente de saúde lá. Eu liguei pra saber se ele podia trazer pra mim, algum dia que ele viesse aqui na cidade, se ele podia trazer algumas folhas de congonha de bugre. “Dona Maria, por que?” Aí eu expliquei pra ele. “Amanhã cedo eu estou aí com a

congonha de bugre” – e foi certo. [...] E eu já fui, já fiz o chá e comecei a tomar. Você nem pode pensar o resultado disso! Eu fiquei maravilhada porque arritmia é horrível.

Dona Felis (Felisberta)⁵¹, raizeira de Natividade, comenta sobre essa relação com os ancestrais, com a espiritualidade, que é uma relação que permite o aprendizado do ofício:

Eu acho que essa parte que a gente trabalha com xamanismo - eu sou conhecida como “Xamã das ervas” - é a herança cultural dos dois lados do lado da minha mãe, eu sou Acroá que era uma tribo que tinha aqui, que foi dizimada, e do lado do meu pai, eu sou descendente direto de negro e o meu avô era marcado ainda, o vovô Lúcio. Como eles trouxeram muita coisa para nós e o que os índios faziam né? Isso influi. Como fala, como a gente fala aqui, né, influi na cultura da gente, no interesse, no meio, no modo de trabalhar com a planta, aquela ciência, aquele respeito, aquela parceria. No livro (que escrevi), eu peço que nunca chega como se eu fosse o dono da árvore e (já pega e usa assim) de forma bruta e diz: “Me dê o facão”. Eu peço para chegar devagar, deixar a planta sentir a necessidade e que a pessoa seja humilde, agradecendo, eu escrevi um pouco mais ensinando como entrar na mata, né? Como os meus ancestrais faziam, eles não entravam sem pedir permissão, eles não saíam da mata sem agradecer. E a gente traz isso aí, os benzimentos vêm dos negros, né, mas eles trouxeram igual mãe Ana que foi um ícone na nossa cultura. Ela trouxe o conhecimento sobre plantas e aí para nós, o conhecimento é aquela mistura da herança negra e da herança indígena, que tá dando uma coisa que funciona e eu não quero que isso morra. (...) Fazendo xarope. Eu tenho um xarope de Angico, mas é tudo composições que eu coloco e é sempre assim, sempre que eu tô pensando, eu acho interessante isso, que sempre que eu tô pensando em uma fórmula, eu sonho com essa senhora, uma velhinha com um pano na cabeça, e é engraçado que ela me traz a cuia, ela vem com uma cuia ela chega, ela tem uma roupa branquinha, ela chega e fala para que que é para usar uma planta. Então, isso desde criança me acontece. Antes eu não ligava muito, fazia pros outros. Dizia: “Ah eu vou fazer um chá para você.” e dava certo. E as pessoas perguntavam: “Como é que você sabia que isso ia aliviar?” Eu não contava, se ela vier, eu não contava, né? Que tinha, que eu via essa senhora. Costumo dizer que são espíritos ancestrais que tá me ajudando a preservar essa cultura. Não sei se estou certo, se eu tô errada, mas não me arrependo, nem vou dizer para você que eu vou mudar porque eu não vou. E cada orientação que vier eu vou aceitar assim, como eu sou guia de turismo, foi a primeira guia da Natividade, e uma coisa que eu quando eu fui capacitada pelo um Capitão dos bombeiros. Ele falou para mim, para eu não mudar esse jeito, porque eu tô sempre mostrando essa planta pra que serve, isso se faz assim... Aí ele disse que esse é o meu diferencial e eu sou guia Mateira, eu levo nas trilhas e eu acho que vale a pena que, às vezes na hora assim a pessoa não liga, mas uma hora de necessidade lá na frente a pessoa lembra. Ah, alguém me ensinou fazer um chá com essa planta e eu vou experimentar e daí vai vendo os resultados e vai despertando o interesse eu dou palestra aqui em

⁵¹ Esse depoimento de Dona Felisberta está no documentário “A Mata que Cura: Plantas medicinais do Cerrado por Felisberta Pereira da Silva”, produção Arte Ninho Cultural, 2021

casa também. Ali debaixo do pé de manga para isso o pessoal de faculdade, os grupos de medicina e enfermagem que vem e eles vêm e é muito boa a palestra eles fazem perguntas construtivas.



Farmacinha de Dona Felis, em Natividade/TO
Foto: Sílvia Guimarães

Essa rede de transmissão de conhecimento que integra os ancestrais no processo formativo de uma raizeira e raizeiro consolida o dom, pois aciona sentidos múltiplos do corpo para que o ofício se concretize em conhecimento, não é uma formação exclusivamente mental, mas engloba sonhos, sentidos para além do olfato, tato, visão, paladar e audição. Os sonhos, as mentalizações, momentos de silêncio, de meditação passam a se inserir como técnicas na

transmissão de conhecimentos dos ancestrais e são fundamentais neste ofício tradicional. As plantas são outros entes que atuam nessa rede de transmissão conforme veremos mais adiante.

É usual essa elevação espiritual acompanhar essas guardiãs de saberes ancestrais, assim Dona Flor relatou que, às vezes, ela escuta vozes que a orientam no seu ofício terapêutico:

Essas vozes que eu escuto são avisos, não é sempre que eu escuto. Eu escuto quando é mais urgente, quando tem mais necessidade. Porque quando tá ‘pra’ chegar uma pessoa aqui em casa doente, que vai dar preocupação ‘pra’ mim eu escuto uma voz falar comigo, me chamando. Eu saio ‘pra’ ver quem é aqui na porta e não tem ninguém. Eu entro em casa e a pessoa fala: ‘cuidado!’ Foi o dia que veio uma mulher aqui e eu briguei com ela. Outros [vozes] falam: ‘prepara!’ Quando fala prepara eu sei que é doença. Outro dia, eu tava dando um curso aqui, antes das pessoas chegarem pra fazer entrevista veio a voz e falou assim: ‘prepara!’ Aí eu já preocupei e falei: ‘ó meu Deus o que será?’ Isso mexeu comigo, me abalou muito, não conseguia dormir. Aí fiquei sabendo que a velhinha morreu, a mulher mais velha aqui do Moinho. Quando foi um outro dia, me chamou de novo e falou: Dona Flor? Eu vim correndo, quando vi não tinha ninguém lá no portão. Aí eu falei: ‘ai meu Deus quem é que me chama e não aparece, não manifesta e não fala nada?’ Mas a voz falou: cuidado! Quando foi mais tarde chegou um homem aqui. Eu sempre escuto essas duas palavras: prepara e cuidado. Quando eu escuto ‘prepara’, eu sei que é gente que vem encher meu saco. Quando é cuidado eu sei que é doença. Então, nesse dia, chegou um rapaz aqui com um buracão na perna, leishmaniose, tudo comido. Eu fiz curativo na perna dele, coloquei um remédio. Ele ainda não tinha feito exame, mas eu já sabia que era leishmaniose. Ele fez o exame e deu e o meu Médico [Deus] já sabia (Campos, 2013: 37).

Essas vozes mesclam a fé e a agência no fazer de Dona Flor e foi essa voz que a fez parar de realizar partos:

O último parto que eu fiz eu lembro foi dia 13 de janeiro de 2008 eu levando a criança pro colo da mãe a voz falou comigo: ‘para!’ Aí eu perguntei pro pai do bebê: ‘Daniel, você falou alguma coisa comigo?’ Aí ele: ‘não!’ Aí eu me perguntando quem tinha falado isso comigo. Quando eu tornei pegar o bebezinho no colo a voz falou comigo: ‘para!’ Aí eu falei comigo: ‘eu não vou fazer parto mais não’. Aí eu não fiz mais, hoje eu só dou curso pra quem quiser ser parteira (Campos, 2013, p. 31).

Dona Felis aprofunda sobre essa espiritualidade que lhe permite construir uma rede relações que inclui as plantas, enfatizando que a raizeira está ligada com tudo que a cerca e isso marca o cuidado com plantas, pessoas e animais:

Então, a vida do raizeiro é ligada com a mãe Terra, ele é ligado com tudo aquilo que cerca. Se vocês forem na minha casa, vocês vão ver quanto mato, mas essa doida vive no meio do mato, eu vivo em paz. Me chama de bruxa, de nega

bombril, porque tudo eu quero aprender, só não quero aprender a fumar e beber. Também não quero fazer mal a ninguém. A gente é chamado de feiticeiro, porque a gente tem espírito. Se eu puder como bruxa ajudar alguém, pouco me importa. Então eu sou muito ligada ao lado espiritual, a força espiritual, do sentimento. Eu dou palestra, eu recebo as pessoas na minha casa e o mais bonito disso tudo é a pessoa chegar pra mim e falar: “Obrigado, as palavras que você me falou, me reergueram.”. Então, quer me chamar de bruxa ... desde que eu possa fazer o bem, eu vou fazer. Desde que eu possa trabalhar com as plantas, eu vou trabalhar. É uma alegria imensa, ver a cura acontecendo, onde foi menosprezado. (...) O raizeiro sempre tem o lado espiritual ao lado dele, quem faz ele intuir, qual planta, qual parte da planta. Eu sempre peço para as pessoas que vão fazer coleta, pelo amor de Deus, não ataque o tronco de uma árvore, você pode tirar uma parte, um galho, uma flor, uma semente. Mas, vocês sabem, quando a gente machuca uma perna, a dificuldade que a gente tem é ficar de pé e caminhar, né? A planta sente a mesma coisa. Eu passei por uma experiência, quando o meu filho faleceu. Meu filho faleceu, e eu andava, igual um zumbi, no meio do mato, em cima da serra, conheci pontas, vales, porque lá toda a região foi minerada. E um dia, eu sentei, encostado numa copaíba, e estava aí com olho fechado, não me importava o que os meus pais estavam preocupados. Eu estava no fundo, eu percebi que eu estava sendo egoísta, porque eu só pensava na minha dor, na partida do meu filho e eu ouvi uma voz que disse: “Você pensa que a sua dor é maior do que a nossa? Nós estamos plantados aqui, nossa semente cai, nossos filhos nascem, vocês colocam fogo e matam. E a gente escuta o grito dos nossos filhos e não podemos pegar ele no colo e sair do lugar. A gente se revolta a cada incêndio, a cada fogo. E vocês? Por que a vida te tirou algo e você que é o dono da maior dor?” Eu levantei e olhei, porque eu acho que estava mais doída do que eu já sou. E eu olhei e senti uns olhos verdes. Eu tenho dom da visão, eu tenho dom. Muitas pessoas estão me procurando principalmente depois do covid. E eu olhei e a voz me disse: “Volta para tua casa, e pense que seus pais estão velhos e estão sofrendo por você. E vai fazer o que você tem que fazer.” E eu voltei, eu sou sempre sou grata.

A dimensão temporal ativada pela relação com os antepassados perpassa sentidos complexos em Lucely, Dona Felis, Dona Flor e outras raizeiras e raizeiros relativos ao Cerrado, tornando essa relação um ser (Cerrado-corpo) que subsiste nessa formação ancestral como raizeira. Viver no Cerrado com os antepassados permitiu a construção de uma corporalidade especial que sabe se relacionar com os elementos e o movimento do Cerrado. Na próxima seção, iremos discutir sobre essa fabricação ou construção do corpo de uma raizeira, que é um processo formativo que se refere não somente ao domínio da mente, mas também ao corpo, ao sentir.

Lucely aciona, além dos ancestrais transmitindo o conhecimento, a relação com o território tradicional do Cerrado como fundamental para formar uma raizeira. Sem isso, teremos apenas pessoas que aprenderam sobre algumas plantas e seus usos, mas que não sabem a

profundidade da ciência das plantas do Cerrado. Essas pessoas não podem se dizer raizeira ou raizeiro nos termos que estamos delineando aqui, neste dossiê, sobre o ofício tradicional. Uma raizeira tem essa vivência no território tradicional do Cerrado, tem conhecimento profundo sobre a presença dos antepassados em interação com o bioma, sabe identificar ou mapear os locais de onde emergem memórias sobre o ofício.

Dona Maria Luiza enfatiza essa intrincada relação entre o Cerrado e as raizeiras, pois dele emana a cura, as plantas medicinais do Cerrado, que são manejadas pelas guardiãs do ofício. Sobre a potência do Cerrado, ela relata: “O Cerrado, ele guarda segredos muito importantes e guarda remédios muito importantes. No Cerrado nós encontramos, praticamente, todas as plantas que a gente precisa para a nossa saúde.”

O povo indígena Krahô, como um povo cerratense, conta que quando as primeiras mulheres foram feitas pelo demiurgo Sol, as mulheres-cabaças - que se originaram da rama da cabaça, uma planta do Cerrado - logo aprenderam sobre o uso das plantas, são raizeiras do Cerrado. A indígena mulher e liderança Krahô, Creuza conta:

Sol (primeiro Krahô e demiurgo desse povo) ensinou às mulheres-cabaças (primeiras mulheres Krahô) que para fazer os resguardos (cuidados corporais para a pessoa pensar bem, sentir bem e viver bem como um Krahô), elas devem fazer uso de raízes, cascas, folhas de plantas do Cerrado. É uma sabedoria feminina, as mulheres mantêm as práticas de resguardo e cuidados com o corpo vivo na aldeia, elas têm essa memória. Elas sabem qual alimento deve ser usado, como deve ser comido. Todo o processo de iniciar o resguardo, vivê-lo ao longo do tempo e finalizá-lo tem o intuito de produzir uma renovação na comunidade e na vida da pessoa. A pessoa passa a ter outro corpo capaz de viver e fazer outras coisas. (Krahô, 2017: 91)

Essa experiência das primeiras mulheres Krahô consolidou uma tradição que deve ser “repetida” com seus gestos a criação primordial de usos das plantas nos resguardos, que, conforme explica Hampaté Bâ, podemos afirmar que uma raizeira Krahô “(...) realizava não um “trabalho” no sentido puramente econômico da palavra, mas uma função sagrada que empregava as forças fundamentais da vida e em que se aplicava todo o seu ser. Na intimidade da oficina ou da forja (no caso do ofício de raizeiras), participava do mistério renovado da criação eterna.” (2010: 188)

Maria Sapadi, raizeira do povo Xerente, explica sobre essa vivência no Cerrado e potência de suas plantas e suas terras, quando narra que uma mulher gestante tem que caminhar pelo Cerrado e ter o filho no mato, prática e saber que estão sendo abandonados:

Hoje, as mulheres ganham o bebê no quarto, mas a coisa, de primeiro, a mulher estava andando no mato, assim, caçando frutos, porque nós, quando tá grávida, o bucho é grande, pode andar por aí e anda no mato, do Cerrado. E aí, a gente tem que ir, lá mesmo no mato mesmo, quando tem alguém com dor de barriga (dor do parto) lá mesmo no mato mesmo, ganha o bebê. Aí, bota no vestido, pega ele e leva ele em casa, chegar com a criança. Até essa mulher que ganhou no mato, ela está viva aí. É, de primeira, a gente ganhava assim, esse jeito é o que todo mundo fala. E quando ganha neném por aqui, a gente tem que dar sumo de algodão e a raiz. A raiz, a gente tem que tirar e cozinhar, pra a gente dar para não ficar com a barriga grande. Isso aí é bom. De todo jeito, a gente tem que dar pra poder não adoecer. E aí, depois, assim também, o jeito que você tá procurando de raiz... Tem o pé bem aí, ó, pra machucado.

Sob o abrigo da mata do Cerrado, nascem as crianças Xerente e, posteriormente suas plantas cuidam dos corpos da mãe e do bebê. Essa relação do Cerrado com os povos originários evidencia a complexidade do vínculo entre o território tradicional e as corporalidades que nele habitam. Dona Maria Sapadi acaba por nos demonstrar a potencialidade do conceito de corpo-território, construído e reivindicado pelo movimento das indígenas mulheres — parte da compreensão de que o território é um importante elemento que alimenta e constitui a pessoa no mundo. Entre os Xerente, o parto acontece no chão da floresta, na companhia das árvores, das gramíneas, da terra. Após o nascimento, a placenta deve ser enterrada no local onde nasceu o bebê.



Maria Sapadi, raizeira Xerente Foto: Sílvia Guimarães

Além das plantas, o chão, a terra, os minerais, as águas e os animais são fonte de conhecimento e ensinam e curam as pessoas, as raizeiras e os raizeiros conhecem profundamente esses elementos. Seu Natalias, raizeiro e quilombola da comunidade do Baião (TO) e Dona Maria dos Remédios, raizeira do Morro do Pilar (MG) enfatizam a importância do barro do Cerrado, não contaminado pela cidade, que conjuntamente com determinadas plantas, podem curar as pessoas. Dona Maria dos Remédios explica a uma pessoa com dor crônica no joelho que ela sentirá alívio quando envolver o joelho com barro e sumo da erva baleeira. Todos os elementos do Cerrado, vegetal, mineral e água, se encontram na prática de uma raizeira. Para seu Natalias, o barro do Cerrado sozinho já produz cura: “A terra é a nossa mãe. A terra não deixa pegar infecção. Não precisa botar nada. Já tem tirado. Sai daí e vai botar o barro. Vai pro meio do Cerrado, cava e pega um barro e envolve seu pé.”

Essa convivência ancestral que se faz no Cerrado permite a formação no ofício, na medicina tradicional, e faz com que corpo e território se enlacen no ofício. Ytxaha Pankararu, em sua dissertação de mestrado que conta a história de vida de sua mãe, Cleonice Pankararu, grande raizeira dos biomas Cerrado e Caatinga, ao analisar essa trajetória de sua mãe, escreveu o seguinte poema, quando foi conhecer com um grupo de familiares a região da Chapada dos Veadeiros, onde sua mãe viveu e aprendeu sobre o ofício de raizeira:

Viagem de Volta (Ytxaha Pankararu Braz)
Andar na história
Nosso lugar não é limitado
A história vai tecer o futuro, voltar onde os nossos pisaram é resistir, é manter o passado vivo, é construir o futuro vivo.
Ouvir nossa história é saber o que se quer
A oralidade é poder
Escrevemos nossa história com os pés,
registramos nossas pegadas.

O território tradicional e a história se fazem na vivência no Cerrado para os povos cerratenses. Dona Felis relata como essa trajetória de vida no Cerrado permite aprender nos fazeres da vida cotidiana:

E esse meu interesse por plantas, eh acho que a vida inteira desde pequena, eu me interessava um chá, eu já ficava perguntando para que que é esse chá? E meu pai tinha um profundo conhecimento e ele, quando ele viu que a gente queria ter, aprender alguma coisa, ele tinha paciência e ele explicava essa para isso, você colhe em tal lua, o horário, que você põe o melhor é esse ... E eu tenho uma

ligação profunda com plantas e eu vivo aqui cercada com essas árvores com essas plantas tenho o prazer de passar para as pessoas.

Cleonice Pankararu viveu em um movimento de deslocamento intenso em busca de familiares e seguiu da Caatinga ao Cerrado, onde aprendeu sobre as plantas medicinais e as potencialidades dos biomas, relembra os cheiros, gostos e presença dos ancestrais em interação com as matas. Aos 12 anos de idade, ela convivia com o Cerrado, sobretudo aprendendo ofício de raizeira, o qual sempre se interessou a partir do “chamamento” de sua tia, foi se aproximando e seguindo o caminho da medicina sagrada tradicional. Ela relata como era o lugar que ela e sua família morava e como a influência de sua tia foi importante para ela:

Agora, lá, é puro soja, acho que já acabou com tudo, a gente morava na beira do Rio Tocantzinho, uma água limpa, limpa. Um cachoeira linda, igual aquelas cachoeiras lá, sabe? A que nós fomos lá, acho que aquele rio que nós fomos acho que passava por lá. E lá tinha muitas famílias, lá tinha Guajajara, Guarani, não sei se tinha Fulniô. Minha tia Tereza, ela que era das plantas, eu sempre me interessei em conhecer, eu sempre fazia chá, inventava, sabe? Procurava saber. Ela sempre fazia chá, eu lembro do cheiro, filha! O cheiro das plantas, aonde ela ia, eu lembro do cheiro, ela falava: “Cleonice pega lá faz o chá pra mim”. Eu fazia. Eu lembro do cheiro da Imburana, ela usava muita Imburana, Erva Doce, Endro, Fedegoso de tudo eu lembro, era muita planta, desde pequena, e ela falava das plantas que era bom, e só fazia coisa de planta.

Cleonice cuidava de seus irmãos mais novos quando estavam com algum resfriado, ela tinha a iniciativa de fazer, ela lembra de um senhor chamado Cearenso que era benzedor de dores, foi onde ela teve os primeiros contatos com essa ciência da benzeção: “Um velho chamado Cearenso que benzia a gente, benzia pra dor de dente, qualquer dor ele benzia, aí depois que eu fui crescendo e entendendo das coisas, eu vi”. Esse tempo no Cerrado foi marcado por muito cuidado, a todo momento ela estava atenta, havia pessoas e coletivos envolvidos com o cuidado e ela estava pronta para ouvir e aprender. Os mestres e mestras dos saberes ancestrais e o Cerrado juntos atuam no processo formativo das raizeiras e raizeiros. Tudo acontece como se o Cerrado fosse tanto o professor quanto a sala de aula e o laboratório onde as/os aprendizes do ofício são formadas/os e se ligam ao ofício, seguindo os ensinamentos dos mestres e das mestras.



Cleonice Pankararu
Foto: Diego Sales

Essa relação está pautada na ancestralidade e espiritualidade que Ytxaha Pankararu, filha de Cleonice Pankararu (2023: 95), explica quando trata da ciência indígena:

Vivenciando essa experiência juntamente com minha família observo os contos da espiritualidade dos nossos povos, lembro da importância das plantas recordando de uma das falas do professor e primo Kanátyo Pataxoop, quando fala da existência dos quatro elementos da espiritualidade, são o Vegetal que são as ervas sagradas, Mineral que são a terra, os barros que usamos para pintar e curar nossos corpos, as águas e Animal. Segundo ele, nossos ancestrais foram transformados na avó lua, mãe terra etc. Portanto os elementos da natureza são nossos parentes, nossa língua Patxohã é como se fosse um portal de comunicação com esses elementos: ‘A língua é nossa ciência, eu converso com a planta, como é a língua da planta, eu converso com o rio, como é a língua do rio? Como é nossa forma de comunicação? É comunicada pelo coração.’ (escrita de Kanátyo, no curso Histórias e Memórias da Língua Pataxó, 2019 apud Pankararu, 2023: 95).

Cleonice Pankararu observava atentamente sua tia nos fazeres e saberes científicos do bioma. Ela lembra como havia uma receptividade para com as plantas e sementes por parte da sua tia, que era marcada pelo cuidado espiritual:

“Às vezes a semente vinha, e ela via a semente, e saía procurando “de quem era aquela semente?” e achava a planta. E ela sempre andava com semente, com

folha, com raiz. Quando eu sinto o cheiro das plantas, aqui do chá, sabe. Quando eu entrava na casa você sentia o cheiro da casa dela, das folhas, a mesma coisa quando sinto esse cheiro, né. Capim Santo, Erva Cidreira, Erva Doce. Na casa dela era só folha[...] aí eu fui gostando das plantas também.”

Portanto, essa formação da raizeira e do raizeiro é atravessada pela ancestralidade dos antepassados que consolidaram essa medicina, pela fé, espiritualidade, que cria a relação da pessoa com o ofício, com as plantas e diversos seres e pela vivência no bioma Cerrado.

Dona Josefa, raizeira de São Sebastião/DF, explica sobre essa espiritualidade que não se relaciona simplesmente com seguir uma religião:

“(...) essa relação com a terra, de conectar com a espiritualidade, mas sem ter nenhuma religião. A gente não tem religião, mas a gente é, se conecta com a espiritualidade, a gente acredita nessa força do universo que é superior a tudo, mas a gente acredita também na força da lua. Então, vamos fazer na lua certa. A gente acredita que quando tem uma infestação de formiga é por um processo ali que precisava ser olhado com carinho, não deve ser combatido com veneno. Por algum motivo elas se multiplicaram exageradamente, se isso for de lagarta ou seja lá do que for, então, quando o ambiente está em desequilíbrio isso também representa que aqui dentro dessas quatro paredes que a gente construiu, ocupando o lugar da formiga, que aqui, também, pode ser que algo não esteja equilibrado. Então, quando a gente olha para lá, para equilibrar esse espaço, para ter o controle, não para exterminar, porque todo mundo fica aí, seja cobra, lagartixa, formiga, cupim. Quando está equilibrado, não há prejuízo para ninguém. Eu só preciso entender, olhar para isso, entender fazer com que as ações aqui de dentro da casa sejam harmônicas e respeitadas, e aí tudo flui de uma lindeza. E aí tudo caminha por esse lugar que é da fartura e da abundância. Que essa é a finalidade de tudo que eu acredito. Eu acredito que a vida é feita na fartura e na abundância. Eu preciso compreender primeiro o que é fartura e o que é abundância, porque não importa ter muito dinheiro, né? Então vai para além de ter um milhão no banco. Às vezes eu posso ter muita fartura, ter muita abundância e não ter nenhum dinheiro no banco. Eu posso ter fartura e abundância e não ter uma roupa de marca ou uma bolsa de marca ou coisas que determinam a minha classe social. Então o lugar dessa conversa é um pouco outro, né? É sobre essa raiz mesmo de que é como vivemos, os antepassados. Eu sou uma multiplicadora de uma vida que é muito ancestral e que eu ainda acho que eu preciso melhorar muito.”

Sobre essa presença da espiritualidade na sua formação, Dona Cecília, raizeira do quilombo São Domingos (GO), enfatiza que seus saberes tradicionais têm essa dimensão de acionar o sagrado, as rezas. E aqui as rezas como falas criativas e como falas agentes ativos como explica Hampaté Bâ (2010:173) são falas das mestras do conhecimento, que visam “(...) purificar os homens, os animais e os objetos a fim de repor as forças em ordem. E aqui é decisiva

a força da fala”. Quando sua mãe era procurada para casos mais sérios, ela rezava. Acrescenta, Dona Cecília, que:

Minha mãe era parteira, benzedeira, fazia de tudo. Eu já sou diferente, não dou conta de fazer parto, não. Mas ajudava como podia, principalmente nos cuidados depois que a criança nascia. Mas já aconteceu de eu quase ter que pegar um bebê em uma casa aqui perto. Já ajudei no nascimento de uma criança porque, quando precisa, a gente faz. Depois que o hospital começou a receber melhor as pessoas da zona rural, as coisas melhoraram. Antigamente, o povo tinha horror de ir ao hospital por causa do maltrato. Não eram bem recebidos, por isso muita gente evitava. Mas hoje isso mudou, graças a Deus. Minha mãe benzia quebrante de criança, aquelas coisas mais simples. Também fazia rezas para quando alguém se machucava e a ferida inchava ou latejava. Diziam que era "pego de sol e mal", e ela benzia para isso. Além disso, preparava banhos de ervas e cozinhava remédios caseiros. E eu sigo esse caminho também. Quando aparece uma doença diferente, eu sei quais ervas misturar para fazer o remédio certo.



Dona Maria Luiza, na Feira e encontro dos povos do Cerrado.
Foto: Sílvia Guimarães

O aprendizado sobre as medicinas das plantas se constitui em um estar atento às falas dos guardiões e guardiãs, estar atento ao movimento do Cerrado. Cleonice Pankararu explica que,

por todo lugar que visita, ela volta para o território com mudas novas que ganhou de outras raizeiras, guardiãs de sementes, para multiplicar. Sempre está interessada em ouvir os sabedores e mestres das plantas sagradas. Relata a importância das pessoas mais velhas em seu aprendizado sobre a ciência das plantas. Tudo começou com o “chamado” de sua tia Tereza que a incentivava na vivência. É preciso também manter os ouvidos atentos para aprender esse conhecimento transmitido de geração em geração. Foi dessa forma que Cleonice Pankararu, assim como outras raizeiras e raizeiros, teceu seus saberes.:

“Eu aprendi a usar as plantas medicinais e a conhecer no dia a dia mesmo, na aldeia eu sempre gostava de conversar com os mais velhos, via as mais velhas usar as plantas, eu tinha a irmã de mãe, a irmã mais velha, a tia que acompanhou a gente, ela conhecia muito né, tia Cassimira, lá da Aldeia conhecia muito a nossa família, os mais velhos da nossa família e também nos rituais que a gente participa. Tinha muitas plantas usadas nos rituais, a Imburana, o Fedegoso, o Juazeiro, a Quixabeira, além desses remédios de quintal, Capim Santo, Erva Cidreira, Poejo para criança. Geralmente quando as crianças nascem nas aldeias, você sabe né, quando nasce uma criança o pessoal faz festa, então já tem as Garrafadas com plantas, as temperadas. Tem Arruda, Artimijo, Mentrasto, Alho. Então, no dia a dia mesmo com as mais velhas e nos rituais da Aldeia eu fui aprendendo, interessante também porque minha tia sempre incentivava, isso é importante, faz parte da Cultura, da identidade da gente, da espiritualidade, dos conhecimentos da gente mesmo.”

Nesse sentido, uma mestra e um mestre raizeiros estão sempre aprendendo. Os encontros de raizeiras e raizeiros do Cerrado são momentos potentes e criativos, onde elas reciclam o conhecimento e aprendem com as mestras e mestres reunidos⁵². Perguntada sobre se ela se considera uma raizeira, Cleonice responde:

“É a questão aí de quando eu me senti que era uma raizeira? a gente não tem esse sentimento né, assim de se sentir uma raizeira. Eu acho que a gente vai de acordo com o dia a dia né. O cotidiano é que ele vai fazendo, mas eu mesmo assim, eu não me sinto que eu sou uma raizeira não, eu acho que a gente vai cuidando das raízes, utilizando as raízes a cada momento de necessidade né, e vai entendendo, cuidando do valor que as raízes têm. Porque as nossas avós, as mais velhas elas sempre falam que as plantas são nossas irmãs, são seres vivos e são seres de direitos. Elas são seres vivos, então elas são seres de direitos e de respeito né, então a gente vai cuidando de acordo com a necessidade de cada um né, mas assim, eu me sentir, quando eu me sentir, mas eu acho que nunca me senti não, eu senti assim a necessidade de cuidar da raiz das raízes né, das raízes e reconhecer o valor das raízes, cuidar das raízes, das plantas. A gente sente isso, a gente essa obrigação, essa responsabilidade e esse respeito com as plantas.”

⁵² O evento Raízes, realizados no início do período da seca em Vila de São Jorge, em Cavalcante, Goiás, nos últimos anos, tem se revelado um momento de encontro entre as mestras e mestres e onde se dissemina a medicina tradicional do Cerrado para pessoas interessadas.

Além de falar sobre as plantas serem seres de direito, o que leva a vê-las também como mestras que ensinam as raizeiras, Cleonice enfatiza a importância dos cuidadores tradicionais nas comunidades, pois é fundamental a existência deles e delas. Nesse sentido, ela reafirma quem elas e eles são: essas pessoas são verdadeiros cientistas que lutam pela medicina sagrada dos povos. Essa luta se amplia para a preservação da biodiversidade.

Toda planta tem que ter um cuidador né, é por isso que temos os pajés, os benzedores, as benzedoras, os raizeiros, as raizeiras, porque tem que ter alguém para cuidar, é uma troca né, a pessoa cuida da planta e a planta cuida da pessoa no tempo certo. Tem plantas medicinais que a gente planta, coleta semente no tempo certo cuida da semente. Quando for o tempo de plantar, planta, sai semeando, a gente não pode só usar não, a gente tem que semear também. Por exemplo, a Tansagem que já tá desaparecendo. Tem outras plantinhas que são bem sensíveis né, o calor principalmente agora nessas mudanças climáticas, essa emergência climática, esse calorão aí, nossa! Tô até imaginando o sofrimento dessas plantas com esse calorão, então a gente quando é o tempo de coletar as plantas, as semente né, tem que ficar observando o tempo de coletar e planta no tempo certo, tem que observar a lua, se for na Lua Nova, lua cheia... e no Cerrado as plantas são as nativas, as aves os animais cuidam dessa dispersão, então tem algumas aves que se alimenta das sementes e vai espalhando a semente no ambiente, os animais também que come alguma semente já sai dispensando no ambiente, então algumas plantas nativas do Cerrado são os próprios animais que dispersou, que cultiva, o que plantam essas sementes para não perder a árvore, nem a planta, e no Cerrado agora com esse fogo né queima tudo, as sementes... é um desastre, mas a gente tem que cuidar das plantas, esses impactos de sol e chuva no tempo errado, o sol forte demais, a gente tem que cuidar dessa planta para ajudar essa planta.

Nesse contexto, Seu Ezequiel, raizeiro quilombola Kalunga do Vão do Moleque ressalta a importância dessas e dessas guardiãs e guardiões, curadores: “Sempre eram os curadores, quem a gente chamava de curador, sempre eram os raizeiros, que sempre faziam os remédios, as garrafadas, os benzimentos. As coisas que tratavam de primeiro era isso. Tratavam com as ervas e com os benzimentos. O conhecimento meu foi isso”.

Foram essas pessoas que sustentaram a saúde de suas comunidades, trouxeram vidas ao mundo com suas mãos de parteiras e, por meio de suas rezas, prestaram conforto aos que partiram e apoio aos que ficaram. No Vão do Moleque, essa tradição se perpetuou ao longo das gerações: bisavós e bisavôs, avós e avôs, mães e pais atuaram como benzedoras, curandeiras e parteiras, transmitindo seus saberes para os mais jovens, como ocorreu na família de Seu Emílio, quilombola Kalunga do Vão do Moleque:

Nós aprendemos tudo lá. Dentro lá da família. Meu bisavô passou para o meu avô, que passou para o meu pai, e ele me passou. A minha avó também, a mulher também passava, né? Como o homem também. Passava porque as mulheres, era assim, quando tinha fé, saía no mato, e saía com remédio para tomar, para fazer um banho, fazer isso, né? E aí dava tudo certo, usava tudo de lá. Minha bisavó era parteira, as parteiras geralmente quem conhece mais as plantas, né? Aliás, aqui em Cavalcante não tinha negócio de médicos, não tinha essas coisas, né? Não tinha que tomar muito remédio. O único remédio aqui em Cavalcante, quando conheceram, era aguardente. Aí você tinha que viver de lá, tomar um remédio de lá, né? Pegava um pau no Cerrado, aquele dava certo, e você pegava outro e dava certo. Quando conhece as plantas, então tomava o remédio tudo de lá, né?

Seu Emílio destaca ainda com relação a transmissão dos saberes sobre as plantas do Cerrado pelos mais velhos, enfatizando a presença da ancestralidade:

Havia uma velha lá que acho que, quando ela morreu, por volta de uns centos e tantos anos. Ela era uma parteira velha da região lá, ela chamava Dominga. Ela morreu bem idosa, bem idosa. Velha mesmo, bem velhinha, velhinha. Essa velha mesmo me ensinava muito, eu tinha ela como uma mãe. Aí ela me ensinava muito. Tal remédio é bom, para tal coisa. Fora outros que me ensinavam, outras pessoas mais velhas. Eu ia para o Mato arrancar os paus (casas de árvores e plantas) com ela, e me mostravam, o pau certo é tal pau. Aí eu fui aprendendo, né? Fui aprendendo a arrancar, que eu sei qual é, quase todos. Não sei tudo, mas a metade eu sei. Qual é e para que serve. Não sei tudo, mas a metade eu sei.

Já Seu Ezequiel que se dedica ao uso das chamadas "plantas que curam", afirma com convicção:

Trabalho com as plantas medicinais e faço sempre garrafada, eu faço várias garrafadas para vários tipos de doenças, faço para a febre, para a febre de gripe, para a febre intestinal, para a febre de infecção, faço também remédio para próstata, faço sermone para dor de cabeça. Assim, enfim, são os remédios que eu faço, eu trabalho na cultura há 32 anos com a medicina da floresta brasileira, trabalho sempre na cultura. (...). Aprendi com três mestres trabalhar na cultura de raizada, de arrancar raiz, tirar a casca de pau, tratar com fruta também tem muitas frutas que servem de medicina, inclusive tem o baru, tem a sucupira, de raizada tem várias raízes que a gente trata de várias qualidades de doença.

Dona Evangelista, quilombola e raizeira do Vão do Moleque, aprendeu desde cedo a observar e utilizar as plantas do Cerrado para cuidar da própria saúde e de seus familiares. Com

esse conhecimento transmitido ao longo das gerações, marcado por uma fé que movimento o ofício e a produção os remédios caseiros, ela afirma que:

Eu conheço vários remédios. A minha mãe e a minha avó me ensinaram. Eu era pequena, aí elas pegavam e me levavam no mato, elas iam arrancar remédio quando os meninos estavam com febre. Aí eu ficava assustada. E aí eu fui aprendendo, fui crescendo, casei, tive marido, tive meus filhos. Aí eu peguei, aprendi. Ia para o Cerrado arrancar meus remédios. Meus meninos adoeciam, estavam com febre, era muito difícil para a gente ir na cidade. Aí eu pegava, arrancava o remédio do mato, botava para ferver, outra hora despejava água morna, botava a água para ferver e despejava no remédio e pegava com Deus para dar saúde para meus filhos e Deus ajudou e todo o remédio que eu fazia dava certo. E até hoje, não é muito não, mas eu conheço vários remédios em floresta ou no mato, aí sempre eu faço garrafada para meus meninos. Eu só não faço para vender, para sair para fora, mas para os meus meninos aqui em casa, para mim, aí eu sempre faço remédio.

Do Cerrado brotam cura, alimento e beleza, que, nas mãos de uma raizeira, florescem em cuidado para os povos cerratenses. De acordo com o raizeiro e benzedeiro Seu João, raizeiro do quilombo Vão do Moleque, território Kalunga, o conhecimento sobre as plantas medicinais começou a ser transmitido a ele ainda na infância, por sua mãe. Desde pequeno, aprendeu a identificar as ervas, entender suas propriedades e dominar as técnicas de preparo dos remédios naturais, um saber tradicional e ancestral:

Uai, era o seguinte, eu era pequeno e minha mãe conhecia muito a qualidade de remédio, às vezes, ela saía ali pra arrancar o remédio e menino é danado, eu ficava assuntando, observando o nome daquela planta, para que servia. Outra hora, eu perguntava pra ela e aí ela me informava, né? E aí, fui crescendo assim, que a gente nasce aprendendo, morre de velho sem acabar de aprender. Verdade. Cada dia a gente aprende um pouco sobre as raízes. É com certeza, mas hoje em dia eu conheço bastante né? Ervas Medicinais, o remédio medicinal. (...). Agora uma coisa que sempre eu caprichei pra aprender foi o benzimento. Assim como se diz um benzedor. É antigamente tinha o benzedor, a parteira, a raizeira. Eu pedia a Deus, pedia a Deus que se Deus me desse um bom saber de onde eu estivesse precisasse me mandar uma mensagem para uma pessoa, Até hoje, se um depender de mim eu mando no lugar onde for, eu oro pela pessoa e chega lá. Agora, já, no caso do remédio eu aprendi até muito. (...). Deus me pôs nesse lugar pra me fazer a caridade pra quem precisar, não escolher a quem né!

Todos esses relatos tratam desse saber ancestral, espiritual que conta a história de vida das raizeiras e raizeiros e os processos formativos que vivenciaram e de transmissão de conhecimento sobre o ofício, mas também conta a história da comunidade e do território do Cerrado. Essa vivência fala da vida comunitária no Cerrado, uma geografia afetiva percorre o

Cerrado e atravessa o tempo ancestral e chega ao tempo presente. Uma mestra e um mestre é essa pessoa que é reconhecida pela comunidade e pelas plantas do Cerrado. Como disse Lucely precisa da vivência no Cerrado.

Ser mestre ou mestra é ser reconhecida pelo coletivo, é ser uma pessoa sábia que guarda o conhecimento sobre todo o processo de produção de remédios caseiros, o que inclui saber manejar o Cerrado, coletar, conversar com a pessoa que irá fazer uso do remédio caseiro e produzir o remédio específico para essa pessoa. As mestras e os mestres são sempre consultados e são reconhecidos nos coletivos. No quilombo São Domingos, a sobrinha de Dona Cecília tem muitas plantas medicinais no seu quintal, produz e faz uso de remédios caseiros, mas sempre com a supervisão de Dona Cecília – essa sim é a mestra e guardiã desse saber ancestral. Dona Cecília é sempre consultada, quando alguém adocece, sobre como proceder.

Por outro lado, é igualmente central transmitir esse conhecimento, disseminá-lo entre aqueles que precisam das plantas, formando novos aprendizes de raizeiras e raizeiros, ou difundindo um saber que poderá ser acionado por qualquer pessoa. Transmitir conhecimento passa a ser uma obrigação para quem tem o dom, pois se refere a relação com o divino que não deve ser marcada por posse, mas por herança, Lucely e Tatinha sempre dizem em suas formações: “Não somos donas, mas herdeiras desse saber”. Também Dona Felis canta: “Somos parte da terra, ela é parte de nós, somos parte da terra, ela é a parte de nós. Pertencemos a terra, pertencemos a terra, a terra não nos pertence.”

Por conseguinte, há uma rede de transmissão por onde o ofício flui, que envolve ancestrais, mestras e mestres, e as próprias plantas. As raizeiras e raizeiros sempre receberam conhecimento dessa relação ancestral, com os antepassados que continuam ensinando ofício, com outros mestres e mestras e, também, com as plantas que compõem essa rede de transmissão.

O ponto central nessa rede de transmissão ocorre quando essas guardiãs e guardiões compartilham seu conhecimento sobre a medicina das plantas, seja nas comunidades, seja com diversos públicos, por diferentes meios. Nesse contexto, encontros, cursos e oficinas são mobilizados para viabilizar essa transmissão. Além disso, tais momentos podem representar um suporte financeiro para as raizeiras e raizeiros, constituindo um reconhecimento importante para a sua sobrevivência. Parte das formas de sustento das raizeiras — como Dona Flor, Lucely, Tatinha, Dona Josefa e Dona Neide — provém desses cursos e oficinas oferecidos esporadicamente, da produção de remédios à base de plantas medicinais preparados de forma

singular, bem como da confecção de chás, licores, geleias, doces, sabonetes, xampus e cremes variados.

Dona Cecília considera fundamental transmitir os conhecimentos sobre as plantas do Cerrado. Por isso, busca oferecer oficinas sobre o uso das plantas medicinais. Quase todo ano, ela participa do Encontro dos Raizeiros, em São Jorge - Distrito do município de Alto Paraíso/GO, e realiza uma oficina no mês de julho também em São Jorge. Para isso, leva diversos remédios e organiza mesas, onde dispõe os preparados. Sua filha Geovânia Gonçalves dos Santos, que também é raizeira ensinada pela mãe, a acompanha. De acordo com Dona Cecília: “Eu espalho tudo em cima das mesas e começo a ensinar: explico cada remédio, como se faz, de onde se tira. É muito proveitoso! As pessoas valorizam demais. Quando eu entrego uma garrafada para alguém, essa pessoa aprende e passa o conhecimento adiante”. Na comunidade quilombola São Domingos muitas pessoas possuem certos conhecimentos sobre as plantas medicinais. “Quando um não sabe pede para alguém que saiba”. Aos poucos os jovens têm se interessado em saber mais sobre as plantas. Preocupada em repassar seus conhecimentos, Dona Cecília tem ministrado oficinas sobre plantas medicinais em sua comunidade.

Dona Flor, por exemplo, repassou seu conhecimento para muitas pessoas, generosa sabia que divulgar essa medicina tradicional faz parte de quem tem o dom, esse não pode ficar guardado. Muitos foram os cursos e oficinas ministrados por Dona Flor, as “Vivências com Dona Flor”. Ao longo dessas vivências, era possível observar o dinamismo de sua medicina das plantas. Atenta à importância de não guardar para si, de não ser a única guardiã desse conhecimento, mas de buscar meios de difundi-lo, Dona Flor revelava o elemento essencial e definidor dos saberes tradicionais: o fato de não serem autorais, mas obras coletivas, destinadas a serem compartilhadas e trocadas entre os sujeitos. De acordo com Tamara Campos (2013), nessas vivências, Dona Flor vasculhava suas memórias e transmitia suas experiências, levando-nos a refletir sobre a importância de estabelecer um olhar crítico para nós mesmos, sobre como nos cuidar e das pessoas ao nosso redor. Assim, segundo ela, a continuidade do conhecimento popular se fundamenta no seguinte aspecto:

É uma coisa útil pra mim e o que é bom pra mim, eu quero que seja bom pra todo mundo. E outra, eu não consigo fazer o que eu conseguia antes, eu andava quilômetros buscando minhas ervas, mas agora eu estou cansando, não estou dando conta mais. Por isso, faço os cursos, preciso que alguém pegue isso que eu sei e coloque em prática. O difícil é isso, colocar em prática, porque, muitas vezes, tem gente que faz o curso e guarda tudo aquilo no bolso, não passa pra frente uma coisa que é tão humana e respeitosa. (2013: 54)

Deija e Wilson, filhos de Dona Flor seguiram seu legado, nesse sentido Wilson relata:

É muita responsabilidade, mas a gente tem que fazer o que gosta e eu gosto! Eu saio para o mato, eu passo duas horas, três horas sozinho, porque as plantas todas próximas de você e você não sabe qual a utilidade delas, saio sempre com os meus livros. Minha mãe foi minha guia e ainda é, eu ainda tenho muito que aprender, mas eu adoro andar pela natureza. Primeira vez que eu estou andando com ela em um curso, mas quando eu era criança eu andava muito com ela, sempre perguntando pra ela. Minha mãe fala pra mim, assim, que ela já tá cansada, (...) que sempre saí, quando ela precisa dos remédios, porque eu conheço um pouco. Ela tá cansada, porque as pessoas procuram e ela não consegue mais buscar os remédios. Aí de repente vai acarretando, sabe. (...) Vou trabalhar como ela sempre pensando no todo. Porque é coisa muito séria trabalhar com a natureza e com as pessoas. E quando você começa a conversar com as pessoas com carinho, com boas intenções é prazeroso! Então essa é a intenção da mamãe e minha. Eu já tô com quase 50 anos e tô me empenhado a estudar pra me responsabilizar por algo que é muito sério. Eu estou na teoria e ela está na prática, ela não lê e não estuda como eu. E os conhecimentos dela, digamos que 90% é o que ela conhece e somente 10% ela não conhece. Eu estou me empenhando mais agora, quando ela declarou pra mim que me quer como ela. Então eu vou dar esse gosto pra ela e para as outras pessoas sempre com responsabilidade. Agora eu tenho que pegar o cajado e não largar. (Campos, 2013:58)

No caso da rede de transmissão de conhecimento vivenciada por Dona Flor, que a coloca como ponto central, além de Deija e Wilson darem continuidade ao ofício, outras pessoas aprenderam a se cuidar e a cuidar de seus familiares com o auxílio de Dona Flor. Uma transmissão significativa de saber ocorreu com o neto e músico de Dona Flor, Lucas, que hoje divulga e luta pelo reconhecimento dos ofícios de parteiras e raizeiras, do quilombo Moinho e do Cerrado, como uma forma de reparação histórica à vida de sua avó. Por meio de suas músicas, ele revela as múltiplas maneiras de ser aprendiz e defensor dessa ciência e do Cerrado. Ele relata:

Minha vó, primeiro, indiretamente ela sempre me passou esse conhecimento né? Desde criança isso começou comigo ainda criança né, ela sempre levou a gente pro quintal, pro mato pra sair com ela, mostrando as ervas, mostrando as plantas, mostrando a importância, sempre falando da questão da água também, da importância da água. A vida inteira ela foi uma professora assim. E isso até digo informalmente, né? Era do dia a dia nosso, de neto e vó, de estar ali, quando eu vinha passar as férias com ela. Praticamente todos os dias estava ajudando ela a fazer alguma coisa, ela sempre dava alguma missão pra gente. Se está no meio do período da plantação de mandioca, a gente ia lá ajudar. Cavar as covas, pra colocar mandioca, participar do plantio. Se estava no meio da fase da torra, da mandioca, a gente ia participar do feitio da farinha de mandioca, ali no forno

ajudando, tudo. E isso com as outras ervas e frutas do Cerrado a mesma coisa. Torrava café, moía cana, tudo isso aí a gente participava ativamente com ela. E já na fase adulta, foi quando ela trouxe essa motivação formalmente mesmo, diretamente. Foi quando ela conversou comigo diretamente sobre a importância disso, tanto que ela pouco tempo antes de falecer, ela me nomeou como presidente da associação do Instituto Casa de Saberes Flor do Moinho já pensando nessa continuidade, né? Nessa responsabilidade de continuar o sonho dela que é deixar essa casa ativa com as pessoas aprendendo sobre a parceria, sobre as ervas, tudo isso. Então assim, a vida dela inteira foi esse ensinamento, não só pra mim como neto, né? Mas todos que conviviam em volta dela, seja filho, seja amigo, seja conhecido, seja das crianças que ela fez o parto, as aprendizes, todo mundo que estava em volta dela, a alegria dela era passar esse conhecimento. E aí como eu fui esse neto híbrido. Passei boa parte da minha vida na cidade, boa parte aqui, né? Esses intervalos eu desenvolvi outras habilidades. Como a questão da música, que eu faço desde os dezesseis anos. E aí após essa vivência com ela aqui da pandemia, que eu fiquei um tempo aqui, foi onde caiu a ficha assim que eu deveria colocar esses conhecimentos nas minhas músicas, nas minhas letras, né? Na minha arte em geral. E foi aí onde eu me encontrei de vez na minha arte, através da arte dela, eu me encontrei na minha. Acho que é isso, eu não sou um raizeiro, mas eu sei um pouquinho assim eu sei me virar, quando estou gripado, quando estou doente. E estou aprendendo cada vez mais, mas o que eu sei também eu coloco na minha música. Não só atuando como raizeiro que é a função dela, da minha mãe, do meu tio, né? Mas eu levo a mensagem ali como um porta voz mesmo.

Lucas, conhecido artisticamente como Marinho MC, compôs a canção *Mãe Fulô* em homenagem à sua avó, incorporando em sua estrutura trechos de falas de Dona Flor:

*“É muito difícil chegar na casa dum aqui
Num é primo, num é tio
Num é vovó, não é titia
Num é bisavó*

*A maioria das criança aqui me chama é biza
É biza, é vó, é mãe
É irmã, é muito difícil você ver uma pessoa aqui da vila
Me chamar Dona Flor*

*É por isso que eu falo pra vocês
Que as coisa minha, que eu faço
Num é uma coisa aprendido não
É uma coisa intuito, é intuição*

*Quando eu via assim que não tava bem de saúde
Eu tinha que intuir alguma coisa*

*Porque onde a gente morava não tinha como cuidar
Eu descubro é assim, é no momento exato que precisa*

*Eu descubro assim
Não tem como eu explicar pra vocês
É uma coisa que vem de uma hora pra outra
E essa pessoa eu não sei, essa pessoa
Só confio que é Deus e mais ninguém”* (trechos de fala de Dona Flor)

A selva sara e ela já sabia disso
A fauna regenera, ela sabia disso
A mata cura e ela já sabia disso
O que ela não sabia era que era o seu ofício

Solta nesse Cerrado
Uma criança intuitiva
Conversava com as planta
Uma linguagem antiga

No seu quilombo
Nenhuma ambulância pra acionar
Enfermidade bate
O que fazer pra melhorar?

Consulta as planta, vai na fé
Sem cavalo, vai a pé
Colhe matruz e guiné
Transmuta em escalda pé

Duvidam como Tomé
Na maca foram tomado
Conhecimento é temido
Como dedo na tomada vó

*“Então é uma coisa assim
Que cria da natureza
E a gente faz e tem certeza do que tá fazendo
E a pessoa que toma
Não precisa ter fé na Dona Flor não
Porque eu sou ser humano igual a você, de carne e osso
porque se eu não precisasse tomar remédio,
até podia dizer não, não confio na Dona Flor não
Confia naquele que me manda
Que ele se chama Deus
porque é ele que faz tudo
porque ele que é dono da natureza”* (trechos de fala de Dona Flor)

80 anos depois
Eu sou a nova geração
80 planos após
Entender minha missão

Herdeiro dessa escola
Esmola já não aceito
Na terra o Sol esfola
Se isola do preconceito

Somos sangue, somos preto
Somos gangue, somos gueto
Sem mustang, sem dinheiro
Kalunga por inteiro

Mata tem olho
Parede tem ouvido
Mata o orgulho
Enforca o conflito

Teleguiado que nem torpedo
Trançado que nem treliça
Diferente de Dom Pedro
Sinto medo da polícia

Cochicham sobre o
Que eu tenho me tornado
Cansado de ser brisa
É hora de ser tornado

*“Eu aprendi a fazer parto na minha mãe
Ela tava em alto risco
Ela ia morrer
Eu apelei por Deus*

*Dai a pouco eu senti
Que tinha uma agulha
Que uma pessoa aplicava uma injeção na minha cabeça
E esse fogo foi pegando na minha cabeça
Eu escutei uma voz falar pra mim assim
Poe ela no joelho, eu peguei ela botei ela
Do jeito que tô aqui ó
Ai veio uma contração muito forte nela
Ela gemeu e falou
Ó meu pai do céu, me ajuda
Quando ela falou assim
O menino escapuliu, a menina nasceu
A partir daí eu fiquei xingada de parteira”* (trechos de fala de Dona Flor)



Marinho cantando em homenagem ao Seu Dedé, Dona Flor e todas e todos raizeiros do Cerrado na Universidade de Brasília
Foto: Julia Fonseca

Importa ressaltar o movimento político presente nos encontros e oficinas realizados pelas raizeiras, especialmente quando se reúnem coletivamente. Nesses espaços, raizeiras e raizeiros transmitem conhecimentos sobre a medicina tradicional com o objetivo de fortalecer o autocuidado de pessoas e comunidades, em defesa de um bioma que oferece possibilidades de cura e de sustento alimentar. Tal prática configura-se como um ato revolucionário, ao reduzir a dependência da compra de medicamentos muitas vezes inacessíveis em seu cotidiano.

O movimento eclesial de base da igreja católica se reúne a essas mulheres, potencializando esses encontros. Na região da Cidade de Goiás/GO, onde atuou Dom Tomás Balduino⁵³, ou na região do Bico do Papagaio/TO, onde atuou, o Padre Josimo Tavares⁵⁴, as

⁵³ Dom Tomás Balduino, bispo emérito de Goiás e frade dominicano, faleceu no dia 2 de maio de 2014, aos 91 anos. Fundador da Comissão Pastoral da Terra, o bispo ficou conhecido em todo Brasil por seu trabalho de defesa da reforma agrária e dos direitos dos povos indígenas.

⁵⁴ Josimo Moraes Tavares (1953-86), sacerdote, negro, membro da Comissão Pastoral da Terra, atuava na região do Bico do Papagaio, Tocantins. Foi assassinado em 10 de maio de 1986, na cidade de Imperatriz (MA).

mulheres que ainda hoje mantêm esses encontros e a transmissão da medicina das plantas do Cerrado, relembram a importância da atuação desses sacerdotes, especialmente em momentos quando a desnutrição infantil atingia suas crianças diante da desestabilização que a expropriação territorial produzia em suas vidas.



Raizeiras da região do Bico do Papagaio e homenagem ao padre Josimo
Foto: Sílvia Guimarães

Dona Maria Luiza, raizeira da cidade de Goiás lembra da violência contra as mulheres e da preocupação de Dom Tomás em alcançar as comunidades, em buscar uma transformação na vida camponesa para que a vida fosse acolhedora a essas mulheres. Muitos encontros centravam na presença dessas mulheres e dos casais, buscando uma transformação. Um trabalho que acontecia no miúdo da vida, nos encontros, nas conversas e rezas que buscavam fortalecê-las e ter os homens de fato como companheiros, ao levar saberes e práticas da fabricação de remédios caseiros, artesanatos, que poderiam trazer alguma renda a essas mulheres.

Esses encontros sobre a medicina das plantas também abordam a defesa do território, entendido como espaço de plantar, colher e circular livremente pelo Cerrado. Envolvem ainda a garantia de que muitas comunidades tenham autonomia no cuidado de si, incluindo a nutrição de suas crianças. Além disso, dizem respeito à vida das mulheres, à defesa de sua integridade

frente às violências sofridas e à proteção de seu território. Na região do Bico do Papagaio, nos municípios de Buriti, Axixá e Wanderlândia, encontram-se as Quebradeiras de Coco de Babaçu, palmeira mãe, que cuida da vida dessas mulheres, que lhes permite ter alimento e remédio. Os encontros e reuniões para falar das plantas medicinais, fortalecem essas mulheres para agir contra a violência que sofrem ao exercer os direitos que conseguiram com a Lei Babaçu Livre⁵⁵. Elas lamentam a violência que muitas mulheres sofrem ao buscarem o babaçu e denunciam que muitos fazendeiros estão matando o babaçu, envenenando a palmeira de dentro para a fora. Rosani, Wanda e Francesa são raizeiras dessa região que observam a violência contra a palmeira se replicar no corpo das mulheres.

Os encontros e oficinas sobre plantas medicinais permite restabelecer forças para que as raizeiras mulheres continuem na luta política. Ao mesmo tempo, o Cerrado com suas plantas medicinais, incluindo o babaçu, permite a essas mulheres sustentarem suas vidas e de suas famílias. Dona Josefa, Lucely e Tantina, por exemplo, em todas as oficinas e cursos que promovem, abordam os usos das plantas medicinais do Cerrado, transmitem saberes sobre a elaboração de remédios caseiros e articulam tais práticas a narrativas que enfatizam a defesa do território e a valorização da vida das mulheres.

⁵⁵ É uma Lei criada a partir da luta das mulheres quebradeiras de coco babaçu. A Lei prevê: Proibição da derrubada de palmeiras (florestas de babaçu); Livre acesso das comunidades agroextrativistas aos babaçuais; Proibição do uso de agrotóxicos por qualquer forma de utilização; Proibição de queimadas dos babaçuais e do corte do cacho do coco inteiro porque isso compromete a reprodução e a vida das palmeiras, além de comprometer as formas de utilização tradicional sustentável do coco; Proteção dos biomas da caatinga, cerrado e amazônia contra atividades predatórias; Regularização fundiária em toda área de abrangência das florestas de babaçu; Monitoramento e efetivação das leis Babaçu Livre aprovadas nos municípios e estados. Atualmente existem 3 leis estaduais (Piauí, Tocantins e Maranhão, este último a lei se aplica apenas em terras públicas), e 18 municipais, sendo 04 no Tocantins, 02 no Pará e 12 no Maranhão. As leis têm o potencial de proteger cerca de 11 milhões de hectares de babaçual. Uma das mais recentes conquistas com a aprovação da lei do Babaçu Livre do Piauí (Lei nº 7888/2022) é o reconhecimento do direito do território pelas quebradeiras de coco babaçu com o dever de titularização coletiva pelo Estado. O primeiro Território Tradicional de Quebradeiras de Coco Babaçu do país é o território da Vila Esperança, no Piauí.



Farmacinha da Tatinha em Sabará/MG
Foto: Sílvia Guimarães

4.2 Preparar o corpo para estabelecer relações ontológicas com as plantas

Preparar o corpo significa fabricar uma pessoa, uma moralidade, uma ética, um pensamento e um sentir em coletivo. Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979) discutiram a importância do idioma da corporalidade para os povos indígenas, demonstrando como esses realizam uma elaboração rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Nesse sentido, a noção de pessoa e o lugar do corpo são centrais na compreensão adequada da organização social, cosmologia e construção da pessoa e

coletivos ameríndios. Observamos como essa dimensão da vida indígena apresenta-se no ser/corpo da raizeira e raizeiro. Há uma requintada elaboração da corporalidade entre as mestras e mestres de saberes tradicionais para que a ciência das plantas possa acontecer.

Creuza Prunkwyj Krahô, indígena mulher e liderança do povo Krahô, tratou em sua dissertação de mestrado sobre os resguardos associados a vários usos de plantas medicinais do Cerrado, que marcam os ciclos de vida e momentos especiais na vida de uma pessoa, que permitem a construção da corporalidade. Entende-se aqui o resguardo como práticas de cuidado com o corpo: a forma correta de viver, de se alimentar, de manter relações sexuais, de planejar filhos e de realizar as atividades diárias, seguindo regras que fortalecem a pessoa — isto é, fortalecem seu corpo e a protegem contra doenças. Caso não cumpra o resguardo, a pessoa deixa de reconhecer quem é e perde a memória, pois, para guardar os ensinamentos e viver conforme o modo de ser Krahô é necessário ter uma experiência corporal no bioma Cerrado, é necessário viver, ouvir, praticar, falar e compartilhar. Ela relata:

Os rapazes estão crescendo (estão no ritual de iniciação). O avô e o tio cuidam do resguardo deles. Eles tomam banho com plantas especiais para crescerem rápido. E assim, eles guardam a memória no corpo e se transformam. Só pessoas mais velhas, cuidam do corpo do menino, passam as tintas, fazem o grafismo, passam essências das plantas, cuidam da alimentação para eles crescerem rápido. (2017:78)

No caso dos raizeiros e raizeiras do Cerrado, essa presença indígena se faz nos processos formativos que requerem uma elaboração do corpo para se fazer um mestre ou mestra na ciência das plantas e para qualquer pessoa ter cuidado com seu corpo.



Oficina sobre plantas medicinais realizada por Dona Cecília, Geovania e Seu Emílio na Universidade de Brasília
Foto: Julia Fonseca

Dona Flor explica sobre esse autocuidado, focando na corporalidade, que permite a feitura ou formação da raizeira e do raizeiro: “A gente tem que jejuar, tem que orar, tem que chegar no lugar e pedir licença, procurar a hora certa de chegar, a hora certa de sair, a hora certa de colher as ervas”. Esse ensinamento de Dona Flor nos leva refletir sobre a preparação e formação de uma raizeira e raizeiro, que demonstra uma relação intrínseca dos cuidados corporais com a formação de uma mestra raizeira que domina técnicas do ofício que dizem respeito e relacionam os sentidos do corpo com uma moralidade e ética. Como discutimos anteriormente, audição, tato, olfato, paladar, sonhos e demais sentidos de uma raizeira e de um raizeiro devem ser reelaborados ao longo de sua vida, pois dos seus corpos surgem as técnicas do ofício. O raizeiro deve saber ouvir e ver o movimento do Cerrado e de suas plantas, devem aprimorar a fabricação dos remédios caseiros a partir de uma experimentação que envolve os sentidos.

Por exemplo, Lucely Pio afirma que não é possível manejar as plantas no momento de fabricação de um remédio caseiro usando luvas, pois sentir as plantas, tocá-las permite observar

sua qualidade. Obviamente, elas higienizam suas mãos, prendem os cabelos, limpam o ambiente quando elaboram os remédios, mas os sentidos do corpo devem se manter atentos no momento da fabricação.

A corporalidade de uma raizeira e raizeiro se relaciona com a formação no ofício, com o pensar e sentir que permitem o domínio da medicina tradicional, e está baseada em se tornar um “sujeito coletivo”, como explica Ailton Krenak:

Pessoas que cresceram escutando histórias profundas que reportam eventos que não estão na literatura, nas narrativas oficiais, e que atravessam do plano da realidade cotidiana para um plano mítico das narrativas e contos. É também um lugar da oralidade, onde o saber, o conhecimento, seu veículo é a transmissão de pessoa para pessoa. É o mais velho contando uma história, ou um mais novo que teve uma experiência que pode compartilhar com o coletivo a que ele pertence; isso vai integrando um sentido da vida, enriquecendo a experiência da vida de **cada sujeito, mas constituindo um sujeito coletivo**. Essa percepção do sujeito coletivo surge muito cedo para nós. Eu devia ter uns 17 anos de idade quando eu, meus pais, irmãos e um tio, alguns primos mais novos, fomos todos engolfados numa caravana, saindo do nosso lugar de origem, para buscar outro pouso, outro lugar para continuarmos vivendo. E não problematizava muito como ia ser esse outro lugar, se era um lugar que pudesse reproduzir a experiência coletiva, de continuar vivendo juntos. (2020:86-87)

Ressaltamos que no caso das raizeiras e raizeiros, tornar-se um sujeito coletivo ou viver junto em coletivo envolve as pessoas da rede comunitária, o que inclui as plantas. Para efetivar essa relação com as plantas, que permite a feitura dos remédios caseiros e a dádiva do cuidado entre a rede comunitária, as raizeiras e os raizeiros sublinham a importância do fazer e cuidar da corporalidade. Esse autocuidado deve acontecer, primeiro com a própria raizeira e raizeiro e passa a ser um entendimento que deve ser compartilhado com outras pessoas. Nesse autocuidado da raizeira e raizeiro, a corporalidade é construída, buscando ativar os sentidos como o ouvir, tocar, sonhar, cheirar, ver, degustar, proferir o bem dizer, pois somente com esses sentidos cultivados, o ofício se faz. Criar esse corpo sensível permite ao raizeiro e raizeira estabelecer uma relação ontológica com as plantas do Cerrado, portanto, ter uma ligação fundamental e de existência entre o ser planta e o ser humano no mundo, definindo a natureza desses seres e a sua dependência mútua.

É fundamental saber se alimentar, cuidar e conhecer o próprio corpo. Ao mesmo tempo, torna-se necessário controlar os sentimentos, especialmente a raiva e a tristeza, pois todas e todos ressaltam que não é possível trabalhar com as plantas quando se está dominado por essas emoções. Nesses momentos, Lucely Pio afirma que uma raizeira — e isso vale para qualquer pessoa — deve buscar sua “planta companheira” para se acalmar. Dona Felis orienta:

Se vocês duvidam do poder espiritual de uma planta, começa a abraçar uma árvore, quando vocês estão feridos, cansados, esgotados, chegue numa árvore e dá um abraço nela. A planta, ela nos transmuta. No momento em que ela te limpa, ela te recarrega. (...) porque ela te dá energia positiva, ela te dá cura, ela te dá sombra, ela te dá lenha, ela te dá alguma madeira que você pode construir. A árvore é como a terra, ela te dá segurança. (...) Sempre que eu estou angustiada por alguma coisa, ou precisando de paz, eu vou no meio do mato, e deito no chão. E ali eu relaxo, ali eu conserto, ali eu relaxo, eu me recarrego. Eu tenho verdadeira paixão pela medicina do Cerrado.

Seu Natalias, raizeiro do quilombo Baião, explica sobre essa autoconsciência com o corpo, pois, para ele, as pessoas devem se conhecer, conhecer seu corpo, saber o que elas têm. As pessoas devem saber se alimentar, saber que alguns alimentos devem ser evitados, devem beber muita água e devem se colocar no mundo do Cerrado ou realizar andanças pelo bioma. Nesse sentido, todo remédio caseiro deve ser acompanhado de uma dieta alimentar adequada, de cuidados corporais. Ele fica espantado com o fato de algumas pessoas não saberem se cuidar e não conhecerem seu corpo, ou melhor, não conhecerem a história do corpo, não realizar cuidados preventivos. Assim, esclarece:

Eu converso com as pessoas, explico, ó... Tem pessoa que até já morreu. Sabe por quê? Por causa de que não sabe o que que tem. Eu fico besta. Tem gente que tem um problema e não sabe. Como é que você tem a úlcera ou que tem gastrite? Só o médico é quem vai saber. Que corpo é esse? Que homem é esse? Que mulher é essa? Que não sabe o que tem aqui? É onde ele tá doendo, né? Onde tá doendo? Pelo amor de Deus. Tem gente assim demais da conta, é a maioria, a maioria. Eu falo com o povo. Nunca fiz essa tar de discopia (endoscopia), esse exame de discopia. E nem vou fazer. Por que eu não vou fazer? Porque o que tem aqui, quem sabe, primeiro é Deus. Segundo, é eu que sou dono. Ela (barriga), se estiver queimando, é o que? Estômago sujo. Assim, é assim (como se fosse) faz o de comer numa panela dessa aqui, que aqui, por exemplo, é uma panela, com 30 dias sem lavar, ela já tá pouca. E com um ano, com um ano, como é que não tá? Só tem um miolinho (tampou tudo) porque não lava. E assim é nosso intestino. E assim é nosso intestino se não tomar um purgante. E aí, a sujeira (junta, acumula). A sujeira fica. A pessoa não cuida do corpo. Intestino limpo, sangue limpo. Sangue limpo. Tem que tomar um purgante, um vermífugo. É a mesma coisa, a lavagem do órgão, de falar que é pra lavagem do intestino, né? O povo não cuida, né? Não cuida, não cuida. As pessoas não se cuidam. Inclusive, a ducha ginecológica pra mulher, e isso serve pro homem também. E o homem não faz de jeito nenhum? É porque tem o cano vaginal, uterino, e tem o cano retale. O retale é de quem? De nós, homens. Pra limpar, né? Fazer lavagem. Mas aí, tem um bocado de homem que não quer, então passa ter com a doença. (O senhor cuida do senhor?) Eu cuido, tem que cuidar de mim. É só isso. Quem cuida primeiro de mim é Deus. Segundo é eu. Com um intestino sujo, sangue sujo.

Ao transmitir conhecimento sobre as plantas medicinais, a raizeira e o raizeiro não se restringe somente ao aspecto teórico de seu saber, ou seja, não se atenta em somente passar as funções terapêuticas das ervas, mas utiliza uma metodologia própria que faz o outro viver sua corporalidade ao enfatizar a singularidade de cada indivíduo, pois há um cenário a ser desvendado para iniciar a terapêutica, coerente a necessidade que foi compartilhada. Conhecer a potência curativa das plantas deve estar atrelado a um processo de escuta do outro e do outro saber ouvir seu corpo.

Dona Flor explicava sobre a importância de desencadear a autonomia das pessoas, quando afirma:

Saúde é ter um bom relacionamento com você mesmo, porque todo mundo sente dor, todo mundo tem problema, mas esse problema pode ser resolvido como uma boa conversa em que, às vezes, só você pode resolver, que remédio nenhum dá jeito. Por isso que eu falo, a gente tem que olhar pra gente com amor e entender o que acontece com a gente, os cursos que eu dou, as pessoas que vêm me procurar eu tento colocar na cabeça delas isso. (Campos, 2013:62)

Para Dona Flor assim como para Seu Natalias, as pessoas devem estabelecer um olhar crítico para elas mesmas, a fim de garantir o bem viver. Dona Flor ressalta nas Vivências, a amplitude do que é saúde, em um aspecto integral do cuidado. Se construir como pessoa e/ou fabricar o corpo e/ou ter autocuidado devem fazer parte da vida de uma pessoa. Esse autoconhecimento corporal, do bem pensar, bem dizer, bem sentir, configuram-se em dimensões da vida importantes para um raizeiro e uma raizeira.

Essa corporalidade de raizeira está relacionada com um sistema de conhecimentos que atua no nível da lógica do sensível, das propriedades do sensível ou unidades perceptuais, conforma a ciência do concreto (Cunha, 2009; Lévi-Strauss, 1989), a medicina ancestral. Pode-se dizer que incorpora as dimensões sensíveis da experiência humana em uma abordagem única, que não se baseia em abismos ontológicos, pois reúne entidades, pessoas e plantas, ou epistêmicos, pois reúne física, filosofia e saberes dos antepassados.

A lógica do sensível que marca o ofício de raizeiras atua nas relações entre pessoas, outros seres e coisas como concebidas e guiadas por uma finalidade cognitiva e sensitiva. Por conseguinte, seguindo o argumento de Lévi-Strauss (1989) e toda sua discussão sobre “lógica do sensível”, pode-se afirmar que as raizeiras são movidas por exigências intelectuais, realizam uma observação exaustiva e um inventário sistemático das relações e das ligações entre

elementos. E essa organização do pensamento está ancorada em um senso estético por meio de sabores, odores, sensações táteis, visuais e sonoras que permitem uma leitura do mundo. Assim, essas mulheres e homens criam a medicina ancestral no território tradicional do Cerrado.

Lucely Pio enfatiza a importância de viver no Cerrado, de aprender entre as plantas, assim ela explica que a existência da raizeira e da comunidade em que vive depende do “Cerrado em pé”:

O que que eu vejo hoje das matas, do Cerrado. Por que o que que a gente tem no Cerrado? A gente tem as frutas, a gente tem a energia, a gente tem as plantas medicinais que é a nossa farmácia viva. E o que que vai acontecer se o Cerrado continuar sendo devastado, como tá, da maneira que tá sem essa preservação, a gente vai perder a nossa cultura, porque a gente depende, principalmente, nós, lá, do Cedro, a gente depende desse Cerrado em pé, pra gente manter a nossa tradição, de conhecimentos e fazeres, usando os extrativismo do Cerrado. Porque a gente trabalha com a medicina tradicional, com Cerrado em pé. E se derruba ele daqui a pouco a gente não vai ter essas espécies. Como que eu vou ensinar para o meu neto, para o meu filho, pro meu vizinho. Como que ele vai fazer uma tintura usando a casca do Jatobá, se não existe o pé Jatobá. Então, por isso é a importância do Cerrado, de manter ele em pé para continuar a nossa tradição oral, que é os conhecimentos e fazer desse repasso, porque assim a gente não é dono. Mas nós somos herdeiro. Então eu herdei da minha avó, que era parteira e benzedeira, raizeira. Então, eu quero que os meus netos aprendam também, eu aprendi para eles ensinar os filhos deles, meus filhos, meus netos. Então para isso continuar a gente tem que manter o Cerrado em pé, porque se a gente não tiver o Cerrado a gente também não tem cultura. E essa cultura vai morrer, ela vai ser acabada e eles vão depender de que, das Farmácias química. Então isso é importante de manter esse Cerrado de pé. Então, assim, quando uma cultura morre também é como se toda identidade também, toda uma forma de pensar morre, é muito violento (Oliveira & Guimarães, 2025: 08).

Nessa interação com o Cerrado e envolvimento com as plantas, preparar o corpo significa preparar a pessoa, ações fundamentais para se tornar um mestre e uma mestra. Dona Josefa enfatiza a importância desse cuidado com o corpo para poder aprender e conhecer sobre as plantas, o que envolve práticas e técnicas de resguardos. Portanto, diz respeito a como parir, como evitar adoecimentos, como controlar fluidos corporais como o sangue menstrual e como seguir proibições alimentares. Ela relembra sua vida em uma comunidade isolada no Tocantins, onde foi criada, a forma como o cuidado corporal era algo sagrado que repercute na sua vida hoje. Essa vida comunitária era marcada pela observação do movimento do Cerrado e dos corpos, tempo da calmaria, de seguir o ritmo das épocas das chuvas e da seca do Cerrado com os ciclos corporais. Dona Josefa inicia sua explicação falando dos cuidados que viveu com a menstruação e outros cuidados que repercutem na sua vida atual, na menopausa:

A menstruação pra gente era um resguardo. Resguardo é essa quarentena, quando você tem o parto, esse espaço é de 40 dias, chama quarentena, né? Então tem algumas plantas que você não usa e tem outras que você faz bastante uso, que são plantas que vão trabalhar o seu sangue, ajudar o seu útero a voltar para o lugar, ajudar o seu corpo a se recuperar de um período de nove meses, que essa pele foi ficando elástica, elástica, elástica, foi espichando, né? Então, voltar essas rasgaduras pro lugar era com esse repouso de 40 dias. Na menstruação, também era isso, tinha um ritual. No período menstrual, quando você ia menstruar a primeira vez, a comunidade fazia, as mulheres, as mais velhas faziam o ritual da primeira menstruação. E durante o período, por exemplo, a gente dizia pra mãe da gente assim, hoje eu menstruei. Então, aquele dia você não ia pra roça, você não tomava banho de rio. Não era os 40 dias, mas era uma semana. Durante o período do sangramento, você não ia pro excesso de sol. Não ia pro banho de rio que era muito frio, os irmãos traziam água, a mãe aquecia e a gente tomava. Então, a gente se sentia cuidada e por isso a valorização e a maneira da gente encarar a menstruação é como um lugar de cuidado. É o momento de eu receber o cuidado. Então, a lida com a menstruação na nossa família, na nossa comunidade, tinha esse teor: do cuidado, do respeito ao corpo. O meu corpo está nesse momento na sua plenitude do funcionamento, que é o amadurecimento de um óvulo e que eu vou sangrar, e que eu preciso desacelerar, eu preciso descansar, eu não preciso fazer longas caminhadas, eu não vou subir na árvore, eu não vou carregar peso. E aí, após esse período que encerrou o sangramento, a primeira coisa era os banhos de assento. Que era pra fazer, porque durante um período que você tinha o sangramento, que o seu colo do útero era mais aberto, hoje o absorvente ao mesmo tempo que é bom, não é? Mas é um pouco diferente. Às vezes a gente usava muito o pano, o tecido e muitas das vezes não usava nada. Você sentava em cima de um tecido e naquele momento do seu dia crucial do sangramento, você sangrava sentado em cima de um tecido. Não tinha essa questão, mas isso também você ficava com a sua região ali do períneo mais aberto a ter, por exemplo, um processo de coceira depois, a ter uma inflamação. E aí isso era resolvido imediatamente com os banhos de assento. Então, imediatamente após o sangramento, encerrou o sangramento, aí a mãe, ou a irmã, ou ali a família já fazia, os banhos de assento. Tem as plantas específicas, que era feito esse chá colocado, coado num tecido e sentado numa bacia por 20 minutos. Hoje eu imagino que seria 20 minutos, né? Eu uso muito 20 minutos hoje. Na época não tinha muita história do relógio, mas a gente ficava lá, até essa água ficar mais fria, porque a gente sentava morninha. Não é quente, é só morno. Então isso também se resolvia rapidamente, né? Então isso, o corpo se aquietava, se tinha uma coceirinha, às vezes não tinha, mas já era da tradição a gente fazer aquele banho. E aí a vida voltava pra rotina normal, a comida normal. Mas durante os dias a gente não comia um peixe que era de couro, que era considerado reimoso, não comia nenhum tipo de caça, não comia carne de porco. Então, comia os vegetais. E aí você vê como é. E aí hoje às vezes eu fico tão pensativa nisso. Como é que esse povo descobria isso, né? Porque o quanto é importante, no momento que eu preciso de vigor, essa alimentação mais suave, mais nutritiva. E aí era assim que a gente era cuidado. Então, com muitos legumes

verdinhos, fresquinhos e feitos esses ensopadinhos. O muito que ia era um peitinho de frango, mas era o frango que ficou no galinheiro um ano. Não tinha o frango de 40 dias (abatido como hoje nas granjas). E muitas vezes nem era. Era cúrcuma, era bastante açafrão, tinha um pouco de gengibre, as ervas naturais e esses vegetais que era feito esse caldo e a gente se alimentava. Então a gente passou por todos esses processos e isso reverberou, porque depois de entrar na menopausa também foi bem tranquilo. Mesmo eu já estando na cidade, já com uma vida bem diferente, Eu não tive os mesmos problemas que as mulheres ao meu redor tiveram. Elas disseram:” Ah, mas eu tenho calor”. Eu nunca tive. “Ah, eu senti seca vaginal”. Eu também nunca tive. “É uma irritabilidade”. Eu também nunca tive. Então, as coisas normais. Ah, depois da menopausa, os ossos estão enfraquecidos, que a gente sabe, é mais suscetível a ter osteoporose, essas coisas. Também nunca tive. Então, eu digo que tudo isso é por causa de uma boa alimentação, o cuidado de uma pessoa com a outra. Eu acho que isso é fundamental. Esse zelar da outra pessoa em qualquer momento da vida. E depois na adversidade, porque não era uma lista do País das Maravilhas, não, tinha muitas adversidades na comunidade. E nas adversidades, você nunca querer que a razão é sua. Eu aprendi muito cedo, que seja na discussão, que seja no enfrentamento, eu sempre pensar que eu não sou a dona da razão.

Dona Cecília relata como a vivência cotidiana, na lida da vida comunitária, com os mais velhos, seus antepassados, os quais eram reconhecidos como raizeiras e raizeiros, constituiu-se em momentos de repasse de conhecimento sobre as plantas medicinais do Cerrado. Ela informa:

Os mais velhos, os pais, sempre se preocupam em transmitir sua experiência, sua sabedoria sobre as plantas, sobre o Cerrado em geral. Era minha mãe quem mais se preocupava em passar esse conhecimento sobre as plantas. Mas, na verdade, nós vivíamos aquela vida. A gente aprendia porque não tinha outro jeito, tinha que seguir aquele caminho. Meu pai saía pro mato e trazia a garioba, que diziam ser muito boa pra saúde. Ele carregava essa garioba num embornal, sabe? Tipo uma capanga. Hoje em dia, eu mesma faço essas capangas, tem aqui e na casa dos artesãos, porque aprendi. Ele também trazia galhos de arnica na capanga. Quando chegava, eu o via pegando uma escolateira – era uma lata daquelas antigas, onde antes vinha manteiga ou gordura. Como é que é mesmo? Ah, banha! Mas de primeiro não existia óleo, não! Fui ver óleo pela primeira vez quando já tinha uns 13 anos. Antes disso, tudo era na banha, tocinho de porco ou gordura do próprio gado, que chamavam de sebo. A gente usava pra cozinhar o feijão, colocava osso junto, que dava um tempero bom. Misturava aquele feijão com um pouco de farinha, botava arroz... Era bom demais! Já tô até com fome só de lembrar! A comida de antigamente era muito diferente da de hoje. E é por isso que hoje em dia tem tanta gente doente. O povo abandonou o certo pelo errado.

Creuza Krahô faz uma discussão sobre a importância dos resguardos para o povo Krahô, que devem acontecer conjuntamente com o uso de plantas medicinais, assim ela descreve:

Essas mulheres (mulheres mais velhas) são cantoras, elas guardam uma semente na cabeça, que veio das mulheres cabaças. Essa semente é como um computador que guarda a memória. Para essa memória ser guardada e limpa, essas mulheres devem usar o sereno, usar vários tipos de plantas medicinais, remédio do Cerrado, uso da água do rio pela manhã, bem cedo. Devem tomar banho cedo. Usam muitas folhas do Cerrado para guardar as músicas, há músicas do dia, da noite, da meia-noite, da madrugada. Para gravar tudo isso, essa mulher deve fazer um resguardo rígido que transforme seu corpo para ter a semente, deve ter uma vista boa também. Deve usar um remédio para vista para enxergar bem, para ver a noite, não sentir dor, para ela poder enxergar a noite. Assim, elas terão uma memória boa, há várias músicas que acontecem ao longo do dia, da noite e da madrugada. Elas seguem um resguardo rígido, só pode fazer sexo durante o dia - de manhã ou ao meio dia ou a tarde - não pode fazer sexo durante a noite. Ao longo da noite, elas cantam muito. (2017:70)

Seguindo essa trilha de reflexão sobre a importância do autocuidado e preparação corporal, Seu Natalias, raizeiro e quilombola da comunidade do Baião, fala de como é sua rotina, marcada pelo cuidado com a alimentação, com a escolha do que se alimenta e pela rotina de caminhadas matinais pelo Cerrado, que são consideradas fundamentais para seu bem viver:

Olha só. Eu bebo muita água. Eu bebo muito, é meio dia, de manhã cedo. De manhã cedo, eu tenho uma tigelinha bem assim (mostrando com as duas mãos reunidas o tamanho da tigela). Tenho que encontrar minha tigelinha. De manhã cedo, cadê minha tigelinha? (Os familiares falam) “Não sei onde é que ela tá.” Vai caçar, por quê? “Não, tem outra aqui.” Mas essa é grande. Eu não quero. Eu quero é a minha. Aí eu encho ela de cuscuz, aí põe o leite, encho ela, e aí vou comer. O meu almoço é 12 horas, 12 e meia. Onze horas não vem que não tem. Não. Não é hora de comer. Tudo é com vontade. Comer com vontade. Né? Aí, não tá com vontade, já vai comer. De ali vai remontando. Quando é de tarde, já vai comer de manhã. Não acabou de construir (digerir), a gente já vai botar comida. Ah, a comida nem assentou, né? Quando pensam que não, quando passa um tempo, ele não sabe comer. Esse, o estômago, ele precisa de coisa pra botar dentro dele. Mas é depois que ele já tiver construído o que colocou lá. Deixar antes de construir, já pra botar outro. Tá botando a doença. E a tigelinha, então, é porque é a quantidade certa? É a quantidade certa. Não pode ser muito, nem ser menos? Não. E também, ali dá pra passar até 11 horas. Ah, dá 11? 11, ainda não tô com fome. Já tô começando com uma vontade de comer. Acordo e tomo a tigelinha, é 7 horas, 7 e meia, 7 e vinte. Não pode comer carne pela manhã. Não vem que não tem. É pesado. Não pode. Comer carne de manhã, meio-dia, de noite. Não vem que não tem. Carne vermelha só três vezes por semana. Pode comer frango, peixe. Carne vermelha só três vezes na semana. É porque a carne vermelha... Nós somos de carne. Ainda como tanta carne, é duro pra digerir também. A gente é de carne e não pode comer muita carne porque o nosso

organismo é fraco para isso. Porque se esforçar muito quando é nova, quando a senhora estiver com 60 anos, já derrengou. Vai diminuindo até 30, nós é refazendo. De 30 (anos) pra frente, é decaindo. Já fala trincou. Então, eu bebo muita água, eu ando muito. O negócio mais bom é andar, andar pra queimar caloria, ter vontade de comer. O meu filho fala: “Papai, tem o seu salário, tem que quietar”. Como é que eu vou quietar se eu sei que andar é bom? Eu vou quietar por que? Vou nada, crescer o bucho dentro de casa. Eu tenho que andar pra queimar... Eu caminho pro mato, pro Cerrado, caminhando, olhando as ervas. Saio sete horas, saio sete e meia, oito horas, chego onze. Caminhando no mato. Quando eu chego, eu tenho vontade de comer e comer gostoso. Levo uma capanga, eu levo um embornal, que é um embornal de munição, eu levo a espingarda, e aí tem aquela garrafinha de água gelada pra eu beber lá. Quando ela tá acabando, que eu só dava pra beber duas vezes, quando ela tá a derradeiro golo, eu saio na hora de voltar. É a hora de voltar. No mato fico olhando as ervas do mato, colho as plantas. Levo um facão bom, eu chego com as ervas. Quando chego com as ervas, já vou “machucar” (amassar) logo pra deixar ali, do jeito. Aí eu aprendi, machuco quando tá verdinha, fresquinha. Eu prendi que eu já tiro, machuco enquanto tá verdinha, fresquinha, né? E aí, eu ponho no sol pra pisar ela no pilão, botar o pó dentro das latas pra eu fazer que nem os índios (explica que aprendeu com os índios a fazer esse preparo). Aí eu ponho o pó dentro das latas e vou fazer as garrafadas. O pós de cada um erva, coloco em uma lata. É da sambaíba da mata, que tem cinco tipos de sambaíba que eu conheço. Tenho as latas para tudo já pronta. Tem uma prateleira assim, que vai daqui, aí, ó. E aí, cheio de vidro. Vi os índios fazerem isso, que eles pegam, arrumam e põe lá.

Essa relação de cuidado fortalece o raizeiro, inclusive seu pensamento, para aprender sobre as medicinas tradicionais e seu sentimento, para firmar uma relação ética de cuidado com aqueles que os cercam. E se constituem em modos de viver que são repassados para as pessoas que buscam os raizeiros e raizeiras para se cuidarem, conforme veremos na próxima seção.

Conforme estamos apresentando neste dossiê, o conhecimento sobre a produção de remédios a partir de plantas medicinais é uma tradição transmitida de geração em geração, baseada em uma relação de afeto com as plantas e criação de técnicas cuidadosamente preservadas. Não se trata apenas de identificar a planta correta ou saber como extrair suas partes — seja do solo, da casca ou dos galhos —, ou conhecer os métodos adequados de preparo, como chás, xaropes, banhos e emplastros, mas de saber ouvir, conversar com as plantas. Como informar Rosani, quebradeira de coco e raizeira de Axixá (TO), esse processo de coleta envolve conhecer o tempo da coleta, a fase da lua, ficar atento a seu ciclo menstrual, seu humor, a ecologia da planta e seu ciclo de vida, pois tudo isso são indicativos sobre o momento correto de fazer uma coleta e produzir o remédio caseiro.

A relação é muito especial, todas as plantas são companheiras – como afirma Dona Josefa - algumas são mais próximas ainda da raizeira e do raizeiro, são parentas e amigas que

ensinam e dão segurança. Portanto, todas têm um sentido na vida e o raizeiro e raizeira deve conhecer seus usos, potências e fragilidades. Nessa interação com as plantas, algumas se tornam especiais, surgindo no caminho, nas proximidades da casa, e isso não é por acaso: “Aquela planta nasce no seu quintal ou pelo caminho que você faz todos os dias porque você precisará dela”, como explica Seu Isaiás, raizeiro de Planaltina/GO e Dona Cecília, raizeira do quilombo São Domingos, em Cavalcante (GO). De acordo com eles, quando uma planta aparece em seu quintal, é importante ficar atento, pois você irá precisar dela: “A planta busca a pessoa, e quando ela aparece, é porque você precisa dela”. Esse movimento das plantas é um aviso que deve ser considerado.



Dona Josefa e o chá de menta e clitória, sabores e cores na cura, em São Sebastião/DF
Foto: Sílvia Guimarães

Essa relação de encontros e amizades com as plantas também envolve narrativas que explicam que elas já foram ancestrais. Os Pataxó, povo do qual Cleonice Pankararu também descende, contam a história da árvore espiritual Amesca, que é considerada uma ancestral, uma mulher que um dia viveu entre eles. A cacica Sinajete Pataxó contou para a Cleonice:

A Amesca era uma pataxó muito baixú (bonita), ela foi destinada a ser uma guerreira para defender a cultura e a perpetuar as tradições. Um dia ela se apaixonou por um outro guerreiro de seu povo, mas segundo os mais velhos e de acordo com as tradições da época ela não poderia ter filhos por causa do seu destino para se uma guerreira. Passando um tempo ela ficou grávida de gêmeos, naquela época se nascesse gêmeos teria que sacrificar um, pois segundo o seu povo um dos bebês teria o espírito do mal. Sabendo disso, ela seguiu com a gestação sofrendo muito, pois não saberia o que faria com os seus filhos, mas mesmo assim ela seguiu com a gestação enfrentando tudo e a todos para defender seus filhos. Infelizmente Amesca morreu no dia do seu parto, conseqüentemente levando toda a maldição acerca dos seus gêmeos e de crianças futuras, dessa forma salvando sua nação. No local onde ela foi enterrada, nasceu uma árvore que soltava uma resina parecida com lágrimas. Os indígenas perceberam que com ela poderia usar como vela e um remédio poderoso para cura de todo povo. Amesca foi muito corajosa por salvar seus filhos e sua nação. Hoje ela é uma árvore muito importante para os nossos rituais, sua resina cura inflamações, dores de cabeça, verminoses entre outras doenças, quando misturamos a resina com outras ervas fazemos defumação para purificação para receber o (Naô) espírito bom e para usar em nossos Timbero (cachimbo pataxó).

Diante dessas relações de parentesco e amizade, presentes nas falas de todas as raizeiras, que informam tanto sobre o aprendizado do ofício quanto sobre os usos dos remédios caseiros, a atuação da raizeira e do raizeiro envolve técnicas de manejo e cultivo das plantas, nos quintais e nas matas, fundamentadas na ética do cuidado. Isso acontece desde o momento quando se entra no Cerrado para fazer uma coleta, como foi relatado anteriormente. Assim, ao entrar na mata, Dona Cecília conta que sempre pede permissão antes de colher as plantas: “Eu chego e dou bom dia pro Cerrado. Digo: ‘Tô precisando de você’. Quando vou tirar uma planta, falo pra ela: ‘Eu tô arrancando aqui, mas você vai nascer de novo, viu? Vou deixar um pedaço pra poder replantar’. E olha, nunca senti que algo deu errado por causa disso”. Ela também agradece a Deus, pois, segundo ela, Ele é o verdadeiro dono de tudo. “Acho que é por isso que as plantas estão felizes comigo. Se você andar comigo onde eu colho remédio, nunca vai imaginar que já tirei algo dali. Não fica buraco, não fica marca, nada”.

Mesmo as plantas nos quintais, requerem como cuidado, o diálogo, a conversa. Dona Francisca, raizeira de Goiânia (GO), explica:

Sempre tava cuidando, conversando com elas, com as plantas do quintal. Quando elas conversavam, ficam alegres, quando não conversam, elas ficam tristes! Elas ficam tristes quando você passa muitos dias sem conversar, sem conversar com elas. Às vezes até sem molhar, elas ficam muito tristes, aí eu vou, peço desculpa. Peço desculpa pra elas: “Olha, me desculpa que eu fiquei desse jeito, mas me

perdoa”, sabe, dentro de poucos dias tava tudo cheio de vida, elas voltam. Eu não contava isso pra todo mundo, não, mas eu tô contando pra você, colocando meu segredo todo pra você. As plantas sentem, a gente tem que cuidar. Tem planta que gosta de ficar perto de outra no quintal e outras não. Parece com a gente, tem planta que não gosta de outra, não. Tem umas plantas que elas são melindrosas mesmo. Tem que tá atenta, como que é, com quem que elas se dão bem, no lugar que elas se dão bem, porque tem terra que elas não se dão bem. Elas não são preparadas pra aquelas terras, e elas não se dão bem. Até isso, até a terra! Tem que observar. Eu preparava a terra e aí plantava. Eu fazia adubo.

Cleonice Pankararu, fala dessa relação com as plantas, que são como pessoas, sujeitos com quem nos relacionamos, mas para uma raizeira e raizeiro é uma relação mais profunda de aprendizado do ofício e de permissão para poderem atuar. As plantas ensinam e permitem seu uso a partir desse diálogo. Ele relata a relação para com as plantas, que é feita com cuidado e escuta, sendo nossa parente, ela também tem seu espaço no nosso dia a dia, ela é um ser, que tem vida e merece todo respeito. Em concordância a esse pensamento, ela manifesta:

Como a gente fala né, a planta é um ser vivo, sendo ser vivo ela respira, ela se alimenta, elas se reproduzem, então ela é um ser vivo. Quando a gente chega perto da planta e conversa com a planta, cuida dela, ela entende, então quando a gente vai pegar uma folha, tem que pedir licença, depois tem que agradecer. Tem que falar com ela e dizer porque está pegando a folha, o galho. Eu tenho que falar o porque que eu tô tirando aquela folha porque a folha é dela, das de propriedade da planta, ela é um ser vivo ela nasce ela se reproduz, ela tem todo sistema. Ela se alimenta, né? Ela dá flores, dá fruto da semente, então é um ser vivo. Os nossos mais velho, eles falavam a planta, ela é nossa irmã, ela nos escuta, ela tem vida, é um ser vivo e o que você quiser dela, ela te dá, mas se ela não quiser, ela não te dá. Nós temos nossos comunicado. Quando a gente conversa com a planta, ela fica alegre, ela fica bem ativa, bem verdinha. Quando a gente joga ela para lá, deixa ela no canto, quando a gente vai ver ela tá toda tristonha né, murcha, não fica viçosa, a gente tem que conversar. A voz da gente é importante e gera ondas sonoras isso é importante e a gente tem um relacionamento [...] agradecer quando vai mudar ela de lugar, falar que tá mudando ela de lugar, quando vai jogar água falar que tá oferecendo água para ela, quando vai coletar falar que tá coletando a sua semente, tem que conversar assim porque ela é um ser vivo.

O manejo das plantas do Cerrado, no momento da coleta para a produção dos remédios caseiros, deve ser marcado por técnicas especiais envoltas por palavras. Para fazer a coleta, Dona Cecília explica o cuidado que se deve ter:

Eu vou arrancar eu peço licença, entendeu? Se for lá uma raiz de gêmea, eu vou tirar um e largo o resto lá na terra e se também quando eu vou tirar se quebra a raiz e eu não vou buscar. Porque a terra só me liberou até aquele pedaço, porque se eu tirar aquele e devolver a terra lá pro buraco aquela terra que eu devolvo. Vai colar lá de novamente na raiz e com o passar dos dias. Ela vai brotar,

entendeu? Ela Sara aquele machucado e naquela ou que seja leite ou que seja o qualquer tipo de líquido que a raiz tiver quando a terra encosta nela ali sara aquilo, mas dali que vai sair a raiz vou tirar não deixo o facão tocar naquela tua ... tem a casca e tem uma película branca que faz a separação da madeira mesmo com a entrecasca, entendeu? E aí não pode tocar naquela película branca se nós precisa da raiz.

Estabelecer relações com as plantas medicinais do Cerrado é uma ciência, uma ciência tradicional, para Cleonice Pankararu que segue afirmando que sempre observou essa sensibilidade de conversar com as “parentes plantas”, até mesmo sonhar com as plantas faz parte dessa interação que permite a medicina tradicional, ela ouvia sua tia dizer que sonhava com elas:

Minha tia sonhava com as plantas, as plantas elas vinha no sonho, as vezes ela nem conhecia a planta, aí ela sonhava e ia pro mato né, caçar a planta. Eu falava: “Tia a senhora tá caçando o que?” Ela falava: “Tô caçando uma planta.” Aí depois ela achava: “Olha aqui a flor! O cheiro! E era essa.” Então ela tinha esse dom de cuidar das plantas, sonhar para curar. Tinha uma parente dela que tava muito doente, doente mesmo. Aí um dia ela sonhou, falou: “Olha, a planta que essa mulher precisa pra curar tá bem perto do quintal dela, vai lá.” Aí no outro dia ela levantou e foi lá, ela foi e achou a planta. Acho que era planta pra dor, eu sei que fizeram esse remédio pra mulher e a mulher sarou, passou a dor. Então o sonho dela era assim.”

Esse manejo delicado, baseado na relação com as plantas-sujeitos, é o que torna possível a potência da cura no ofício tradicional, permitindo que elas entreguem seus princípios ativos para que o remédio caseiro funcione. Assim, a dádiva do cuidado flui em uma troca entre plantas, raizeiros, remédios caseiros e pessoa que precisam da cura. Dona Cecília soma nessa compreensão ao dizer:

Veja a natureza: quando chove, tudo o que estava seco revive, cada planta cresce e floresce no seu tempo. Essa mesma força que as plantas têm de se renovar, elas também passam para nós quando usamos elas do jeito certo. É assim: uma nova vida, sempre se renovando.

Toda raizeira e todo raizeiro sabem que algumas plantas só crescem perto de córregos, riachos e rios, enquanto outras se desenvolvem apenas na serra. Dona Cecília cita a cansanção como um exemplo, uma planta que nasce em regiões específicas. Para consegui-la, ela vai até um ponto na beira do Rio das Almas. A seguir, ela explica a técnica utilizada para colher e preparar a planta:

A cansação contém muito líquido, então, para secá-la, é preciso cortá-la, macetá-la no pilão e espalhá-la sobre um pano no chão. Se pegar pelo menos dois dias de sol, já começa a secar. Depois, deve ser deixada em um local bem ventilado e, quando estiver no ponto certo, colocada no fogo quente. O processo exige cuidado e técnica. A macela tem um efeito poderoso. Além de acalmar, é uma planta de grande valor!

Caso especial detalhado pela pesquisadora quilombola Aneli Silva (2024), que se debruçou sobre a palmeira mãe, o buriti, evidencia no estudo de caso dessa palmeira, como os saberes tradicionais sobre a palmeira assim como sobre outras plantas medicinais do Cerrado se fazem presentes na comunidade Kalunga de Ribeirão dos Bois. Nesse estudo, Aneli Silva mapeou como os Kalunga ressaltam os vários usos e potencialidades do Buriti, palmeira que alcança até 40 m de altura e possui o caule com 13 a 55 cm de diâmetro. Demonstrou como a palmeira fornece uma ampla gama de produtos, dentre os quais estão suas folhas, usadas na cobertura de casas e como fibras para artesanato, seus frutos, nos quais a polpa é empregada no preparo de vários alimentos, além de ser fonte de óleo comestível. O óleo da polpa do Buriti tem sido largamente utilizado na produção de cosméticos pelas raizeiras da comunidade. Nesse contexto, o Buriti é visto como uma árvore de resistência, capaz de sobreviver em áreas alagadas e de desempenhar um papel importante no equilíbrio ambiental. De acordo com Aneli Silva, as raízes do buritizeiro são impressionantes, estendem-se profundamente no solo em busca de nutrientes e água para sustentar a árvore. Fortes e vigorosas, simbolizam a conexão íntima com a terra, representando resiliência e capacidade de enfrentar os desafios da vida (Silva, 2024: 38)..

A cosmologia quilombola associa esses aspectos à resiliência da própria comunidade, que enfrentou séculos de opressão e luta pela preservação de seus territórios. Para Aneli Silva (2024: 14), a palmeira também é reverenciada por sua ligação com a água e acredita-se que suas raízes sejam guardiãs das nascentes, protegendo os recursos hídricos do território. De acordo com seu João, morador da comunidade: “Já peguei tantos buriti, comi, vesti meus filhos , é lindo demais, já fiz coisas demais do Buriti”.

A extração das plantas medicinais inclui práticas que respeitam os ciclos naturais da planta, garantindo a sua regeneração. No caso das palmeiras do Buriti, do Babaçu assim como do pequi, por exemplo, a coleta de frutos maduros diretamente do solo evita danos às árvores.

4.3 Fazer os remédios caseiros



Seu Ilton e Dona Neide, fazendo xarope, em Pirenópolis/GO
Foto: Melina Rodrigues



Dona Felisberta, fazendo xarope na sua casa em Natividade/TO
Foto: Sílvia Guimarães

Ao nos aproximarmos⁵⁶ da casa de Dona Felis, no Sítio Jacuba, em Natividade-TO, encontramos um quintal amplo, repleto de plantas, e logo sentimos o aroma do xarope caseiro em preparo — cheiro de canela, rapadura e essências vegetais — que nos guiou até a cozinha. Lá, encontramos Dona Felis mexendo com uma colher de pau, no fogão a lenha, uma panela de ferro cheia de xarope. Ela nos deu as boas-vindas e, de imediato, relatou a Alessandro, técnico

⁵⁶ Pesquisadora Sílvia Guimarães e o técnico do Iphan de TO, Alessandro. A região do sítio Jacuba deu entrada na solicitação de reconhecimento como comunidade quilombola.

do Iphan, a situação vivida pela serra — visível de seu quintal — que vinha sofrendo com construções ilegais em áreas onde existem sítios arqueológicos.

Situação semelhante vivenciamos⁵⁷, ao visitarmos a farmacinha de Itaporanga/GO, onde a filha de Dona Isabel, raizeira que conduzia o local, preparava um xarope cujo aroma inebriante alcançava a calçada próxima. A farmacinha era uma pequena casa ao lado da igreja. Entramos e nos sentamos no quintal, onde muitas folhas secavam com o tecido de filó sobre elas. Enquanto o cheiro do xarope se espalhava, Dona Isabel denunciava o avanço do desmatamento sobre as matas do Cerrado — lugares onde buscava plantas para preparar os remédios caseiros e onde costumava descansar, contemplando a paisagem.

Fazer o remédio caseiro é fazer política de cuidado com as pessoas e com as plantas do Cerrado. Problemas que envolve o ofício, as plantas, as pessoas, estão sempre presentes no trabalho de feitura, assim como também a alegria de conviver com o Cerrado e com as pessoas que compartilham do conhecimento da potência das plantas. Por isso, as denúncias acontecem junto ao mexer do xarope.

De acordo com o Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras o Cerrado (2015: 17):

“Os remédios caseiros são preparações que utilizam plantas medicinais e insumos provenientes da agricultura familiar, como mel, rapadura, cachaça e óleos. As raizeiras preparam inúmeros tipos de remédios caseiros sob 14 diferentes formas, como, por exemplo, garrafadas, tinturas, xaropes, pomadas, pílulas e chás.”

A partir de técnicas tradicionais semelhantes às utilizadas para o preparo de alimentos, as raizeiras e raizeiros produzem os remédios caseiros. Fogo, água, lenha, plantas, panelas de cobre, ferro, esmaltadas, colheres de pau, muitos materiais compõem essa alquimia que produz os remédios caseiros.

A produção se dá em locais com as mesmas características de uma cozinha, sendo denominados de “farmacinhas caseiras” ou “farmacinhas comunitárias”. A farmacinha comunitária se diferencia da caseira, por ser dinamizada por um grupo organizado, formado principalmente por mulheres e por possuir um espaço próprio na comunidade, aberto ao público em geral.

Todo medicamento emerge a partir de uma consulta entre a pessoa e a raizeira que precisa avaliar cada caso, saber de outros adoecimentos, precisa ouvir a história de vida, o que

⁵⁷ Pesquisadora Sílvia Guimarães e a pesquisadora e raizeira Lucely Pio e a pesquisadora Daniela Ribeiro.

passa com a pessoa, para que possa indicar um remédio caseiro, que poderá ser feito de uma planta ou de composto de variadas plantas. Cada raizeiro faz essa avaliação a partir da pessoa e do que ela necessita e das plantas que em interação promoverão a cura.

Dona Neide, raizeira da Pirenópolis, realiza uma ampla consulta, escuta a pessoa, conversa até identificar a planta ou conjunto de plantas que poderá ajudá-la. Da mesma maneira atuam as outras raizeiras, assim elas dispõem de consultas, porém, essas não são cobradas a não ser que necessite de alguma aplicação imediata, escaldapés, banhos, massagens, emplastros ou outras. Trabalham com hora marcada em sua casa ou nas farmacinhas comunitárias e também estão dispostas a atender emergências a qualquer hora. Visitas domiciliares também podem acontecer ou a participação em feiras como momentos de escuta e consultas. As raizeiras e raizeiros se reinventam nesse ouvir qualificado e atento às demandas das pessoas.



Dona Neide em momento de consulta, na sua farmacinha em Pirenópolis/GO
Foto: Diego Sales

É possível observar várias pessoas visitarem a casa de uma raizeira, como na casa de Dona Maria dos Remédios, no Morro do Pilar (MG), com o intuito de buscarem a indicação de alguma planta para algum problema imediato que vivenciam, desde vizinhos próximos a pessoas que moram em outras regiões. Nesse sentido, Seu Ezequiel, raizeiro Kalunga da comunidade Vão do Moleque, Cavalcante-GO, ressalta que cada remédio é feito de acordo com

a doença na pessoa, levando em consideração não apenas a escolha da erva, mas também a forma e o momento exato de seu preparo e aplicação.



Área externa da farmacinha de Dona Neide e Seu Ilton, preparando as plantas.
Foto: Melina Rodrigues

Dona Cecília, raizeira do quilombo São Domingos, Cavalcante-GO relata que as práticas que realiza, hoje, como raizeira, são semelhantes às que sua mãe fazia e que ela observava. Essa produção do remédio caseiro, inicia com as pessoas da comunidade até alcançar pessoas de fora que buscam ajuda, quando ela realiza uma conversa para conhecer a pessoa. Da mesma forma, Dona Cecília indica que se alguém tem dor de cabeça na comunidade ou família, ela já sabe exatamente qual remédio ferver. A pessoa toma a infusão, descansa um pouco e, logo, a dor passa. Se for gripe, o tratamento é o mesmo. Para cólicas menstruais, há um remédio específico sempre pronto para ser preparado. Caso alguém coma algo que faz mal, um xarope já estava à disposição para aliviar o desconforto. E, se a comida realmente não caí bem, ao tomar o remédio, a pessoa vomita e logo se sente melhor. Ela também afirma que se aparecem aquelas “corubas no corpo”. Quando um machucado “inflama, não cicatriza, coça e causa agonia”, Dona Cecília resolve isso também. Ela prepara um purgante de batatão, especialmente o chamado batatão serenado. Soca três rodela da batata seca até virar pó, mistura com a quantidade certa de água e deixava no sereno durante a noite. No dia seguinte, coa e dá

para a pessoa beber. É um purgante poderoso, limpa o sangue e logo a pessoa melhora. Acrescenta Dona Cecília que tem remédio para tudo. “A gente aprendia assim, pela necessidade, observando. Para cada problema, havia um remédio certo. Foi desse jeito que cresci e aprendi tudo o que sei fazer”.

Desde muito cedo Dona Cecília foi aprendendo. Naquele tempo, segundo ela, as pessoas adoeciam, mas não havia tantas doenças como hoje. As enfermidades eram diferentes. Ela relembra:

Ninguém ouvia falar em derrame, em pressão alta... Essas coisas eram raras. E quando aconteciam, sabe qual era a doença que mais atacava o povo? Não tinha esse negócio de chamar de 'acidente' quando alguém morria num carro indo pra Brasília ou viajando pela região. A gente dizia que morreu de desastre, não de acidente. Quando alguém caía e morria de repente, ninguém sabia ao certo o que era, talvez fosse do coração, mas não se falava disso. E mais uma coisa: quando iam enterrar uma pessoa, aquela sepultura já estava velha, porque demorava muito para alguém morrer. O povo não morria assim fácil, não.

Dona Cecília avalia que, o grande problema hoje em dia é que as pessoas estão muito paradas, acomodadas. Antes, recorriam muito mais à natureza, o que prevenia de ter alguma doença. “Tomava-se chá de losna, até folha de mamoeiro a gente bebia. O aprendizado acontecia na prática, conforme a necessidade. Algumas doenças, como os problemas de útero, eram mais difíceis de tratar”. Mas, curiosamente, naquela época quase não se ouvia falar de problemas de próstata entre os homens. Dona Cecília acredita que isso se devia ao uso frequente dos remédios caseiros:

Os homens tomavam bastante vinho de buriti, vinho de jatobá. Também bebiam chá de raízes do mato, dessas ervas amargas que são anti-inflamatórias. Muitos usavam casca de angico, casca de pacari”. Ela explica ainda que: “Sempre foi assim. Faziam garrafadas, colocando tudo que podiam dentro das garrafas de cachaça. De vez em quando, tomavam um gole. Talvez seja por isso que esse tipo de doença não aparecia naquela época.

Dona Delfina, uma anciã da comunidade Kalunga de Ribeirão dos Bois, ressaltou para a pesquisadora Kalunga, Aneli Silva, os aspectos medicinais relacionados ao óleo da palmeira de buriti e da virtude de se viver próximo das plantas como criou seus filhos:

Eu sou mãe de 10 filhos, a minha filha mais velha tá 58 anos, e eu 89 anos. O Buriti traz muitos benefícios para nós e ele serve para muitas coisas, já curei muitos meninos aqui na roça, o óleo de Buriti é muito bom, principalmente nessa época do ano, época que é muito quente, tempo seco, as crianças ficam gripados

chiando, então e só pegar uma colher de chá do óleo do buriti e dá para a criança, o óleo ajudar expectorar, evitando com que seus filhos venham pegar uma pneumonia. Esse óleo ele tem um poder medicinal nem os médicos sabe, ele também e muito bom para as pessoas estão com gordura no sangue, fazendo o uso constante todos os dias. Vocês podem tomar depois ir ao médico e repetir exame vocês vão ver resultado da melhora. Só esses jovens daqui da comunidade só tá querendo saber de remédio de loja, remédio de loja. Eu criei meus filhos fazendo ousos desses remédios caseiros, e até hoje todos eles tá aí vivos, fortes com saúde. (Silva, 2024: 48)

Lucely Pio explica que esse afastamento da natureza tem adoecido as pessoas, “são tantas pessoas com depressão, tristeza”. A indicação dela e de outras raizeiras é se voltar mais para as plantas, buscar conforto com elas e usar os remédios caseiros, potências que contêm a alma das plantas, que essas gentilmente cedem para cuidar das pessoas. Ela explica:

Hoje tem tanta ansiedade e depressão aí por quê? Porque o homem desconectou da natureza, o homem saiu do meio ambiente. Hoje o meio ambiente está aqui e o homem tá lá (separados, em lados distintos). Então, o que que acontece aí essas doenças entra no corpo através da energia que tá baixa. O processo energético do corpo não está mais conectado, então é aonde chega a doença, chega diabetes, e chega diabetes, chega o problema de pressão alta. A maioria das pessoas diabéticas hoje é fator emocional, não é a doença diabética por causa do açúcar, mas pelo fator emocional. Então, assim aí a gente começou a colocar nesse plano poder ter recurso para fomentar essas práticas tradicional, da medicina tradicional.

Seu Antônio⁵⁸, raizeiro da Ceilândia, entende saúde como a capacidade de se levantar para trabalhar, não sentir sofrimento, não depender de remédios, além de conseguir dormir e se alimentar bem. Nessa perspectiva, própria da classe trabalhadora e popular, ele enfatiza a dimensão do corpo do trabalhador para explicar os processos de saúde e adoecimento. Nesse sentido, adoecer para ele, é:

Rapaz, a doença é uma fraqueza que a gente pega, que a pessoa pega, e dessa fraqueza aparece qualidade de dor pelos órgãos que a gente tem, que é o mais fraco, e que recebe toda essa energia contrária. Porque no momento que a pessoa trabalha, no momento que ele tem saúde, ele trabalha bem, ele dorme bem, ele

⁵⁸ Seu Antônio, morador da Ceilândia/DF, nos recebeu em sua casa (Sílvia Guimarães e Marlon Borges), antes da pandemia da covid-19, fizemos uma pesquisa com ele, que queria divulgar seu saber na Universidade, o que resultou na monografia de graduação do curso de Saúde Coletiva, do estudante Márton Borges (2014). Essa pesquisa com Seu Antônio foi também resultado da rede de estudantes/pesquisadores do curso de Saúde Coletiva da UnB Ceilândia e de Antropologia/UnB sobre Terapeutas Populares/Tradicionais, que a profa. Sílvia Guimarães formou. Este trabalho é uma homenagem a Seu Antônio e a tantas raizeiras e raizeiros, guardiães e guardiões de saberes ancestrais que perderam suas vidas durante a pandemia da Covid-19..

come bem, ele tem saúde, agora acontece que poderá vir um contratempo, esse contratempo é uma doença, é uma dor, é uma coisa qualquer num órgão que a gente não espera, e ali provoca os problemas e a morte também né, porque a gente trabalhando, se a gente trata bem ... (2014:36-37)

Seu Antônio afirmava que as pessoas adoeciam muito por causa da alimentação. Antigamente, havia muitas mortes em razão de determinadas doenças como sarampo, varicela, as vacinas atuaram para mudar essa situação, mas, segundo ele, em tempos recentes, as pessoas estão adoecendo ainda mais. Contou que os agricultores colocam veneno na terra, junto com as sementes, e que esse veneno se aloja na espiga do milho, nas frutas e nas raízes. Ressaltou que faz muito mal consumir esses alimentos, que já não são iguais aos de antigamente. Diante do modo como os alimentos são produzidos atualmente, Seu Antônio considera muito difícil encontrar alguém sem problemas de saúde, alguém que possa afirmar ter “saúde completa”. Ele explica:

Acontece que a nossa alimentação, de hoje, ela provoca tudo isso, ela provoca as doenças, as fraquezas, no organismo, nos ossos, então é uma doença que tá dando através da nossa alimentação, essa química que eles põem na semente pra poder dar, essa aí que nós estamos alimentando, essas drogas, sem parar. A gente deve andar preparado porque o negócio é o seguinte, essa fraqueza tá gerada no Brasil inteiro, o Brasil inteiro tá sofrendo com isso né, e remédio pra curar isso, né, os médicos não têm. Então, o médico mesmo falou comigo, que não tem remédio pra curar essa doença, que a doença é nossa alimentação, ele concordou comigo né, é a nossa alimentação, você melhora hoje e depois come uma fruta, qualquer outra coisa e que elas tem um bucadin de droga ali dentro, então ela já não é mais alimento, ela é uma fruta que tá provocando problema, mas de maneira que é preciso a gente se cuidar, e se cuidar muito, porque nos como diz o dizer ‘Estamos de pé e mão quebrada’. (Borges, 2014: 37)

Então, de acordo com Seu Antônio, essa proximidade com o natural foi rompida pelo veneno que penetrou nos alimentos e nas plantações. Essa transformação do campo e da natureza provocou uma diferença na saúde das pessoas de hoje em relação às de antigamente, diferença que ele atribui à alimentação:

Hoje, tem doença dando por aí a fora, mas é muita, e ninguém hoje tem saúde mais igual antigamente, não tem mais aquela saúde, aquela coisa toda, que a pessoa passava meses e mais meses, sem tomar um chá, um comprimido, porque tava pronto pra tudo né. Hoje em dia, não é assim mais, hoje em dia, as farmácia tão enriquecendo a custa da população, e não vale nada, tomar o remédio e depois volta tudo de novo. (Borges, 2014: 37-38)

De acordo com Seu Antônio, os medicamentos encontrados na farmácia parecem seguir o que acontece com alimentação, estão enfraquecendo mais a pessoa quando adoecer.

Apresentam substâncias que fazem mal à pessoa. Assim, ele enfatizava o poder das “plantas do mato”, ele acredita que a “farmácia do mato” tem uma origem divina e não pode fazer mal para a pessoa:

O médico dizia que não tinha cura, mas não tem cura pra eles lá, pra farmácia deles lá. Na medicina não tem cura pelo motivo que o remédio deles é fabricado e fabricado com muito interesse em ganhar dinheiro. E aquilo ali, a pessoa fabrica comprimido e aquele negócio todo, e a pessoa tem que tomar aquilo e a fraqueza tá naquilo ali. A gente tem que pensar muito naquilo que a gente vai fazer, porque o homem sempre é fraco, então a gente tem que confiar mais na providência divina e na farmácia que Deus deixou, porque essa é remédio natural. Esse não tem mistura de nada, não tem mistura e a pessoa vai tomando aquele remédio e se for problema de pele vai tomando o banho (com as ervas) e não faz mais que 5, 6 banho e já tá mais ou menos equilibrado. E eu falo o seguinte, é o que o homem não pôs a mão, porque o que Deus fez, raiz, o mato, Deus deixou tudo declarado, direitinho pra gente usar, quando não tinha farmácia a gente usava isso. Aí, então, hoje, eu continuo pensando nisso, pra preparar o remédio bem preparado, o remédio da ciência que Deus deixou, que é o remédio natural, o remédio natural ele cura a doença, ele limpa o organismo e tudo. E os comprimidos encubam a doença e mais cedo ou mais tarde ela aparece de novo, o remédio natural não, ele vai cantinho por cantinho do organismo, a doença que tiver ali, ela vai sair, porque o remédio natural ele vai limpar aquilo ali, tirar a maldade da doença, porque a maldade da doença é que pega tudo de novo, às vezes a pessoa tem uma febre, ele toma um comprimido porque tá com a febre, mas a febre não acabou, a febre tá ali dentro, do mesmo jeito, ele acabou aquele calor, mas os vírus e bactéria tão lá dentro, e só podem sair com o remédio, remédio mesmo pra matar ela. Então, são experiências que eu já tirei no livro, estudando livro, são experiência que já vi muito resultado, porque o médico marcar a morte da pessoa com 15 dias, e eu preparar o remédio para aquela pessoa, e aquele remédio curar na base de Deus aquela doença que a pessoa tá com ela. Tem muita farmácia, mas a farmácia mesmo é a que vem da terra, é essa aí que é a farmácia.” (Borges, 2014: 38-39)

Para Seu Antônio, Deus deixou a “farmácia do mato”, que é mais forte, não tem perigo a pessoa tomar o remédio ou banho com as plantas do mato. Sobre essa “farmácia do mato”, Lucely Pio explica que a preparação dos remédios caseiros não é feita de forma aleatória, mas obedece a critérios de boas práticas populares, desde a coleta da planta até o remédio finalizado. As técnicas envolvidas na feitura são fundamentadas nos conhecimentos tradicionais, nas experiências compartilhadas. Assim, as raizeiras se preocupam com o caminho seguido na feitura, desde a coleta em campo até chegar nas mãos das pessoas. Tantina enfatiza que não se pode coletar nas ruas das cidades, mas nas matas próximas, nos quintais, as raizeiras que vivem em áreas periurbanas, se preocupam com quem faz a coleta e lhe entrega a planta, se interessam sobre como foi feita a coleta, em que estado ficou a planta após a coleta, tudo isso

influi na energia da planta que será usada. Após a coleta, a planta passa por processos de lavagem, fracionamento, secagem e armazenamento. As raizeiras e raizeiros informam que “boas práticas” compartilhadas entre elas são observadas no manejo da planta para o preparo do remédio, assim como fazem com os alimentos. De acordo com Lucely e Tantina, a higiene pessoal, espiritual, lavagem do ambiente, dos instrumentos, limpeza das farmacinhas, armazenamento adequado das plantas, insumos, controle de insetos e destino do lixo produzido, tudo deve ser observado e seguido.

Cada remédio caseiro carrega uma história, narrada por uma raizeira ou um raizeiro, que conhece sua origem e uso e sabe dos efeitos em quem o consome. Por exemplo, Wilson fez o xarope para as vias respiratórias e pulmão, visando adoecimentos conhecidos como asma, bronquite, pneumonia, infecção da garganta e alergia interna para um jovem que estava com sintomas de dor de garganta e início de bronquite, de acordo com o jovem: “(...) o xarope deu alívio na garganta e parou a bronquite no início”. Wilson fez o xarope misturando os seguintes elementos: casca de angico, casca de jatobá, casca de mulungu, casca de imburana, alcaçuz, gengibre, folha de laranja, guaco, folha de maracujá, alfavaca, sabugueiro, hortelã grosso, capim de cheiro, capim urubu, cravo, canela, própolis, mel, rapadura, cardo-santo, óleo de mamona cura, óleo de copaíba. Essa receita lhe foi repassada por sua mãe, Dona Flor, e sua indicação tem sucesso, conta com “testemunhos de cura” por quem o utiliza. Portanto, a indicação de um remédio caseiro está relacionada com o conhecimento tradicional, transmitido por um mestre ou mestra que se vincula a um saber ancestral, que foi observado, analisado, transformado e aprimorado pela ciência tradicional.



Dona Flor, no Moinho, Alto Paraíso/GO
Foto: Melissa Maurer

Ainda sobre as consultas, Dona Flor afirmava que a pessoa deveria ser vista em sua totalidade, a mulher, o homem e a criança, e ensinava que a pessoa deveria buscar se prevenir de adoecimentos. Nesse sentido, a consulta passava pelo aconselhamento do autocuidado, o qual foi discutido anteriormente. Uma raizeira deve observar as diferenças e especificidades que um corpo/pessoa passa a vivenciar quando adentra em determinada fase. Neste sentido, Dona Flor afirmava:

A mulher não é igual ao homem. O organismo da mulher age de um jeito e o do homem age de outro. Então, tem que ter uma separação, tem que ser uma coisa assim que é preciso conhecer a realidade do homem e da mulher, da menina mulher e do menino homem. A saúde do homem é um seguinte é meio difícil. A saúde do homem a gente começa a descobrir quando ele nasce, a menina também é do mesmo jeito. O homem precisa permanecer respeitando a própria pessoa dele, não ficar bebendo, não ficar usando droga, não comer besteira e a mesma coisa é com a mulher. O homem e a mulher têm que cuidar da saúde conforme o corpo pede. Nós mulheres, cuidar da saúde com sabedoria, não abalar por qualquer coisa, temos que mostrar a nossa fortaleza. (Campos, 2014: 45)

Sobre a produção dos remédios caseiros, todas as raizeiras ouvidas neste dossiê seguem a trilha do conhecimento de Dona Flor, de que não há uma receita pronta, um procedimento certo a ser seguido por todos, mas:

Gente, eu mostrei aqui pra vocês algumas ervas, algumas atitudes para cuidar da mãe e do bebê, mas eu não tenho uma receita, porque cada um tem um problema e para resolver esse problema a gente tem que saber a necessidade de cada uma, se tem algum problema de saúde, se está passando por algum problema com a família, se usa o que não deve. Não é somente tomar um remédio e pronto, porque uma erva pode ser boa pra você, mas pode não ser boa pra ela. Então, a gente tem que aprender primeiro a escutar porque cada pessoa é diferente da outra. Por isso que eu falo que pra fazer isso que eu faço, precisa de muita prática, muita seriedade e dedicação vocês vão sair daqui com um pouquinho de conhecimento, mas não pode parar por aí tem continuar na caminhada, porque o que eu faço não é brincadeira eu estou mexendo com vida do outro. Algumas ervas são tão fortes que se eu não souber o que a pessoa tem, qual dosagem certa eu posso matar essa pessoa. (Campos, 2014: 57)

Por isso, as raizeiras e raizeiros enfatizam que na consulta é preciso uma escuta longa, detalhada e qualificada, conhecer a história da pessoa, observando a fase do ciclo de vida que vivencia, mas ciente das fases anteriores e posteriores. Então, reiteram a necessidade de ter um acompanhamento rotineiro, em que a raizeira ou o raizeiro possa contribuir para efetivar o cuidado preventivo mediante suas orientações, consultas e os cuidados complementares com as garrafadas e outros remédios produzidos. Juntamente com o seu trabalho, Dona Flor, assim como outros raizeiros, enfatiza a necessidade de ir ao médico. Desse modo, ela afirma que com relação ao cuidado ao longo da vida:

O primeiro cuidado da mulher é principalmente na adolescência. É quando ela começa a menstruar, ter higiene pessoal, higiene com a boca, com a alimentação, com o banho, tomar os remédios certos, fazer consulta, fazer exame. A saúde da gente começa desde a gravidez da mãe, na hora do bebê nascer, na amamentação, a saúde começa daí. Não é só mulher, o homem também, todos. Agora, depois que começa namorar, a primeira coisa que a menina deve fazer é ir ao ginecologista, pra aprender a se prevenir das doenças sexualmente transmissíveis, mas primeiro o casal tem que se conhecer, virar amigo, ir ao médico junto, porque, às vezes, o homem tem uma doença e você não sabe, mesma coisa da mulher, às vezes, ela tem uma doença e o homem não sabe. Então, tem que ir junto pra fazer exame de sangue. Depois pode me procurar para ajudar nessa prevenção, mas não pode deixar de ir ao médico, o que eu posso fazer é ajudar, aqui eu faço as garrafadas, os meus remédios, diferente para cada pessoa, porque cada um tem um problema diferente, mas para eu saber disso vocês têm que ir ao médico primeiro. (Campos, 2013: 46)

As raizeiras e raizeiros acabam por realizar um trabalho de tradução, explicando às pessoas o que elas têm, organizando os sentidos e as sensações diante do adoecimento, como devem seguir com a vida e trazendo a importância das médicas e médicos e de sua terapêutica. Nesse sentido, observamos que a atuação de uma raizeira ou raizeiro não está voltada somente

para vender os remédios caseiros e fornecer suas consultas, mas em dar autonomia aos sujeitos para que compreendam a rede de sistemas de saúde, oficial e o tradicional e que saibam quando devem acessá-las. Nesse processo, todas e todos os raizeiros enfatizam que elemento importante na vida das pessoas é se aproximar do natural, da natureza, do Cerrado e da sua “farmácia do mato”.

Sobre a eficácia dos remédios caseiros, essa é comprovada, especialmente, por meio dos “testemunhos de cura”, que acontecem quando as pessoas que tomaram ou aplicaram os remédios caseiros, contam como foram curadas ou melhoraram. Nesse sentido, validam e comprovam o conhecimento terapêutico das raizeiras e dos raizeiros. Em tempos de telefones móveis e aplicativos de conversas e de fotos, esses “testemunhos de cura” passaram a ser gravados, cenas do antes e depois do tratamento também passaram a ser fotografadas. Houve uma ampliação dessa documentação. Toda raizeira e raizeiros conta, em seu telefone móvel, com um arsenal de “testemunhos de cura”. As novas tecnologias e suas múltiplas possibilidades têm apoiado as raizeiras e raizeiros que incrementaram a dinâmica de compartilhamento de informações, de oficinas e de cursos e acesso a rede ampla de pessoas.

Fechamos esse ciclo do dossiê, enfatizando a importância de reconhecer e salvaguardar a medicina tradicional, manuseada por raizeiras e raizeiros que sempre cuidaram das pessoas e do Cerrado e contaram parte da história do Brasil. Nesse sentido, é fundamental que se expanda a leitura de mundo em amplos e novos formatos, despertando a autonomia de quem domina os diversos modos de fazer, e deslocando as formas de submissão, que insistem em universalizar e silenciar as práticas ancestrais. De acordo com Guimarães et. al (2023: 148):

As terapeutas populares ou tradicionais (raizeiras e raizeiros do Cerrado) são figuras centrais no cuidado com a vida plena das pessoas e ao mesmo tempo cuidam do bioma Cerrado, de onde retiram remédios e alimentos para o cuidado com a vida. São herdeiras de conhecimentos ancestrais, nos termos de Hampate Bâ (2010), dinamizando uma “tradição viva”, que se corporifica na terapeuta por onde fluem saberes ancestrais. Fazem parte da classe popular, trabalhadora, de áreas rurais ou peri-urbanas da região da Chapada dos Veadeiros (e de outras regiões do Cerrado). Enfatizar a centralidade dessas terapeutas no cuidado com a vida que engloba as pessoas e o Cerrado é reconhecer sua presença atuante na conservação do bioma e ao mesmo tempo complementando as ações dos serviços de saúde na região. Também são pensadoras atuantes que dinamizam saberes localizados, epistemes que conectam conhecimento sobre o Cerrado e o cuidado com as pessoas.



Dona Neide e Seu Ilton, na chácara Caboclo da Mata Virgem, onde realizam cursos, oficinas e saídas de campo pelo Cerrado, Pirenópolis/GO
Foto: Diego Sales

Justificativa e linhas de ação para o plano de salvaguarda

As raizeiras e os raizeiros do Cerrado são parte do vasto mosaico cultural que desenha o Brasil, uma obra em permanente construção desde tempos imemoriais. Seu ofício nasce com a presença indígena, se fortalece com a sabedoria do povo negro e se renova com a chegada de outros povos, entrelaçando saberes que formam uma episteme viva, em constante movimento. Essa episteme diz respeito ao conhecimento de manejar e se relacionar com as plantas do Cerrado, de ouvir e observar as pessoas e seus processos de adoecimento, de acompanhar os ciclos ecológicos de animais, minerais, águas e plantas. Assim, foi sendo construído um saber refinado sobre esse bioma. Efetivaram uma medicina das plantas do Cerrado que ao longo de séculos tem cuidado de pessoas, animais e do bioma. Suas vidas relatam a história desse bioma, conseqüentemente, de parte do Brasil. Reconhecer o ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado é uma reparação história a esse coletivo que sempre esteve atuante ao cuidar e compartilhar um saber ancestral sobre as plantas medicinais do Cerrado.

A medicina tradicional tem sido legitimada e reconhecida por pessoas e coletivos que convivem com esses atores sociais, pois possuem sensibilidade para entender o sujeito e coletivos em sua totalidade, ou seja, estão inseridos em códigos culturais localizados, são

lideranças reconhecidas, tradutoras dos males físicos e espirituais e referenciadoras entre sistemas médicos. Atribuindo, dessa forma, significado aos males relatados e legitimando o sentimento das pessoas, as raizeiras e raizeiros combatem os males físicos, da alma e do sentir.

Em especial, as raizeiras e os raizeiros são guardiãs e guardiões do Cerrado, herdeiras de conhecimentos sobre cada elemento desse bioma. Diante do cenário catastrófico de destruição que ameaça esse território tradicional, o bioma Cerrado — guardião das nascentes das principais bacias hidrográficas do país e abrigo de plantas que oferecem cura e alimento — o ofício das raizeiras e dos raizeiros revela-se um saber essencial para qualquer ação que busque reverter esse ecocídio.

Algumas linhas de salvaguarda apresentadas pelas raizeiras e raizeiros do Cerrado:

- Fomentar encontros entre raizeiras e raizeiros do Cerrado;
- Dar continuidade a pesquisa da Farmacopeia Popular do Cerrado;
- Realização de INRC ou pesquisas sobre o ofício de raizeiras e raizeiros em territórios indígenas, quilombolas, assentamentos, áreas urbanas e rurais;
- Mapear os raizeiros e raizeiras do Cerrado em municípios dos estados localizados no bioma Cerrado e no DF, tendo em vista a ameaça crescente de empreendimentos que tem aniquilado o território tradicional do Cerrado;
- Produção de material didático que informe sobre a história das comunidades a partir da perspectiva das raizeiras e raizeiros do Cerrado, o que levará em conta os conhecimentos tradicionais e a conservação do bioma;
- Incluir os raizeiros e raizeiras do Cerrado como guias turísticos em Parques Nacionais, criar cursos de formação de guias turísticos envolvendo a rede comunitária dos territórios indígenas, quilombolas e outros onde as raizeiras e raizeiros se encontram;
- Criar Grupo de Trabalho interministerial para pensar em um território de uso comum para coleta de plantas (Cerrado livre), reservas extrativistas e acesso aos Parques Nacionais;
- Criar mesa de diálogo com o Ministério da Saúde para discutir as farmacinhas e venda de remédios caseiros por raizeiras e raizeiros do Cerrado;
- Criar Grupo de Trabalho interministerial (MinC, MMA, MS, MIR, MPI) para pensar uma lei de proteção da medicina tradicional;

- Criar mesa de diálogo com municípios e ministérios para que se busque a restauração do Cerrado em áreas urbanas, periurbanas e rurais com a mentoria das raizeiras e raizeiros da região;
- Criar Grupo de Trabalho com o Ministério da Saúde (Secretaria Especial de Saúde Indígena) para pensar a participação das e dos indígenas raizeiras e raizeiros do Cerrado nas farmácias vivas nas UBSI (Unidades Básicas de Saúde Indígenas).
- Criar Grupo de Trabalho para pensar a participação dos guardiões e guardiãs de saberes ancestrais sobre o uso das plantas medicinais e sobre a alimentação indígena com compartilhamento de experiências das Pastorais da Criança no âmbito da saúde indígena;
- Criar ações no nível municipal e distrital para fomentar os quintais nas áreas urbanas e periurbanas com a participação de raizeiras e raizeiros do Cerrado (visitas aos quintais e oficinas mantidas por raizeiros e raizeiras do Cerrado);
- Fomentar no nível municipal a instalação de viveiros de plantas medicinais sob a supervisão de raizeiras e raizeiros do Cerrado que possam gerar mudas, que serão matéria-prima para as farmacinhas das comunidades, com possibilidades de gerar renda adicional para as famílias agricultoras, articulando, assim, a manutenção das ações de cuidado com a vida plena e a consolidação dos assentamentos de reforma agrária

Referências Bibliográficas

Abreu, João Capistrano de. 1976. *Capítulos de história colonial: 1500 – 1800*. Brasília, INL. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Alincourt, Luiz. 1975. *Memórias sobre a viagem do Porto de Santos à cidade de Cuiabá*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia; São Paulo, Editora USP.

Alencar Luz, Maria Amélia de. 1982. *Estrutura fundiária em Goiás: consolidação e mudança – 1850-1910*. Dissertação de mestrado, Instituto de Ciências Humanas da UFG.

Amaral Lapa, J. R. 1973. *Economia colonial*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Ayala, S. Cardoso; Simon, Feliciano. (2006). *Album graphico do estado de Matto Grosso (E. E. U. U., do Brazil)*. Campo Grande: AGIOSUL; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

Baiocchi, Mari de Nasaré. 2006. *Kalunga: povo da terra*. Goiânia: Ed. da UFG.

Bandeira, L. A. Moniz. 1995. *O Expansionismo Brasileiro e a Formação dos Estados na Bacia do Prata: Argentina, Uruguai e Paraguai – da colonização à guerra da tríplice aliança*. Editora UnB, 2ª edição.

Bandeira, Maria de Lourdes; Dantas, Triana de V. Sodré. 1998. *Relatório Antropológico de Furnas do Dionísio*. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares.

Barbosa, Altair Sales. 1995. Peregrinos do cerrado. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 5: 159-193.

_____. 2021 [2002]. *Andarilhos da claridade* [livro eletrônico]: os primeiros habitantes do Cerrado. Formosa, GO: Xapuri Editora.

Batalha, M. A. 2011. The Brazilian cerrado is not a biome. *Biota Neotrop.*, 11(1): <http://www.biotaneotropica.org.br/v11n1/en/abstract?inventory+bn00111012011>.

Bellacasa, María Puiz de la. 2012. ‘Nothing comes without its world’: thinking with care. *The Sociological Review*, 60:2

Bruno, Ernani Silva. 1967. *História do Brasil: geral e regional*. Vol. VI. São Paulo: Cultrix.

Bertran, Paulo (Org.). 1996. *Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás.

_____. 1994. *História da terra e do homem no Planalto Central: Eco-história do Distrito Federal: do indígena ao colonizador*. Brasília: Solo.

_____. 1991. Desastres Ambientais na Capitania de Goiás. *Ciência Hoje*, SPBC, Vol.12, jan/fev.

Boltanski, L. *As classes sociais e o corpo*. SP: Ed. Graal, 1978.

Borges, Márton. *A saúde do homem nas práticas de cuidado de terapeutas populares na Ceilândia – DF: estudo de caso*. Monografia do curso de Saúde Coletiva, Brasília: UnB, 2014.

Brandão, C. *Os Deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular*. SP, Ed. Brasiliense, 1986.

Calmon, Pedro. 1959. *História do Brasil*. São Paulo: José Olympio.

Campos, Tamara Correia Alvez. *Conhecimento Popular de Dona Flor, raizeira e parteira: efetivando a perspectiva integralizadora do cuidado ao sujeito*. Monografia de graduação no curso de Saúde Coletiva, Brasília: UnB, 2013.

Cândido, A. As formas de solidariedade. In: Welch, C. A. et al. (Org.). *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*. São Paulo: Unesp; Brasília: Nead, 2009. p. 217-238. v. 1.

Carvalho, José Jorge. Notório saber para os mestres e mestras dos povos e comunidades tradicionais: uma revolução no mundo acadêmico brasileiro. *Revista da UFMG*, Belo Horizonte, v. 28, n. 1, p. 54-77, jan./abr. 2021

Cardoso, Ciro Flamarion S. 1987. *Escravo ou Camponês?: O protocampesinato negro nas Américas*. Editora Brasiliense. São Paulo.

Cardoso, Ítala Lopes. 2013. O Saber-Fazer de parteiras populares no entorno do DF. 2012. *Trabalho de Conclusão de Curso. Graduação em Saúde Coletiva*, Universidade de Brasília.

Carneiro, Sueli. 2005. A Construção do Outro como não-ser como fundamento do ser. *Tese de doutorado*, Faculdade de Educação, USP.

Carneiro Da Cunha, Manuela. 1992. Introdução a uma história indígena. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*, p. 9-24. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 2009. “Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico”. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. SP: Cosac & Naify.

_____. 2019. Antidomestication in the Amazon: Swidden and its foes. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 9 (1) [Special Issue ‘Science in the Forest, Science in the Past’]: 126–136.

Castilho, Mariana & Guimarães, Sílvia (no prelo). Construção do Corpo e Agência Feminina na Sociedade A’uwe/Xavante.

Chalhoub, Sidney; Sampaio, Gabriela dos Reis; Sobrinho, Carlos Roberto Galvão. 2003. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. São Paulo; Editora: Unicamp, 2003.

Clement, C. R.; Denevan, W. M.; Heckenberger, M. J.; Junqueira, A. B.; Neves, E. G.; Teixeira, W. G.; Woods, W. I. 2015. The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B - Biological Sciences*. Aug 7; 282 (1812): 20150813. doi: 10.1098/rspb.2015.0813.

Coutinho, L. M. 2002. “O bioma do cerrado”. In Klein, A. L. (org.) *Eugen Warming e o Cerrado Brasileiro: um século depois*. São Paulo: EdUnesp. pp. 77-91.

Coelho, Felipe José Nogueira. 1850. *Memórias chronologicas da capitania de Mato-Grosso principalmente da provedoria da fazenda real e intendência de ouro*. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. nº 13. Jul/Dez. Rio de Janeiro.

Congro, Rosário. 2003. *O município de Campo Grande*. IHGMS. MS.

Corrêa Filho, Virgílio. 1969. *História de Mato Grosso*. (Coleção cultura brasileira. Série “estudos”, 2). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

- Costa, João Batista de Almeida. 1999. *Do Tempo da Fartura dos Crioulos ao Tempo de Penúria dos Morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos*. Dissertação de Mestrado em Antropologia defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.
- D'Almeida, Sabrina Soares. 2018. Guardiãs das folhas: mobilização identitária de raizeiras do Cerrado e a autorregulação do ofício. *Tese de Doutorado*, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP.
- Del Priore, Mary. 2016. *História da gente brasileira*, vol. 1, Colônia. Rio de Janeiro: LeYa.
- Demarchi, André. 2018. Pinturas Terapêuticas: corpos e tintas em alguns grupos Jê. In: Bicalho, Poliene; Machado, Marcia. *Artes Indígenas no Cerrado: saberes, educação e museus*. Goiânia: Ed. PUC Goiás.
- Dias, Jaqueline Evangelista; LAUREANO, Lourdes Cardozo. 2009. *Farmacopéia Popular do Cerrado*. Goiás: Articulação Pacari (Associação Pacari).
- Discurso do Presidente da Província de Matto-Grosso, José Antonio Pimenta Boeno. Abertura da primeira sessão da segunda legislatura da Assembléia Legislativa Provincial, em 01 de março 1838. Cuyabá. Typographia Provincial.
- Discurso do Presidente da Província de Matto-Grosso, Estevão Ribeiro de Rezende. Abertura da Assembléia Legislativa Provincial, em 01 de março de 1840. Cuyabá. Typographia Provincial.
- Doles, Dalísia E. Santos, *et all*. 1984. *Arquivos cartoriais: Anápolis, Catalão e Jataí*. Goiânia: Ed. UFG.
- Doratioto, Francisco F. M. 1996. *O conflito com o Paraguai: a grande guerra do Brasil*. (Série Princípios). São Paulo: Editora Ática.

Dutra e Silva, S.; Barbosa, A. S. 2020. Paisagens e fronteiras do Cerrado: ciência, biodiversidade e expansão agrícola nos chapadões centrais do Brasil. *Estudos Ibero-Americanos*, 46(1), e34028. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2020.1.34028>.

Eloy, Ludivine; Carvalho, Igor S.; Figueiredo, Isabel. 2017. “Sistemas agrícolas tradicionais no Cerrado: caracterização, transformações e perspectivas”. In Santilli, Juliana; Bustamante, Patricia (eds.). *Conservação e Uso da Agrobiodiversidade. Relatos de experiências locais*. Brasília: Embrapa (Coleção Transição Agroecológica, vol. 3). pp. 129-164.

Felippe, Miguel F.; Souza, Tatiana Aparecida R. 2006. A biogeografia do cerrado em concomitância com sua história econômica e suas perspectivas para o futuro. In **Enciclopédia Biosfera**, n.º 1. [S.L]: [s.e]. Disponível em http://www.researchgate.net/publication/228424258_A_Biogeografia_do_Cerrado_e_m_concomitncia_com_sua_Histria_Econmica_e_suas_Perspectivas_para_o_Futuro>

Felfili, Jeanine M.; Sousa-Silva, José Carlos; Scariot, Aldicir. 2005. “Capítulo síntese. Biodiversidade, ecologia e conservação do Cerrado: avanços no conhecimento”. In Scariot, Aldicir; Sousa-Silva, José Carlos; Felfili, Jeanine M. (orgs) *Cerrado: Ecologia, Biodiversidade e Conservação*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente. pp. 25-44.

Fleischer, S; Tornquist, C; Medeiros, B, 2009. Popularizando o cuidado com a saúde: uma apresentação. In: *Saber cuidar, saber contar: ensaios de antropologia e saúde popular*. Florianópolis: EDUSC.

Florense, Hercules. 1977. *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas: 1825 a 1829*. São Paulo, Cultrix, Editora da USP.

Figueiredo, Betânia .G. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. Belo Horizonte, Argvmentvm, 2008.

Fonseca, Clara Nabuco. “*Esperançar e Criar Vida*”: *Histórias, aprendizados e ensinamentos de Dona Flor*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Brasília: UnB, 2025

França, Basileu Toledo. 1987. *Capangueiros e jagunços: os caçadores de diamante do rio das Graças*. Goiânia: Governo do Estado de Goiás/Bolsa José Décio Filho e União Brasileira de Escritores/seção de Goiás. Gráfica do Consórcio de Empresas de Radiodifusão e Notícias do Estado.

_____. 1995. *Pioneiros: Romance histórico da fundação de Jataí e contribuição ao estudo do povoamento de Goiás*. Goiás: Ed. UFG.

Freyre, Gilberto. 1978. *Contribuição para uma sociologia da biografia: O exemplo de Luiz de Albuquerque governador de Mato Grosso no fim do século XVIII*. Edição da Fundação Cultural de Mato Grosso.

Funes, Eurípedes A. 2005. *Nasci nas matas, nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do baixo Amazonas*. In: *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. Organização João José Reis e Flávio dos Santos Gomes. São Paulo: Companhia das Letras.

Gomes, Arlindo de A. 2004. *O município de Campo Grande em 1922*. IHGMS. MS.

Gondra, José G. *Artes de civilizar: medicina, higiene e educação escolar na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

Grondin, Marcelo. & Veizzer, Moema. 2021. *Abya Yala: genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas*. RJ: Ed. Bambual.

Guimarães, Sílvia. 2017. Olhares diversos sobre pessoas e corporalidades: os saberes e as práticas de terapeutas populares na região do DF e do entorno. In: SILVA, C & GUIMARÃES, S. *Antropologia e Saúde: diálogos indisciplinados*. Juiz de Fora: Editora UFJF.

_____. 2017a. Entrelaçando narrativas na vivência de um adoecimento entre os Sanumá-Yanomami. *Amazônica: Revista De Antropologia* (ONLINE), v. 9, p. 662-677, 2017.

Guimarães, Sílvia. O povo indígena Sanöma/Yanomami e a trilha de adoecimentos na pandemia da covid-19. *Espaço Ameríndio* (UFRGS), v. 15, p. 16-37, 2021.

Guimarães, Sílvia. The Pandemic, Mining Violence, and the Case of the Sanõma/Yanomami People. *The Journal of Medical Humanities*, v. 1, p. 1-18, 2024.

Guimarães, S.; Maues, C. ; Fonseca, C. ; Fonseca, J. ; Rocha, W. ; Passold, S. B. C. ; Santos, R. Terapeutas Populares ou Tradicionais e o cuidado com as pessoas e o Cerrado: ações de extensão. *Participação. Revista do Decanato de Extensão da Universidade de Brasília*, v. 1, p. 146-158, 2023.

Hampaté Bâ, Amadou. 2010. “A tradição viva”. In Ki-Zerbo, Joseph (ed.). *História Geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO. pp. 167-212.

Henriques, Raimundo Paulo Barros. 2005. “Influência da história, solo e fogo na distribuição e dinâmica das fitofisionomias no bioma Cerrado”. In Scariot, A. et al. *op. cit.* pp. 73-92.

Holanda, Sérgio Buarque. 1968. *Metais e pedras preciosas*. In: *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difel.

_____. [1945] 1989. *Monções*. São Paulo, Ed. Brasiliense.

Ibáñez- Novión, M. Os profissionais de saúde de formação tradicional no norte de Minas Gerais. In: Fleischer, S. Sautchuk, C. *Anatomias Populares: a antropologia médica de Martín Alberto Ibanéz-Novión*. Brasília, Ed. UnB, 2012a.

_____. O Conceito De Farmácia Doméstica E Suas Implicações No Estudo De Sistemas De Cuidados De Saúde. In: Fleischer, S. Sautchuk, C. *Anatomias Populares: a antropologia médica de Martín Alberto Ibanéz-Novión*. Brasília, Ed. UnB, 2012b.

Ingold, Tim. 1996. “Hunting and gathering as ways of perceiving the environment”. In Ellen, Roy F. & Fukui, Katsuyoshi (eds.), *Redefining Nature: Ecology, Culture, and Domestication*. London: Berg. pp. 117-155.

- Jacinto, Andrea Borghi. 2003. *Margens Escritas: versões da capital antes de Brasília. Tese de doutorado*, Departamento de Antropologia, UnB.
- Karasch, Mary. 2005. *Os quilombos do ouro na capitania de Goiás*. In: João José Reis, Flávio dos Santos Gomes. *Liberdade por um fio: história dos quilombolas no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Karasch, Mary. Catequese e cativo: Política indigenista em Goiás, 1780-1889. In: Carneiro da Cunha, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. SP: Companhia das Letras.
- Krenak, Ailton. A potência do sujeito coletivo. *Mestres das Periferias*, RJ: EDUNperiferias, 2020
- Langdon, J. *Representações de Doença e Itinerário Terapêutico dos Siona da Amazônia Colombiana*. In: Santos, Ricardo V.; Coimbra JR., Carlos E. A. (orgs.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Fiocruz. 1994.
- Langdon, J. & Wiik F. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. *Rev. Latinoam. Enfermagem* [Internet]. 2010 Jun [acesso 22 Jul 2013]; 18(03): 459-466.
- Loyola, M. A. Medicina Popular. In: Guimarães, R. (Org.). *Saúde e medicina no Brasil*. Rio de Janeiro: GRAAL, 1978, pp. 225-250.
- Lévi-Strauss, Claude. 1986 [1950]. “O uso das plantas silvestres da América do Sul tropical”. In Ribeiro, Darcy; Ribeiro, Berta G. (orgs.) *Suma Etnológica Brasileira. Vol. 1: Etnobiologia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: FINEP. pp. 27-46.
- Lévi-Strauss, Claude. *Pensamento Selvagem*. SP: Papyrus, 1989
- Lévi-Strauss, C. e Eribon, D. 2005. De Perto e de Longe (capítulo 11). São Paulo: Cosac Naify.
- Le Tourneau, François-Michel; Dubertret, Fabrice; Nasuti, Stéphanie; Senra, Estevão. No prelo. Desmatamento e mudanças no uso da terra. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; MAGALHÃES,

S.; ADAMS, C. *Povos Tradicionais e Biodiversidade no Brasil. Contribuições dos Povos Indígenas, quilombolas e Comunidades Tradicionais, para a biodiversidade, Políticas e Ameaças*. Parte IV. Políticas públicas que ameaçam os povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, seção 13 - Ameaças. São Paulo: SBPC. 2020.

Lepkowski, Tadeusz. 1968. *Haití*. Tomo I. Havana: Casa de las Américas.

Machado, Maria Fátima Roberto. 2006. *Quilombos, Cabixis e Caburés: índios e negros em Mato Grosso no século XVIII*. Artigo apresentado no GT 48 na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia.

Machado, Telma Lopes. 2011. *Fazenda Babilônia*. Patrimônio, história e gastronomia. Revista da SBPC, ano 63, nº 3. Julho/agosto/setembro de 2011, pg. 48-50.

Machado, Roberto; Loureiro, Angela [et. al.]. *Danação da norma: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil. Série Saber e Sociedade*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

Malheiro, Perdigão. 1979. *A escravidão africana no Brasil*. In: *Cadernos de História. Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, da Academia Paulista de Letras e da Academia Paulista de História. Editora Parma Ltda. São Paulo.

Mançano, Divaldo. *Desafio e estratégias da institucionalização da medicina natural e das práticas integrativas e complementares de saúde no sistema único de saúde do Distrito Federal. Monografia do Curso de Especialização em Saúde Pública e da Família*, Universidade Castelo Branco, Brasília. 2007.

Maffesoli, M. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis, Ed. Vozes, 2005.

Maybury-Lewis, David. 1984 [1967]. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Mello, Dorival Carvalho. 2002. *Nos porões do passado: a descoberta de Jataí*. Jataí: Sudográfica/Stúdio 54 Gráfica e Ed. Ltda. Goiás.

Monteiro, John M. 1994. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.

Montero, Paula. Da doença à desordem: a magia na Umbanda. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

Munanga, Kabengele. Negritude - usos e sentidos. Editora Ática série princípios 2a. Edição, 1988

Nogueira, Mônica Celeida Rabelo. Gerais a dentro e a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais. *Tese de doutorado em antropologia*. Brasília: UnB, 2009.

_____. *Gerais a dentro a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas*. 1. ed. Brasília: Mil Folhas, 2017. 240p.

Oliveira, Hamilton Afonso de. 2016. A população de Goiás na transição da mineração para a pecuária (1804). *Hist. R.*, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 154–187, jan./abr.

Oliveira, Hamilton Afonso de. 2008. A marcha das migrações: a ocupação e colonização da região sul de Goiás, 1800-1850. In: *História Revista*. Goiânia, v. 13, nº 01. jan/jun.

Oliveira, Josivaldo de Pires. 2010. Adeptos “Adeptos da Mandinga”: candomblés, curandeiros e repressão policial na princesa do sertão (Feira de Santana-BA, 1938-1970). *Tese de doutorado Estudos Étnicos e Africanos* da UFBA.

Oliveria, Daniel França. 2023. O compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais de raizeiras do Cerrado: uma análise de processos de (re)(des)constituição a partir de interconexões assimétricas globais. *Tese de Doutorado em Relações Internacionais*, PUC-Rio.

Ott, Ari Miguel Teixeira. 1982. O Setor Profissional do Sistema de Cuidados em Sergipe. *Dissertação de mestrado*, Brasília, Departamento de Antropologia, UnB.

Paula, Leandro Silva de. Médicos acadêmicos e Terapeutas populares: Uma convivência conflituosa. In: *Anais do II Encontro Memorial do Instituto de Ciências Humanas e Sociais: Nossas Letras*

na *História da Educação*. Seção : H5 4/2. Editora da Universidade Federal de Ouro Preto. Ouro Preto, 2009. Disponível em: <<http://www.ichs.ufop.br/memorial/trab2/h542.pdf>>. Acesso em: Ago, 2011.

Pimenta, Tânia Salgado. 2004. *Transformações no exercício das artes de curar no Rio de Janeiro durante a primeira metade do Oitocentos*. História, Ciências e Saúde-Manguinhos, vol. 11 (1), p. 68-70.

Pimenta, Tânia Salgado. 1998. Barbeiros, sangradores e curandeiros no Brasil (1808-28). História, Ciências, Saúde – Manguinhos. Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 349-374.

_____. 2004. Transformações no exercício das artes de curar no Rio de Janeiro durante a primeira metade do Oitocentos. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 11, supl. 1. p. 67-91.

Pechincha, Mônica Thereza Soares. 1994. *Histórias de admirar: Mito, Rito e história Kadiwéu*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. PPGAS/Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Pereira, Eurípedes B. 2002. *História da fundação de Campo Grande*. Campo Grande, MS: Edição do autor.

Plínio Dos Santos, Carlos Alexandre B. 2010. *Fiéis descendentes: Redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

_____. 2013. Tia Eva: trajetória de vida de uma ex-escravizada doceira”. *Revista Habitus*. Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia. PUC de Goiás. Goiânia, v. 11, Nº 1, p. 63-89, jan./jun.

_____. 2021. Escravizados, negros e quilombolas: reflexões a respeito da “política” de saúde. Brasília: *Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, volume 16, nº 2.

Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras e Raizeiros do Cerrado: direito consuetudinário de praticar a medicina tradicional. Turmalina: Articulação Pacari, 2014

Quijano, Aníbal. 2005. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005

_____. 2000. ¡Qué tal raza!. *Revista Venez. de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, nº 1, janeiro-abril, 2000.

Relatório dos Presidentes da Província de Matto-Grosso, de 1849 a 1888. Typographia Imp. E Const. De J. Villeneuve e Comp. Rio de Janeiro. E typographia do Echo Cuiabano.

Ribeiro, Darcy. 2011. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 3.^a ed. São Paulo: Companhia das Letras.

Ribeiro, Alane & Guimarães, Sílvia. 2018. Processos e relações de poder na construção da política de práticas integrativas e complementares em saúde no Brasil: garantindo direitos no campo tensionado de novas políticas. In: Lídia Xavier; Carlos Avila; Vicente Fonseca. (Org.) *Direitos humanos, cidadania e violência no Brasil: estudos interdisciplinares*. 1ed. Curitiba: CRV, 2018, v. 6, p. 347-368.

Ribeiro, D. et. al. Raizeiros de Alto Paraíso: saberes ameaçados. Alto Paraíso de Goiás: Fundo de Arte e Cultura do Estado de Goiás/SEDUCE, 2017.

Rodrigues, Aryon Dall'Igna. 2013. *Línguas indígenas brasileiras*. Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas da UnB. <http://www.laliunb.com.br>

Rohan, Marechal Visconde de Beaurepaire. 1910. Annaes de Matto Grosso. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*.

Rolim De Moura, Antonio. 1982. *Correspondências de D. Antonio Rolim de Moura, Primeiro Conde de Azambuja - 1751 a 1754*. Compiladas pelo NDIHR/UFMT (Coleção Documentos Ibéricos – Série: Capitães-Generais, 2). Cuiabá, Imprensa Universitária.

Roquette-Pinto, Edgard. [1917] 2005. *Rondonia: anthropologia – ethnographia*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.

Sá, José Barboza. 1901. Relação das povoaçoens do Cuyabá e Mato Grosso de seos princípios tré os presentes tempos. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

Saint-Hilaire, Auguste de. 1972. *Viagem a à provincial de São Paulo e resumos das viagens ao Brasil, província Cisplatina e Missões do Paraguay*. Ed. da USP. Livraria Santos Editora. São Paulo.

_____. 1975. *Viagem à província de Goiás*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo.

Salgado-Labouriau, Maria Léa. 2005. “Alguns aspectos sobre a Paleoecologia dos cerrados”. In Scariot, A. et al. *op. cit.* pp. 106-118.

Salles, Gilka V. F. de. 1992. *Economia e escravidão na Capitania de Goiás*. Coleção documentos goianos nº 24. Goiânia: CEGRAF/UFG.

Santos, Laura C. dos. Práticas de cura e terapeutas populares em Salvador no início do século XIX. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, 3. Poder, Cultura e Diversidade. Caetité, 2006. Anais eletrônicos... Caetité: Uneb, 2007. Disponível em: http://www.uesb.br/anpuhba/default.asp?site=artigos/anpuh_III/anais.html
» http://www.uesb.br/anpuhba/default.asp?site=artigos/anpuh_III/anais.html

Santos, Rodrigo Santos dos. 2013. Os Gê dos Gerais: elementos de cartografia para a etno-história do Planalto Central : contribuição à antropogeografia do cerrado. *Tese de mestrado do Programa do Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais*. Universidade de Brasília

- Sampaio, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*. Coleção Várias Histórias. Campinas (SP): Editora UNICAMP, 2001.
- Santos Filho, Lycurgo. *Pequena história da medicina brasileira*. São Paulo: DESA/EDUSP, 1966.
- Saraiva, R.; Rodrigues, L.; Nogueira, M. Saberes e fazeres tradicionais do Cerrado: a experiência de Dona Flor. Brasília: DEX, UnB, 2011.
- Sawyer, Donald (coord.). 2017. *Perfil do Ecossistema. Hotspot de Biodiversidade do Cerrado*. Brasília, DF: Mimeo. CEPF (Critical Ecosystem Partnership Fund). Revisado - agosto 2017.
- Silva, Danuzio Gil Bernardino da (Org.). 1997. *Os diários de Langsdorff*. Vol II. Campinas: Associação Internacional de Estudos Langsdorff; Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Silva, Jovan Vilela. 1995. *Mistura de cores: Política de povoamento e população na Capitania de Mato Grosso – século XVIII*. Editora da UFMT. Cuiabá.
- Silva, Sayonara Maria Oliveira da. 2013. Alimentos, restrições e reciprocidade no ritual Xavante do Wapté mnhão (Terra Indígena Marãiwatsédé, Mato Grosso/MT). *Dissertação de Mestrado*. Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília/DF.
- Silva, Aracy Lopes. Dois séculos e meio de histórias xavante. 1992. In: Carneiro da Cunha, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. SP: Companhia das Letras.
- Silva, Betânia Gonçalves F. A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no Século XIX em Minas Gerais. *Tese de Doutorado* defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia/Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 1997.
- Silva, Ludmila & Guimarães, Sílvia. Práticas de cuidado, redes sociais e itinerários terapêuticos em um bairro popular de Águas Lindas de Goiás. *Teoria e Cultura*. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFJF, v. 15, n. 1, Junho. 2020

Silva, Aneli Soares. 2013. Uso das plantas medicinais do Cerrado na comunidade Kalunga Ribeirão dos Bois, Teresina, GO. *Monografia do curso de licenciatura em Educação do Campo*, da Faculdade de Planaltina, UnB.

_____. 2024. Saberes e Fazeres Tradicionais Associados ao Buriti no Cerrado Kalunga de Ribeirão dos Bois, Teresina – GO. Dissertação de mestrado, MESPT, Brasília, UnB.

Sodré, Nelson Werneck. 1941. *Oeste: Ensaio sobre a grande propriedade pastoril*. Coleção documentos brasileiros. Livraria José Olympio Editora. Rio de Janeiro.

Santos, Carlos Alexandre B. P. dos. *Quilombos: Memórias e histórias de comunidades quilombolas*. 1. ed. Brasília: Mil Folhas do IEB, 2021. v. 1. 268 p.

_____. *Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses*. 1. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2014. v. 1. 480 p.

_____. Escravizados, negros e quilombolas: reflexões a respeito da “política” de saúde. *Pós - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, v. 16, p. 1-36, 2021.

_____. Memória dos Barramanceiros: processo de desterritorialização de uma comunidade negra rural quilombola. *SÉRIE ANTROPOLOGIA (BRASÍLIA. ONLINE)*, v. 1, p. 1-25, 2020.

_____. A fábrica de escravos: a escravidão negra no sul de Mato Grosso (1718 - 1888). *Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 3, p. 52-70, 2016.

_____. Os Negros da Picadinha: Memórias de uma Comunidade Negra Rural. *Série Antropologia (Brasília. Online)*, v. 1, p. 1-39, 2015a.

_____. Negros do Buriti: Memórias de uma comunidade negra rural sul-mato-grossense. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, v. 7, p. 118-137, 2015b.

- _____. Eva Maria de Jesus (tia Eva): Memórias de uma comunidade negra. *Anuário Antropológico*, v. 1, p. 155-181, 2012.
- _____. Terra, família e trabalho: O projeto camponês de um ex-escravo e de seus descendentes no pós-abolição. In: Juliana Gonçalves Melo; Daniel Schroeter Simião e Stephen Baines. (Org.). *Ensaio sobre justiça, reconhecimento e criminalidade*. 1ed. Natal: EDUFRN e Associação Brasileira de Antropologia, 2016, v. 1, p. 1-671.
- _____. As vidas de Maria: da visibilidade de uma mulher trabalhadora rural quilombola. In: MDA; NEAD. (Org.). *Margarida Alves II Coletânea sobre Estudos Rurais e Gênero*. 1ed. Brasília/DF: MDA, 2007, v. II, p. 1-164.
- Souza Santos, José de. 1997. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec.
- Souza, Adriana Fernandes; et al. 2021. “Uso de Plantas do Cerrado em Territórios da Reforma Agrária: biodiversidade herdada de povos originários e afrodiáspóricos”. In SOUSA, Carla da Silva; et al (orgs.) *Agroecologia: métodos e técnicas para uma agricultura sustentável – Volume 3*. Guarujá, SP: Científica Digital. pp. 276-288. DOI 10.37885/210203236.
- Souza, Laura de Mello. 2022. *O Jardim das Hespérides: Minhas e as visões do mundo natural no século XVIII*. SP: Companhia das Letras.
- Taunay, Visconde. 1921. *Viagens de outr’ora*. 2ª edição. Editora Comp. Melhoramentos de São Paulo. São Paulo.
- Taunay, Affonso de E. 1949. *História Geral das Bandeiras Paulistas*. Tomo X, Editora Museu Paulista. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Turner, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. 1992. In: Carneiro da Cunha, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. SP: Companhia das Letras.

Urebete, Oscar Waraiwe. 2017. Segurança Alimentar e Nutricional na Perspectiva da Cultura Xavante na Aldeia São Marcos. *Dissertação de Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais* - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília. Brasília/DF.

Vecchione, Marcela; Conceição, Antônio; Pereira, Laudovina; Liebgoti, Roberto. 2020. Povos Indígenas do Cerrado: cultivando r-existências diversas. *Le Monde Diplomatique-Brasil* (8 de setembro de 2020).

Veron, Valdelice & Guimarães, Sílvia. 2024. The multiplication of the multiple, communalism and Indigenous Tensions in Brazil In: Smith-Morris, Carolyn & Abadía-Barrero, Cesar. *Countering Modernity: Communal and Cooperative Models from Indigenous Peoples*, ed. Routledge.

Volpato, Luiza R. R. 1987. A Conquista da terra no universo da pobreza: *Formação da fronteira Oeste do Brasil, 1719-1819*. Editora Hucitec.