

“ELES FORAM ATRÁS DE LU”: CONFLITOS E VISÕES DE MUNDO NUMA QUESTÃO ENTRE A ANTROPOLOGIA DA SAÚDE E DA RELIGIÃO NO SEMIÁRIDO NORDESTINO

Alexandre Gomes Teixeira Vieira¹

Artigo recebido em: 03/03/2022.

Artigo aceito em: 10/10/2022.

RESUMO:

O presente trabalho parte de um acontecimento nos anos 1990 que envolveu uma rezadeira e uma instituição de saúde no semiárido nordestino. Área onde este estudo foi desenvolvido é a bacia hidrográfica do riacho São José, localizado predominantemente na zona rural do município de Caetés-PE e seu entorno nos municípios de Paranatama, Pedra e Venturosa, também no estado de Pernambuco. Objetivou-se nesse estudo de maneira geral, pensar a relação, os discursos produzidos e as práticas entre a cosmologia local e as instituições de saúde num contexto rural no semiárido nordestino. Mais especificamente, pretende-se entender como se delinham as questões referentes aos sentidos mágico-religioso-cosmológicos entre as populações no Vale do São José.

PALAVRAS-CHAVE: Ciência; Saúde; Religião.

“THEY WERE AFTER LU”: Conflicts and world views in a issue between Health and Religion Anthropology in the Semi-arid Northeast region

ABSTRACT:

This present work it's part of an event that happened in the decade of the 90's which involved a traditional healer and a Health institution in the semiarid Brazilian northeast region. The region where this research is developed is the hydrographic basis of the São José stream, predominantly located in Caetés rural zone and its surroundings reaches Paranatama, Pedra and Venturosa zones, also located in Pernambuco State. In a general way, this research is aimed to think the relationship,

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE), Bolsista da Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE), Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0398017641181076>; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2644-5764>; e-mail: alexandre.teixeira@ufpe.br. Integrante do Grupo de pesquisa Vale do São José e do grupo de pesquisa em Religião, Contemporaneidade, Morte e Imagem - Devir.

the produced speeches and the practices between the local cosmology and the health institutions in a rural context of the Brazilian semiarid northeast. Specifically, it is intended to understand how the questions refer to the magic/religious/cosmologic senses of the São José Valley, in the scope of health anthropology debate.

KEYWORDS: Science; Religion; Health.

1. Introdução

“Veja esse menino, tem orações que a gente não ensina a todo mundo. É preciso um jejum e cuidado pra saber essas orações”
Sr. Aristides, rezador (Junho de 2021).

“Deus deixou a ciência pra todo mundo, não é uma coisa de uns sim e outros não”
Sr. Raimundo, Agricultor (Fevereiro de 2022).

Este trabalho pretende realizar uma interface entre discussões nas áreas da Antropologia da Saúde e da Religião, uma vez que os diálogos sobre cura e espiritualidade se aproximam no campo das cosmopercepções de populações como a abordada neste estudo, um grupo camponês, que apresenta uma complexa gama de elementos estéticos, ideológicos e performáticos no que diz respeito a vida religiosa e aos tratamentos de determinadas enfermidades.

Logo, procurar entender como as pessoas no Vale do São José, na Zona Rural de Caetés-PE, percebem a questão mágico-religiosa no contexto da saúde é o “mote” norteador para este estudo. Objetiva-se, no geral, pensar a relação, os discursos produzidos e as práticas entre a cosmologia local e as instituições de saúde num contexto rural no semiárido nordestino. Mais especificamente, pretende-se: (1) entender como se delineiam as questões referentes aos sentidos mágico-religioso-cosmológicos das populações no Vale do São José, na Zona Rural de Caetés-PE, no âmbito do debate da antropologia da saúde; (2) apresentar as narrativas referentes aos conflitos no que diz respeito as práticas de cura locais e às

instituições municipais, em específico a de saúde e a Igreja Católica; (3) compreender os sentidos das práticas de cura locais enquanto aspecto basilar na saúde das populações com as quais esse estudo foi desenvolvido.

No que diz respeito aos aspectos metodológicos, este estudo é uma incursão etnográfica, de modo que consiste em um estudo a partir de um acontecimento com a rezadeira e curandeira Lu de Mané Soares e os desdobramentos desse acontecido vividos no município de Caetés-PE, bem como a consulta ao acervo de gravações de entrevistas e diários de campo já em minha posse. Para tanto, além da observação entre as pessoas na comunidade do Sítio Serrote, no Vale do São José, foram realizadas duas entrevistas com D. Fátima, filha da rezadeira Lu, e com D. Severina, antiga moradora do Vale do São José, atualmente residente na cidade de Caetés. Também foram acessadas entrevistas já realizadas com o Sr. Aristides (rezador), D. Nicinha (rezadora e agente de saúde), D. Iranete (católica, participante da pastoral da criança na área de estudo e assídua frequentadora da casa de rezadores e rezadeiras) e D. Iraneide (líder católica na área de estudo e adepta das rezas e curas).

As entrevistas foram realizadas nas formas semiestruturadas e abertas conforme proposições de Minayo (2016) e Debert (1996) sobre o uso de histórias de vida e história oral. Além disso, presumo que se faça notar uma inspiração, ainda que mínima, de uma perspectiva antropológica que dialoga com Maurício Schneider e Renata Menasche (2014), sobre uma “outra forma” de se pensar as experiências rurais, não que haja citações diretas a estes autores, mas suas proposições foram esclarecedoras na construção deste texto. Destaque-se ainda o uso de anotações em diários de campo provenientes de pesquisas de campo desenvolvidas na área do Vale do São José em Caetés-PE desde 2012.

Vale destacar aqui duas coisas: primeiro, como propôs Minayo (1998, p. 29), não literalmente, a área de Antropologia da Saúde é um campo que se coloca em meio a disputas de hegemonia, não apenas entre as ciências humanas e as biomédicas, mas entre as ciências biomédicas e os conhecimentos “alternativos” de cura, como observado neste estudo e sobre o que será apresentado mais adiante, uma “Ciência dos nativos”; segundo, este trabalho não tem o intuito nem o espaço

de se adentrar em questões profundas acerca do que será tratado etnograficamente, dada a formatação proposta para o texto, mas buscarei dar ao menos um panorama daquilo a que me proponho.

2. Área de estudo

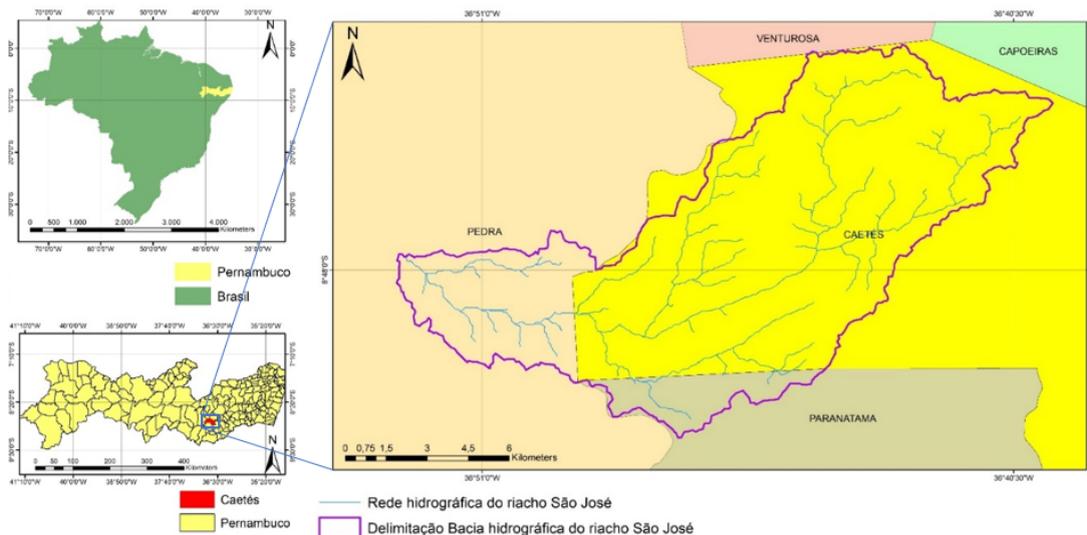
Caetés. O município está situado na mesorregião do Agreste Meridional e na microrregião de Garanhuns, no estado de Pernambuco, limitando-se ao norte com o município de Venturosa, ao Sul com Paranatama, a Leste com Garanhuns e Capoeiras e a Oeste com o município de Pedra. A área do município é de 322,9km² e representa 0,33% do estado de Pernambuco. A sede do município tem altitude de 849m, estando sob as coordenadas 08°46,23 “S” 36°37,21 “O”.

Caetés está distante da capital do estado, a cidade de Recife, cerca de 250km. No Censo demográfico de 2010, apresentou uma população de 26.577 habitantes. Desse total, naquele momento, 13.172 eram homens e 13.405 mulheres, sendo 7.520 pessoas residentes na área urbana e 19.057 nas áreas rurais. A economia local é baseada na agropecuária, na agricultura familiar, no serviço público e no comércio, este último em ascensão nos últimos dez anos. Além disso recebe, atualmente, a implementação de dois complexos de geração de energia eólica.

Vale do São José. A área territorial da bacia do riacho São José, parte integrante de bacias maiores – Cordeiro, Ipanema, São Francisco – apresenta aproximadamente 146,69 Km² e perímetro de 74,85 Km, com altitude entre 470m e 980m. A vegetação predominante é a Caatinga, compreendendo diferentes estratos vegetais, estando na transição Agreste/Sertão do estado de Pernambuco (CHAVES *et al.*, 2021). Nessa área estão 42 comunidades rurais chamadas de “sítios”. A área é densamente povoada e a população local é formada basicamente por agricultores e pequenos pecuaristas, em sua maioria autodeclarados católicos, mas com diversas ascendências étnicas (VIEIRA, 2019). Nessa área existem três escolas que atendem ao primeiro e segundo ciclos do ensino fundamental, dois postos de saúde, sete

comunidades religiosas católicas, uma base missionária evangélica e um assentamento de reforma agrária.

Imagem 1 – Mapa de localização da área de estudo



Elaborado por: Vieira, 2019

Esse território está permeado por práticas de curas provenientes da relação das populações locais com o lugar, as plantas, os animais, as variações sazonais e fenológicas fundadas em uma bem demarcada matriz afro-indígena presente nas narrativas e evocada pelas memórias das populações locais (VIERA, 2019). Do lugar toda cura provém, pois tanto “as pessoas, quanto as plantas, as rezas, os bichos, os rios e que manda na mata vivem nesse lugar”² são essas impressões, ou percepções, da realidade que determinam os processos de cura dentro da cosmologia no território em que este estudo foi realizado.

3. Contexto etnográfico e as memórias sobre Lu

² Essa anotação consta no diário de campo do ano de 2018 numa conversa com rezadeiras locais durante uma “sentinela” (ritual de luto – vilia de um enterro) vivência da na área de estudo, na ocasião as mulheres falavam sobre a questão das curas estarem relacionadas ao lugar.

Por volta do ano de 2008, o pároco da matriz de São Caetano da cidade de Caetés-PE, em uma de suas homilias numa missa dominical, afirmou que “os católicos de verdade não procuram rezadeiras, pois elas não fazem parte da ortodoxia da Igreja Católica Apostólica Romana; quem procurar rezadeira estará em pecado³”. A fala do pároco gerou comoção entre muitos fiéis, o que incluía mulheres que faziam parte das pastorais, movimentos e serviços que estavam na missa e eram/são rezadeiras e participavam ativamente da paróquia.

Mas essa não foi a primeira vez que uma instituição oficial e hegemônica como a Igreja Católica, isso em escala local, se impôs às rezadeiras. Nos anos 1990, um homem foi picado por uma jararaca⁴ enquanto trabalhava na roça – ele residente no Sítio Toquinho, no Vale do São José, Zona Rural de Caetés-PE. Na ocasião, ele procurou Dona Lu de Mané Soares, residente no Sítio Montevidéu, também no Vale do São José. Lu pertencia a uma linhagem de famosos e famosas rezadores(as), curadores(as) e benzedeiros. Em todo o município não há ninguém que não tenha ouvido sobre as filhas de Mané Soares. Atualmente uma delas, Laura, reside na cidade de Caetés e segue com a prática de rezadeira e curandeira.

Pessoas dos quatro cantos de Caetés e de municípios vizinhos iam até a “boca da grotá” pedir para que Rosa, Laura, Lu e mesmo Mané Soares ou seu filho Sinhô rezasse quando alguém havia tido um bem roubado, quando um incêndio não se apagava, quando uma vaca ou uma pessoa estavam doentes. Entre as, digamos, especialidades da família Soares, estavam as “curas”. Rosa, irmã de Lu, pessoalmente me curou contra roubos, assaltos e picadas de animais peçonhentos, ainda que, segundo ela e outros, eu seja curado de nascença. A cura contra picada de cobra, a mais famosa e requisitada das curas, foi a fásca para a fogueira sobre a qual irei escrever.

³ Diário pessoal, memória do ano de 2018.

⁴ A serpente que mordeu o rapaz foi uma jararaca (*Bothrops erythromelas*) conhecida na região como jararaquinha-da-caatinga, uma espécie de víbora endêmica da Caatinga.

“O homem picado pela cobra foi curado por Lu!” As curas, bençãos, orações e rezas são seguidas de um “jejum”, uma recomendação do rezador ou da rezadeira para que aquele que se encontra “ofendido” siga. Alguns curadores e curadoras colocam a fé acima do jejum, mas, entre eles, existem os que imbuem na prática do jejum a experiência da fé. Estaríamos falando aqui da “eficácia simbólica” (LÉVI-STRAUSS, 1996)? “Quando se cura de cobra não se pode beber água, tem que ficar sem beber água, tem que acreditar na cura e esperar⁵”. Os critérios para a cura são: a fé, as palavras, mas, sobretudo, o “jejum”, o “resguardo”, a “recomendação”. Quando alguém é picado por cobra, segundo a recomendação da cura local de picada de cobra, não se deve tomar remédios, o que inclui o soro antiofídico, “nem água por remédio, nada!”.

O rapaz curado por Lu de Mané Soares estava internado há tempos no hospital regional Dom Moura, na cidade de Garanhuns-PE, cerca de 30km do Vale do São José em Caetés. Lá recebia todos os cuidados que a biomedicina proporcionara; soro antiofídico, soro comum, e outras medicações, além de estar devidamente internado. Mas segundo Fátima, filha de Lu, o pai do rapaz procurou Lu e disse que queria levar o filho para ser curado por ela, pois no hospital haviam desenganado ele – o rapaz não apresentava melhora, “morre, mas não morre!”. Segundo a narrativa de D. Fátima, o homem disse que acreditava na cura de Lu e iria dar um jeito de tirar o rapaz do hospital e o levar para ser curado, sem que os médicos soubessem.

Lu, temerosa, afirmou que ele poderia arrumar problemas com isso, mas se ele acreditava na cura e em Jesus Cristo poderia levar o rapaz até ela. Então, de alguma maneira, o pai conseguiu retirar o rapaz do hospital, sem comunicar aos médicos, o levando até Lu. D. Fátima contou que ele foi colocado num sofá na casa de Lu, onde ela o curou. Aos poucos o rapaz foi recobrando a consciência e, ao final do dia, ele estava curado, como se nunca tivesse sido picado pela jararaca.

⁵ Diário de campo: havia realizado essa anotação após conversar com Rosa de Mané Soares e Iranete Teixeira em 2015.

Lu sabia que retirar o rapaz do hospital para levar até ela para ser curado poderia causar problemas, inclusive alertou que isso poderia acontecer. Mas, mesmo assim, o rapaz foi levado. Existe um princípio nos processos de cura das populações com as quais este estudo foi construído, uma sequência “performática”, “ritualística” talvez: primeiro os chás, infusão, aquilo que “a terra oferta” em casa; no caso de picada de cobra, cascavel ou jararaca, bebe-se o leite de pinhão-brabo (*Jatropha molíssima*) ou o sumo do pau-de-tiú (*Euphorbiaceae* sp.) ou da Laranjinha (*Caesaria* sp.). “Quando o tiú tá caçando cobra e é mordido, vamos dizer, pela cascavel, ele corre num lugar que ele já sabe, dentro do mato, e morde o pau-de-tiú, para se curar da picada⁶”.

Se aquilo que é ofertado pela terra, no entorno da casa não consegue curar, é hora de ir até a “cura”, realizada por alguém que saiba as palavras e tenha a fé, pois não adianta saber as palavras apenas. Segundo algumas rezadeiras da região, qualquer palavra cura, basta a fé na hora de falar. Naturalmente, os encantos e rezas ensinados de geração em geração pelos rezadores e rezadeiras mais velhos possuem, digamos, algo especial, mas, segundo essas pessoas, “qualquer palavra cura, porque são faladas com fé”. Se nada disso der certo, apenas aí é que as pessoas buscam o médico, muitas inclusive com certo receio. Isso nos faz lembrar da importância performática das rezas como afirmou Joel Candau (2011, p.118) “a informação das ervas e suas curas sem a prática é vazia”.

Como a cura surte um efeito tão milagroso sob aquele que está doente, “o corpo condenado” parece se revigorar, somatiza a picada de cobra, mas também o efeito curativo das palavras e da fé, o poder das palavras é um dos aspectos característicos de fenômenos de cultura oral. Tentando aqui traçar um paralelo com o que propôs Lévi-Strauss (1996) em seu texto “O feiticeiro e sua magia”, vale mencionar que as curas não são algo recreativo, que podem ser acessados ao bel

⁶ Esse é um ensinamento coletivo narrado de forma genérica no Vale do São José e na zona rural de Caetés, Venturosa, Paranatama com um todo, locais em que pude ouvir isso das pessoas, a primeira vez que ouvi essa narrativa foi através de meu avô paterno, José Vieira Filho (Duda Vieira), ainda em minha infância.

prazer do enfermo: trata-se de uma “benção” muito exclusiva que parece afastar todos os males similares aos que “ofendam” o doente no momento de sua cura, não há um “espetáculo” do curandeiro, não se cobra nada em troca, não se agradece pela cura, mas está curado até o final de sua vida.

É uma convenção social, fixa na mente do sujeito, indivíduo e comunidade ou, para citar Lévi-Strauss (1996), “fisiológico, psicológico e social”. A cura parece ser um processo de treinamento geracional. Ao/à curador ou curandeira são exaustivamente ensinadas as palavras, os jejuns e a fé para realizar as curas. “Portanto, não há por que duvidar da eficácia de certas práticas mágicas”, as curas, compreendem aquela “eficácia da magia” diretamente relacionada à “crença”, ou fé, para usar a categoria êmica existente. O que tangencia também a noção que as pessoas têm de si e de seu grupo na confluência desses processos, significados, sentidos, somatizações e práticas, também, de modo geral, as relações humanas em diferentes contextos (MAUSS, 2003; CSORDAS, 2008).

Na ocasião sobre a qual falamos, uma enfermeira local tomou conhecimento do acontecido e, para de alguma forma, se destacar entre os profissionais da saúde local, identificou o paradeiro do rapaz que saíra do hospital sem comunicar aos médicos. Foi então tentar ministrar o soro antiofídico na pessoa “ofendida”, mas ela resistiu — disse que não, que a “cura” de Dona Lu seria suficiente. Ao saber da prática da rezadeira, a enfermeira, que entre outras coisas era católica, chamou o chefe de polícia do município e foram em busca de Dona Lu. Além disso, foi relatado por D. Fátima e outras pessoas da localidade (Iraneide Barbosa e Iranete Teixeira) que, por muito tempo, carros vindos de Garanhuns iam até a casa de Lu, para advertir, ameaçar processar e até sugerir que ela parasse com as curas, pois aquilo poderia causar problemas e até a morte de alguém.

“Processar, me prender por curar? – pode processar⁷”. Segundo D. Fátima, Lu disse não ter medo, a cura havia salvado uma vida que a medicina hegemônica

⁷ Trecho da entrevista realizada com D. Fátima em 09/12/2021.

não havia conseguido. Nesse período, várias pessoas que rezavam e curavam pararam de rezar e passaram a omitir o fato de conhecerem tais técnicas por medo da retaliação das instituições locais – igreja, secretaria de saúde e até a polícia. Isaura Grilo foi uma dessas mulheres. Isaura é referenciada como importante narradora de histórias e causos, histórias de Trancoso, mas sobretudo, por ser rezadeira – “ela rezava de muita coisa”⁸, narrou Iraide Gomes e suas irmãs, Iranete e Iraneide.

Essa imposição da oficialidade é violenta pois faz uso da colonialidade de saberes de forma não dialógica e intimidadora que desrespeita os saberes locais, e inibe as práticas de rezas e curas a uma marginalidade criminal, ação de “dimensão constitutiva da modernidade e, portanto, implica necessariamente a subalternização das práticas e subjetividades dos povos dominado” (QUINTERO, *et al.*, 2019). Sendo notável entre os rezadores e rezadeiras que ainda residem na região que, apesar de manterem suas práticas de cura e atenderem todos que os/as procuram, terem certo receio em dizer que rezam, ainda que todas as pessoas saibam, e mais receio ainda em ensinar a novas pessoas. Parece que há um temor de que possa acontecer com eles o que ocorreu com Lu, mas também a um fator performático, ritual a ser considerado. Iranete Teixeira relatou que homens só poderiam ensinar mulheres a rezar, algo que foi confirmado por D. Fátima e por Rosa de Mané Soares, mas aparentemente não é uma regra tão rígida, tendo em vista que o filho homem de Mané Soares – Sinhô – também rezava e fora ensinado pelo pai.

Sr. Aristides, um relevante rezador da área do Vale do São José, residente no Sítio Mulungu, autodeclarado preto, como faz questão de afirmar quando fala de sua trajetória de vida, disse que tem rezas que qualquer pessoa pode ensinar, tem umas que são complicadas, que precisa de um jejum para aprender a rezar e que mexem com muita coisa. Tem rezas que você só pode “passar” para uma pessoa, nunca para duas. Entre as rezas que Aristides menciona não poder passar para mais de uma pessoa estão a reza “das almas vaqueiras” e das “almas que penam”.

⁸ Trecho da entrevista realizada com Iranete e Iraneide 01/12/2021.

Essas orações, como são categorizadas pelos interlocutores, em contraponto as rezas que incluem “mal-olhado”, “triação”, “quebranto” entre outras enfermidades e as curas, contra picada de animais peçonhentos, roubos entre outras, seguem um estrito critério ritual. São passadas escritas em papel para a pessoa que deseja aprender; essa pessoa, no entanto; aprende a reza, mas a partir daí precisa se resguardar de muitas coisas. Não há restrições, mas, segundo Aristides, para quem é casado, por exemplo, é complicado saber dessas orações, pois tem que fazer sozinho. Aparentemente há restrições no consumo de álcool e nas relações sexuais que podem ser feitas por quem sabe essas rezas.

Isso me fez lembrar de Judite. Tia Judite, irmã de meu avô paterno, Duda Vieira. Ela nunca se casou. Atualmente mora sozinha na cidade de Caetés, mas durante sua vida alternava a casa entre a cidade de Caetés e o Sítio Piado, no município de Capoeiras-PE. Ela sempre viveu sozinha, sempre de vestido e lenço na cabeça. Potente rezadeira, invocava as “almas vaqueiras”, as que “penam” – segundo ela, conversava com elas. Mesmo na propriedade da família, ela possuía uma casa simples, isolada, em meio a Caatinga rasteira. Lá ela fazia suas orações. Isaura Grilo, já mencionada aqui, após ser deixada por marido e o único filho, Zé de Isaura, ficou morando primeiro em sua velha casa no interior do Vale do São José, depois mais próxima de outras habitações, mas também sozinha.

As casas dessas mulheres em meio a mata conservavam em seu entorno o Mororó (*Baubinia cheilantha*) para combater a gripe e o colesterol, a Imburana (*Commiphora leptophloeos*) e o mandacaru (*Cereus jamacaru*), usados no tratamento de cálculos renais, bem como um pacote com cascas de Trapiá (*Crataeva tapia*), usado também na cura dos rins. Cascas de Aroeira (*Myracrodruon urundeuva*), ou mesmo uma árvore para múltiplos usos, os pés de Ameixa (*Ximenia americana*) e Piranha (*Guapira laxa*) para usos ginecológicos, as Ubaias (*Eugenia uvaia*) para dor de barriga, os rebentos dos pés de Braúna (*Schinopsis brasiliensis*), usados contra gripes e infecções, as folhas secas da mesma planta no combate a verminoses humanas e não humanas.

Todas essas plantas estavam no entorno das casas de Isaura e Judite, entre várias outras.

Mas voltemos à Lu. Nicinha, ao ser indagada se poderia me ensinar a rezar de “mal olhado” afirmou que: “quem me ensinou disse que eu não ensinasse a ninguém”. Não insisti. Ela não falou quem foi o professor, apesar de dar a entender ter sido um homem – “só homens ensinam mulheres a rezar”⁹ – mas talvez, além da recomendação de seu professor, o eco do acontecido com Lu pode ainda estar presente na região, além do fato dela ser agente comunitária de saúde.

4. Segundo movimento: conflitos com a área da saúde

Como um desdobramento desses acontecidos e do silêncio dos rezadores e rezadeiras, temos o caso de Dona Nicinha, professora aposentada, rezadeira, atualmente residente no Sítio Serrote, no Vale do São José. A mesma atua como agente comunitária de saúde. Várias são as críticas por parte de algumas pessoas da comunidade sobre a ausência de Nicinha enquanto pessoa responsável por orientar os outros a procurar os serviços de saúde ofertados no postinho da área em que se encontra a comunidade. Neste ponto, é importante mencionar que os dois postos de saúde mais próximos que assistem à população em questão encontram-se a 6km e 7km, no povoado de Ponto Alegre e no Sítio Campinho, respectivamente.

Mas, se por um lado Nicinha não é vista exatamente como a melhor agente de saúde, ela é sim uma excelente rezadeira, requisitada e prontamente presente quando o assunto é rezar nas enfermidades das pessoas. Atualmente ela está entre as principais rezadeiras para todos os casos nas comunidades circunvizinhas. Temos aqui um fator peculiar: apesar de existirem dois postos de saúde que prontamente podem receber pessoas da comunidade, estes estão a uma certa distância. As pessoas que têm preferência por métodos de cura tradicionais, bem como algum receio em ir até o hospital, encontram nisso um argumento para não procurar determinados

⁹ Fala de D. Nicinha anotada em diário de campo em 20/10/2022.

serviços de saúde. “O posto é longe, se a casca de Juá (*Ziziphus joazeiro*) não limpar o dente eu boto uma casca de Jurema (*Mimosa tenuiflora*) que ele cai¹⁰”.

Existe um tipo de “senso coletivo” que concebe as plantas como fontes de cura quase ilimitadas, mas existe uma ausência quase que total de pessoas que saibam usar essas plantas. Mas, quando se começa um processo de busca, fica visível que existe uma farmacopeia gigantesca de “para que serve”, de “como preparar”, de “quanto usar”, de “quando usar”, mas que essas práticas, assim como as curas, são silenciadas e esquecidas, substituídas pelo paracetamol ou um xarope genérico qualquer. A preservação de saberes e tradições milenares estando em ameaça constante e conflito direto com a modernidade colonizadora dos saberes (QUINTERO, *et al.*, 2019).

5. Considerações finais: outras proposições sobre ciência e percepções locais da realidade

Sobre o processo “ritual” dos sistemas de cura locais, ou sobre a procura dessas curas. José Roberto Ferreira (2019) trabalhou um conceito a partir de sua vivência em assentamentos de reforma agrária em uma área relativamente próxima ao Vale do São José: “cosmologia da terra”. Várias são as nuances possíveis que podem ser abarcadas por esse conceito, processos de ocupação da terra que remontam a discursos de genealogia, memórias, conquista pelo trabalho, sentido dado a terra, sacralização; poderíamos pensar aqui, a partir da noção de “vida” atribuída por Aristides, sobre sua relação com a terra, ou melhor, com o que vem da terra, ou segundo ele “natureza”.

Em ida a campo em uma propriedade no sítio Mulungu em que Evandro José, biólogo, mestrando na área de entomologia, instalou ninhos armadilha para coleta de abelhas nativas em junho de 2021, chegamos ao local pela tarde, num momento de muita chuva. Lá estavam três homens pescando numa barragem

¹⁰ Narrativa em diário de campo do ano de 2016, na ocasião de um estudo sobre o uso de plantas medicinais, que resvalou nos problemas de distância dos postos de saúde.

próxima ao local onde estavam as armadilhas para abelhas. Um deles era rezador e foi convidado pelo dono da propriedade para rezar em suas vacas e no curral em que estavam. No alpendre da casa estava um outro homem – um vizinho, Sr. Aristides –, observando tudo e participando da conversa em alguma medida. Em minha própria condição de pesquisador, abordei o rezador e começamos a conversar. Agendamos uma entrevista e, em seguida, ele e os colegas pescadores foram embora. Nesse momento, Sr. Aristides anunciou que estava ali para rezar no curral, também por convite do dono da propriedade, e assim o fez. Terminada sua reza, fiz algumas perguntas referentes a minha própria pesquisa e pedi que rezasse em mim também.

Após rezar, continuamos conversando e observando Evandro realizar seus procedimentos de pesquisa. Sr. Aristides contou que havia feito um curso de apicultura em Águas Belas/PE. A essa altura já havíamos deliberado e debatido sobre muito das cosmopercepções dos nativos em nossa região, então ele abordou Evandro com a seguinte questão:

“– Me diga, esse menino, você conhece a abelha-uruçu né? Você acha que essa abelha tem ciência? Vamos dizer que, se eu tiver uma abelha dessa morando num oco de pau, em minha casa, e eu chamar um nome, desrespeitar minha mulher, você acha que essa abelha permanece no ninho dela?¹¹”

Evandro prontamente respondeu: “– Permanece”. Com sorriso no rosto e com gestos de negação, Sr. Aristides disse: “– Fica não, meu filho! Olhe, a Uruçu, sendo da verdadeira, é uma abelha que tem ciência”. Sr. Raimundo Barbosa, agricultor, residente no Sítio Serrote, sobre ciência, afirmou que toda ela é feita pelo homem, mas também reside nas “ervas do mato” – “Deus deixou a ciência pra todo mundo”. Mas então, como a abelha, que não é humana, também teria ciência? Ou o Tiú que corre para morder a planta após ser picado pela Cascavel?

Tanto a fala de Sr. Raimundo quanto a de Sr. Aristides possuem uma carga moral. O exemplo de Sr. Aristides para legitimar a “Ciência” da abelha-uruçu é

¹¹ Trecho da fala do Sr. Aristidez em entrevista realizada em 21/06/2021.

muito preciso, pois está vinculado diretamente ao código moral dos humanos. A fala do sábio local nos proporciona, entre várias inferências possíveis, uma interpretação de que a natureza é a fonte do conhecimento primeiro, do ensinamento primordial, e são as ações da natureza reguladoras e/ou avaliadoras da moral, ou mesmo que as mesmas regras que se aplicam ao mundo natural, se aplicam ao universo humano.

Imagem 2 - Evandro e Sr. Aristides falando sobre a “ciência” das abelhas



Fonte: acervo dos autores.

O ser humano precisa respeitar a natureza partindo de sua própria conduta, se não a natureza, exemplificada pela abelha-uruçu, irá embora e os humanos não poderão usufruir de seu “mel”. Ainda reside a questão de que a natureza “serve” para fins e usos humanos, mas serve a si própria. Sr. Aristides ainda falou sobre a “Mangangá”, a abelha preta que poliniza o maracujá, para si e para que ele possa colher o maracujá; a flor serve para a abelha, o fruto para Sr. Aristides e essa relação

serve à “ciência”. Do mesmo modo, chá da Piranha¹² serve para a vaca após parir, mas também para a mulher que descansou¹³!

Ou seja, os ensinamentos vindos ou observados na natureza são reguladores da coesão social na lógica de Sr. Aristides e mesmo para Sr. Raimundo. Além de recorrer à “lógica da natureza”, situa esta como percussora da lógica humana. Ou, ainda, não dissociando essas lógicas, Deus criou humanos, plantas e abelhas: se há ciência em um, por que não haveria no outro? Na sua forma de falar, a expressão diz que toda ciência foi o homem quem criou, mas criou a partir da natureza, tanto enquanto matéria prima quanto como “professora primeira”.

Em seus gestos e tons de voz, Sr. Raimundo¹⁴ possibilita perceber um certo desdém com o que é feito pela ciência dos homens, a ciência acadêmica ou médica, conforme explicação dele. Mas, ao falar do que vem da natureza, muda o tom de voz e se posiciona como se na natureza tivesse todo o conhecimento para resolver os problemas da humanidade, ainda que ele próprio não conheça os meios para chegar até esse conhecimento. Sr. Aristides, por outro lado, é um apaziguador dos ânimos: entende que a “ciência” é uma construção a partir da contemplação da natureza e de um contínuo aprendizado e vivência com ela, uma empiria compulsória. Isso nos lembra que a cultura, ou esse conjunto de signos e efeitos de sentido, é uma sublimação da natureza como escreveu Michel Onfray (2018).

Não se trata, nesse ponto, de uma imposição moral da humanidade sobre a natureza, ou uso arbitrário de suas curas, mas de uma lição aprendida com a natureza ou no contato com ela. Mas afinal, o que vem a ser a ciência para os interlocutores citados? Primeiro podemos pensar que essa ciência presente nas “ervas e abelhas” é, pois, um elemento basilar para a construção ou para a avaliação

¹² *Laetia apetala* é uma pequena árvore da Caatinga, utilizada na medicina popular para desintoxicar e auxiliar na recuperação pós-parto de mulheres e animais de criação.

¹³ Para Dona Rosa de Mané Soares (*in memoriam*) a mulher após ter tido o filho descansa: “mulher não pare, meu filho, ela descansa”.

¹⁴ A conversa com Sr. Raimundo ocorreu em 22/06/2021 nos encontramos na estrada enquanto retornava do trabalho de campo, iniciamos uma conversa que rederam anotações em meu diário de campo.

das condutas e da moral vigentes entre a população local. Seria então um código construído, não apenas da observação da natureza, mas da convivência com ela — ao menos é isso que dá a entender a fala de Sr. Aristides. Seu exemplo é o de uma abelha que convive com ele num “oco de pau” em sua casa. Não é metafórico: é literal.

Quando questionado sobre a “ciência da abelha”, no entanto, Evandro, que é biólogo, se posicionou de modo a afirmar que esta não possuía ciência. Talvez não tenha entendido bem a pergunta de Sr. Aristides ou simplesmente não pertença ao mesmo código cultural, simbólico, cosmológico que um “nativo” do lugar onde pesquisa. Evandro olhou para mim como se esperasse que eu desse alguma resposta, uma pista, quando na ocasião deixei que o diálogo entre o nativo e o biólogo acontecesse, de modo que suas concepções se confrontassem. Mas direcionemos nossa energia para pensar o conceito de ciência aqui exposto.

Abelhas e plantas ensinam a ciência para os homens de maneiras diferentes. Para Evandro, através da coleta e da dissecação em laboratório ou as várias horas de observação do comportamento delas nos ninhos armadilha. Para Sr. Aristides, através da contemplação de seu comportamento e uma convivência, por que não dizer, ecológica entre o humano e o não humano. E, para o antropólogo que voz fala — ou, nesse caso, que vos escreve —, a observação do processo e desses encontros. De algum modo, todos nós observamos e as abelhas nos colocam para reagir, de algum modo, em todos eles para produzir ciência ou “ciência”.

Temos nesta altura do debate a possibilidade, ainda que mínima, de evidenciar a distância entre o biólogo, um cientista mais próximo da hegemônica biomedicina, desconhecedor dos signos, sentidos e outras “ciências”, e as percepções e construções sociais de mundo dos camponeses no Vale do São José. Devo evidenciar também que esses nativos, rezadores, agentes de saúde, agricultores etc., ao serem indagados sobre “qual sua religião”, prontamente responderam: “católica”. Crer nas rezas, fomentar e propagar, mesmo que timidamente, as práticas

rurais não destoam de sua autopercepção enquanto católicos. Não se trata de uma discussão sobre “catolicismo popular”, “catolicismo concêntrico” ou “catolicismos”, mas o fato de que todos são católicos e não se incomodam com isso, curar e ser curado, faz parte da construção “religiosa” dessas pessoas, essa ampla percepção abarca os sistemas de cura e é apreendida enquanto “ciência”.

Na teoria antropológica, desde os pais fundadores (por “pais fundadores” me refiro aos antecessores de Malinowski e a ele próprio, que num exercício primeiro pensaram os processos e métodos para se construir a ciência antropológica, chegando ao método etnográfico), existe uma preocupação com a afirmação da disciplina enquanto ciência, o que demandou de autores como o próprio Latour (2000), sobre a construção da ciência contemporânea, um esforço empírico, argumentativo e epistemológico. Esse esforço, no entanto, não foi maior que o de Boas ou Malinowski em sistematizar métodos, possibilitar debates e orientar novos antropólogos para “falsear” suas próprias conjecturas e teorias, fazendo ciência, *vis à vis*, um conhecimento produzido a partir de uma observação sistemática da realidade, com método, teoria e subsídios epistemológicos e institucionais. Campo, hegemonia e disciplina também foram preocupações de Minayo (1998), ao pensar saúde em nossa disciplina, por exemplo.

Esse esforço se deve ao modelo hegemônico — ainda nos dias de hoje — de se pensar ciência, aquele modo vindo das ciências naturais, da biologia e aqui de forma mais específica da biomedicina e áreas correlatas. Nessa lógica, um conhecimento para ser científico, ou hegemônico para não nos afastar do debate aqui proposto, precisaria atender estritos critérios metodológicos; se submetido à empiria cartesiana, ser testado e falseável. Isso não inclui a “ciência de Aristides”, as “curas de Lu”, as “rezas de Nicinha”. Nesse ponto, confrontemos o “ponto de vista dos nativos” já explicitado, bem como coloquemos em pauta a querela contínua da discussão sobre “ser ou não ser” ciência na antropologia, com as práticas científicas da biologia ou, nesse caso, “sistemas de cura locais” e biomedicina hegemônica.

Estamos lidando, também, nesse momento do debate, com a problemática proposta por Assad (2010, p. 264-268) acerca da construção do conceito de religião como uma categoria antropológica. Ao tecer uma crítica, bastante interessante à perspectiva de religião de Geertz, Assad situa a impossibilidade de se pensar uma categoria “universal” para o pensamento religioso, do mesmo modo que desloca a ideia de “sistema cultural” ou de “religião como sistema cultural” para um lugar mais contextual, digamos.

As percepções sobre a terra, a cura e essa relação com os sistemas religiosos (ou cosmológicos) dos camponeses no Vale do São José, não apenas “medicina alternativa”, sistemas de cura, ou religião (cosmopercepção), estaria mais próximo da ideia de um “sistema do lugar” (GODOI, 1998), de uma “norma” em escala local, presente na religião, mas extrínseca a ela, observada no “jejum” das curas, nas plantas medicinais, nas abelhas. Um sistema que abarca religião, sistemas de cura e ciência, nesse “sistema do lugar”, ou “sistema local”, “magia, ciência e religião”, não como uma propagação “Malinowskiana”, mas como um eco a proposição inicial em nossa disciplina.

Ou seja, as práticas e percepções do mundo “mágico-religioso”, “cosmológico” e dos sistemas de cura são uma prática, não estando separadas de um ambiente “teórico” deslocado da realidade. A cura entre as populações do Vale do São José é fé, mas também jejum; é “teoria”, mas, sobretudo prática. É, como alerta, Aristides “Ciência”; ou, como provoca Raimundo, uma “Ciência” maior que a da biomedicina (ASSAD, 2010, pp. 268-269).

Fernando Sergio Dumas dos Santos (2005), em estudo com as comunidades que ele chamou de “caboclas” no médio Rio Negro, identificou algo similar, quase idêntico, ao que foi observado entre as populações no Vale do São José. As etapas do processo de cura, uma diferença básica entre o que foi identificado no semiárido nordestino, neste estudo especificamente, e o que ele apresenta é que o uso de plantas medicinais é um elemento importante nos processos de cura da população

“cabocla”, mas deslocado, ao menos enquanto uma etapa, da prática que aqui situei enquanto “performática” ou “ritual”. Vale dizer, ainda que brevemente, que à revelia do que foi mencionado por Loyola (1984, pp. 162-164), a distinção entre as doenças espirituais e corporais não aparecem entre os interlocutores neste estudo, e que não há dúvida de que tanto o curandeiro ou curandeira e um médico possam curar. O ponto central é que primeiro se procura a “cura”, na “terra”, na “reza” ou na “fé”, depois no hospital.

Agradecimentos

Agradecimento: à Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (Facepe) pela concessão da bolsa de pós-graduação (doutorado) fundamental para o desenvolvimento deste estudo enquanto recorte de minha pesquisa de doutorado.

Agradecimentos gerais: Agradecemos ainda à Adeilton Espindola e Diego Vasconcelos, pela revisão ortográfica e de tradução e ao grupo de pesquisa Vale do São José.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de campo**. São Paulo, n. 19, pp. 1-384, 2010.

CANDAU, J. O jogo social da memória e da identidade (1) Transmitir e receber. In: CANDAU, Joël. **Memória e identidade**; tradução Maria Leticia Ferreira. São Paulo, SP: Contexto, 2011.

CHAVES, Ana Maria Severo *et al.* Analysis of ecosystem services in the semiarid landscape of the basin of creek São José, Pernambuco. **Geosaberes**, Fortaleza, v. 12, p. 139 - 158, maio 2021. ISSN 2178-0463.

CSORDAS, T. A corporeidade como um paradigma para a Antropologia. In: **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. pp 101-146.

DEBERT, Guita G. “Problemas relativos à utilização de histórias de vida e história oral. In: Cardoso R. **Aventuras antropológicas**. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1986. pp.111-156.

FERREIRA, José Roberto de Melo. “**Se eu morrer lutando, eu perdooo a morte**”: um estudo comparativo entre assentamentos agrários, em Iati/PE. 2019. Tese (doutorado). Antropologia, Departamento de Antropologia e Museologia, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2019.

GODOI, Emília Piatrafesa. O sistema do lugar: história, território e memória no sertão. In: NIEMEYER, Ana Maria; GODOI, Emília Piatrafesa de (org.). **Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos**. Campinas (SP): Mercado das Letras, 1998, pp.97-131.

LATOUR, B. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. UNESP, São Paulo, 2000.

MALINOWSKI, B. **Magia, Ciência e Religião**. Lisboa: Edições 70, 1984. pp.39-56.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Cosac & Naify, São Paulo, 2003, pp. 399-420.

MINAYO, M.C.S. (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petropolis – RJ. Vozes, 2016. 108p.

MINAYO, Maria Cecília Souza de. Construção da identidade da antropologia na área de saúde: o caso brasileiro. In: Alves, P. C. e Rabelo, M. C. R. (org.) **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ Editora Relume Dumará, 1998, pp.29-46.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O feiticeiro e sua magia**. In: LEVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1996, pp.198-214.

LÉVI-STRAUSS , Claude. **A eficácia simbólica**. In: Lévi-Strauss. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro:Tempo brasileiro, 1996, pp.201-220

LOYOLA, Maria Andreia. As doenças, os doentes e os especialistas. In: **Médicos e Curandeiros**. DIFEL: São Paulo, 1984. pp. 159-192.

ONFRAY, Michel. **Cosmos: uma ontologia materialista**. Tradução: Dorothee de Bruchard. São Paulo: Martins Fontes – Selo Martins, 2018.

QUINTERO, Pablo, FIGUEIRA, Patricia; ELIZALDE, Paz Concha. Uma breve história dos estudos decoloniais. MASP, **Afterall**: 2019.

SANTOS, Fernando Sergio Dumas dos. Trocas culturais e saúde no Médio Rio Negro: a construção das estratégias caboclas contra as doenças. **Revista brasileira de História Oral**, v. 8, n.2. pp. 35-60. São Paulo, Associação Brasileira de História Oral, 2005.

SCHNEIDER, Maurício; MENASCHE, Renata. Os estudos rurais à luz de outras possibilidades: pistas a partir da Antropologia Simétrica. **Tessituras**, Pelotas, v. 2, n. 2, pp. 246-268, jul./dez. 2014.

VIEIRA, Alexandre Gomes Teixeira. Historicidade, narrativas e imaginário: possibilidades e problematizações a partir do léxico “caboco”. In: 30º simpósio nacional de História: História e o futuro da educação no Brasil, 2019, Recife-PE. **Anais do 30º Simpósio Nacional de História - História e o futuro da educação no Brasil**. 2019.

Entrevistas/Fontes orais

Sr. Aristides. Entrevista realizada no Sítio Mulungu, Zona Rural de Caetés-PE em 21/06/2021.

Fátima Melo. Entrevista realizada na cidade de Caetés-PE em 09/12/2021.

Iranecide Gomes Barbosa. Entrevista realizada no Sítio Serrote, Caetés – PE em 01/12/2021.

Iranete Gomes Teixeira. Entrevista realizada na cidade de Caetés – PE em 01/12/2021.

D. Nicinha. Entrevista realizada no Sítio Serrote, Caetés – PE em 20/10/2022.

Rosa Soares. Entrevista realizada no Sítio Montevidéu, Caetés-PE em 20/11/2015.

Severina Barbosa. Entrevista realizada na cidade de Caetés-PE em 09/12/2021.