



Daniel França Oliveira

**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

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor em Relações
Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação em
Relações Internacionais, do Instituto de Relações
Internacionais (IRI) da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Andrea Ribeiro Hoffmann

**Rio de Janeiro,
outubro de 2023**



Daniel França Oliveira

**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 apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor em Relações
Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação em
Relações Internacionais, do Instituto de Relações
Internacionais (IRI) da PUC-Rio.

Aprovada pela Comissão examinadora abaixo:

Prof^a. Dr^a. Andrea Ribeiro Hoffmann

Orientadora
Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof^a. Dr^a. Isabel Rocha de Siqueira

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof^a. Dr^a. Danielle Hanna Rached

Universidade de São Paulo (USP)

Prof^a. Dr^a. Sílvia Maria Ferreira Guimarães

Universidade de Brasília (UnB)

Prof^a. Dr^a. Kelly Lissandra Bruch

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Rio de Janeiro, 10 de outubro de 2023

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Daniel França de Oliveira

Graduou-se em Relações Internacionais na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) em 2001. cursou Mestrado em Relações Internacionais pelo Programa Interinstitucional (UNESP, UNICAMP e PUC-SP) de Pós-graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas. Trabalha como Pesquisador em Propriedade Industrial no Programa de Pós Graduação em Propriedade Intelectual (PPGPI) no Instituto Nacional da Propriedade Industrial (INPI).

Ficha Catalográfica

Oliveira, Daniel França

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 / Daniel França Oliveira ; orientadora: Andrea Ribeiro Hoffmann. – 2023.

564 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2023.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Raizeiras. 3. Compartilhamento do conhecimento tradicional. 4. Plantas medicinais. 5. Identidade. 6. Propriedade intelectual. 7. Cuidado. 8. Relações internacionais. I. Hoffmann, Andrea Ribeiro. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

CDD: 327

À Pitica e a Teresa

Agradecimentos

À Mãe-terra e a Deus, minha gratidão, pela possibilidade de estar vivo e, assim, realizar esse estudo.

À minha vizinha, mãezinha, pai, irmãos e sobrinhos, agradeço o amor que me abasteceu durante a pesquisa.

A minha orientadora Prof^a. Dr^a. Andrea Hoffmann, pela generosidade, dedicação, parceria e paciência que possibilitaram a concretização desta tese.

A raizeiras e raizeiros, cuja sabedoria e espírito de compartilhamento são bases desta pesquisa.

À Articulação Pacari, pela confiança relativa ao acesso a tantas informações.

Aos meus ancestrais, por me inspirarem nessa caminhada.

À Régia, por ser minha maninha durante esta (e além desta) pesquisa.

Ao Beto, que me abriu as portas do doutorado.

À Dona Cida, Val e Drica, por cuidarem de mim no período de labuta.

Ao Márcio e à Adriana, por ouvirem minhas ideias da tese, quando eram só ideias.

À Academia do INPI, pelo apoio na realização desta pesquisa.

Aos Amigues do curso de doutorado, pela cumplicidade.

À Clara, Malu, Vitor, pela ajuda com as transcrições dos áudios

Aos entrevistados da tese, pela partilha.

À Lia e à toda equipe do IRI, pelo apoio incansável durante todo o curso de doutorado.

À PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À banca examinadora pelo aceite do convite e comentários.

Resumo

OLIVEIRA, Daniel França; HOFFMANN, Andrea Ribeiro. **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. Rio de Janeiro, 2023, 564p. Tese de Doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Raizeiras e raizeiros do Cerrado se organizaram em torno de uma rede política e socioambiental, a Articulação Pacari, desde 1999, a partir de um processo marcado por tensões e assimetrias entre reivindicações interrelacionadas de direito sobre a “medicina tradicional”, a identidade, o acesso ao conhecimento e à “biodiversidade” feitas por esses sujeitos e a expansão de dinâmicas da propriedade do conhecimento e da vida. Este trabalho reflete sobre processos de (re)(des)constituição do compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais de raizeiras e raizeiros, na interface com conexões globais. Para alcançar esse objetivo central, primeiramente, discute-se como se constroem dinâmicas da propriedade do conhecimento e da vida, a exemplo das interrelações entre patente, biomedicina e propriedade material, a partir de uma abordagem teórica interdisciplinar. Em segundo lugar, é analisado o processo de criação da Articulação Pacari a partir das suas relações locais, regionais e globais. Em terceiro, são investigadas dinâmicas políticas, normativas e sociais de construção da identidade de raizeiras e raizeiros integrantes da Articulação Pacari a partir do cotidiano e de histórias de vida. Em quarto lugar, são discutidos aspectos teórico-conceituais sobre as interrelações entre identidade, compartilhamento e apropriação do conhecimento de plantas medicinais e cuidado. Por último, são analisadas dinâmicas de constituição do compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais de raizeiras e raizeiros integrantes da Articulação Pacari a partir do cotidiano e de histórias de vida. Emprega-se uma abordagem qualitativa e interdisciplinar e se utiliza fontes primárias (normas, documentos, entrevistas, observação participante,

imagens) e secundárias (literatura acadêmica). Argumenta-se que as formas de compartilhamento do conhecimento de raizeiras e raizeiros têm sido (des)(re)constituídas de modo heterogêneo e estratégico, a partir de interrelações de gênero, classe, raça, ecologia, fé e cuidado. A pesquisa, dessa forma, contribui para a compreensão da forma como processos de reivindicação de direitos e modos de vida de raizeiras e raizeiros são afetados pela expansão global da propriedade do conhecimento e da vida e como essas dinâmicas geram possibilidades de reconstrução epistemológica e ontológica.

Palavras-chave

Raizeiras; Compartilhamento do conhecimento tradicional; plantas medicinais; identidade; propriedade intelectual; cuidado; relações internacionais.

Abstract

OLIVEIRA, Daniel França; HOFFMANN, Andrea Ribeiro. **The sharing of knowledge about medicinal plants of women herbalists of the *Cerrado*: an analysis of processes of (re)(de)constitution from global asymmetric interconnections.** Rio de Janeiro, 2023, 564p. Tese de Doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Herbalists from the Cerrado of Brazil have organized themselves around a political and socio-environmental network, the Articulação Pacari, since 1999, from a process marked by tensions and asymmetries between interrelated claims of rights over "traditional medicine", identity, access to knowledge and "biodiversity" made by these subjects and the expansion of dynamics of ownership of knowledge and life. This research reflects on processes of (re)(de)constitution of the sharing of knowledge about medicinal plants of herbalists, at the interface with global connections. To achieve this central objective, it first discusses how the dynamics of the ownership of knowledge and life are constructed, such as the interrelations between patent, biomedicine and material property, from an interdisciplinary theoretical approach. Secondly, it analyzes the process of creation of the Articulação Pacari from its local, regional and global relations. Third, it investigates political, normative and social dynamics of identity construction of herbalists members of the Articulação Pacari from a daily life and life stories perspective. Fourth, it discusses theoretical and conceptual aspects of the interrelationships between identity, sharing and appropriation of knowledge of medicinal plants, and care. Finally, it analyzes the dynamics of the constitution of the sharing of knowledge about medicinal plants of herbalists members of the Articulação Pacari also from a daily life and life stories perspective. The research employs qualitative and interdisciplinary approach and uses primary (norms, documents, interviews, participant observation, images) and secondary sources (academic literature). It is argued that the forms of sharing of knowledge and practices around medicinal plants of herbalists have been (de)(re)constituted in a heterogeneous and strategic

way, based on interrelationships of gender, class, race, ecology, faith and care. The research thus contributes to the understanding of how processes of claiming rights and ways of life of herbalists are affected by the global expansion of the ownership of knowledge and life and how these dynamics generate possibilities for epistemological and ontological reconstruction.

Keywords

Women herbalists; Knowledge sharing of medicinal plants; Identity; Intellectual Property; Care; International Relations.

Sumário

Introdução	21
1. Articulação Pacari: constituição, atuação política, tensões e interconexões assimétricas com dinâmicas globais de propriedade do conhecimento e da vida	34
1.1. Algumas Interrelações sócio-históricas e regulatórias de exclusão de práticas e conhecimentos de povos e comunidades sobre plantas medicinais no Brasil: dos anos 1800 à 1940	39
1.2. Interações (não-) legais entre patentes sobre a vida e biomedicina como dinâmicas contraditórias de exclusão de práticas e conhecimentos de povos e comunidades sobre plantas medicinais	44
1.3. Articulação Pacari, constituição, encontro com organizações comunitárias e atuação política	70
2. A constituição da Rede de Plantas Medicinais da América do Sul vista a partir de sua ‘política de compartilhamento de conhecimento’	85
2.1. Contexto histórico e político de criação da REDE	89
2.2. A criação da REDE como política de recusa à propriedade intelectual sobre a vida.....	105
2.2.1. O conceito de bem comum, comum/comuns e a apropriação individual sobre a vida.....	136
2.2.2. Interrelação entre o comum e os comuns e a propriedade (intelectual) a partir do contrato racial.....	150
2.2.3. Interrelações entre gênero, classe, comuns e propriedade.....	157
2.2.4. Interrelações entre raça, gênero, plantas medicinais, comuns e propriedade (intelectual) na América do Sul.....	161
2.2.5. Patentes sobre a vida e interrelações temporais entre raça, gênero e classe	167

2.3. Criação da REDE vista a partir de metodologias participativas e das farmacopeias.....	175
2.3.1. Considerações históricas sobre a relação entre pesquisa etnofarmacológica, farmacopeias e política de compartilhamento e apropriação do conhecimento	190
3. A comunidade do conhecimento-cuidado: considerações de aspectos conceituais e teóricos sobre a interrelação entre comunidade, conhecimento e cuidado	201
3.1. Considerações teórico-conceituais iniciais sobre a <i>comunidade do conhecimento-cuidado</i>	202
3.2. Aspectos de análise da <i>comunidade do conhecimento-cuidado</i> ..	210
3.3. Comunidade do conhecimento-cuidado e interrelações temporais	218
3.4. Comunidade do conhecimento-cuidado e relações temporais entre os comuns/comum e a propriedade/pertencimento.....	226
4. <i>Precisava mostrar que a gente existia, tinha esse conhecimento</i>	262
4.1. A ‘política de identidade’ da Articulação Pacari	265
4.2. ‘Política de identidade’, relações materiais cotidianas e histórias de vida	295
5. A ‘política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari’, a pesquisa popular e Farmacopeia Popular do Cerrado	334
5.1. A pesquisa, as pesquisadoras, as autoras populares	339
5.2. Etapas da pesquisa popular	355
6. A ‘política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari’: fundamentos, ocupação de espaços políticos e acordos coletivos.....	390
6.1. Fundamentos da ‘política de compartilhamento do conhecimento da Articulação Pacari’	390

6.2. 'Política de compartilhamento de conhecimento da Articulação Pacari' e influência em políticas públicas	417
6.3. 'Política de compartilhamento do conhecimento da Articulação Pacari' e acordos coletivos.....	434
7. A 'política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari', a autorregulação e os aspectos de produção, de trabalho e de circulação relativos aos remédios caseiros	440
7.1. A política de autorregulação da Articulação Pacari	442
7.2. A autorregulação e os aspectos de produção, trabalho e comercialização relativos aos remédios caseiros.....	456
7.3. Autorregulação e ocupação de espaços políticos	503
8. Reflexões finais	511
9. Referências	526
10. Apêndice I - Relações institucionais e comunitárias da Articulação Pacari	563
Apêndice II - Pesquisa popular, Farmacopeia e ocupação de espaços políticos nacionais e internacionais.....	564

Lista de ilustrações

Figura 1 - Mapa de biomas continentais: primeira aproximação	64
Figura 2 - Monocultura de milho no Centro-Sul de Goiás (a); Colheita de monocultura de capim no Norte de Minas Gerais (b); monocultura de capim no Norte de Minas Gerais (c); carregamento de eucalipto no Norte de Minas Gerais (d); pulverização em monocultura de milho no Noroeste de Goiás (e); carretas de carregamento de cana-de-açúcar no Noroeste de Goiás (f)	69
Figura 3 - 'Árvore do trabalho' – metodologia utilizada em DRPs	77
Figura 4 - Diagrama da primeira proposta de gestão da Articulação Pacari	81
Figura 5 - Diagrama gestão atual da Articulação Pacari	81
Figura 6 - "Nossa sede fica em Ottawa, Canadá. Os nossos cinco escritórios regionais na Índia, na Jordânia, no Quênia, no Senegal e no Uruguai nos mantêm próximos dos investigadores e projetos que financiamos nas regiões em desenvolvimento	96
Figura 7 - Encontro de Difusão Regional da Rede de Plantas Medicinais para a Associação de Mulheres Küme Mapu, Chile	100
Figura 8 - Trabalho em Rede	102
Figura 9 - Encontro com mulheres sobre identificação de espécies no bosque no Setor de Repoküra, Chile	110
Figura 10 - Fluxograma sobre patente de biotecnologia: da extração à colocação no mercado	115
Figura 11 - Territórios onde a [Rede de Plantas Medicinais da América do Sul] trabalha – destacado em preto	120
Figura 12 - Esboço sobre a localização no espaço físico dos ecossistemas descritos	124
Figura 13 - Colcha de retalhos e quebra-cabeça	132
Figura 14 - <i>Farmacopea Caribeña</i> , Monografia: <i>Catalpa longissima</i>	179
Figura 15 - <i>Nuestra Práctica con Plantas y Salud En el Centro-Este de Argentina</i>	188
Figura 16 - Acampamento Terra Livre, Brasília, Distrito Federal	226
Figura 17 - Capacitação sobre causas e sintomas das enfermidades. Assessoria de uma profissional da saúde	273
Figura 18 - Dona Francisquinha, Raizeira, Benzedeira e Parteira	290
Figura 19 - Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado	294
Figura 20 - Maria José na sua horta de plantas medicinais	296
Figura 21 - Iaci, Laureny e Graça na sede do GRUFEMI e farmacinha	300
Figura 22 - Lucely durante a entrevista para esta pesquisa	303
Figura 23 - Casa de Chico Moleque onde atualmente vive Jerônimo Gonçalves da Silva, primo de Lucely	309
Figura 24 - Lucely representa o DGM em uma reunião	315
Figura 25 - Ervanário São Francisco de Assis, Rio da Vida	318
Figura 26 - Dalci durante a entrevista para esta pesquisa	324
Figura 27 - Lourdes, Fiota (dos Kalunga) e Percília (dos Kalunga)	332

Figura 28 - Altar no Ervanário São Francisco organizado por Fernando (<i>in memoriam</i>), companheiro de Tantina,	397
Figura 29 - Altar na casa de Hildebrando	398
Figura 30 - Maria do Rosário	400
Figura 31 - Tantina coordena a saída de campo para identificação de plantas medicinais do Cerrado, no 6º Grande Encontro de Raizeiros, Parteiras, Benzedeiras e Pajés, na Chapada dos Veadeiros	403
Figura 32 - Lucely e mangabeira, em Mineiros, Goiás	405
Figura 33 - Sistema de governança das Raizeiras do Cerrado	411
Figura 34 - Mandala da transdisciplinaridade	412
Figura 35 - Tintura de alecrim	415
Figura 36 - Tantina realiza oficina de saberes tradicionais sobre a saúde da mulher no 6º Grande Encontro de Raizeiros, Parteiras, Benzedeiras e Pajés	416
Figura 37 - Carvoeira de um proprietário de fora da Comunidade (a) Carvoeira de morador da Comunidade Olhos D'Água (b)	418
Figura 38 - Monografias. Barbatimão, casca. Aspectos microscópicos em <i>Stryphnodendron adstringens</i> (Mart.) Coville (a); Farmacopeia Popular do Cerrado. Monografia Popular do Barbatimão. O manejo (b); Farmacopeia Popular do Cerrado. Monografia Popular do Barbatimão. O tronco (c)	450
Figura 39 - Lidiane, Maria das Dores, Maria Rita e Taís (em sentido horário) na horta de plantas medicinais e na farmacinha Lagoão, no fundo da casa de Maria Rita	461
Figura 40 - Graça na cozinha da farmacinha	464
Figura 41 - Farmácia Popular de Olhos D'Água (placa), Comunidade de Olhos D'Água, Turmalina, Minas Gerais	465
Figura 42 - Farmácia Popular de Olhos D'Água (equipamentos na bancada e infiltrações no canto), Comunidade de Olhos D'Água, Turmalina, Minas Gerais	465
Figura 43 - Maria do Rosário indica a barrigudinha (seta indicando)	470
Figura 44 - Lucely e Tantina coletam arnica na Chapada dos Veadeiros, em Goiás	471
Figura 45 - Áreas de monocultura dentro dos limites da Comunidade do Cedro (casa de Lucely e áreas preservadas ao fundo)	476
Figura 46 - Grade de quadra poliesportiva de um condomínio residencial construído dentro dos limites da Comunidade do Cedro	476
Figura 47 - Lucely na horta de plantas medicinais da sua casa	478
Figura 48 - Eliana na horta de plantas medicinais da sua casa	481
Figura 49 - Remédios caseiros da Farmácia Popular de Olhos D'Água, Comunidade de Olhos D'Água, Turmalina, Minas Gerais	488
Figura 50- Rótulo da farmacinha do GRUFEMI	488
Figura 51 - Marca Pacari Cerrado Eco-Produtivo	493
Figura 52: Marca antiga. Sugestão tipográfica desenvolvida a partir das raízes coletadas no quintal de Fernando e Tantina. Marca pronta	496
Figura 53 - Mesa com certificados (reiki, floral, etc), representações religiosas, objetos de povos indígenas, objetos de religião oriental,	499

pedras, troféus, homenagens, na clínica onde Lucely faz atendimento de saúde

Figura 54 - Maria Rita na sua tenda de remédios caseiros no Mercado Municipal de Araçuaí, MG

500

Figura 55 - Clínica onde Lucely faz atendimento de saúde como Geoterapeuta

501

Lista de Siglas e abreviaturas

ABS	Acesso e Repartição de Benefícios
ADECAVE	Associação de Desenvolvimento da Criança e do Adolescente de Veredinha
ADN	<i>Deoxyribo Nucleic Acid</i>
ADPIC	Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio
AMOJAVE	Associação de Mulheres Organizadas do Vale do Jequitinhonha
ANA	Associação Nacional de Agroecologia
ANAMURI	<i>Asociación Nacional de Mujeres Rurales Indígenas de Chile</i>
ANVISA	Agência Nacional de Vigilância Sanitária
APLAMT	Associação de Promoção ao Lavrador e Assistência ao Menor de Turmalina
BPA	Boas Práticas Agrícolas
CDB	Convenção da Diversidade Biológica
CESE	Coordenadoria Ecumênica de Serviços
CETAAR	<i>Centro de Estudios sobre Tecnologías Apropriadas de la Argentina</i>
CET-SUR	<i>Centro de Educación y Tecnología para el Desarrollo del Sur</i>
CEUTA	<i>Centro de Estudios Uruguayos de Tecnologías Apropriadas</i>
CEVAE	Centro de Vivência Agroecológico
CGEN	Conselho Nacional de Gestão do Patrimônio Genético
CIPD	Centro Internacional de Pesquisas para o Desenvolvimento

CNPMF	Comitê Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos
CNUMAD	Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento
COMPITCH	<i>Consejo de Médicos y Parteras Indígenas Tradicionales de Chiapas</i>
CONPCT	Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais
COP	Conferência das Partes
DGM	<i>Dedicated Grant Mechanism for Indigenous Peoples and Local Communities</i>
DNA	Ácido Desoxirribonucleico
DPG	Departamento de Patrimônio Genético
DRPs	Diagnóstico Rápido Participativo
ECOSUR	<i>Escuela de la Frontera Sur Foreign Agriculture Service</i>
FASE	Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional
FIOCRUZ	Fundação Oswaldo Cruz
GEF	<i>Global Environment Facility</i>
GRUFEMI	Grupo Feminino de Itaobim
HFRC	<i>Herbal Folklore Research Centre</i>
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICBG	<i>International Cooperative Biodiversity Group</i>
ICH	<i>Internacional Harmonization Council</i>
IGC	<i>Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore</i>
IDRC	<i>International Development Research Centre</i>
IMPN	<i>The International Medical Plants solution</i>
INBio	Instituto Nacional da Biodiversidade da Costa Rica
INPI	Instituto Nacional da Propriedade Industrial
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISPN	Instituto Sociedade População e Natureza

LPI	Lei de Propriedade Industrial
MAPA	Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento
MAPPA	<i>Medicinal and Aromatic Plants Program in Asia</i>
MATOPIBA	Maranhão, Tocantins, sul do Piauí, Bahia
MF	Medicamentos Fitoterápicos
MMA	Ministério do Meio Ambiente
MPF	Ministério Público Federal
MS	Ministério da Saúde
NAPRALERT	<i>Natural Products Alert</i>
NIH	National Institute of Health
NSF	<i>National Science Foundation</i>
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMC	Organização Mundial do Comércio
OMPI	Organização Mundial da Propriedade Intelectual
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONG	Organização não-governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PNPIC	Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares
PNPMF	Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
POP-POP	Procedimento Operacional Padrão Popular
PPP-ECOS	Programa de Pequenos Projetos do Fundo para o Meio Ambiente Mundial
PRODECER	Programa de Cooperação Nipo-Brasileira para o Desenvolvimento dos Cerrados
PTA	Projeto de Tecnologias Alternativas
PTF	Produto Tradicional Fitoterápico
RDC	Resolução da Diretoria Colegiada
Rede	Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas - Brasil
REDE	Rede de Plantas Medicinais da América do Sul

RIPM	Rede Internacional de Plantas Medicinais
SEBRAE	Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
SUS	Sistema Único de Saúde
TKDL	Traditional Knowledge Digital Library
TRAMIL	<i>Traditional Medicine in the Islands</i>
TRIPS	<i>Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights</i>
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFV	Universidade Federal de Viçosa
UNESCO	Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura
WHO	World Health Organization
WIPO	World Intellectual Property Organization



Eu queria ser lido pelas plantas
(adaptado de Manoel de Barros)

Introdução

Raizeiras e raizeiros são sujeitos que realizam práticas de cura com base em plantas medicinais e que estão no dia-a-dia de grande parte das pessoas. Essas plantas medicinais, igualmente, estão no cotidiano, sendo as mais conhecidas manejadas pelas pessoas próximas, principalmente, as mais idosas, como forma de cuidar dos primeiros atendimentos de doenças. Quem nunca tomou um chá de plantas medicinais colhidos de uma horta no campo ou na cidade, tal como boldo, para buscar alívio no corpo e na mente? Embora essas práticas se apliquem na vivência de muitos de nós, não percebemos todas as assimetrias de poder, nas quais, principalmente, raizeiras e raizeiros, que possuem saberes complexos e especializados sobre essas formas de cura, estão inseridas. A relação entre as dimensões cotidianas e globais dessas práticas e conhecimentos das raizeiras e raizeiros, cujos efeitos assimétricos são sentidos por esses sujeitos, não é percebida por muitas pessoas. Isso ocorre, em razão, por exemplo, de ignorância ou de preconceito, este último sentimento estruturado político, econômico, social e historicamente contra esses sujeitos. Os motivos dessa marginalização são diversos, tais como a disputa de poder pela medicina “ocidental”, a partir da qual raizeiras e raizeiros são deslegitimados em favor dela, ou a competição econômica e tecnológica pela apropriação intelectual de conhecimentos sobre plantas medicinais, a partir da qual se promove e se legitima a medicina farmacêutica como de maior valor. Embora diversos medicamentos “descobertos” e desenvolvidos pela indústria farmacêutica para o tratamento de doenças tiveram como base o conhecimento sobre uma planta medicinal, o reconhecimento destes processos é objeto de disputas sociais, políticas e econômicas. Esse é o contexto desta pesquisa.

Raizeiras e raizeiros da região do Cerrado brasileiro se organizaram em torno de uma rede política e socioambiental, a Articulação Pacari, desde 1999, como forma de reivindicar direito sobre a “medicina tradicional”, a identidade, o acesso ao conhecimento de plantas medicinais e à “biodiversidade”. Contudo, esse processo é construído a partir de interrelações com dinâmicas globais, como as normas internacionais de “conhecimentos tradicionais” e de “parcerias”

institucionais, nas quais as contrapartes têm discursos ambivalentes de sustentabilidade e de apropriação de conhecimentos, o que pode tensionar alguns dos aspectos que fundamentam as próprias reivindicações dessa rede. Essas tensões podem ocorrer, por exemplo, na relação entre reivindicações baseadas nas formas de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais por raizeiras e raizeiros e dinâmicas globais de propriedade intelectual sobre a vida. Este trabalho tem como objetivo central analisar como esses processos de tensionamento entre o local e o global e as diferentes temporalidades envolvidas nesses dinâmicas (re)(des)constituem o compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais de raizeiras e raizeiros, revelando as assimetrias de poder e desta forma, contribuindo para sua emancipação. Argumenta-se que aspectos do coletivo e do individual do compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais de raizeiras e raizeiros se tensionam, se combinam e se (des)(re)constituem de modo heterogêneo e estratégico, a partir de interconexões locais, globais e de temporalidades das assimetrias de poder relativas a aspectos de gênero, de classe, de raça, de ecologia, de ciência, de fé e de cuidado. Essa discussão será realizada, a partir de uma abordagem teórica interdisciplinar, abarcando, principalmente, perspectivas foucaultianas, marxistas e pós-coloniais das Relações Internacionais.

Para alcançar o objetivo central desta pesquisa, primeiramente, discutir-se-á como as dinâmicas da propriedade do conhecimento e da vida são construídas a partir da concepção de propriedade sobre a vida, qual pode ser entendida como uma ideia que não se restringe à propriedade intelectual sobre vida, mas a partir dela e da tendência de individualização do eu da modernidade e do capitalismo, a exemplo das interrelações entre patente, biomedicina e propriedade material. Em segundo lugar, é analisado o processo de criação da Articulação Pacari a partir das relações locais, regionais, globais. Em terceiro, são investigadas dinâmicas políticas, normativas e sociais de construção da identidade de raizeiras e raizeiros integrantes da Articulação Pacari, a partir de relações cotidianas e de histórias de vida. Em quarto lugar, são discutidos aspectos teórico-conceituais sobre as interrelações entre identidade, conhecimento, compartilhamento, propriedade e cuidado. Por último, são analisadas dinâmicas de constituição do compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais de raizeiras e raizeiros da Articulação Pacari, a partir da relação entre as políticas dessa rede e o cotidiano e histórias de vida desses sujeitos.

Em termos de metodologia de pesquisa, emprega-se uma abordagem qualitativa e interdisciplinar e se utiliza fontes primárias (normas, documentos, entrevistas, observação-participante, imagens) e secundárias (literatura acadêmica). Embora algumas dessas abordagens se apoiem originalmente em uma metodologia de racionalidade científica positivista-cartesiana, apresentando-se como métodos universais, com categorias pré-concebidas, lineares e que objetificam o ser humano, pretende-se se afastar dessas cronologias hegemônicas do conhecimento e se aproximar de temporalidades epistemológicas e ontológicas de comunidades, com os quais se buscou compartilhar o espaço de sujeitos deste estudo. A pesquisa, dessa forma, busca contribuir para a compreensão da forma como processos de reivindicação de direitos e modos de vida de raizeiras e raizeiros são afetados pela expansão global da propriedade do conhecimento e da vida e como essas dinâmicas geram possibilidades de reconstrução epistemológica e ontológica.

Se a análise a que se propõe este estudo buscasse reproduzir o conceito estrito de poder das relações internacionais clássica, talvez se tivesse escolhido uma metodologia sustentada em uma ciência com o poder nas mãos de poucos, como a positivista, que se orienta por uma visão privilegiada de que o pesquisador tem supremacia sobre o conhecimento. No entanto, neste estudo pretende-se reforçar a ideia de que “se subestima [...] as quantidades e as variedades de poder” que sustentam, ao mesmo tempo que subvertem assimetrias das relações internacionais (Enloe, 2004, p. 19). Por isso são utilizados métodos de pesquisa e estratégias analíticas que revelam a pluralidade de formas de poder. A primeira é privilegiar as narrativas das raizeiras, fazendo com que suas histórias, escritos, práticas materiais cotidianas e energia influenciem o ritmo da pesquisa. A segunda é influenciada pela primeira e consiste na não restrição a um roteiro pré-fixado, o que deixa a ordem temporal das ações de pesquisa, como as perguntas da entrevista semiestruturada e as sessões da estrutura da tese, mais flexíveis. A terceira e última é buscar usar ao máximo a linguagem dos entrevistados da pesquisa, para que a comunicação seja facilitada e para que se absorva essa linguagem para a própria pesquisa. Falas de entrevistadas e entrevistados que se autoidentificaram como raizeiras e raizeiros serão escritas em *itálico*, como forma de diferenciar de outras falas.

No caso das entrevistas foram usados recursos da entrevista narrativa que:

revela-se um importante instrumento para se realizar investigações qualitativas, dispondo para os pesquisadores dados capazes de produzir conhecimento científico comprometido com a apreensão fidedigna dos relatos e a originalidade dos dados apresentados, uma vez que permitem no aprofundamento das investigações, combinar histórias de vida a contextos sócio-históricos, tornando possível a compreensão dos sentidos que produzem mudanças nas crenças e valores que motivam (ou justificam) as ações dos informantes (Muylaert et al., 2014, p. 198).

Acredita-se que adotar um método focado na narrativa sem estruturas pré-definidas e temporalmente lineares, propicia cadenciar um ritmo de aproximação entre pesquisador e informantes afastado de análises impostas por teorias preexistentes. A entrevista narrativa, nesse sentido, permite captar histórias de vida dos informantes e da participação desses em comunidades a partir de participação do pesquisador – embora com interferências cuidadosas e no tempo adequado – e de “trama de significações que é criada por cada sujeito” e resgatada por processo de reconstrução de trajetórias em diferentes contextos sociais e tempos vividos (Muylaert et al., 2014, 197). Além disso, “as histórias narrativas podem ser reunidas a partir de diferentes formas como observação, documentos, imagens e outras fontes”, como forma de completar as informações não verbalizadas pelos informantes (Muylaert et. al., 2014, 195).

As entrevistas foram semiestruturadas e, com a aprovação do Comitê de Ética da PUC-Rio, foram aplicadas. Como sugerido nesse método, elaborou-se perguntas que serão pontes entre entrevistas semiestruturadas e narrativas. As entrevistas estão divididas em três grupos. O primeiro grupo são as raizeiras e os raizeiros, e as perguntas elaboradas para este grupo foram baseadas em conceitos-chave, como “pesquisa popular”, que foram retirados de documentos produzidos pelas raizeiras, como a Farmacopeia Popular do Cerrado (Dias, Laureano, 2010), o Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado (Dias, Laureano, 2014) e o Ervanário São Francisco de Assis: Memórias, Saberes e Práticas de uma Raizeira do Cerrado (Melgaço, 2020). O segundo grupo são as mediadoras da Articulação Pacari, as quais participam da rede a partir de uma atuação política e especializada, mediando ações entre comunidades e instituições. Tomaremos emprestado o conceito de “mediadores entre escalas”, de Agier (2001), que representa agentes que possuem um papel importante (que partilha aspectos sociais, mas é etnicamente diferente) na construção de uma “identidade cultural” coletiva

em tensão escalar entre o local e o global. Quanto aos mediadores, afirma Agier (2001, p. 19) que:

Os agentes, ou os profissionais das empresas culturais e identitárias, colocam-se localmente como mediadores entre escalas, o que implica competências de tradução, linguística e cultural, e de acessibilidade, por ativação de redes sociais e políticas de alcance extralocal. Essas competências fundam seu reconhecimento: um reconhecimento *social* no contexto local (onde sua atividade de mediador lhes proporciona status ou até mesmo renda suplementar) e um reconhecimento *étnico* no contexto global (onde são admitidos e legitimados enquanto representantes de uma diferença cultural entre outras). Essa posição de intermediários lhes confere, ocasionalmente, por delegação, certos poderes, mas ela também lhes impõe um conflito permanente entre o apelo do global e o apego ao local.

Um exemplo de mediadores entre escalas dada por Agier (2001) é um “engenheiro europeu” que havia dado um livro, “Yoruba tal qual se fala”, e prestado informações a fundadores do Ilê Ayê, grupo carnavalesco da Bahia, que os auxiliaram a caracterizar a identidade do grupo. Mãe Hilda, mãe-de-santo, e Mestre Didi, que escreveu a obra “Yoruba tal qual se fala” e que também era fundador da Sociedade de Estudos da Cultura Negra, que era composta por líderes espirituais, intelectuais e pesquisadores acadêmicos, também deram informações complementares e conferiram autenticidade ao processo de criação do Ilê Ayê, reivindicado como “portador da mais pura tradição africana da Bahia” (Agier, 2001). Por seu turno, a identidade cultural que Agier (2001) faz referência e que foi citada anteriormente, é parte do que se classifica como “grandes empreendimentos identitários” da contemporaneidade, que surgem em um contexto recente de tensões espaciais e temporais ocasionadas pela mundialização, em que, por exemplo, grupos se edificam identitariamente, como forma de se (re-)situarem política, cultural, social e materialmente, diante, por exemplo, de reconfigurações de fronteiras, de deslocamentos forçados entre espaços ou de expropriações de conhecimentos por corporações privadas. D’Almeida (2018), que pesquisou a Articulação Pacari, utilizou o conceito de “mediadores entre escalas” de Agier (2001) para compreender o papel de interlocutores que atuam como mediadores da Articulação Pacari, que são membros internos dessa rede, caso de Lourdes Cardoso Laureano e Jaqueline Evangelista Dias, ou que fizeram parte em algum momento das atividades dela, como acadêmicos. Na pesquisa, notou-se que o nome de Jaqueline e de Lourdes foram muito citados como interlocutores, assim como ocorreu na pesquisa de

D’Almeida (2018). Diferente de grande parte das raizeiras e raizeiros da Pacari, elas possuem curso superior. Lourdes foi professora da Universidade Católica de Goiás (UCG) e foi fiscal de saúde pública no Departamento de Vigilância Sanitária de Goiânia. Jaqueline, por sua vez, é graduada em agronomia, possui mestrado na mesma área e é doutora em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). O grupo 3 são especialistas de diversas áreas, como de propriedade intelectual e de conhecimentos tradicionais, que possam esclarecer questões legais, econômicas, sociais e políticas pertinentes ao tema de estudo.

Devido à pandemia da COVID-19, foi analisado, no momento das entrevistas, se houve condições sanitárias para a realização de atividades presenciais de pesquisa de campo. Assim, as entrevistas foram realizadas em diversos locais, presencialmente e virtualmente, por meio de videoconferência ou por telefone. As entrevistas presenciais foram realizadas em diversas comunidades, como a Comunidade Rural Olhos d’Água, em Turmalina, Minas Gerais, e o Quilombo do Cedro, em Mineiros, Goiás. Nesses locais, os diálogos ocorriam, principalmente, nas casas das entrevistadas e dos entrevistados. Também realizei diálogos e observações no Cerrado, onde as visitas ocorriam geralmente com o acompanhamento e a orientação das entrevistadas e dos entrevistados. Entrevistas também foram feitas em Araçuaí, Belo Horizonte, Itaobim, Itinga, Sabará e Veredinha, cidades localizadas em Minas Gerais. Nessas cidades, as conversas ocorriam nas casas das entrevistadas e dos entrevistados, tanto em espaços urbanos e periurbanos. As entrevistas também ocorreram em outros espaços, como uma clínica de saúde, uma casa religiosa, seminários e encontros. Como informado previamente também realizei entrevistas virtuais com entrevistados e entrevistadas localizadas fisicamente em cidades, como Brasília e Genebra.

É importante também fazer algumas considerações éticas, que foram inseridas em um projeto da tese enviado à Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio, que aprovou a pesquisa de campo, antes de sua realização. Conforme recomendam as diretrizes das resoluções 466/12 e 510/16 do Conselho Nacional de Saúde e do Marco Referencial da PUC-Rio, esta pesquisa se atentou aos cuidados éticos necessários para realização das entrevistas (CNS, 2012; CNS, 2016). Em termos de riscos e vulnerabilidades do grupo 1, tive consciência que as entrevistas podiam gerar desconforto depender da participante, o que me fez tomar todo cuidado especial durante as mesmas. Como muitas perguntas envolviam questões

peçoais, como a história familiar, se considerou que as informações compartilhadas pelo grupo como sensíveis. Deparei-me também com situações em que o participante rememorou ocasiões em que houve exploração por parte de agentes externos ou mesmo internos em seu convívio. Nesse sentido, a aproximação com os participantes foi a todo momento realizada com todo acolhimento, por uma comunicação afetiva e por meio de uma linguagem próxima a sua realidade. As informações também foram aproveitadas com os devidos cuidados, sempre dando a opção incontestante de confidencialidade e de anonimato.

Uma vez que, em termos de riscos e vulnerabilidades, as entrevistas do segundo grupo talvez também podiam gerar desconforto, todos os cuidados mencionados com relação ao primeiro também foram tomados com este grupo. Isso porque esse é um grupo que não só tem sua especificidade, vivenciou seus cotidianos e poderia ter recebido ameaças de agentes externos por representarem um coletivo, mas também representa um conjunto de pessoas que compartilha histórias de vida com o primeiro grupo. Outrossim, tanto o primeiro quanto o segundo grupo é composto quase na sua totalidade mulheres, muitas delas advindas de realidades sociais vulneráveis, como as que vivem em quilombolas, o que nos fez reforçar a sensibilidade que deveríamos ter ao realizar as entrevistas. Nesse sentido, considerou-se a diversidade de histórias que poderiam cruzar e memórias que poderiam ser trazidas (e foram) à tona ao longo das conversas, sobretudo, na estrutura patriarcal da sociedade em que ainda estamos inseridos. Este pesquisador, nesse sentido, reconheceu essas possibilidades e se pautou nos princípios éticos, de modo a dar suporte para as participantes que se sentirem inseguras ou desconfortáveis, respeitando a dignidade e os direitos dessas pessoas (CNS, 2012; CNS, 2016). De forma geral, qualquer dúvida sobre a pesquisa, recebeu atenção e esclarecimento imediato.

As entrevistas com o terceiro foram realizadas também com muito cuidado, não só com relação às histórias de vida de cada participante, mas devido a sua especificidade, com especial atenção às informações reveladas, uma vez que eram funcionárias (os) de governo, de instituições privadas, de instituições de pesquisa e da sociedade civil. A sensibilidade da informação nesse grupo, portanto, foi tratada também com confidencialidade, e os participantes tiveram sua identidade preservada, quando fizeram esta opção, que foi dada no início de cada entrevista. Em relação a esse grupo especificamente, tenho proximidade profissional, uma vez

que sou servidor público federal e já tinha algum tipo de contato com alguns dos participantes, o que acredito que, em termos da linguagem, facilitou as entrevistas.

A tese está estruturada em sete capítulos. O **primeiro**, *Articulação Pacari: constituição, atuação política, tensões e interconexões assimétricas com dinâmicas globais de propriedade do conhecimento e da vida*, analisa tensões e interconexões do processo de constituição da Articulação Pacari, diante de dinâmicas locais e globais opostas relativas a dinâmicas da propriedade do conhecimento e da vida. Neste capítulo, se busca investigar como dinâmicas diversas da propriedade do conhecimento e da vida se co-constituem, se tensionam e se interrelacionam. É feita uma análise de como que dessas dinâmicas, de forma não-aleatória, emergem associações e dissociações técnicas, narrativas, normativas e políticas, com base na separação entre cultura e natureza/humano e técnicas/políticas, como forma de excluir e simultaneamente incluir, como forma de legitimar ou deslegitimar práticas e conhecimentos de raizeiras e raizeiros. Essa análise possibilita a compreensão do contexto, a partir do qual se constitui a Articulação Pacari, bem como se constrói sua atuação política, em conjunto com instituições diversas e organizações comunitárias ligadas a raizeiras e raizeiros.

O **segundo capítulo**, *A constituição da Rede de Plantas Medicinais da América do Sul vista a partir de sua 'política de compartilhamento de conhecimento'*, tem como objetivo central analisar o processo de criação dessa iniciativa regional, a partir de sua 'política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais' e de suas interconexões globais. A 'política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais' é entendida como um conjunto de interconexões de dinâmicas globais e locais e temporalidades, em torno de afirmações e de indagações de formas de compartilhamento e de apropriação do conhecimento de plantas medicinais. A discussão do capítulo enfocará na construção das relações locais, nacionais, regionais e internacionais da Rede de Plantas Medicinais da América do Sul, de onde emerge a Articulação Pacari e muitos de seus projetos, para compreender tensões em torno dessa política, em especial, as que orbitam em torno da relação entre a recusa à propriedade intelectual sobre a vida em favor do bem comum e discursos, normas e políticas de apropriação individual da vida. Para ancorar a análise, se fará uma discussão teórica de literatura crítica das relações capitalistas de propriedade, a partir de abordagens que relacionam o comum/comuns (Aguiton, 2019; Anderson, Bowrey, 2006; Bollier,

Helfrich, 2019; Dardot, Laval, 2017; Guttal & Manahan, 2019; Ostrom, 1990), identidade (Brush, 2011; Federici, 2017; Haraway, 1988; Mills, 2014; Pateman, 1988; Swanson, 2020) e natureza (Krenak, 2019; dos Santos, 2015).

O **terceiro capítulo**, *A comunidade do conhecimento-cuidado: considerações de aspectos conceituais e teóricos sobre a interrelação entre comunidade, conhecimento e cuidado*, tem como objetivo fazer reflexões teórico-conceituais sobre relações entre comunidade, conhecimento e cuidado. Nele, se busca relacionar literaturas críticas sobre a propriedade material e a propriedade intelectual a partir das perspectivas de “comunidade do conhecimento tradicional” (MacMillan, 2015) e de “ética de cuidado” (Bellacasa, 2019). As interrelações teóricas que fundamentam a discussão, ainda, partem das perspectivas de “pertencimento” como “associação” (Cooper, 2007) como produção de relações sociais, históricas e cotidianas no espaço (Keenan, 2010, 2014), de compartilhamento e de apropriação do conhecimento como temporalidade (Boateng, 2013) e da concepção foucaultiana de que processos comunitários de reivindicação por reconhecimento identitário coletivo, autonomia e controle sobre o conhecimento por “novas coletividades e movimentos sociais” não só se interconectam a partir das normas internacionais, mas, ao mesmo tempo, se (des)constituem a partir da relação com “atores externos, redes globais de influência, e documentos de circulação internacional” (Coombe, 2011, p. 78-79). Enquanto no capítulo 2, a discussão teórica foi realizada com o objetivo de auxiliar análise sobre a relação geral sobre identidade, compartilhamento a partir do comum, propriedade, conhecimento, ciência e natureza, no capítulo 3, a discussão teórica foi elaborada com o propósito de, como já se mencionou, apoiar análises sobre relações entre comunidade, compartilhamento, propriedade, conhecimento, natureza e cuidado. Essa abordagem pode ser justificada pelo fato de que, no capítulo 2, se analisa identidade e compartilhamento a partir de políticas da Rede de Plantas Medicinais da América do Sul, em que não se menciona a perspectiva de comunidade como um direito. O conceito de comum, que foi discutido no capítulo 2, também tem relação com o fato de ele ter sido primeiramente mencionado pela Rede de Plantas Medicinais da América do Sul. Já a abordagem teórica do capítulo 3, em que se insere a perspectiva temporal de comunidade tem relação com os capítulos 4, 5, 6 e 7, em que se discute a relação entre identidade e conhecimento a partir do conceito de sujeito coletivo de “povos e comunidades

tradicionais”, direito reivindicado por raizeiras e raizeiros do Cerrado, e da concepção temporal de compartilhamento entre ancestrais e herdeiros, que fundamenta a ‘política de compartilhamento de conhecimento’ da Articulação Pacari. No capítulo 3, também se analisa algumas perspectivas teóricas marxistas (Gorz, 2005) e pós-coloniais (Sharma, 2013) sobre dinâmicas de produção, de circulação e de trabalho na sua relação com o conhecimento. Essa abordagem, que foi relacionada com a discussão de comunidade, compartilhamento e conhecimento servirá de âncora teórica para os capítulos 5, 6 e 7.

O **quarto capítulo**, *Precisava mostrá que a gente existia, tinha esse conhecimento*, tem como objetivo analisar tensões nas (re)(des) constituições identitárias nas relações materiais cotidianas e nas histórias de vida de raizeiras e raizeiros no contexto de políticas da Articulação Pacari e de suas interconexões globais. A partir deste capítulo, se busca analisar como a ‘política de identidade’ da Articulação Pacari é construída, considerando a intersecção entre os projetos dessa rede (como a pesquisa de plantas medicinais), as relações com organizações comunitárias e individuais e as relações com normas nacionais e internacionais, discursos e o Estado. Faz-se análise também dessa política a partir das relações de gênero, de raça e de classe. Neste capítulo, também se apresenta algumas raizeiras e raizeiros do Cerrado que participaram ou ainda integram a Articulação Pacari e se relaciona esse conteúdo ao processo de declaração identitária como raizeira ou raizeiro, a partir da ‘política de identidade’, utilizando como base de análise as histórias de vida e observações dos cotidianos desses sujeitos realizadas ao longo da pesquisa. Este capítulo foi sendo elaborado como forma de pensar como declarações identitárias de raizeiras e raizeiros ligados de algum modo à Articulação Pacari se inter-relacionam e se inter-subjetificam, em termos de um “povo e uma comunidade tradicional”, e de como esse sujeito coletivo, por sua vez, constitui, reconstitui e desconstitui formas de compartilhamento de conhecimento sobre plantas medicinais. Inserir as apresentações de raizeiras e raizeiros por elas e por eles mesmos nesse capítulo, antes de analisar suas práticas e conhecimentos, foi uma forma que encontrei tanto de elas e eles poderem compartilhar sua autoidentificação como histórias de vida, quanto de compreender dinâmicas de inter-identificação e de reconhecimento perante o Estado, antes de fazer reflexões sobre a relação entre a ‘política de compartilhamento de conhecimento’ de plantas

medicinais da Articulação Pacari e esses processos identitários coletivos e individuais.

O **quinto capítulo**, *A ‘política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari’, a pesquisa popular e Farmacopeia Popular do Cerrado*, analisa como a ‘política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari’ é construída, tendo como base as relações materiais cotidianas e de histórias de vida de raizeiras e raizeiros no que essa rede conceitua de “pesquisa popular”. O capítulo é o primeiro a mencionar o conceito de ‘política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari’, por isso, nele, se analisa brevemente o contexto local, global e de temporalidades a partir do qual ela emerge, se intersecta, tensiona e é tensionada, para assim depois poder fazer relações com ela nos capítulos 5 e 6, cujas análises também têm como base essa política. Em seguida, se analisa a concepção de pesquisa popular, que gerou a Farmacopeia Popular do Cerrado, sistema de documentação de práticas e de conhecimentos de raizeiras e raizeiros, e de metodologia participativa, que baseou a pesquisa popular, com interconexões com dinâmicas de propriedade de conhecimento e da vida. Neste capítulo, também é feita uma análise de cada etapa da pesquisa, explicando como essa se relaciona com a Farmacopeia Popular do Cerrado e com a ideia de pesquisadora e autora popular. Além disso, busca-se compreender, ainda, as relações entre identidade e autora popular, a partir, em especial, das relações de gênero.

O **sexto capítulo**, *A ‘política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari’: fundamentos, ocupação de espaços políticos e acordos coletivos*, analisa a ‘política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari’ a partir de seus fundamentos, das ocupações de espaços políticos nacionais e internacionais e de acordos coletivos acerca do acesso interno e externo aos conhecimentos. O capítulo busca analisar como esses fundamentos foram construídos, tendo como a pesquisa popular, capacitações e encontros promovidos pela Articulação Pacari entre raizeiras e raizeiros e especialistas do Estado e de outras instituições no tema do acesso ao “conhecimento tradicional associado”. Um exemplo de fundamento que produziu bastante análise, devido a sua centralidade para raizeiras e raizeiros, é o *compartilhamento não tem dono, tem herdeiros*. A mesma análise é realizada com

relação à ocupação de espaços políticos, no que diz respeito, sobretudo, à negociação de normas domésticas e internacionais de regulação do acesso ao “conhecimento tradicional” associado a “recursos genéticos” (Brasil, 2015b, 1998), e aos acordos coletivos das raizeiras e raizeiros. É igualmente feita análise dessa construção a partir das histórias de vida e cotidiano de raizeiras e raizeiros, buscando entender como discursos e normas nacionais e internacionais acerca, principalmente, de dinâmicas relacionadas à propriedade do conhecimento e da vida, se interconectam, tensionam e são tensionadas a partir das temporalidades desses sujeitos, tendo como ótica as dicotomias do coletivo e do individual, do público e do privado, da competição e da cooperação e do compartilhamento e da propriedade. Por fim, é realizada uma análise de como a ‘política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da Pacari’, a exemplo da concepção da Farmacopeia Popular do Cerrado como instrumento político de acesso ao conhecimento, pode contribuir para a proteção do conhecimento.

O sétimo capítulo, *A ‘política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari’, a autorregulação e os aspectos de produção, de trabalho e de circulação relativos aos remédios caseiros*, discute a política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari, a partir de processos interrelacionados de produção, de compartilhamento e de apropriação do conhecimento, que ocorrem nas dinâmicas de produção, de trabalho e de circulação relativas aos remédios caseiros. Um dos objetivos mais importantes da Articulação Pacari é possibilitar que raizeiras possam trabalhar sem que sejam ameaçadas a partir de normas brasileiras que criminalizam suas práticas como “curandeirismo” e “charlatanismo” (Brasil, 1940). Neste capítulo, é analisada uma outra dimensão da ‘política de compartilhamento de conhecimento’ da Articulação Pacari, que é a política de autorregulação da “medicina popular”, que visa misturar práticas de raizeiras e raizeiros com os aspectos de boas práticas, sustentados na segurança, qualidade e eficácia, como forma de conferir um tipo de legitimidade perante a ciência, a essas normas e ao poder público e, ao mesmo tempo, de diminuir a insegurança desses sujeitos perante a violência do Estado. Para tanto, vamos discutir como essa política foi constituída em seus aspectos normativos e econômico-políticos, que dizem respeito a como ela foi formulada no âmbito da Articulação Pacari, durante capacitações e outras dinâmicas, ao longo da elaboração da pesquisa popular da Farmacopeia Popular do

Cerrado. Por fim, é realizada uma análise da aplicação dessa política no cotidiano de raizeiras e raizeiros, buscando relacionar essa dimensão a formas de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais.

Articulação Pacari: constituição, atuação política, tensões e interconexões assimétricas com dinâmicas globais de propriedade do conhecimento e da vida

A Articulação Pacari se estrutura inicialmente como uma rede nacional de plantas medicinais, a partir da criação da Rede de Plantas Medicinais da América do Sul (REDE) (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari, 2004), que ocorre em 1998. Essa REDE foi formada por organizações não-governamentais (ONG's) de países da região e foi elaborada a partir de um projeto dessas instituições com o *International Development Research Centre* (IDRC) (chamaremos de Centro Internacional de Pesquisas para o Desenvolvimento – CIPD) (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari, 2004), que é uma instituição do governo canadense que fornece fundos para pesquisa, inovação e de desenvolvimento sustentável em países do Sul Global, a partir de “alianças globais”¹. O objetivo central da REDE era elaborar pesquisas de plantas medicinais a partir de conhecimentos de povos indígenas e comunidades, o que possibilitaria a elaboração de sistemas de registros desses saberes, as farmacopeias, e em paralelo, construir redes nacionais de informação de plantas medicinais, que possibilitariam intercâmbios de informação e a realização dessas pesquisas (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005). Esses processos tinham como contexto a crescente degradação de ecossistemas e os processos de “apropriação indevida” de conhecimentos de povos indígenas e comunidades, o que tinha relação com um princípio da REDE de recusar “qualquer forma de propriedade intelectual sobre a vida” (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 13-14). O objetivo inicial da Articulação Pacari, como articulação construída a partir da REDE, era também a realização de pesquisas de plantas medicinais, junto a povos indígenas e comunidades, e a elaboração de farmacopeias (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004). O contexto local no qual esses objetivos se sustentavam tem relação com o combate à degradação do Cerrado

¹ Disponível em: <https://www.idrc.ca/en/about-idrc>. Acesso em 20 nov. 2022.

e com a promoção da “segurança” no trabalho de raizeiras (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004). Adicionalmente, alguns de seus princípios compreendiam a recusa à “qualquer forma de propriedade do conhecimento e da vida” (Dias, Laureano, p. 38). No entanto, à medida em que a Articulação Pacari se amplia com a construção de redes locais e com as capacitações e encontros de comunidades (dessas redes) que trabalham com plantas medicinais no Cerrado, seu objetivo se redimensiona, incorporando uma dimensão política que possibilita construir projetos em diversos campos que vão além das pesquisas, capacitações, encontros e a farmacopeia, embora essas dinâmicas se relacionem, se sustentem e tenham se coproduzido. A construção da reivindicação do “direito consuetudinário de praticar a medicina tradicional” é um resultado desse processo complexo e não linear de formação e atuação política da Articulação Pacari e de raizeiras e raizeiros (Dias, Laureano, 2014).

No entanto, o entendimento da criação da Articulação Pacari exige a compreensão ampliada dos contextos com os quais esse processo se co-constitui. Nesse sentido, compreender o contexto nacional e internacional de criação da Articulação Pacari, em termos de interrelações entre a história, as normas domésticas e internacionais e a economia política internacional, é central para compreender como ocorreu o processo de sua formação e de construção local e regional e de sua atuação política nacional e internacional. Como se pode observar nos objetivos da REDE e da Articulação Pacari, assimetrias que marginalizam raizeiras e raizeiros tem um espectro amplo, em diversos campos, como a criminalização da produção e da comercialização de remédios, a degradação da natureza e a apropriação de conhecimentos de plantas medicinais. Raizeiras e raizeiros são sujeitos historicamente marginalizados no Brasil no campo da saúde pelo Estado e pela biomedicina², tendo suas práticas de cura sido aceitos oficialmente (ainda que em posição desfavorecida) somente no início dos anos 1800 (Pimenta, 1998). Durante este século, sua marginalização nas hierarquias de

² Usaremos o conceito de biomedicina de Buchillet (1991, p. 24): “Na perspectiva ocidental a doença é, com efeito, a resultante de uma anomalia de estrutura e/ou de função de um órgão ou de um sistema orgânico determinado, os sinais desta anomalia ou desta disfunção tendo o valor de indicadores da doença. A doença é similar de um indivíduo para outro, qualquer que seja seu suporte (a pessoa), e independentemente do contexto sócio-cultural no qual ela evolua. Para isolar e construir seu objeto de estudo (a doença) e atingir a essa concepção da doença como anomalia orgânica ou bio-fisiológica, desligada de todo suporte ou contexto, a medicina ocidental teve que se destacar tanto da sociedade, como da magia e da religião assim como o demonstraram numerosos trabalhos de historiadores da medicina”.

práticas de cura se aprofunda (Pimenta, 1998). Em meados de 1990, emerge o Código Penal (Brasil, 1940)³, que criminaliza suas práticas. A Articulação Pacari começa a ser constituída com uma rede de informação de plantas medicinais, na década de 1990 (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004), em meio à emergência simultânea e contraditória, de um lado, de normas internacionais relacionadas à sociobiodiversidade e à identidade de povos indígenas e comunidades e, de outro, da biotecnologia e de processos de harmonização de normas nacionais e internacionais de propriedade intelectual e outras correlacionadas⁴.

A Articulação Pacari afirma que reivindicações de direitos consuetudinários de praticar a “medicina tradicional” se assentam em normas internacionais que surgem próximo a década de 1990 (Dias, Laureano, 2014), como a Convenção de Diversidade Biológica (CDB) (Brasil, 1998a)⁵, que regula o acesso a “conhecimentos tradicionais” sobre “recursos genéticos”, e o Protocolo de Nagoia (MMA, 2014), que faz parte do regime do CDB, mas que o amplia e o modifica, promovendo instrumentos que conferem maior autonomia aos povos indígenas e comunidades sobre o conhecimento, como os protocolos comunitários bioculturais. Essas reivindicações também se sustentam na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) (Brasil, 2007a), como afirma a Articulação Pacari (Dias Laureano, 2014). Na década de 1990, também emerge o Acordo sobre Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio (ADPIC) (Brasil, 1994), que abre possibilidades para o desenvolvimento de patentes sobre a vida⁶, as

³ Artigo 273 do Código Penal (Brasil, 1940) disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm. Acesso em: 12, setembro, 2021.

⁴ O conceito de harmonização será definido como “a conexão de lugares através da criação de padrões mensuráveis” (Lakoff, 2012, p. 251) a exemplo de padrões e normas para a produção de medicamentos, para políticas de imigração, para direitos de propriedade intelectual, etc.

⁵ A CDB é um tratado da Organização das Nações Unidas estabelecido durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD) que ficou conhecida como ECO-92, que foi realizada no Rio de Janeiro em junho de 1992. Disponível em: <https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/biodiversidade/convencao-sobre-diversidade-biologica>. Acesso em: 18 jul. 2022. O Brasil promulgou a CDB através do Decreto n° 2.519, de 16 de março de 1998 (Brasil, 1998a).

⁶ Shiva (2007, p. 275) afirma que a “mudança normativa mais significativa feita pelo ADPIC foi a expansão do domínio da matéria sujeita a patenteamento”. Shiva (2007) destaca, nesse sentido, o artigo 27.1 do ADPIC sobre matérias sujeito a patenteamento, que define que: “qualquer invenção, de produto ou de processo, em todos os setores tecnológicos, será patenteável, desde que seja nova, envolva um passo inventivo e seja passível de aplicação industrial” (Brasil, 1994). De acordo com Shiva (2007, p. 275), a “retirada de todo os limites de patenteabilidade foi uma demanda das indústrias multinacionais de biopesticidas, farmacêuticas e químicos. Para Shiva (2007, p. 275), o artigo 27.3 (b) também é significativo nas questões de patentes sobre a vida, uma vez que, para ela, o conteúdo possibilita a “pirataria sobre o conhecimento de povos indígenas, enquanto os mesmos

quais a Articulação Pacari recusa, como vimos anteriormente. No mesmo período, também é realizada a “Conferência Internacional sobre Harmonização de Critérios Técnicos de Registro de Fármacos de Uso Humano” (1990), em que se acordam normas internacionais de comercialização de produtos farmacêuticos assentadas em critérios de segurança, qualidade e eficácia⁷, nos quais se assentam normas nacionais de criminalização de práticas de raizeiras (Brasil, 1998b). A Organização Mundial da Saúde (OMS), também no mesmo período, inicia programas de estudo para verificar eficácia de remédios da “medicina tradicional” (WHO, 1990). Também é em torno de 1990 que o Cerrado se torna um espaço priorizado pela monocultura, em especial, da soja, o que ocorre a partir de um movimento internacional de financeirização do “capitalismo agrário” apoiado pelo Brasil, por governos estrangeiros e empresas multinacionais do agronegócio (Clements, Fernandes, 2013). O processo de desmatamento do Cerrado é um ponto importante de luta de preservação de plantas medicinais da Articulação Pacari (Dias, Laureano, 2009, 2014). Chama a atenção que o CIPD, com quem a Articulação Pacari construiu inicialmente projetos, sustenta suas ações no Sul Global no desenvolvimento sustentável, nos critérios técnicos farmacêuticos e na propriedade intelectual (International Development Research Centre, [1990?], p. 7), indicando tensões com essa rede, que recusa esse último aspecto.

O objetivo deste capítulo é analisar, diante dessas dinâmicas locais e globais, as tensões e interconexões no processo de constituição da Articulação Pacari. Argumenta-se que a constituição da Articulação Pacari ocorre tanto a partir de (re)conexões, contradições e estratégias na relação com organizações comunitárias, quanto revela assimetrias contraditórias, desconexões e o redimensionamentos de interrelações (não-) legais da propriedade do conhecimento e da vida. Essa análise da constituição da Articulação Pacari é importante, do ponto de vista analítico, pois possibilita compreender, por um lado, como dinâmicas interrelacionadas de

interesses que vêm a inovação de processos como não envolvendo inventividade tentam reivindicar patentes sobre os processos da natureza e sobre o conhecimento indígena como invenção”. O artigo 27.3 (b) difunde que: Os Membros também podem considerar como não patenteáveis: b) plantas e animais, exceto microrganismos e processos essencialmente biológicos para a produção de plantas ou animais, excetuando-se os processos não-biológicos e microbiológicos. Não obstante, os Membros concederão proteção a variedades vegetais, seja por meio de patentes, seja por meio de um sistema sui generis eficaz, seja por uma combinação de ambos. O disposto neste subparágrafo será revisto quatro anos após a entrada em vigor do Acordo Constitutivo da Organização Mundial do Comércio (Brasil, 1994).

⁷ Disponível em: <https://www.ich.org>. Acesso em 22 jun. 2023.

propriedade do conhecimento e da vida emergem de associações e dissociações técnicas, narrativas, normativas e políticas não aleatórias, com base na separação entre cultura e natureza/humano e técnicas/políticas como forma de excluir e simultaneamente incluir práticas e conhecimentos de raizeiras e raizeiros, conforme demandas realizadas a partir do biocapital. Por outro lado, essa análise demonstra como políticas de redes de articulação, como a Articulação Pacari, podem transparecer o quanto a interdependência cultural, social e ecológica, que constituem modos de vida e o compartilhamento e a produção do conhecimento de povos e comunidades, podem revelar como aquelas associações e dissociações das dinâmicas de propriedade do conhecimento e da vida excluem essas dinâmicas cotidianas de vida, ao mesmo tempo que pode indicar como esses processos podem ser redimensionados como forma de construir políticas públicas mais integradas e com objetivo de dirimir assimetrias. Adicionalmente, a análise se justifica como forma de compreender que a harmonização regulatória internacional das normas de patentes sobre a vida é um aspecto importante do redimensionamento das interrelações das dinâmicas de propriedade do conhecimento e da vida, das quais também fazem parte outras dimensões da modernidade e do capitalismo, como as normas farmacêuticas e de “medicina tradicional”, que também podem ser entendidas a partir da “ideia de propriedade” e da expansão do individual sobre relações sociais e coletivas com o conhecimento e a natureza.

Para se fazer a análise que se propõe neste capítulo, ou seja, para ampliar a perspectiva estrita legal da propriedade intelectual sobre a vida para uma ótica de que essa é só uma das dimensões, dentre várias, do efeito amplo do poder da “ideia da propriedade” do conhecimento e da vida, nos sustentaremos em Underkufler (2003). Underkufler (2003, p. 1-2; 44; 65-70) afirma que interações sociais, políticas e normativas no campo da apropriação do conhecimento e da informação revelam que a “ideia de propriedade”, como “linguagem de posse” e de “controle” do conhecimento e da vida a partir do individual, se co-constitui com a percepção de individualização do eu, que sustenta a modernidade e o capitalismo. A relação com o “ambiente”, para Underkufler (2003), é a única que poderia impedir esse movimento. Underkufler também considera o tempo como uma das dimensões da propriedade, como marcador de “momento”, por exemplo, em que ponto se adquire a propriedade em determinado espaço.

Essa dimensão, no entanto, é muito restrita, no sentido de legal, para entender, por exemplo, tensões entre os discursos de normas internacionais pré-fixados no tempo, como o “conhecimento tradicional”, e subjetividades do seu compartilhamento desses saberes entre povos indígenas ou comunidades, a exemplo das raizeiras e raizeiros. Nesse sentido, optamos por utilizar uma concepção de tempo da metodologia da nossa pesquisa como teoria que trabalha com uma dimensão de tempo relacional e subjetivo, ou temporalidades, que combina “histórias de vida a contextos sócio-históricos” (Muylaert et al., 2014, p.198)⁸. A ideia é analisar a construção da Articulação Pacari a partir de uma lente que permite explorar não só o processo histórico e de relações de poder relativos à emergência de dinâmicas do capitalismo e de interações (não-) legais domésticas e internacionais de dinâmicas da propriedade individual sobre o conhecimento e a vida em que aquela rede está inscrita e a partir da qual também (re)constitui lutas, mas fazer essa pesquisa com base em relatos de seus participantes e do contexto relacional de interconexão entre o local e o global contado também por histórias de vida.

1.1.

Algumas Interrelações sócio-históricas e regulatórias de exclusão de práticas e conhecimentos de povos e comunidades sobre plantas medicinais no Brasil: dos anos 1800 à 1940

Extensa literatura trata sobre como abordagens etnográficas de pesquisa, no âmbito da colonização formal das colônias europeias, dentre as quais, contemporaneamente, se pode citar a etnofarmacologia⁹, têm sido utilizadas historicamente para classificar, identificar, localizar, comoditizar, comercializar e monopolizar plantas medicinais (Brush, 2011; Schiebinger, 2011; Robinson, 2010;

⁸ Nos próximos capítulos, se pretende expandir a discussão sobre temporalidades.

⁹ De acordo com Bruhn e Holmstedt (1982 apud Elisabetsky, 2003, p.35), o conceito de etnofarmacologia mais aceito é a “exploração científica interdisciplinar dos agentes biologicamente ativos, tradicionalmente empregados ou observados pelo homem”. Por sua vez, a “abordagem etnofarmacológica consiste em combinar informações adquiridas junto a usuários da flora medicinal (comunidades e especialistas tradicionais) com estudos químicos”, permitindo “a formulação de hipóteses quanto às atividades farmacológicas e a substâncias ativas responsáveis pelas ações terapêuticas responsáveis (Elisabetsky, 2003, p. 35). Nos capítulos 2, 5, 6 e 7, vamos ampliar a discussão sobre etnofarmacologia, a partir de lentes que interrelacionam abordagens subjetivas, sociais e ecológicas. HOLMSTEDT, B.; BRUHN, J. G. Ethnopharmacology – A Challenge. Journal of Ethnopharmacology, n. 8, v.3, p. 251-256, 1983.

Parry, 2004), sendo os conhecimentos de povos indígenas e comunidades sobre essas plantas extraídos violentamente como meros objetos e instrumentos dessas investigações, para viabilizar e “acelerar” todos esses processos (Plotkin, 1991; Schultes, 1991). A forma com que isso ocorria na colonização (e como vamos discutir ao longo da pesquisa, ainda ocorre) demonstrava uma assimetria de poder, tendo como exemplo disso a “manipulação” e a “coação” de escravos negros traficados da África e povos indígenas do espaço atlântico, grande parte das vezes mulheres, por médicos botânicos europeus, para extrair conhecimentos sobre remédios com base em plantas medicinais, o que Schiebinger (2011) chama de “zonas de biocontato”. Esses conhecimentos também eram usados para elaborar farmacopeias europeias¹⁰ (Schiebinger, 2011), que, paradoxalmente, foram e ainda tem sido utilizada por Estados que antes eram colônias formais europeias, como foi identificado em documentos da OMS (WHO, 2019).

No Brasil colônia, especificamente, isso ocorreu de variadas formas e contextos. Wissenbach (2012, p.1), por exemplo, realizou uma análise documental-histórica das “inter-relações entre conhecimento médico, escravidão e tráfico, na perspectiva da história social, no Atlântico, entre os séculos XVII e XIX. Ela identificou que “saberes-médicos” de escravos africanos “circulavam e se propagavam” nesse espaço como forma de tratar “brancos nos contextos dos climas tropicais e intertropicais” e como forma de tratar escravos traficados com a finalidade de não ter ‘prejuízos’, devidos ao “alto índice de mortalidade” em travessias marítimas (Wissenbach, 2012, p.2). Essas correlações entre conhecimento médico, escravidão, e tráfico também produziam várias formas de “apropriação” de “saberes locais” por brancos europeus, que faziam coletâneas, como o “Erário mineral”, de Luiz Gomez Freire, um português que tratava escravos, a partir de “receitas de diversas procedências”, às quais ele “intensificava suas experimentações nos corpos” desses (Wissenbach, 2012, p. 2, 4).

¹⁰ A concepção de farmacopeia estatais remete a “coletâneas com efeitos legais, que contem normas e especificações de qualidade para medicamentos utilizados em um país ou região” (WHO, 2013a, p. 119). Elas podem descrever elementos e processos para elaborar “produtos farmacêuticos acabados” ou inacabados. Ademais, o papel de uma “farmacopeia moderna é fornecer especificações de qualidade para ingredientes farmacêuticos ativos e requisitos gerais, [que são] necessários para o bom funcionamento ou controle regulatório da produção de medicamentos”. Essa definição está em um documento da OMS (WHO, 2013a, p. 119, 127) que busca harmonizar a concepção de uma “Farmacopeia Internacional”. Nos capítulos 2, 5, 6 e 7, vamos ampliar a discussão sobre as farmacopeias.

Entre a segunda metade do final do século XVIII e o início do XIX, as formas de extração dos saberes sobre a natureza se tornaram mais organizadas. Domingues (2001, p. 824, 828), por sua vez, relata um fenômeno importante, na colonização do Brasil por Portugal, na segunda metade do século XVIII, em que se começa a organizar “redes de informação” sobre vários temas, como os conhecimentos “medicinais indígenas”, que eram constituídas por cientistas e pesquisadores, com o objetivo de “renovação do conhecimento” da Coroa Portuguesa. De acordo com Kury (2004, p. 111), esse movimento surge

Nas últimas décadas do Século das Luzes [quando] houve um incremento da dinâmica de exploração da natureza por parte dos impérios, com a realização de diversas viagens de circunavegação e o crescimento da importância dos jardins botânicos de Kew e de Paris, verdadeiros núcleos de sustentação das políticas iluministas de exploração da natureza colonial.

Kury (2004, p. 111) afirma que

O modelo imperial português cedeu lugar a outras estratégias internacionais que se haviam tornado hegemônicas, organizadas segundo uma lógica de redes tecidas em torno de centros de produção de saber e de elaboração e redistribuição de produtos científicos. Desse modo, Portugal realizou, a partir da segunda metade do século XVIII, uma conversão, no sentido de aproximar-se do funcionamento dos sistemas coloniais francês e inglês.

Segundo Kury (2004, p. 110), essas “redes de circulação de informações e produtos” também incluíam os saberes medicinais de povos indígenas no Brasil, que pudessem ser desejados pelo valor comercial, ao mesmo tempo, contraditoriamente, que eram desprezados por médicos que haviam estudado na Europa. Kury (2004, p. 122) ainda afirma que “os jesuítas parecem ter sido os que mais se aproximavam da medicina indígena”, que possuem vasta produção de documentos sobre plantas medicinais.

Com respeito à relação entre as diferentes práticas de cura e de saúde, Gondra (2004) afirma que do início da colonização até 1808, quando se fundam os primeiros cursos de anatomia e de cirurgia, a medicina do Brasil envolvia uma pluralidade e sobreposição de dinâmicas. Segundo Pimenta (1998, p. 5), em 1810, foi instituída a Fisicatura-Mor, que através do Regimento do Físico-Mor, que

orientava os seus representantes no exercício de suas funções. Havia uma divisão de responsabilidades entre as práticas médicas relativas à prescrição e à fabricação de remédios, que eram da alçada do físico-mor, e as práticas médicas relacionadas

às intervenções cirúrgicas, que eram da responsabilidade do cirurgião-mor.

A Fisicatura-Mor, como pode ser observado, era um tipo de órgão que regulamentava práticas de cura e saúde. No Brasil, historicamente, povos e comunidades que trabalham com conhecimentos médicos de plantas medicinais têm uma trajetória marcada mormente pela exclusão, embora, no início dos anos de 1800, com a Fisicatura-Mor, tenham se inserido oficialmente no campo da cura (Pimenta, 1998). Isso, no entanto, não se dava sem hierarquias:

A posição mais conceituada era a dos médicos, ocupando os curandeiros a menos valorizada; a meio caminho entre estes dois grupos estavam os licenciados a curar da medicina prática. 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 exerceriam apenas uma parte de um conhecimento muito mais amplo, que era a arte da cirurgia. Entre essas categorias, a das parteiras é aquela sobre a qual dispomos de menos informações. A sua principal característica era a de ser constituída exclusivamente por mulheres. De modo geral, as que exerciam práticas de cura e oficializavam suas atividades limitavam-se à condição de mulheres parteiras ou curandeiras (Pimenta, 1998, p. 6).

Segundo Pimenta (1998, p. 16),

Os médicos, cirurgiões e boticários consideravam o seu saber superior ao dos terapeutas populares, mas não os desqualificavam totalmente, pois o conhecimento destes sobre a natureza da região era valorizado. Durante o período de existência da Fisicatura-mor, o contexto não era de medicalização da sociedade, de imposição de padrões científicos, de higienização das cidades, de modificação e normalização de condutas, o que torna a documentação da Fisicatura-mor mais importante, vez que, depois de seu término, não se tem notícia de outro qualquer órgão público que tivesse o objetivo de fiscalizar e autorizar práticas médicas as mais variadas, registrando assim práticas populares de cura. A partir da década de 1830, a relação entre a medicina popular e a medicina acadêmica mudou paulatinamente: já não se tratava então de enquadrar minimamente as práticas populares nas concepções da medicina acadêmica, mas simplesmente de desautorizá-las.

Depois da metade dos anos 1800, esses sujeitos são cada vez mais excluídos (Pimenta, 1998), sendo a segunda metade dos anos 1800, um período de consolidação da exclusividade da “medicina científica” sobre a “medicina popular” na arte de curar (Gondra, 2004). As décadas entre 1850 e o final do século XIX, incluindo os primeiros anos da República, são um período em que ocorre um

processo de consolidação da hierarquia que já existia da medicina científica sobre a popular, a partir do estabelecimento de políticas de "institucionalização da ordem médica" através de cursos e de instituições de estudo da medicina no Brasil, como a Academia Imperial de Medicina (1835) (Gondra, 2004). Essa consolidação ainda se dava, a partir da construção de leis pelo empenho de médicos junto ao Estado contra práticas de cura não-oficiais, como o charlatanismo, que ainda eram muito procuradas pela população, mas que comprometiam a legitimidade da classe médica, e de higienização das cidades maiores, como forma de civilizar, progredir e modernizar (Sampaio, 2001). É importante destacar que, apesar da existência de leis contra o charlatanismo e de órgãos de controle de higiene, como a Inspetoria-Geral de Higiene (1886), a legitimação da medicina é um processo conflituoso e gradativo ao longo da segunda metade do século XIX, liderado por médicos oficiais junto a autoridades (Sampaio, 2001).

Consoante Oliveira (2010), que fez uma pesquisa documental sobre práticas de cura na Bahia, entre 1938 e 1970, identificou “repressões” policiais contra curandeiros, mormente praticantes do candomblé. Embora Oliveira (2010), tenha identificado que essas repressões chegaram a resultar em prisões desses curandeiros, essa criminalização não ocorria sem contradições. Um dos relatos de Oliveira (2010) indicam que um curandeiro tinha um tipo de “permissão” de um delegado lhe concedia uma autorização para praticar curas.

Em 1940, foi estabelecido, o código penal de 1940, que classifica práticas de cura como crimes no Brasil (1940) e que está vigente até os dias de hoje. Destaca-se o artigo 282, sobre o “Exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica”, estabelece que “exercer, ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhe os limites”. “A pena de detenção é de seis meses a dois anos”. Em *parágrafo único*, o artigo estabelece que, “se o crime é praticado com o fim de lucro, aplica-se também multa, de um a cinco contos de réis” (Brasil, 1940). Igualmente, destaca-se o artigo 283, sobre charlatanismo, que difunde que “inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível”, incorre em uma pena de “detenção de três meses a um ano, multa, de um a cinco contos de réis” (Brasil, 1940). Por fim, destaca-se o artigo 284, que define que “exercer o curandeirismo”, “I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II-usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III - fazendo diagnósticos”, incorrerá em pena de “detenção,

de seis meses a dois anos”. Em parágrafo único, o artigo 284, estabelece que, “se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa, de um a cinco contos de réis” (Brasil, 1940).

1.2.

Interações (não-) legais entre patentes sobre a vida e biomedicina como dinâmicas contraditórias de exclusão de práticas e conhecimentos de povos e comunidades sobre plantas medicinais

Vimos que as formas de exclusão de práticas e de conhecimentos de raizeiras e raizeiros ao longo da história no Brasil são interrelacionadas por diferentes aspectos, como a hierarquia de práticas de cura, as apropriações de conhecimento de plantas medicinais, as apropriações de terras comunitárias e o tráfico de escravos. Nesta sessão, o objetivo é analisar possíveis interações (não-)legais de dinâmicas individuais da apropriação do conhecimento e da vida como dinâmicas de exclusão temporais de conhecimento de plantas medicinais de raizeiras e raizeiros. Para alcançar esse objetivo, é realizada uma análise histórica da economia política e de normas domésticas e internacionais que possuem relação com a emergência da Articulação Pacari, que ocorre desde o final da década de 1990.

A história da Articulação Pacari, como já vimos, tem relação com diversos processos sócio-históricos que se interconectam. Tendo em vista que as contradições assimétricas nas quais a Articulação Pacari está inscrita e sob as quais se expande interações (não-legais) das dinâmicas de propriedade do conhecimento e da vida está sustentada na ideia de propriedade. O ponto de partida para esta discussão é o conceito de biocapital e sua reprodução e atuação a partir das normas de patente. Segundo Rajan (2006, p. 5), a indústria de biotecnologia emerge nas décadas de 1970 e 1980 e é “marcada pela coprodução de novos tipos de ciência e tecnologia e mudanças legais, regulatórias, e de estruturas de mercado que conduzem a tecnociência” (interdependência entre ciência e tecnologia), ou seja, a biotecnologia não pode ser considerada algo que acontece só dentro de um laboratório. Ele ainda explica que muito do que desenvolveu a biotecnologia foi a “tecnologia do DNA recombinante, técnicas de corte e recombinação de moléculas

de DNA¹¹ em laboratório" (Rajan, 2006, p. 5). Do ponto de vista das relações capitalistas, a biotecnologia é co-constituente e não causa ou consequência delas. Rajan chama essa relação de biocapital, que ele considera “não uma época distinta do capitalismo”, mas uma dinâmica com “particularidades” que tem a ver com uma “estrutura institucional ocupada pelo desenvolvimento de medicamentos farmacêuticos” e “mudanças tecnocientíficas nas ciências da vida e na biotecnologia”, ou seja, um dos vários “capitalismos” (Rajan, 2006, p. 10). No livro que Rajan (2006, p. 34) discute as lógicas, co-constituições, assimetrias e efeitos do biocapital, e o seu interesse é explorar “tanto as formas de alienação, expropriação e desinvestimento necessárias para que uma ‘cultura de inovação biotecnológica’ se enraíze, como o modo como as subjetividades e as cidadanias individuais e coletivas são moldadas e recrutadas por estas tecnologias que dizem respeito à ‘própria vida’”. O argumento de Rajan (2006, p. 34) é que “o jogo das assimetrias entre o Primeiro Mundo e o Terceiro Mundo, na globalização, por oposição às da expansão colonial industrial, ocorre através da reconfiguração da relação entre o poder imperial e a colônia numa relação entre fornecedor e cliente”. Mais especificamente, Rajan argumenta que “o capitalismo, mesmo quando sobredetermina a emergência de novas tecnociências, é um sistema político-econômico cujos contornos próprios não são unitários nem rígidos”, ou seja, ele “não pode ser presumido em estudos de biomedicina, porque ele é dinâmico” (Rajan, 2006, p. 7). O biocapital, assim, tem tomado diferentes e “incoerentes formas nos múltiplos locais de emergência global” (Rajan, 2006, p. 10)¹². Uma delas é a propriedade intelectual, mais especificamente, a patente sobre a vida (Rajan, 2006).

A apropriação da vida se modifica em 1980, quando é lançada uma decisão judicial do “Conselho de Costumes e Recursos de Patentes” dos Estados Unidos, sobre o caso *Diamond v. Chakrabarty*¹³. O resultado deste caso jurídico permitiu a

¹¹ DNA é uma sigla para *Deoxyribo Nucleic Acid* que, em português, ADN, significa Ácido Desoxirribonucleico.

¹² Na nossa pesquisa, biocapital pode ser compreendido como uma forma de articular o poder a partir de relações assimétricas e tensionadas entre comunidades que produzem e compartilham conhecimentos de plantas medicinais e estruturas e agentes por meio dos quais se extrai, modifica, se apropria esses conhecimentos e a natureza. Nos próximos capítulos, expandiremos as discussões sobre essas relações, sobretudo, a partir das perspectivas de raizeiras e raizeiros.

¹³ Ver em: “*Diamond v. Chakrabarty*. Syllabus/Opinion of the Court. *Diamond*, Commissioner of Patents and Trademarks v. *Chakrabarty*. Certiorari of the United States Court of Customs and Patent Appeals. No. 79-136. Argued March 17, 1980 – Decided June 16, 1980”. Disponível em:

concessão de uma patente de uma bactéria do gênero *Pseudomonas*, sintetizada em laboratório e que tinha a capacidade de quebrar múltiplos componentes do petróleo. O *United States Patent and Trademark Office*, representado na ação por *Diamond*, seu comissário, havia negado a concessão da referida patente, com base em leis norte-americanas de que “seres vivos não são matérias sujeitas a patenteamento”.

A decisão não só favoreceu *Chakrabarty*, mas criou uma extensão de direitos de propriedade intelectual, mais especificamente de patentes, sobre a reprodução não sexual da vida das plantas. Em outras palavras, passa-se a permitir legalmente que um “microrganismo vivo”, cuja alguma molécula foi sintetizada em laboratório por seres humanos e que, de acordo com a Conselho, *não possui uma vida legal significativa para o propósito de uma lei de patentes* (destaque nosso), possa ser “matéria sujeita a patenteamento”¹⁴. Adicionalmente, no contexto do *Patent Act* (EUA, 1930) e do *Plant Variety Protection Act* (EUA, 1970), leis dos Estados Unidos, a decisão do Conselho também incorpora um patamar diferente do que é “novo”, enquanto critério para a concessão de patentes, na medida em que esse conceito passa a incluir micro-organismos manufaturados como invenções apropriáveis, ainda que tenham origem na natureza¹⁵. A decisão judicial sintetiza, afirmando, sobre o escopo da matéria patenteável, que a partir daquele momento, esse poderia “inclu[ir] qualquer coisa sob o sol feita pelo homem”. Contraditoriamente, no entanto, o mesmo documento afirma que esses dizeres não “sugerem que essa [nova lei de patentes] é ilimitada”, indicando que ainda haveria muita discussão sobre o tema. A decisão que permite se apropriar de uma vida não tem validade fora dos Estados Unidos, mas abre espaço para aumentar a apropriação em território norte-americano a partir da exploração e pesquisa biológica em outros territórios¹⁶.

<https://tile.loc.gov/storage-services/service/ll/usrep/usrep447/usrep447303/usrep447303.pdf>.

Acesso: 17 junho 2021

¹⁴ Ver em: “*Diamond v. Chakrabarty*. Syllabus/Opinion of the Court. *Diamond, Commissioner of Patents and Trademarks v. Chakrabarty*. Certiorari of the United States Court of Customs and Patent Appeals. No. 79-136. Argued March 17, 1980 – Decided June 16, 1980”. Disponível em: <https://tile.loc.gov/storage-services/service/ll/usrep/usrep447/usrep447303/usrep447303.pdf>.

Acesso: 17 junho 2021

¹⁵ Ver em: “*Diamond v. Chakrabarty*. Syllabus/Opinion of the Court. *Diamond, Commissioner of Patents and Trademarks v. Chakrabarty*. Certiorari of the United States Court of Customs and Patent Appeals. No. 79-136. Argued March 17, 1980 – Decided June 16, 1980”. Disponível em: <https://tile.loc.gov/storage-services/service/ll/usrep/usrep447/usrep447303/usrep447303.pdf>.

Acesso: 17 junho 2021

¹⁶ Ver em: “*Diamond v. Chakrabarty*. Syllabus/Opinion of the Court. *Diamond, Commissioner of Patents and Trademarks v. Chakrabarty*. Certiorari of the United States Court of Customs and Patent

O Acordo de Direitos sobre a Propriedade Intelectual relacionados ao Comércio (ADPIC) (Brasil, 1994), que estabelece padrões mínimos de proteção e de *enforcement* (observância) da propriedade intelectual, torna possível a difusão global, a partir de ampla gama de Estados¹⁷, desse aglutinado de direitos, dentre os quais os de patentes de invenção. Mais especificamente, o ADPIC (Brasil, 1994) possibilitou que a difusão global das patentes se estendesse a mecanismos de apropriação da vida, uma vez que permitiu uma harmonização de normas de patentes de biotecnologia, relativas à apropriação de “invenções” de processos de constituição da vida. Esse tipo de patente pode possuir conteúdo relacionado a conhecimentos de plantas medicinais de povos indígenas e comunidades, a exemplo de raizeiras e raizeiros. Estes conhecimentos, por sua vez, são menos objetos para apropriação e mais parte intrínseca dos modos de vida desses sujeitos, como vamos discutir nos capítulos 2, 5, 6 e 7. Por isso, entende-se que o ADPIC não é só um veículo legal que expande formas de apropriação como suposto movimento da transformação tecnológica e econômica, mas também é uma (re)produção de processos políticos, sociais e históricos que articulam e tem efeitos, mormente assimétricos, nos diferentes modos de ver e viver o mundo. Portanto, para se compreender a complexidade dos processos de construção das normas de patentes de biotecnologia e a sua relação com os conhecimentos de plantas medicinais de povos indígenas e comunidades, deve-se analisar, além de aspectos objetivos da economia e das normas internacionais de propriedade intelectual, aspectos subjetivos do político e do social e suas conexões com sujeitos coletivos e indivíduos.

Esses aspectos subjetivos tem tendido a serem normalizados concomitantemente aos processos de difusão global das normas de patentes. Um exemplo de normalização nesse campo é o discurso veiculado pelo ADPIC de que, por meio dessa norma, se promove desenvolvimento social e econômico, ao se transformar, por processos científicos, um conhecimento de povos e comunidades sobre a natureza em uma “nova” invenção tecnológica, possibilitando a apropriação

Appeals. No. 79-136. Argued March 17, 1980 – Decided June 16, 1980”. Disponível em: <https://tile.loc.gov/storage-services/service/l1/usrep/usrep447/usrep447303/usrep447303.pdf>.

Acesso: 17 junho 2021

¹⁷ O ADPIC é administrado pela Organização Mundial do Comércio (1994), da qual fazem parte 164 países. Disponível em: https://www.wto.org/english/thewto_e/whatis_e/tif_e/org6_e.htm. Acesso 11 de setembro 2021.

desse saber por uma patente (Brasil, 1994). No entanto, se forem consideradas especificidades desses sujeitos de povos e comunidades que produziram e transmitiram esses conhecimentos entre gerações, esse discurso não refletirá a complexidade social que envolve os efeitos dessas formas de apropriação. Esse exemplo serve como referência inicial para se entender como categorias temporais do ADPIC, que são matérias de análise desta pesquisa, se tornam instrumentos políticos de normalização e de ordenação social a partir da exclusão e do individual em que se sustenta a propriedade.

As normas internacionais de patentes, como se encontram no ADPIC (Brasil, 1994), são co-constituídas por categorias temporais pré-definidas, tais como, a novidade, que significa a obrigatoriedade de a “invenção, produto ou processo” ter que ser “nova [o]”, ou seja, diferente de outras invenções conhecidas, para poder ser considerada como invenção apropriável. Essas categorias podem ser levadas em consideração nos seus aspectos jurídicos, tal qual se vê pelo prisma de um advogado que atua junto a escritórios nacionais de propriedade intelectual e elabora documentos que devem preencher pré-requisitos, como a novidade, para a concessão de patentes. No entanto, se essas categorias temporais forem relacionadas também a aspectos subjetivos de construção das normas de patentes, e esses, por sua vez, forem considerados junto com dimensões subjetivas de normas internacionais relativas a conhecimentos de povos e comunidades sobre a natureza que regulam o uso desses pelas patentes de biotecnologia, percebe-se que o uso do tempo não é aleatório e pode dizer respeito não só a questões estritamente econômicas e jurídicas, mas também a questões políticas e sociais complexas, como a natureza não como recurso, mas como parte da constituição de povos e comunidades.

A norma que regula o uso dos conhecimentos de povos e comunidades sobre a natureza em patentes de biotecnologia é a CDB (Brasil, 1998a), cujo tema principal, a proteção da biodiversidade por meio da regulação do acesso a práticas e conhecimentos de povos indígenas e comunidades, emerge, não coincidentemente na década de 1970, simultaneamente com a ascensão do biocapital. A respeito dessas relações entre a proteção da biodiversidade e da biotecnologia, Porto-Gonçalves e Leff (2015, p. 68) afirmam:

Após a Conferência de Estocolmo em 1972, foi lançado um debate mundial sobre os limites das atuais tendências de

intervenção humana na natureza; os movimentos ecológicos orientaram o debate sobre os interesses econômicos e políticos envolvidos na apropriação social da natureza. A biodiversidade e o germoplasma tornaram-se fontes de acumulação de capital para corporações transnacionais por meio de novas estratégias de apropriação da natureza, como a etnobiopirataria e a tentativa de legitimar direitos de propriedade intelectual sobre processos naturais. O princípio da propriedade privada estendeu-se não apenas às plantas e aos animais, mas também às células microscópicas e aos níveis nanoscópicos dos genes. Enquanto até então todas as culturas estabeleceram suas relações com a natureza no nível macroscópico do organismo, a nanotecnologia expande a fronteira do capital para o interior da matéria e da célula viva. O gene só é observável e modificado com instrumentos de pesquisa microscópica. Assim, o locus para a produção de conhecimento e significado da natureza mudou dos mundos da vida e meios de subsistência das pessoas para os laboratórios de biotecnologia como centros de biopoder para a expansão do capital.

Como pode ser observado em Porto-Gonçalves e Leff (2015), o ambiente a partir do qual surge o discurso da biodiversidade tem uma ambiguidade que transita entre movimentos ecológicos, a biotecnologia e a propriedade individual sobre o conhecimento e a vida, o que irá refletir na CDB. Em uma análise de aspectos objetivos dessa norma, pode-se dizer que a CDB, embora tenha como propósito a difusão global da proteção dos conhecimentos de povos e comunidades sobre a natureza no uso desses por patentes de biotecnologia, cumpre essa função de modo precário, uma vez que tem aplicação legal limitada, no caso de infração. Os objetivos da CDB (Brasil, 1998a) são “a utilização sustentável de [...] componentes [da diversidade biológica] e a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização dos [conhecimentos indígenas e tradicionais associados a] recursos genéticos” – grifos nossos de termos da própria CDB (Brasil, 1998a) que foram incluídos sem alterar o sentido geral do trecho. Apesar de esses objetivos serem ambiciosos, na medida em que inauguram internacionalmente a regulação da relação entre a proteção da “diversidade biológica” e a de “conhecimentos tradicionais”, ou seja, a constituição de um direito internacional dos “conhecimentos tradicionais associados a recursos genéticos”¹⁸, a CDB (Brasil,

¹⁸ Essa forma aparece somente no Protocolo de Nagoia (2010) (MMA, 2014), que é parte da CDB e amplia seu escopo, mas o conceito já se encontrava na CDB. É importante também mencionar que outras normas tratam do conhecimento tradicional, mas o conceito muda de acordo com a norma. A Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI) avalia que “[n]ão há definição de conhecimento tradicional aceita internacionalmente”. Esta pesquisa partirá do conceito usado no CDB, que é a norma que difunde o conceito de “conhecimentos tradicionais” associados a “recursos

1998a) não possui mecanismos de observância que viabilizem o seu cumprimento, como o ADPIC tem com relação às patentes.

As normas das patentes do ADPIC são reguladas por uma instituição internacional, a Organização Mundial do Comércio (OMC) (Brasil, 1994), que foi autorizada por seus membros a tornar vinculantes os julgamentos de ações de Estados consideradas irregulares no comércio internacional¹⁹. O CDB (Brasil, 1998a), por sua vez, afirma que os Estados é que devem julgar irregularidades, como segue:

em reconhecimento aos direitos soberanos [...] sobre seus recursos naturais [, os Estados são] autoridade [s] [que] determina [m] o acesso a recursos genéticos [e] [e]m conformidade com sua legislação nacional [cuidam do] conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais.

Como a soberania dos Estados se restringem às suas fronteiras, esse dispositivo deixa um espaço vazio na regulação do fluxo dos “conhecimentos tradicionais” no comércio internacional relacionado a patentes.

Houve uma negociação relativa ao ADPIC²⁰ que poderia levar ações irregulares dos Estados relativas a temas da CDB para julgamento no âmbito da OMC. Essa negociação se concentrou na solicitação do *disclosure*²¹, [na] base de registros de conhecimentos tradicionais associados a recursos genéticos, [nas] abordagens nacionais de *enforcement* [no] consentimento prévio de uso²² e [no]

genéticos”. Isso não impedirá, no entanto, que ao longo da pesquisa, de acordo com a necessidade, se discuta outros conceitos de conhecimento tradicional encontrados em normas internacionais.

¹⁹ A OMC possui uma instância que julga ações irregulares dos Estados em comércio internacional. Essa instância se chama Órgão de Solução de Controvérsias e é “responsável pelo encaminhamento de uma disputa para julgamento (instaurar um painel), por tornar vinculante uma decisão judicial (adoção dos relatórios), em geral, por supervisionar a implementação da decisão e por autorizar uma ‘retaliação’ quando um país-Membro não cumpre a decisão. Disponível em: https://www.wto.org/english/tratop_e/dispu_e/dispu_settlement_cbt_e/c3s1p1_e.htm. Acesso: 20 setembro 2021.

²⁰ Disponível em: https://www.wto.org/english/tratop_e/trips_e/pcw368_e.pdf. Acesso: 11 de setembro 2021.

²¹ O *disclosure* é a revelação, nos documentos de “depósitos de patentes, da “origem do material genético e conhecimento tradicional usado nas invenções”²¹. Junto com uma base de registros de saberes ancestrais ligados à natureza, o *disclosure*, segundo alguns membros da OMC, “operaria na prática para reduzir o risco de as patentes serem concedidas incorretamente no que concerne o uso de conhecimentos tradicionais associados a recursos genéticos”. Disponível em: https://www.wto.org/english/tratop_e/dda_e/status_e/gi_e.htm. Acesso: 15 setembro 2021.

²² O “consentimento prévio” é uma autorização “da parte provedora – Estados e/ou comunidades locais, grifos nossos – de recursos genéticos”, para uso em pesquisas por agentes de fora dessas comunidades (Brasil, 1998a).

compartilhamento equitativo de benefício”²³. Contudo, Estados, como os Estados Unidos, que são o único membro da Organização das Nações Unidas (ONU) (1945) que ainda não ratificou o CDB²⁴ e o maior depositante mundial de patentes de biotecnologia²⁵, bloquearam essas negociações. Embora a não ratificação dos Estados Unidos possa indicar, em teoria, que há um objetivo desse Estado em evitar controle global no uso de “conhecimentos tradicionais” em patentes, ainda assim se pode dizer que assimetrias legais entre o ADPIC e CDB, como a ausência de mecanismos mais amplos de controle deste último acordo, pode deixar comunidades mais vulneráveis, por exemplo, a ações de biopirataria, conforme a própria OMC reconhece²⁶, e à perda de uso de “conhecimentos tradicionais” para indústrias farmacêuticas que se apropriam desses saberes por meio dos chamados biofármacos, segunda afirma a Organização Mundial da Saúde (OMS) (WHO, 2013b).

No entanto, os processos que constroem essas assimetrias entre as normas da CDB e ADPIC são mais complexos do que podem indicar análises legais. Se for feita uma análise das temporalidades combinadas da CDB e do ADPIC, a partir de como essa interconexão normativa de direitos internacionais constrói interseções do tempo com o social, será possível enxergar essas complexidades de mais de perto. Por exemplo, ao analisar o conceito de “conhecimento tradicional” associado a “recursos genéticos” da CDB (Brasil, 1998a), tendo como referência o critério da novidade, do ADPIC (Brasil, 1994), nota-se que este último define um ordenamento temporal que invalida o conhecimento que é tradicional como invenção tecnológica patenteável. Essa política do tempo não só impede a apropriação de “conhecimentos tradicionais” pelo mecanismo das patentes, deixando um espaço para a chamada

²³ o benefício compartilhado é o “compartilhamento justo e equitativo dos resultados da pesquisa e do desenvolvimento de recursos genéticos e dos benefícios derivados de sua utilização comercial e de outra natureza com a Parte Contratante provedora desses recursos” (Brasil, 1998a).

²⁴ Disponível em: <https://www.cbd.int/information/parties.shtml>. Acesso: 11 de setembro 2011.

²⁵ Disponível em: https://stats.oecd.org/Index.aspx?DataSetCode=PATS_IPC. Acesso: 11 de setembro 2011.

²⁶ Não se pretende, no momento, aprofundar na discussão sobre o conceito de biopirataria e suas controvérsias. Dessa forma, será dado o significado aceito pela Organização Mundial do Comércio, em que confirma que o ADPIC não pode prevenir “atos de biopirataria, nos quais se pode reivindicar direitos de patentes em um país sobre recursos genéticos que estão na soberania de outro país”. Tradução livre. Disponível em https://docs.wto.org/dol2fe/Pages/FE_Search/FE_S_S009-DP.aspx?language=E&CatalogueIdList=71013,62129,56741,57426,31006,99535,27949,49398,66043,40823&CurrentCatalogueIdIndex=6&FullTextHash=&HasEnglishRecord=True&HasFrenchRecord=True&HasSpanishRecord=True. Acesso: 11 setembro 2021.

transformação “científica” e “tecnológica” de saberes e possíveis apropriações, como também reúne todos esses saberes em uma só linguagem, a do tradicional, e no caso de apropriação, a do individual, desconsiderando, assim, diferenças das relações comunitárias com os saberes e com a natureza. Além disso, a dissociação da natureza e da cultura e do humano e não-humano, como forma de associar o “conhecimento tradicional” e os “recursos genéticos”, indica uma política temporal em que exclui “da vida [...] formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco [...] formas de viver” mais integradas entre todos os seres. Latour (1994, p. 76), por seu turno, discute que a conceituação da ciência como técnica e como promoção da liberdade individual, na realidade, uma política de separação entre a natureza e a cultura de uma suposta modernidade, como forma de “extrair o que era proveniente do sujeito (ou do social) e o que era proveniente do objeto”²⁷. Portanto, se pode afirmar que, no discurso do “conhecimento tradicional” associado a “recursos genéticos”, há uma interseção entre o tempo e o social que exclui o coletivo e suas subjetividades, a partir da sustentação em políticas do indivíduo.

Essa forma de análise permite revelar relações de poder e assimetrias constroem-na construção de discursos e normas de patentes de biotecnologia e de “conhecimentos tradicionais” associados a “recursos genéticos” que ordenam temporalmente saberes e suas coletividades a partir da apropriação e do individual, e de outro, como esses mecanismos, a partir de uma política do tempo, podem produzir relações materiais e discursivas que afetam visões de mundo (epistemologia) e formas de existir (ontologia). Essa perspectiva permite uma leitura da CDB como uma norma que, apesar de objetivar proteger o uso dos saberes ancestrais, possui uma política do tempo que tem efeitos tanto econômicos quanto sociais e culturais em povos e comunidades cujo modo de vida tem uma interdependência com esses saberes.

Dessa forma, pode-se entender que há um contexto em que há interconexões normativas entre patentes de biotecnologia, “conhecimentos tradicionais” associados a “recursos genéticos” e práticas de compartilhamento de saberes de diferentes comunidades. Nessas interconexões, por sua vez, há normas, ações

²⁷ Latour não é a principal referência teórica utilizada, mas é importante para compreender como uma suposta modernidade se sustenta na separação ‘técnica’ e individualista da cultura e da natureza, em detrimento de relações sociais, coletivas e ecológicas do conhecimento.

materiais e discursos da norma internacional de patentes de biotecnologia e de “conhecimentos tradicionais” associados a “recursos genéticos” que fazem uma interseção entre questões temporais pré-fixadas e o social, ordenando temporalmente e amplamente cotidianos e histórias de vida. Essas dinâmicas, de certa forma, se interconectam com outros discursos e normas da CDB (Brasil, 1998a), como a que está no artigo 8j, que define os mecanismos de acesso e de repartição de benefício (ABS) e que foi citado em parte anteriormente, mas que agora é transcrito de forma integral:

Em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento, inovações e práticas; e encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas [...]

Nesse contexto de diferentes formas de proteção e apropriação do conhecimento, ambiguidades e assimetrias emergem e se interconectam no ADPIC e no CDB como dinâmicas que são rearticuladas, de forma bastante limitada, nos Estados. Embora, como citado anteriormente, eles fiquem a cargo de determinar o acesso a recursos genéticos, em conformidade com sua legislação nacional.

Como forma de expansão do biocapital, a norma de apropriação da vida tem expandido ainda mais a partir da emergência de capítulos de propriedade intelectual em “acordos regionais de comércio”, que se tornaram o foco dos Estados, após o bloqueio das rodadas multilaterais da OMC²⁸. Um exemplo de regulação desses acordos é o aumento da duração da proteção específica para patentes de biotecnologia para mais de 20 anos²⁹, um tipo de norma *TRIPS-Plus*³⁰. Esse processo tem acirrado as assimetrias entre as normas de patentes de biotecnologia e as de “conhecimentos tradicionais” associados a “recursos genéticos”, e tem sido

²⁸ Disponível em: <http://rtais.wto.org/UI/PublicMaintainRTAHome.aspx>. Acesso: 17 setembro 2020.

²⁹ Faz-se referência à proteção suplementar para patentes biológicas, que prevê o aumento da duração de proteção das patentes para um período maior – no máximo 5 anos – que a vigência de 20 anos prevista pelo ADPIC, na proporção em que ocorram atrasos de análise de autorização sanitária para comercialização do produto associado à patente. Acordos regionais, como o do Canadá, Estados Unidos e México (2020), preveem esse tipo de cláusula. Disponível em: http://dof.gob.mx/2020/SRE/T_MEC_290620.pdf. Acesso 25 setembro 2021.

³⁰ Termo que se refere a leis que conferem proteção acima dos padrões mínimos do ADPIC, em inglês, *Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights* (TRIPS) (1995).

permeado pela exclusão de povos indígenas e de outras comunidades nas negociações que relacionam patentes de biotecnologia e os “conhecimentos tradicionais” associados” a “recursos genéticos”³¹, em especial, nos acordos regionais (Eimer, Bartels, 2019), cujas negociações são, em sua grande maioria, confidenciais³². Ademais, a Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI), em inglês, World Intellectual Property Organization WIPO), cuja instância para tratar a relação entre patentes de biotecnologia e conhecimentos tradicionais” associados a “recursos genéticos”, a Comissão Intergovernamental da Propriedade Intelectual, dos Recursos Genéticos, dos Conhecimentos Tradicionais e do Folclore (IGC), em inglês, *Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore*, ainda não concluiu as negociações de textos básicos³³, que começou em 2000, período de criação do próprio IGC³⁴ (WIPO, 2023). Isso significa que as negociações no IGC já duram mais de 20 anos.

Nesse sentido, se pode afirmar que o contexto político e histórico em que normas internacionais de patentes sobre a vida e as normas internacionais de “conhecimento tradicional” associados a “recursos genéticos” se interconectam é co-constituído por um crescente aprofundamento e ampliação de assimetrias relativas à participação e direitos de povos indígenas e comunidades, como raizeiras e raizeiros, sobre conhecimentos da natureza. Essas assimetrias, por sua vez, são co-constituídas por dimensões menos objetivas do que negações de direitos esses sujeitos, tendo em vista que significam o espraiamento de concepções individuais e excludentes que são carregadas juntos com interações (não-)legais da ideia de propriedade como forma de controlar e possuir o conhecimento e a natureza, o que destrói modos de vida mais coletivistas e ecológicos. Esse processo de construção,

³¹ Mais adiante, neste capítulo, vamos discutir brevemente as políticas da Articulação Pacari para participar de negociações de normas nacionais e internacionais de “conhecimentos tradicionais”. No capítulo 3 e 6, vamos expandir essas discussões.

³² Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2015/09/24/do-trade-negotiations-have-to-be-done-in-secret-heres-what-experts-think/>. Acesso: 20 setembro 2021. Disponível também em: <https://www.maastrichtuniversity.nl/blog/2015/09/why-eu-negotiating-trade-agreements-secret>. Acesso: 20 setembro 2021.

³³ Disponível em: https://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_41/wipo_grtkf_ic_41_40_20_prov_2.pdf. Acesso: 11 setembro 2021.

³⁴ Disponível em: <https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/pt/wipo-pub-rn2023-5-2-pt-the-wipo-intergovernmental-committee-on-intellectual-property-and-genetic-resources-traditional-knowledge-and-folklore.pdf>. Acesso em: 28 set. 2022.

además, é antagônico, na medida em se aumenta ameaças à existência de práticas e conhecimentos desses sujeitos e à natureza, ao mesmo tempo que se necessita de ambos para se manter o desenvolvimento de patentes da vida, cuja proteção se amplia.

Esses processos, são (re-)produzidos e co-constituídos nos Estados de modo distinto. O Brasil ratificou o ADPIC (Brasil, 1994) e o internalizou pela Lei de Propriedade Industrial (LPI) N° 9.279 (Brasil, 1996). O Brasil também ratificou o CDB. (Brasil, 1998a). A internalização da CDB, contudo, se alongou por uma negociação de mais de 10 anos e cujas leis pertinentes são a Medida Provisória (MP) N° 2.186 (Brasil, 2001) e a Lei N° 13.123 (Brasil, 2015b), que substitui a MP. Essa cronologia mostra que o Brasil reproduziu interseções do tempo com o social feitas por interconexões normativas entre o direito internacional de patentes e de “conhecimento tradicional” associados a “recursos genéticos”. Dessa forma, uma inserção nacional, com norma própria que regule o controle de acesso a esses conhecimentos, de acordo com especificidades territoriais, é prevista na CDB (Brasil, 1998a). Todavia, a lei do Brasil que internaliza o CDB não só reproduz, como aprofunda assimetrias dessa norma, na medida em que detalha a relação entre detentores e conhecimentos tradicionais advinda da CDB. Isso ocorre com a separação entre conhecimentos tradicionais de origem identificável, em que se reconhece detentores, e “não-identificável”, “em que não há a possibilidade de vincular a [...] origem [do conhecimento] a, pelo menos, uma população indígena, comunidade tradicional ou agricultor tradicional”. Dividindo “conhecimentos tradicionais” em identificáveis e não identificáveis, a Lei N° 13.123 (Brasil, 2015b), portanto, amplia e aprofunda efeitos assimétricos da interseção de dimensões temporais e individuais como classificações do conhecimento e do social, pois favorece a perspectiva da estrutura e de agentes da biotecnologia, ao dissociar a coletividade a partir da qual se co-constituem os “conhecimentos tradicionais”, abrindo espaço para não reconhecer comunidades como ‘detentores’ de saberes. Isso retira direitos, como o de “consentimento prévio informado”, que é o “consentimento formal, previamente concedido [de uso dos conhecimentos tradicionais associados a recursos genéticos] por população indígena ou comunidade tradicional segundo os seus usos, costumes e tradições ou protocolos comunitários”, e o de repartição de benefícios (Brasil, 2015b). Além disso, se aspectos subjetivos

dessas assimetrias, como os que afetam a relação dos povos e comunidades com a natureza e o conhecimento, forem considerados, entender-se-á que não só, por exemplo, os mecanismos de ABS não funcionarão, mas também modos de vida e perspectivas coletivistas do conhecimento serão ameaçados. Pode-se dizer, igualmente, que as assimetrias nessas normas foram desenhadas, de forma não aleatória, como parte de um processo que “institucionaliza” a prática da biopirataria³⁵ (Hasse et al., 2021). Como declara Waurá (2017):

na ótica jurídica, seria uma proteção à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais, para diminuir a exploração ilegal e biopirataria, o que tem ocorrido constantemente; o que faria com que a exploração pelas pesquisas científicas ocorresse nos limites estabelecidos pela lei. Todavia, na ótica política e econômica, seria mais uma estratégia de infiltração de exploração sem limites das grandes empresas cosméticas, farmacêuticas e bancadas de agronegócios. Percebe-se que esta lei está voltada mais para a exploração econômica, não levando muito em consideração os verdadeiros detentores dos conhecimentos tradicionais³⁶.

A harmonização de normas de patentes sobre a vida, no entanto, não ocorre de forma isolada. Em 1990, se realiza a “Conferência Internacional sobre Harmonização de Critérios Técnicos de Registro de Fármacos de Uso Humano”. Essa foi uma conferência de representantes de agências reguladoras e de associações de indústria farmacêutica da Europa, do Japão e dos EUA em que se acordou que os tópicos para harmonização internacional de normas sanitárias para testes clínicos, aprovação, registro e comercialização de produtos farmacêuticos seriam segurança, qualidade e eficácia³⁷. Em 2015, se tornou o Conselho Internacional para Harmonização (CIH), ou em inglês, *Internacional Harmonization Council* (ICH) ³⁸. O “processo CIH” tem cinco etapas de implementação dessas normas: i) constrói-se um consenso em torno das normas, com geração de documentos técnicos; ii) membros do ICH entram em consenso sobre esses documentos e constroem um guia de orientação para reguladores; iii) são realizadas consultas e discussões sobre a regulação a ser adotada; iv) é realizada

³⁵ A biopirataria é a apropriação “antiética” e “ilegal” de conhecimentos de povos indígenas e comunidades sobre a natureza por meio dos direitos de propriedade intelectual (Shiva, 2016). O conceito será discutido mais ampla e profundamente no capítulo 2 e 6.

³⁶ Nos próximos capítulos, em especial, no 5, 6 e 7, ampliaremos a discussão sobre o conceito de ‘detentores conhecimentos tradicionais’ e seus efeitos e subjetividades na política de compartilhamento do conhecimento de plantas da Articulação Pacari e nas experiências de raizeiras e raizeiros na constituição e (re)produção dessa.

³⁷ Disponível em: <https://www.ich.org>. Acesso em 22 set. 2023.

³⁸ Disponível em: <https://www.ich.org>. Acesso em 22 set. 2022.

a adoção de uma guia de harmonização do ICH; e v) faz-se a implementação regulatória das normas nas regiões do ICH³⁹.

A Agência da Vigilância Sanitária (ANVISA), instituição do estado brasileiro que é responsável “por criar normas e regulamentos de temas em interrelação da área sanitária e da saúde, além de aplicar essas normas “no controle sanitário e de fiscalização”⁴⁰, foi aceita no ICH em 2015. Desde o início de 2000, ela vem produzindo diversas resoluções de boas práticas de produção e de registro de medicamentos farmacêuticos⁴¹, fitoterápicos, e fitoterápicos tradicionais⁴², que determinam a regulação desses campos no Brasil. Os anos de 2010, próximo de sua entrada no ICH, é o período em que grande parte das normas utilizadas nessas áreas são estabelecidas⁴³.

Rajan (2012), ao analisar os processos de adoção nacional quase simultânea na Índia de normas internacionais sanitárias e de propriedade intelectual, afirma que não está analisando um caso, mas um fenômeno global influenciado por um movimento mormente “Euro-americano” e, especialmente, das empresas farmacêuticas. Para Rajan (2017, p. 6), esse é um movimento “menos de harmonização e mais de hegemonia”. Rajan (2017, p. 6) explica esse movimento a partir do conceito de “farmocracia”:

³⁹ Disponível em: <https://ich.org/page/formal-ich-procedure>. Acesso em: 23 set. 2022.

⁴⁰ Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/orgaos/agencia-nacional-de-vigilancia-sanitaria>. Acesso em: 23 set. 2022.

⁴¹ De acordo com Brasil (1973) “Medicamento” é o “produto farmacêutico, tecnicamente obtido ou elaborado, com finalidade profilática, curativa, paliativa ou para fins de diagnóstico” (. É uma forma farmacêutica terminada que contém o fármaco, geralmente em associação com adjuvantes farmacotécnicos (Brasil, 2007d).

⁴² Os Medicamentos Fitoterápicos (MF) comprovam segurança e eficácia por meio de estudos clínicos; seguem as Boas Práticas baseado na Resolução da Diretoria Colegiada (RDC) nº17/2010, disponibilizam bula e a forma de obtenção de autorização de comercialização junto à ANVISA é através de registro ou registro simplificado. Já o Produto Tradicional Fitoterápico (PTF) comprova a segurança e efetividade pela demonstração do tempo de uso na literatura técnico-científica, deve seguir a RDC nº 13/2013 que versa sobre boas práticas, pode disponibilizar folheto informativo sobre o produto e quanto a forma de autorização de comercialização junto à ANVISA também inclui registro, registro simplificado ou apenas notificação (Brasil, 2014c, 2014d).

⁴³ Há várias normas da ANVISA sobre esses temas que foram publicadas no período de ingresso da ANVISA no ICH. A RDC nº 17 de 16 de abril de 2010 dispõe sobre as práticas de fabricação de medicamentos (Brasil, 2010b). A RDC nº 26 de 13 de maio de 2014 dispõe sobre o registro de medicamentos fitoterápicos e o registro e a notificação de produtos tradicionais (Brasil, 2014c). A RDC nº 67 de 8 de outubro de 2007 dispõe sobre boas práticas de manipulação de preparações magistrais e oficinais para uso humano em farmácias (Brasil, 2007c). Outra norma é a Cartilha de Boas Práticas Agrícolas (BPA) de plantas medicinais, aromáticas e condimentares, do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) (Brasil, 2006c).

Farmocracia é um termo que cunhei para me referir ao regime global de hegemonia da indústria farmacêutica multinacional. Descreve as formas como a indústria farmacêutica euro-americana, orientada para a investigação e desenvolvimento (I&D), opera para instituir formas de governança em todo o mundo que são benéficas para os seus próprios interesses. Defendo que a harmonização global dos ensaios clínicos e dos regimes de propriedade intelectual deve ser entendida em termos desta expansão da hegemonia empresarial multinacional. Os regulamentos nacionais do Terceiro Mundo estão agora sendo instituídos para facilitar os interesses das empresas do Primeiro Mundo. Isto tem consequências para a política estatal, a competitividade industrial e a saúde pública que se materializam de formas específicas em diferentes contextos nacionais.

Rajan (2017) argumenta que a “farmocracia” é um movimento da “indústria farmacêutica euro-americana” que busca “instituir formas de governança em todo o mundo que são benéficas para os seus próprios interesses”, especificamente, a partir da co-constituição da interconexão entre normas de propriedade intelectual e de saúde, como as sanitárias-científicas. A partir da explicação de Rajan (2017), é possível relacionar os diferentes movimentos no Brasil e dizer que não só as normas internacionais de patentes sobre a vida emergem em interrelação com o biocapital, mas que essas normas, para terem efeitos amplos, são co-constituídas pela emergência e difusão de normas sanitárias-científicas. Mas qual a relação desse movimento com as regulações e políticas internacionais que regulam, ao mesmo tempo que excluem práticas de raizeiras e raizeiros? E qual a relação desse movimento com a regulação do acesso ao conhecimento de plantas medicinais desses sujeitos?

Kuo (2012, p. 35) argumenta que, a partir do movimento de harmonização de normas internacionais sanitárias-científicas, se tenta “criar uma norma universal para os medicamentos, negligenciando tanto possível as diferenças corporais”, referindo-se ao quanto distintas manifestações das mesmas doenças em diferentes corpos são tratadas de forma homogênea pela indústria farmacêutica. A mesma relação ocorre na biomedicina, que também faz parte dos campos, que, como a biotecnologia, co-constituem, ou são constituídos, como diria Rajan (2012)⁴⁴, (pelo) o biocapital. Essa relação pode ser feita quando se analisa a constituição da

⁴⁴ Rajan (2012, p. 35) pondera que a relação entre a biomedicina e o biocapital pode ser ambivalente, no sentido de que, enquanto a primeira é parte constituinte “da hegemonia do discurso global do capital” da segunda, ela também pode ser formadora de discursos “alternativos”. Este último seria o caso de desenvolvimento de tratamentos para doenças negligenciadas, sobre as quais a indústria farmacêutica não possui interesse (Chirac, Torreale, 2006).

biomedicina como um campo científico que se co-constitui a partir da perspectiva de que a subjetividade do indivíduo e o aspecto social do corpo devem ser normalizados em favor da universalidade do ser humano (Clavreul, 1978). É interessante notar que a biomedicina, em favor da normalização das diferenças do corpo e do social e da defesa do universalismo do tratamento de saúde do ser humano, pode até negar as subjetividades do paciente. Mas ao mesmo tempo a relação da biomedicina como campo que se co-constitui a partir do biocapital parece enfocar mais no individualismo, no sentido da acumulação, da ideia de propriedade do conhecimento e da autorregulação de mercado sobre a qual o biocapital, enquanto uma das formas de capitalismo, se sustenta. Voltando à ideia de que a biomedicina negligencia diferenças em favor do universalismo do ser humano, é importante ter em conta que, como afirma Buchillet (1991, p. 25), “essa concepção da doença descrita segundo os parâmetros biomédicos não corresponde àquela das sociedades tradicionais”. Nessa análise, também se deve levar em consideração que perspectivas que analisam a biomedicina e a medicina popular como dois campos separados, como o científico e o mágico ou o moderno e o tradicional, teriam se aproximado, na década de 1980, no Brasil (Canesqui, 1994). Há também literatura mais recente a partir da qual se argumenta que raizeiras e raizeiros tem, de forma inédita, se organizado social e politicamente, se (re)articulando, tensionando e se interconectando com discursos e elementos de normas e de políticas nacionais e internacionais da biomedicina, do acesso ao “conhecimento tradicional” e da identidade, como forma de reivindicar direitos, redimensionar práticas e dirimir assimetrias, ainda que muitas destas últimas perseverem (D’Almeida, 2018).

Se levarmos em consideração que a norma e a biomedicina se interconectam como forma de classificação e de exclusão da medicina popular, é possível adotarmos uma perspectiva ampliada sobre como se dá essas aproximações. Cloatre (2019, p. 424) enxerga a “medicina tradicional” como um “sistema de conhecimento” que, por conta de precisar de comprovação da biomedicina, “está situado em uma encruzilhada de dilemas normativos que contribuem para a definição do ‘genuíno’ e do ‘pseudo’ na saúde global”, termos que estão imbricados como lugar comum de construção de normas e de políticas nacionais e internacionais no campo da saúde – é importante enfatizar que Cloatre não observa a “medicina tradicional” como genuína ou pseud. O exemplo que Cloatre (2019) dá sobre como o conhecimento “genuíno” é construído nas normas de saúde global

é a Estratégia de Medicina Tradicional da OMS (WHO, 2013b, p. 8, 17), a partir da qual se deve haver uma diferença das “medicinas tradicionais das que são comprovadas por sua qualidade, eficácia, segurança” e de que a prova pode ser realizada a partir de evidências baseadas em linguagem científica. Cloatre (2019, p. 425) ainda enfatiza de que essa distinção normativa da política da OMS pode sobrepor essa “demarcação médica para diferenciar o regime aplicado às terapias que podem ser provadas ou não – sejam essas tratadas de ‘mera crença’ ou de ‘pseudo’ terapias”. Chama a atenção que essa construção assimétrica e ambivalente de demarcação da “medicina tradicional” das políticas da OMS começa em 1990, mesmo período de harmonização de normas sanitárias-farmacêuticas, pela ICH, e de propriedade intelectual, pelo ADPIC. O documento *Medicina tradicional y asistencia sanitaria moderna*, que tem como base a Declaração de Alma Ata sobre “Cuidados Primário de Saúde”, da OMS, e que inaugura o conceito de “praticantes tradicionais” (WHO, 1978), indica que, como forma de conectar o aumento do interesse e de estudos sobre a “medicina tradicional”, na década de 1980, membros da OMS solicitaram “identificar e utilizar os elementos inócuos e positivos – o termo “eficazes” é usado alternadamente no documento, inclusão minha – da medicina tradicional nos sistemas nacionais de saúde” (WHO, 1990, p. 2). O documento ainda afirma que a OMS “não *aprova às cegas* todas as formas de medicina tradicional”, sendo que sua “função é velar para que essa medicina seja examinada crítica e amplamente” (WHO, 1990, p. 2). Um outro documento da OMS, produzido após esse anterior, reúne resultados de reuniões com o objetivo de “desenvolver uma abordagem científica para a elaboração de políticas no domínio da medicina tradicional e, em última análise, avaliar a forma como a medicina tradicional pode ser harmonizada com a medicina moderna” (WHO, 2000, p. 1). O documento conclui que para alcançar essa harmonização, é necessário superar “desafios”, como melhor acesso à informação, realizar testes clínicos, capacitar “praticantes” tradicionais e pesquisadores, respeitar “práticas tradicionais na pesquisa” e principalmente fazer “pesquisa com base em científica” de práticas da “medicina tradicional” (WHO, 2000, p. 1). Chama a atenção também que o documento recomenda que para realizar este último passo,

A OMS deve desenvolver mecanismos adequados para melhorar a divulgação de informações sobre as atividades de investigação. Deveria ajudar a atualizar as bases de dados disponíveis sobre medicina tradicional, a preparar um documento ilustrativo da

abordagem baseada em provas da investigação clínica em medicina tradicional e a formar redes (WHO, 2000, p. 2).

Sobre essa recomendação, se explica que

A fraca divulgação da literatura de investigação relacionada com a prática da Medicina Tradicional constitui um grande obstáculo para os investigadores de todo o mundo. Alguma investigação básica e clínica de elevada qualidade sobre muitas formas de medicina tradicional existe apenas em revistas de língua japonesa, coreana ou chinesa e é relativamente inacessível. Por conseguinte, continua a ser necessário traduzir, coligir e divulgar os resultados de investigação relevantes das últimas duas décadas. Além disso, os investigadores da MT têm de chegar a um público (WHO, 2000, p. 35).

Esses passos e, especificamente, essa recomendação, além de estarem relacionados à harmonização, também estão relacionados como objetivos dos projetos da REDE com o CIPD e, por conseguinte, da Articulação Pacari, que tinha a pesquisa de plantas medicinais e a formação de redes de informações de plantas medicinais, como vimos anteriormente.

Retomando a discussão sobre o processo de convergência entre norma e biomedicina, Cloatre (2019, p. 425) afirma que a biomedicina tem se firmado não “somente como um campo de conhecimento, mas como um campo de práticas que se co-constituem com a industrialização, a comoditização e a padronização como partes dela”. Para este autor, a composição mais ampla da biomedicina também faz refletir o quanto outras normas e políticas que classificam a “medicina tradicional” e as práticas e os conhecimentos a partir dos quais ela se co-constitui. Cloatre (2019), nesse sentido, afirma que “distinções e dicotomias” construídas a partir das normas e política da OMS para a “medicina tradicional” são co-constituídas em interconexão com políticas mais amplas de conhecimento, o que inclui a propriedade intelectual, como estamos discutindo e o que para nós tem como base a co-constituição do poder de exclusão mais ampla da ideia de propriedade e da interrelação desse com a individualização do eu pela modernidade e pelo capitalismo. Diante dessas interconexões e da “medicina tradicional” como objeto de validação por essas dinâmicas, Cloatre (2019, p. 424) pergunta como essas interrelações regulatórias e mercadológicas “molda as fronteiras entre o ‘genuíno’ e o ‘pseudo’”, e argumenta que

Em primeiro lugar, os pressupostos acima referidos – ‘genuíno’ e ‘pseudo’ como dicotomia que sustenta avaliações de práticas da medicina tradicional por evidência científica, inclusão minha

– e a sua incorporação na lei são problemáticos e performativos, remodelando o futuro dos sistemas de cura à medida que se propõem regulá-los e apagando epistemologias alternativas. Em segundo lugar, argumenta que o papel que o direito desempenha nestes movimentos, e na constituição do ‘genuíno’ e do ‘pseudo’ não é incidental às forças de mercado mais amplas: existe uma relação simbiótica entre o direito e a biomedicina, enquanto ferramentas conjuntas de poder socioeconómico e de governação, que reifica e obscurece os processos de assimilação na produção de conhecimento (Cloatre 2019, p.425)

No que se refere aos efeitos de apagamento epistemológico e de reificação e obscurecimento processos de assimilação na produção de conhecimento a partir da demarcação da medicina tradicional, que pode ou não ser provada cientificamente, Cloatre (2019) analisa algumas possibilidades. A primeira é de “precarização e exclusão de práticas que não são comprovadas”; a segunda seria um processo de assimilação, em que práticas da medicina tradicional entram para o sistema formal de saúde, se eles são mais parecidos com a biomedicina. Para Cloatre (2019, p. 430, 432), quem ficar “‘fora’ da lei”, terá que buscar alternativas tais como ficar dentro de espaços privados de cuidado da saúde e certificados, enquanto quem queira “buscar algum reconhecimento perante a norma, busca se adequar a partir de alguns enquadramentos da ciência que a norma espera”. Cloatre e Enright (2017) analisam que certas estratégias, nesse sentido, podem significar que práticas serão realizadas de forma escondida, o que leva à precarização. Essa precariedade, que pode significar atuar de forma “ilegal”, pode gerar “sistemas de negociação, para garantir que se mantem dentro de certas linhas de aceitabilidade”. Neste ponto, Cloatre (2019) chama atenção para o fato de que se a “comprovação legal não se encaixa no entendimento da norma de conhecimento, este também enfrentará a precariedade na apropriação e no valor”, o que indica que há bases comuns e interrelacionadas entre a biomedicina e a propriedade intelectual como formas de validação do conhecimento relativo à “medicina tradicional”, sendo que a propriedade intelectual usa a ciência como forma de validar o conhecimento apropriável. Adams (2002, *apud*, Cloatre, 2019, p. 431)⁴⁵ pondera que essa ideia de valor tem implicações para os ‘genuínos’ e os ‘pseudos’ dos mercados globais: como estão presos entre a precariedade da prática e a precariedade da valorização, os ‘pseudo-sistemas’ médicos estão também inevitavelmente confinados às

⁴⁵ Adams, V. Randomized controlled crime: Postcolonial sciences in alternative medicine research. *Social Studies of Science*, v. 32, n. 5/6, p. 659–690, 2002.

margens dos mercados globais”. Por exemplo, esse processo torna conhecimentos de plantas medicinais de raizeiras e raizeiros marginalizados e passíveis de práticas e discursos de inclusão e exclusão, como a dicotomia do tradicional e moderno, que define o que é o apropriável como patente sobre a vida (Brasil, 1994), conforme necessidades construídas a partir do biocapital. Um exemplo de documento que interrelaciona a norma, a biomedicina e a propriedade intelectual como incentivo à apropriação de conhecimentos relacionados à medicina tradicional é a Recomendação da 62^a Assembleia da OMS de 2009, que impulsiona os membros a

continuar a desenvolver a medicina tradicional com base na investigação e na inovação, tendo devidamente em conta as ações específicas relacionadas com a medicina tradicional na implementação da estratégia global e do plano de ação sobre saúde pública, inovação e (WHO, 2009, p. 2)

No Brasil, como vimos inicialmente, a medicina popular é historicamente marginalizada, tendo sido criminalizada em 1940 (Brasil, 1940). A Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos (Brasil, 2006a) foi aprovada no país e estabelece diretrizes para políticas públicas de aplicação da “medicina tradicional” e para a circulação de “remédios caseiros”. A PNPMF se baseia em uma série de normas da OMS que regulam e difundem políticas sobre a “medicina tradicional” (WHO, 1978, 2000, 2002, 2013a, 2013b, 2019). A proposta desta pesquisa é em parte analisar quais são as estratégias, tensões e interconexões identificadas a partir da relação da Articulação Pacari com essas normas.

Outra dimensão que será analisada das interconexões da propriedade do conhecimento e da vida é a da propriedade territorial que, como será visto, passa por um momento de expansão significativa a partir da década de 1970 e 1980 no Brasil. Os efeitos dessas interconexões no bioma do Cerrado⁴⁶, que é o espaço a partir do qual a Articulação Pacari realiza pesquisas e capacitações, forma redes de

⁴⁶ Coutinho (2006, p. 14), no artigo “O conceito de bioma”, analisa a formação histórica e científica do conceito bioma e sugere que a perspectiva mais “ecológica”, que considera “não apenas o clima, mas também a altitude e as características do solo”, ou seja, “o ecossistema”, foi desenvolvida por Walter (1986). Segundo Coutinho (2006, p. 14), essa perspectiva de bioma “considera uma área do espaço geográfico, com dimensões até superiores a um milhão de quilômetros quadrados, representada por um tipo uniforme de ambiente, identificado e classificado de acordo com o macroclima, a fitofisionomia (formação), o solo e a altitude, os principais elementos que caracterizam os diversos ambientes continentais”. Esse conceito, sugere Coutinho (2006), amplia as possibilidades de identificação dos biomas, além do clima, considerando condições ambientais, como manguezais, e sua interação com o solo. Sobre o Cerrado, ainda conforme Coutinho (2006, p. 19), ele “não é um bioma único, mas um complexo de biomas, formado por um mosaico de comunidades pertencentes a um gradiente de formações ecologicamente relacionadas, que vai de campo limpo a cerradão”.

trocas de informação de plantas medicinais e constrói políticas que serão analisadas (Figura 1).

Figura 1 - Mapa de biomas continentais: primeira aproximação



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2004.

O Cerrado é um bioma brasileiro que embora seja utilizado por raizeiras e raizeiros, historicamente, como espaço comunitário e de compartilhamento de plantas medicinais, tem sido muito degradado, em razão da expansão de monoculturas (Dias, Laureano, 2009). Almeida (2004) explica que, desde a década de 1970, têm surgido “movimentos sociais” que se co-constituem a partir de elementos plurais, com aspectos étnicos, ecológicos, de gênero e com reivindicações identitárias. Almeida (2004, p. 9) relaciona esses movimentos sociais “às denominadas ‘terras tradicionalmente ocupadas’, que expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza”. Essas terras foram instituídas nas normas constitucionais federais do Brasil (1988). Essa noção de “tradicional”, segundo Almeida (2004, p. 10), “expressa uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza; as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de

mobilização”. Essas unidades, por sua vez, se referem à aglutinação de interesses específicos de grupos sociais não necessariamente homogêneos, que são aproximados circunstancialmente pelo poder nivelador da intervenção do Estado – por meio de políticas desenvolvimentistas, ambientais e agrárias – ou das ações por ele incentivadas ou empreendidas, tais como as chamadas obras de infraestrutura” (Almeida, 2004, p. 10). Uma dessas intervenções do Estado é a de implementar normas constitucionais que conferem a “propriedade definitiva” da terra para povos e comunidades (Brasil, 1988), como os quilombolas. Algumas normas estaduais e municipais também reproduziram, localmente e de formas distintas, o texto constitucional, como no Maranhão (1990), em que se assegura “a exploração dos babaçuais em regime de economia familiar e comunitária” e direito ao uso de áreas de “fundos de pasto e fecho” na Bahia (1989). De acordo com Almeida (2004, p. 12), a forma de relação com a terra é distinta nesses arranjos sociais-ecológicos:

Nesta diversidade de formas de reconhecimento jurídico das diferentes modalidades de apropriação dos recursos naturais, que caracterizam as denominadas “terras tradicionalmente ocupadas”, o uso comum dos recursos aparece combinado tanto com a propriedade quanto com a posse, de maneira perene ou temporária, e envolve diferentes atividades produtivas: extrativismo, agricultura, pesca e pecuária.

Almeida (2004) ainda destaca que, tomando como referência a norma constitucional brasileira de 1988, essas relações com a terra, bem como a própria categoria de “populações tradicionais”, têm se redimensionado. Esta última, em especial, tem se afastado da ideia de “sujeitos biologizados” “para designar ‘agentes sociais’, que assim se autodefinem, isto é, que manifestam consciência de sua própria condição”, dentre os quais se denominam “seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, ribeirinhos, castanheiros e pescadores”. Raizeiras e raizeiros do Cerrado fazem parte dessa pluralidade de povos e comunidades e também possuem uma forma particular e plural de relação com a terra, como vamos explorar, sobretudo, nos capítulos 3, 4, 5, 6 e 7.

No entanto, ao mesmo tempo que essas relações entre a terra e os movimentos sociais emergem, também ocorre a ampliação de propriedades privadas, tensionando aquelas dinâmicas. No caso das raizeiras e dos raizeiros do Cerrado, um dos efeitos é a restrição da disponibilidade de plantas medicinais específicas desse espaço e, por conseguinte, da coleta dessas plantas (Dias, Laureano, 2009), o que também pode restringir a própria transmissão de

conhecimento relativo a essas plantas, o que mostra uma precarização das práticas de raizeiras e raizeiros que pode repercutir nos direitos de acesso ao conhecimento, como vamos discutir nos capítulos 3, 4, 5, 6 e 7. No Cerrado, em especial, as propriedades privadas tem se ampliado, desde a década de 1960, com a expansão da produção agroindustrial e agropecuária, com a construção de estradas, com a construção de Brasília, e com a mineração (Diniz, 2006). Esse movimento de expansão da agropecuária no Cerrado, contudo, não é recente. O avanço da agropecuária no Cerrado, em especial, das plantações de soja e de cana-de-açúcar, data de 1960, com a chamada modernização do setor agrícola brasileiro, e ganha contornos diferentes, com a institucionalização desse processo pelo Estado e com a entrada do capital estrangeiro a partir do PRODECER – Programa de Cooperação Nipo-Brasileira para o Desenvolvimento dos Cerrados – executado a partir de 1980 e que abre espaço para a concentração e apropriação de terras por empresas de capital estrangeiro (Clements, Fernandes, 2013). Normas de leis de terra, da década de 1980, também possibilitaram a expansão da monocultura no Cerrado do Brasil, a partir da abertura para capital estrangeiro, fenômeno referido na literatura como *'land grabbing'* (Clements, Fernandes, 2013). Essa expansão não só ocorre em termos econômicos, mas também políticos e normativos. Coutinho (2006) ressalta que o entendimento político e legal do Cerrado expresso, por exemplo, pelo art. 225, Constituição Federal do Brasil (Brasil, 1988), não considera esse bioma como “patrimônio nacional”, como a Amazônia e a Mata Atlântica, o que contribui para que se desconsidere suas heterogeneidades, e amplia espaços para a expansão de atividades agropastoris e, por efeito, aumenta a possibilidade de extinção florestais.

Mais recentemente, esses movimentos têm expandido com grande força e rapidez para outros espaços do Cerrado. O Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais do Brasil, que divulga “resultados do projeto PRODES Cerrado – mapeamento do desmatamento para toda extensão do Cerrado”, e em específico, da “remoção antrópica da vegetação natural [desse território] para o período de 2000 a 2012 e anual para os anos de 2013 a 2018”⁴⁷ – indica que há uma intensificação, em 2019 e 2020, do avanço da ocupação pela agropecuária e indústria extrativista (mineração, petróleo e madeira) de territórios protegidos na Amazônia e no

⁴⁷ Disponível em: <http://cerrado.obt.inpe.br/monitoramento-do-desmatamento-no-cerrado-brasileiro-por-satelite/>. Acesso em: 16, jun. 2020.

Cerrado⁴⁸. De acordo com relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos, que fez um estudo sobre o avanço de empresas agrícolas no cerrado, áreas protegidas do Cerrado em que vivem povos indígenas, quilombolas e outros grupos chamados “tradicionais”, como as quebradeiras de coco e geraizeiros têm sido alvo crescente da expansão da propriedade privada por empresas agropecuárias, por meio da “grilagem” e de “expropriação”⁴⁹. Um exemplo que ilustra esse processo é a expansão de apropriações privadas sobre a região chamada MATOPIBA (Maranhão, Tocantins, sul do Piauí, Bahia)⁵⁰.

Essa expansão agrícola, segundo o mesmo relatório, é parte de um modo de ocupação no Brasil a partir de latifúndios e caracterizado pela participação do capital “transnacional” que avança para “terras devolutas” de camponeses – dentre os quais se incluem quilombolas, ribeirinhos, vazanteiros e algumas raizeiras e raizeiros – que viviam “fora das fazendas” e são parte da “constituição do chamado campesinato” brasileiro, este como “resultado do processo de fim da escravidão e passagem para o mercado de trabalho assalariado nacional”⁵¹. No caso específico da região do MATOPIBA, as áreas ocupadas por empresas “faziam parte das áreas devolutas não ocupadas, com regimes intermitentes de chuvas e hídrico, que não permitiam a moradia, mas sim a criação de gado, a caça, a coleta de frutas e raízes medicinais”⁵². A divisão entre “terras comuns” na região e os baixões⁵³ é interessante pois evidencia que camponeses também eram posseiros, indicando contradições e os redimensionamentos de relação com a terra que Almeida (2009) aponta.

Segundo o relatório “Impactos da Expansão do Agronegócio no MATOPIBA (figura 2): Comunidades de Meio Ambiente”, elaborado em 2017 pela

⁴⁸ Disponível em:

<http://terrabrasilis.dpi.inpe.br/app/dashboard/deforestation/biomes/cerrado/increments>. Acesso em: 16, jun. 2020.

⁴⁹ Disponível em <https://www.social.org.br/images/MATOPIBA.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2020.

⁵⁰ MATOPIBA foi região criada pelo Decreto N° 8.447, de 6 de maio de 2015, no contexto do “Plano de Desenvolvimento Agropecuário do Matopiba” e tinha por finalidade promover e coordenar políticas públicas voltadas ao desenvolvimento econômico sustentável fundado nas atividades agrícolas e pecuárias que resultem na melhoria da qualidade de vida da população”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/decreto/d8447.htm#:~:text=Art.,qualidade%20de%20vida%20da%20popula%C3%A7%C3%A3o. Acesso em: 19, junho, 2020.

⁵¹ Disponível em <https://www.social.org.br/images/MATOPIBA.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2020.

⁵² Disponível em <https://www.social.org.br/images/MATOPIBA.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2020.

⁵³ Disponível em <https://www.social.org.br/images/MATOPIBA.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2020.

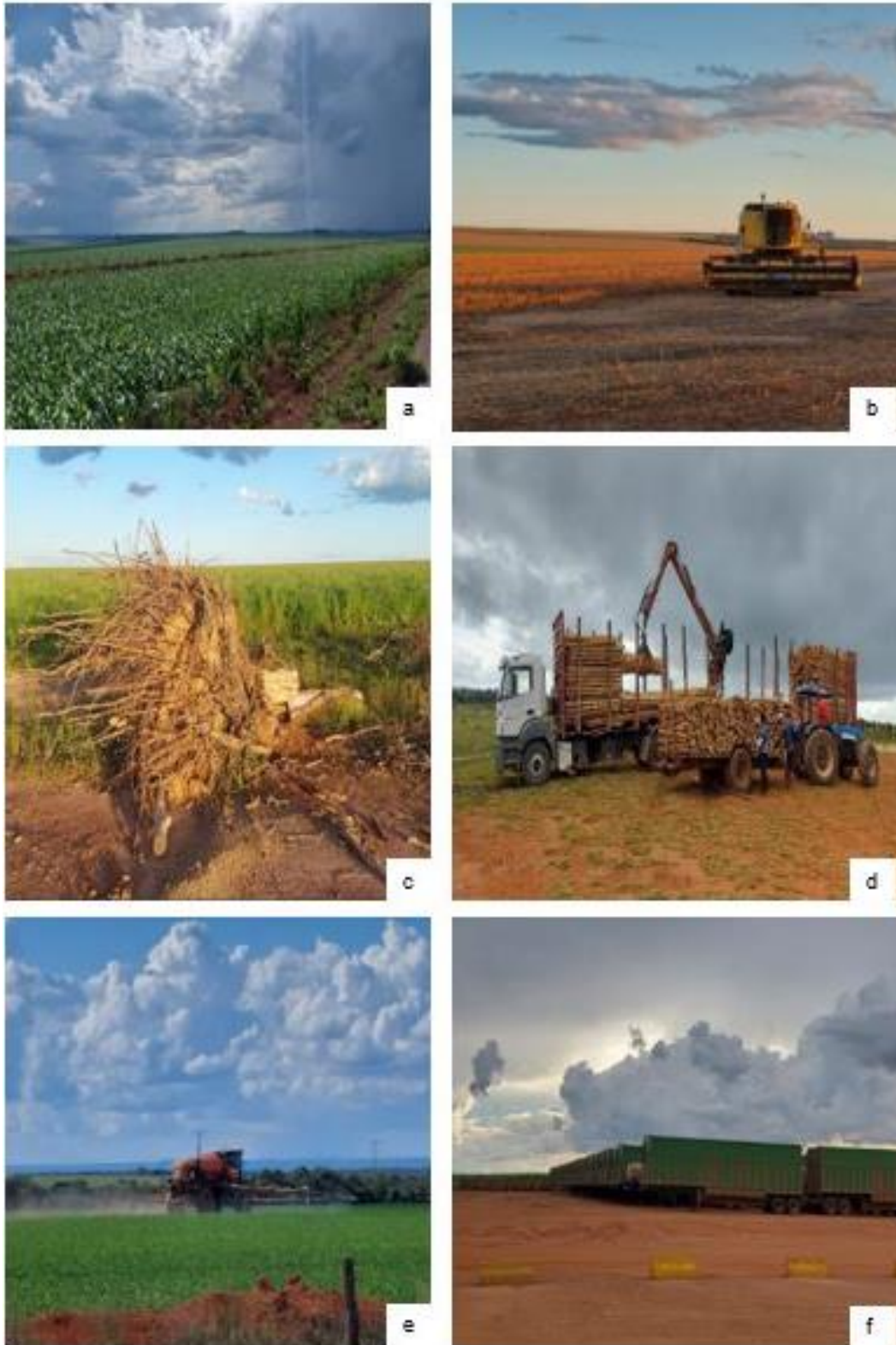
Action Aid e pela Rede Social de Justiça e Direitos Humanos, a MATOPIBA foi criada da seguinte forma:

Em maio de 2015, como uma forma de coroar todo esse processo de expansão, o governo brasileiro criou a região especial conhecida como MATOPIBA, situada na região norte do Cerrado (onde ainda existe grande parte de sua cobertura vegetal original), o que daria o marco legal indispensável a uma ocupação ainda mais intensiva do bioma por parte do capital financeiro e agroindustrial, visando à exportação de commodities agrícolas e minerais. Mas, mesmo quando o governo de Michel Temer revogou o Decreto de criação do MATOPIBA [*logo após a revogação, a região foi recriada pela Câmara dos Deputados* – destaque nosso com base no relatório da *Action Aid*], a dinâmica expansiva continua e cada vez há mais relatos de arbitrariedades e violência contra as comunidades locais, as primeiras vítimas do conjunto de retrocessos que vem acontecendo no campo brasileiro⁵⁴.

Uma outra dimensão da expansão da propriedade privada sobre as terras está relacionada com as “Revoluções Verdes”, frutos dos projetos de ‘modernização da agricultura’ (Wright, 2010). Essas transformações, junto às “Revoluções Verdes”, que emergiram em 1960 e se ampliaram na década de 1970 e 1980, também co-constituem um movimento em que essas interseções se expandem, na medida em que diferentes formas de propriedade intelectual, passam também a regular, a partir da apropriação da vida, a propriedade da terra, o que afeta a relação entre a terra, povos e comunidades (Pfrimer, Júnior, 2017).

⁵⁴ Disponível em: https://actionaid.org.br/wp-content/files_mf/1520603385ACTIONAID_MATOPIBA_PORT_WEB.pdf. Acesso em: 23 set. 2023.

Figura 2 - Monocultura de milho no Centro-Sul de Goiás (a); Colheita de monocultura de capim no Norte de Minas Gerais (b); monocultura de capim no Norte de Minas Gerais (c); carregamento de eucalipto no Norte de Minas Gerais (d); pulverização em monocultura de milho no Noroeste de Goiás (e); carretas de carregamento de cana-de-açúcar no Noroeste de Goiás (f)



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

1.3

Articulação Pacari, constituição, encontro com organizações comunitárias e atuação política

Como já foi dito inicialmente, a Articulação Pacari começa a ser constituída na década de 1990, em um contexto de redimensionamento de dinâmicas globais assimétricas e contraditórias da propriedade do conhecimento e da vida. Nesta sessão, vamos analisar a criação da Articulação Pacari, que se inicia com o propósito de se configurar como uma rede nacional de plantas medicinais, conectada a uma rede sul-americana e a uma rede global de informações de plantas medicinais, e se transforma social e politicamente a partir de encontros com organizações comunitárias. Compreender esse processo é importante do ponto de vista tanto político quanto analítico, na medida em que a construção social de políticas da Articulação Pacari, ainda que ambivalentes, transparece a interdependência cultural, social e ecológica de modos de vida das comunidades que aderem a essa rede, revelando como hierarquias de discursos, políticas e normas nacionais e internacionais no campo interrelacionado da propriedade do conhecimento e da vida são elaboradas, não-aleatoriamente, com base em desassociações e associações daquelas interdependências. Um exemplo, como vimos na sessão anterior, é o discurso da biodiversidade que, ao mesmo tempo que é base para construção de normas de proteção ao conhecimento de plantas medicinais de povos e comunidades, também veicula normas de patentes sobre a vida. O relatório que a Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas (2004, p. 2) elaborou sobre os “problemas objeto” nos quais se assentavam as pesquisas de plantas medicinais que comunidades que integravam atividades da Articulação Pacari são exemplos de como as desassociações e associações de dinâmicas de propriedade do conhecimento e da vida podem afetar objetivo e subjetivamente raizeiras e raizeiros:

O Cerrado, bioma que ocupa 22% do território brasileiro, é um dos *hot spots* do planeta e segundo estudos da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) possui a maior diversidade bioquímica expressa em potencial medicinal do Brasil. No atual paradigma desenvolvimentista, o Cerrado é considerado a fronteira agrícola do Brasil, incrementando a política de exportação de *commodities* baratas. Este modelo, entre outros impactos, implica em exclusão social, erosão cultural e em perda acelerada de biodiversidade (dados recentes apontam degradação da ordem de 57%). Contrapondo-se a este modelo, está colocado o desafio de buscar e propor uma gestão sócio-ambiental que se apóie nas potencialidades étnicas de *apropriação da natureza*, que contém

importantes elementos de sustentabilidade. Um exemplo da interdependência entre a diversidade biológica e cultural é o uso e o manejo sustentável das plantas medicinais pelos povos do Cerrado. Esta prática se faz de forma individual principalmente por conhecedores tradicionais (raizeiros, benzedeiros, etc.) e de forma coletiva por grupos comunitários, associações, pastorais, entre outros. Os conhecedores tradicionais significam um patrimônio cultural, e hoje seus conhecimentos associados ao uso e manejo dos recursos naturais são estratégicos ao desenvolvimento do país. Porém, não há uma política nacional definida que garanta o acesso dos mesmos às áreas de extrativismo sustentável, e nem a sistematização e proteção de seus conhecimentos. Já, os grupos comunitários se organizam principalmente através de “farmácias populares”, que são unidades com infra-estrutura simplificada, onde se preparam remédios com plantas medicinais, e que respondem, com segurança e eficácia, pelo atendimento em saúde nas periferias urbanas e no meio rural. Esta prática não é reconhecida por políticas públicas e nem por programas de governo. Para que haja o reconhecimento político desta prática está colocado o desafio de elaborar critérios comuns para a “auto-regulação de farmácias populares de plantas medicinais”, ou seja, definir participativamente boas práticas populares de manejo das espécies e boas práticas de manipulação ao se preparar remédios com plantas medicinais (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 2).

O relatório, relata os “problemas objeto” nos quais se assentavam as pesquisas de plantas medicinais que comunidades realizaram com a Articulação Pacari, como o “atual paradigma desenvolvimentista” baseado na “política de exportação de *commodities*” e a consequente “exclusão social, erosão cultural e perda de biodiversidade” do Cerrado. O relatório, ademais, sugere que, diante desses problemas, se sugere uma “gestão sócio-ambiental que se apoie nas potencialidades étnicas de apropriação da natureza”. Exemplos dessa “gestão” eram “o uso e o manejo sustentável das plantas medicinais” por “conhecedores tradicionais”, “grupos comunitários e pastorais”, uma “política nacional” de garantia de acesso desses sujeitos aos a “áreas de extrativismo”, de “sistematização e proteção de seus conhecimentos”, e de “garantia” das práticas das “farmácias populares”. Exemplo também é a “auto-regulação” por “boas práticas populares” de preparação de remédios feitos com base em plantas medicinais, como forma de preencher a inação do Estado brasileiro, que, como vimos na sessão anterior não só não possui programas nessa área, como criminaliza essa prática (Brasil, 1940), como discutimos na sessão anterior. Algumas dessa formas de “gestão”, que vamos discutir detalhadamente em nos próximos capítulos desta pesquisa, foram adotadas

pela Articulação Pacari e também indicam o quanto desassociações e associações constituídas não-aleatoriamente a partir de interrelações de normas nacionais e internacionais de propriedade do conhecimento afetam interdependências culturais, sociais e coletivos das relações entre “conhecedores tradicionais” e o Cerrado. Esse processo, como também vamos discutir ao longo desta pesquisa, tem igualmente efeitos objetivos e subjetivos ambivalentes, relacionadas à expansão da “ideia de propriedade” da vida com base na individualização do eu (Underkuffler, 2003), como a proposta de “apropriação da natureza” como forma de contrapor o atual “paradigma desenvolvimentista”.

Nesse contexto, mais precisamente, em 1999, a Articulação Pacari começa a ser formada, com o nome “Articulação Pacari – Plantas Medicinais do Cerrado”. Ela atua, a partir do bioma do Cerrado, como uma articulação que “reúne grupos comunitários, organizações não-governamentais, universidades e pessoas envolvidas em atividades de valorização cultural, uso, produção agroecológica e extrativismo sustentável de plantas medicinais do Cerrado” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004, p. 12). Sua articulação também é desenvolvida “na perspectiva de propor políticas públicas para a regulamentação da prática da medicina popular, proteção dos direitos das comunidades sobre seus conhecimentos e acesso sustentável à biodiversidade brasileira” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004, p. 12).

Contudo, essa amplitude de atividades, sobretudo as de cunho político, não fazia parte do projeto inicial da Articulação Pacari, o que foi sendo construída a partir de processos de articulação com instituições governamentais, ONGs, universidades e organizações comunitárias, e a partir do conhecimento de normas nacionais e internacionais e políticas públicas. Vamos discutir como essa construção é realizada, além de mencionar políticas que resultaram desse processo. A Articulação Pacari é configurada a partir do desenvolvimento de dois projetos. O primeiro é a Rede de Plantas Medicinais da América do Sul (que chamaremos de REDE), que foi concretizada em 1998 e que reúne organizações da Argentina, do Brasil, do Chile e do Uruguai que trabalhavam com plantas medicinais e agroecologia (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005) – no capítulo 2, analisaremos de forma mais detida esse processo. Essa REDE foi criada através do apoio recebido pelo IDRC e CIPD (Red de Plantas Medicinales del América del

Sur, 2005). O CIPD “financia a pesquisa e a inovação nas regiões em desenvolvimento e em conjunto com elas”, ‘partilha’ esses “conhecimentos com investigadores e decisores políticos para uma maior aceitação e utilização”, além de mobilizar “alianças globais”,⁵⁵ política que se pretende compreender mais a fundo no capítulo 2.

O “objetivo geral do projeto [da REDE] era promover o uso sustentável, a conservação e a pesquisa aplicada da flora medicinal do Cone Sul, bem como o retorno dos resultados às comunidades através da integração dos diversos setores envolvidos” (Red del Cono Sur, 2000, p. 3)⁵⁶. A Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas era a ONG que representava o Brasil na REDE (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004). A Rede apoiou, junto com a Articulação Pacari, a realização de pesquisas de plantas medicinais, junto a organizações locais, em 3 bairros de Belo Horizonte: Alto Vera Cruz, Granja de Freitas y Taquaril (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004).

Nessa articulação [inicialmente, havia] 14 participantes, sendo grupos comunitários, organizações governamentais e ONGs. O objetivo é realizar um trabalho integrado de saúde e melhoria ambiental em locais específicos que estamos chamando de “núcleos de desenvolvimento”. Os temas que estamos trabalhando nos “núcleos de desenvolvimento” são: agricultura urbana, destinação do lixo, reeducação alimentar e plantas medicinais. Os grupos desta articulação que trabalham com plantas medicinais estão envolvidos na realização de pesquisa etnofarmacológica (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2000, p. 2).

O método de pesquisa de plantas medicinais, que se sustenta ao mesmo tempo na etnofarmacologia e no envolvimento de grupos sociais, a princípio, carrega ambiguidades das interrelações de normas nacionais e internacionais da propriedade do conhecimento e da vida, como vimos anteriormente – vamos aprofundar nesse tema nos próximos capítulos. Esse método de pesquisas “etnofarmacológicas” de plantas medicinais desenvolvidos no projeto da REDE era a “metodologia participativa”, a qual consistia em construir questionários de

⁵⁵ Disponível em: <https://idrc-crddi.ca/en/about-idrc>. Acesso em: 24 set. 2023.

⁵⁶ A Rede de Plantas Medicinais do Cone Sul, que foi concretizada em 1998, se tornou a Rede de Plantas Medicinais da América do Sul, em 2004 (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005).

pesquisa junto às comunidades, que continham informação em diversos campos, como o social e o “conhecimento tradicional”, relacionados à plantas medicinais (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2000, p. 2)⁵⁷.

Jaqueline, que é sócio-fundadora da Articulação Pacari faz um relato sobre como a Articulação Pacari surge do projeto da REDE com o CIPD:

Fui lá no [Quilombo do] Cedro [em Mineiros, Goiás] fazer uma oficina. E aí eu conheci a Lurdinha. E um dos projetos da Rede de Plantas medicinais, chamava Rede Plantas medicinais do Cone Sul [...] era fazer uma farmacopeia. Porque tinha um projeto de Farmacopeia Caribenha que essa organização do Canadá propôs para a gente fazer um projeto, e também fazer uma farmacopeia a partir de conhecimentos tradicionais. Então, esse projeto foi até a Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, uma ONG de Belo Horizonte. A Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas me contratou através de um projeto da Prefeitura financiado pelo PNUD, para trabalhar com Plantas medicinais. A Pacari surge de um trabalho da rede de intercâmbio que a gente fez, uma articulação internacional com o apoio do CIPD, que é essa instituição do Canadá. Foi um projeto para quatro países, pra gente fazer uma articulação de plantas medicinais em cada país, e uma farmacopeia. Tinha uma metodologia, entre aspas, científica, que envolvia *experts* e pesquisadores, aí contratavam gente pra fazer pesquisa nas comunidades. Tinha essa iniciativa lá no Cedro através dessa antropóloga, junto com o trabalho da Lucely que conseguiu também o recurso de cooperação internacional do PPP-ECOS⁵⁸, que é a do GEF⁵⁹. Um recurso do GEF que, no Brasil, era para fazer o laboratório, lá no Cedro, fazer um encontro e um livro. E tinha todo o trabalho da Lurdinha dentro da PUC de Goiás, que desde quando ela entrou, ela começou a coordenar. Ela vai instalar um laboratório de plantas medicinais lá dentro da PUC, e é ela que iniciou a questão dos encontros das parteiras, benzedadeiras e raizeiras do Cerrado. Eles vão ver uma metodologia para fazer a sistematização de conhecimentos tradicionais, de movimentos populares. E essa é uma

⁵⁷ Analisaremos a metodologia participativa do projeto da REDE com o CIPD forma mais ampla nos capítulos 2, 4, 5 e 6.

⁵⁸ PPP-ECOS é o Programa de Pequenos Projetos do Fundo para o Meio Ambiente Mundial, do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). “Desde 1994, o PPP-ECOS recebe o apoio do *Small Grants Programme* (SGP), programa do Fundo Global para o Meio Ambiente (GEF) em inglês, Global Environment Facility, implementado por meio do PNUD e, a partir de 2012, de outros doadores, como o Fundo Amazônia, por meio do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), *Laudes Foundation*, União Europeia e USAID”, *United States Agency for International Development*. Disponível em: <https://www.undp.org/pt/brazil/news/fundo-destina-r-4-milhoes-projetos-na-caatinga>. Acesso em: 23 set. 2023.

⁵⁹ O GEF financia projetos ambientais. “A iniciativa de cooperação internacional reúne [...] 183 países e trabalha com instituições internacionais, organizações da sociedade civil e o setor privado. O GEF foi estabelecido em 1991 como um programa piloto [...] do Banco Mundial para apoiar a proteção do meio ambiente global e promover o desenvolvimento sustentável”. Disponível em: <https://www.funbio.org.br/agencias/agencia-gef/>. Acesso em: 23 set. 2023.

metodologia, entre aspas, científica que envolvia experts e pesquisadores, aí contratavam gente para fazer pesquisa de plantas medicinais.⁶⁰

O relato de Jaqueline indica que a Articulação Pacari surge do projeto do CIPD. Também se nota, pelo relato, que atividades relativas a projetos de plantas medicinais eram financiadas por instituições internacionais, como o GEF e o PNUD, o que é importante para compreender a rede de financiamento para projetos sobre o tema. Ela também relata que a rede de plantas medicinais, de onde se constituiria a Articulação Pacari, também tinha como objetivo, além da realização de pesquisas de plantas medicinais, a elaboração de uma farmacopeia, que mais tarde seria chamada de Farmacopeia Popular do Cerrado (Dias, Laureano, 2009), cujo conteúdo será analisado nos próximos capítulos. Ela igualmente relata que essa farmacopeia seria realizada a partir de uma “metodologia científica”, que envolvia “experts e pesquisadores” contratados e, sobre a qual, discutiremos mais profundamente nos capítulos 2, 4 e 5. Ela também comenta que era a representante do Brasil, pela Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, na REDE. Isso teria possibilitado que ela conhecesse Lourdes e Lucely, que seriam junto com ela e outras pessoas as sócias-fundadoras da Articulação Pacari. Lucely é quilombola, raizeira e vive no Quilombo do Cedro. Lourdes era, como disse Jaqueline, professora da Pontifícia Universidade Católica (PUC) de Goiás de plantas medicinais e já tinha se envolvido com o trabalho de raizeiras e parteiras.

O outro projeto do qual emerge a Articulação Pacari e o qual começa a ser desenvolvido em 2000 é o “Intercâmbio e Articulação de Experiências de Plantas Medicinais do Cerrado,” que foi apoiado PPP-ECOS, do PNUD (Dias, Laureano, 2009, p. 34). Esse projeto possibilitou criar o Grupo de Trabalho de Plantas Medicinais do Cerrado”, ampliando o número de organizações comunitárias que já trabalhavam com as pesquisas de plantas medicinais. O Grupo de Trabalho de Plantas Medicinais do Cerrado se articulava a partir de seis organizações comunitárias: o Quilombo do Cedro, em Mineiros, Goiás, e mais cinco comunidades rurais em Araçuaí, em Minas Gerais, a de São Joao de Setúbal, a de Vargem Grande, a da Fazenda Banco de Setúbal, a da Vargem Joao Alves e a de Santa Rita de Cássia. Essas comunidades eram ligadas à Rede de ONG’s do

⁶⁰ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022

Cerrado, a Rede Cerrado. A Rede Cerrado foi constituída durante a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (CNUMAD), a Rio-92, a partir da assinatura do Tratado dos Cerrados. A Rede do Cerrado reúne diversas organizações, parceria que, conforme o Tratado dos Cerrados define, tem relação com o compromisso de “enfrentar as ameaças que o Bioma [do Cerrado]” enfrentam⁶¹. Foi também na Rio-92 que surge a CDB, acordo que representa o contexto em que a Articulação Pacari emerge, conforme afirmado por D’Almeida (2022). O projeto realizado pelo Grupo de Trabalho de Plantas Medicinais do Cerrado, ademais, consistia na realização de Diagnóstico Rápido Participativo (DRPs)⁶², de pesquisa etnoecológica de plantas medicinais do Cerrado e de pesquisa etnofarmacológica” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2000, p.2). Os DRP’s têm o objetivo de levantar as dificuldades e potencialidades de cada organização sobre o trabalho com plantas medicinais (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2000, p. 2). A literatura indica que DRPs podem ser meios para possibilitar a participação mais horizontal de organizações comunitárias em processos de organização social, mas que não são instrumento isentos de hierarquias, podendo, assim, seus efeitos sociais, depender também dos responsáveis pela sua utilização (Souza, 2009). A forma de uso dessas ferramentas pode trazer efeitos ambíguos, que podem dar sensações de ilusão, ao mesmo tempo que podem acarretar mudanças que levam a uma menor assimetria social (Souza, 2009). A seguir, apresentamos a “árvore do trabalho” (figura 3) da Articulação Pacari, que objetiva “demonstrar as potencialidades e dificuldades vivenciadas por cada grupos participante” que foi elaborada através de DRPs:

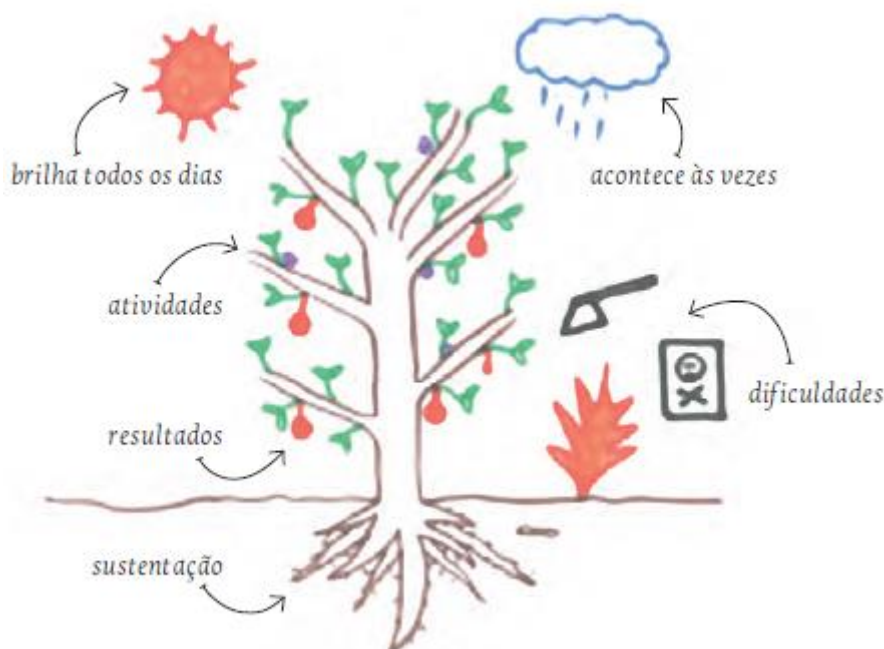
[...] em suas *raízes*, estão o bioma Cerrado e suas comunidades, que valorizam as plantas medicinais através do uso do conhecimento tradicional, assim como, o direito das comunidades sobre esses conhecimentos; Os *galhos da árvore* são os diversos grupos articula dos por região, que realizam trabalhos de saúde comunitária e meio ambiente; Os *frutos* são as pessoas atendidas mensalmente pelo trabalho de saúde básica

⁶¹ Disponível em: <https://redecerrado.org.br/quem-somos/nossa-historia/>. Acesso em: 27 set. 2023.

⁶² Os DRP’s têm o objetivo de levantar as dificuldades e potencialidades de cada organização sobre o trabalho com plantas medicinais (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2000, p. 2). A literatura indica que DRPs podem ser meios para possibilitar a participação horizontal de organizações comunitárias em processos de organização social, mas que não são instrumento neutros e os efeitos sociais dependem também dos responsáveis pela sua utilização. A forma de uso dessas ferramentas pode trazer efeitos ambíguos, que trazem ao mesmo tempo uma sensação de ilusão, ao mesmo tempo que podem acarretar mudanças sociais que levam a uma menor desigualdade (Souza, 2009).

realizado pelos grupos comunitários e a contribuição desse trabalho para manter o Cerrado preservado; O *sol* que brilha todos os dias representa a presença de Deus e o sentimento de cooperação, para que o trabalho possa acontecer (Dias, Laureano, 2009, p. 35).

Figura 3 - ‘Árvore do trabalho’ – metodologia utilizada em DRPs



Fonte: Dias, Laureano (2009, p. 35)

O método de pesquisa de plantas medicinais do projeto, por seu turno, foi a “metodologia participativa”, em outros projetos apoiados pelo CIPD (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005). Minha pesquisa priorizará a análise dos efeitos da “metodologia participativa”, cuja análise será realizada a partir do capítulo 2. Além disso, o projeto do Grupo de Trabalho de Plantas Medicinais do Cerrado também foi aprovado tendo como contrapartida o projeto da REDE (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2000, p. 2). Como foi identificado em um relatório da REDE, seu projeto com CIPD no Brasil era referência para o outro projeto (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2000).

Como se pode perceber, as primeiras atividades da Articulação Pacari estão mais relacionadas com a pesquisa de plantas medicinais, tendo também como propósito a elaboração de uma farmacopeia. Também é possível observar que a Articulação Pacari não aparece (pelo menos não com o nome Articulação Pacari) como realizadora desses primeiros projetos a partir dos quais ela se configura, sendo a Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, a representante do Brasil na

REDE, a organização responsável pelos projetos de pesquisa de plantas medicinais (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004). Nesse sentido, é importante entender que a Articulação Pacari surge primeiramente como uma “Rede de Plantas Medicinais do Cerrado” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 2).

Isso pode ser explicado a partir do projeto da REDE com o CIPD. O objetivo geral desse projeto era “promover o uso sustentável, a conservação e a pesquisa aplicada da flora medicinal do Cone Sul, bem como o retorno dos resultados às comunidades através da integração dos diversos setores envolvidos” (Red del Cono Sur, 2000, p. 2). Uma das formas de tornar isso possível era “criar um projeto para a “integração regional” de “plantas medicinais”, a partir da constituição de redes nacionais de plantas medicinais formadas por organizações comunitárias e por diferentes instituições, como universidades, como forma de realizar as pesquisas de plantas medicinais e trocar informações (Red del Cono Sur, 2000, p. 3). Outros objetivos eram “validar o conhecimento tradicional de plantas medicinais nas comunidades locais através da pesquisa etnofarmacológica e da avaliação de segurança e eficácia das plantas identificadas”, “estabelecer metodologias e critérios de avaliação comum para as pesquisas” e promover “uso sustentável de plantas medicinais” (Red del Cono Sur, 2000, p. 4), dimensões, a partir das quais se buscava conciliar dinâmicas, a princípio, ambivalentes, como a etnofarmacologia e o uso sustentável de plantas medicinais, como já vem discutindo ao longo do capítulo.

A integração regional dessas redes, por seu turno, se intersecta com o global e o local, como a extinção de espécies medicinais nos territórios, a “perda dos conhecimentos tradicionais”, e a apropriação intelectual do “conhecimento associado” (Red del Cono Sur, 2000, p. 3). Isso talvez explique, porque um dos princípios acordados pelos membros da REDE é a “recusa a qualquer forma de propriedade intelectual sobre a vida”, a partir da defesa do conhecimento sobre plantas medicinais como um “bem comum” (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 13-14). A relação com outras redes de plantas medicinais fora da região sul-americana também faz refletir sobre a construção desse princípio. O CIPD possuía um projeto de construção de uma rede global de plantas medicinais (International Development Research Centre, 1999), o que indicava que projetos de pesquisa etnofarmacológica de plantas medicinais, como o da REDE, não eram

isolados na sua região, e que, de alguma forma, tinham interconexões com dinâmicas globais da propriedade do conhecimento e da vida – no capítulo 2, vamos aprofundar as discussões sobre o tema. Um exemplo dessas tensões ocorre em uma reunião organizada de redes de plantas medicinais na Índia, organizada pelo CIPD, da qual a REDE participa e que expressa preocupação quanto à possibilidade de inclusão de empresas privadas na rede global, alegando que um dos seus princípios era a recusa à propriedade intelectual sobre a vida (International Development Research Centre, 1999). Considerando essas situações, poder-se-ia sugerir que no início o projeto de uma rede de plantas medicinais no Brasil, que tinha como prioridade as pesquisas de plantas medicinais, também era tensionado.

O relato a seguir mostra como as redes locais no Cerrado de pesquisa de plantas medicinais eram mobilizadas para essa atividade:

As organizações identificadas sensibilizam outras organizações para a formação de um campo de articulação em sua região. Nesta fase são realizados encontros de DRP (diagnóstico rápido participativo) e planejamentos participativos na perspectiva de formação de redes locais ou regionais (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 13).

O objetivo de priorizar as pesquisas de plantas medicinais na rede nacional do Brasil, no entanto, se amplia, a partir do processo de construção do projeto de articulação nacional – Brasil da Rede de Plantas Medicinais do Cone Sul. Em um relatório da Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas para o CIPD, no período do projeto da REDE com essa instituição, se informa que o objetivo principal do projeto de articulação nacional – Brasil da Rede de Plantas Medicinais do Cone Sul era o

Fortalecimento de uma rede de plantas medicinais do Cerrado através da articulação de organizações locais e ações conjuntas de pesquisa e intercâmbio de conhecimentos tradicionais, formando um campo político de influência para o uso seguro e a conservação das plantas medicinais do Cerrado brasileiro (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 2).

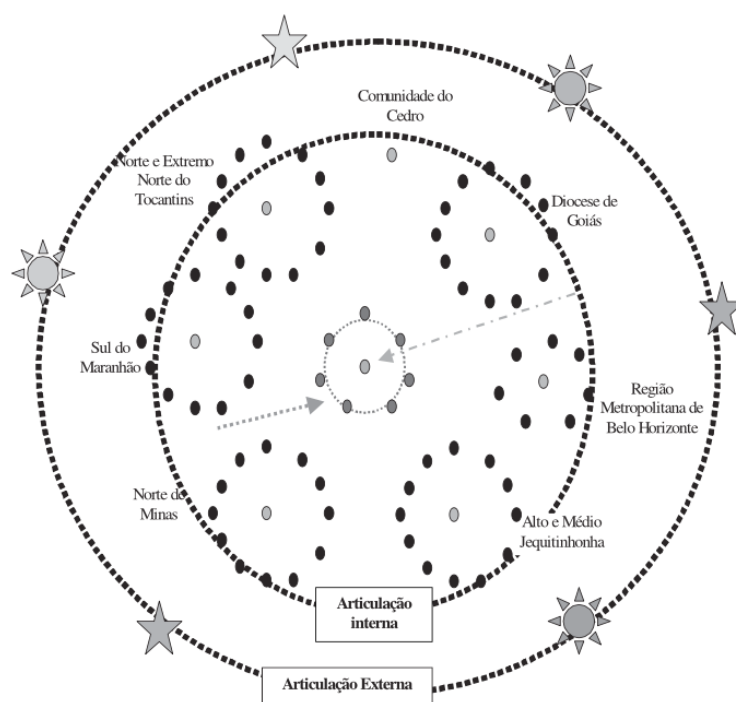
No relatório, como se pode observar, o projeto a partir do qual a Articulação Pacari é configurada amplia seu objetivo relacionado à “articulação de organizações locais” e de pesquisa e “intercâmbio de conhecimentos tradicionais” para a “formação de “um campo político de influência para o uso seguro e a conservação das plantas medicinais do Cerrado brasileiro”. Essa mudança amplia

substancialmente os objetivos iniciais da rede do campo da pesquisa para um campo de atuação política. Essa transformação, além disso, sinaliza que aspectos e fundamentos dos projetos a partir dos quais a Articulação Pacari também se ampliava, como vimos no relato no início dessa sessão, para dinâmicas sociais, ecológicas, políticas e normativas, trazendo novos elementos que comporiam o espectro de ações pretendidas nesse “campo política de influência” com o foco no “uso seguro” e na “conservação das plantas medicinais”. Um documento da REDE indica como esse processo foi construído:

No 3º Encontro Nacional da Articulação Pacari em São Gonçalo do Rio das Pedras (Minas Gerais), no ano de 2004, o diagrama de gestão proposto anteriormente foi avaliado e se concluiu que os verdadeiros espaços de articulação da Articulação Pacari são as atividades. A identidade dos grupos se definiu por afinidade pelas atividades e pelo sentimento de pertencimento à Articulação Pacari, deixando de subsistir a identidade de redes regionais de plantas medicinais. O nível de envolvimento dos participantes dos grupos locais em coordenar e realizar as atividades definiu espontaneamente os representantes da Articulação Pacari nas regiões: *é muito alentador ver a grandiosidade desse tipo de trabalho, vendo o que cada um faz em sua comunidade*. Esses representantes regionais são os participantes do Encontro Nacional da Articulação Pacari que se conformou como o principal espaço político, de onde se definem diretrizes políticas e estratégias, se realizam planejamentos e avaliações e se exerce seu controle social (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 53).

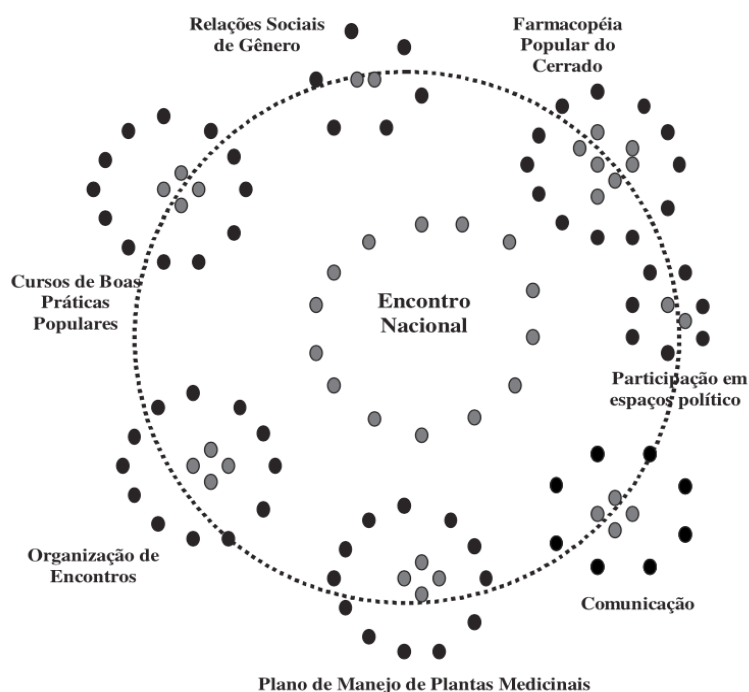
O relato indica que a forma de “gestão” da Articulação Pacari se desvincula da ideia de redes de plantas medicinais, de certa forma, desconecta da configuração do projeto da REDE e da concepção do CIPD de formações de redes nacionais com subsidiárias locais, com o propósito de trocar informações de plantas medicinais. Essa desconexão é marcada pelo foco em “atividades” e pelo “sentimento de pertencimento” de “participantes dos grupos locais” à Articulação Pacari. Essa transformação indica não só uma mudança de estruturas das redes, mas também mostra uma mudança de como comunidades atuavam, saindo de entrevistados na pesquisa de plantas medicinais, para participantes que tinham espaço para se articularem politicamente, atuando em atividades diversas. As figuras 4 e 5 mostram como a Articulação Pacari amplia sua proposta de “gestão”, se tornando um “projeto político” (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 53).

Figura 4 - Diagrama da primeira proposta de gestão da Articulação Pacari



Fonte: Red de Plantas Medicinales del América del Sur (2005, p. 52)

Figura 5- Diagrama gestão atual da Articulação Pacari



Fonte: Red de Plantas Medicinales del América del Sur (2005, p. 54)

É interessante entender também como alguns sócios-fundadores da Articulação Pacari se conheceram nesse processo de construção dessa rede socioambiental. Lucely, raizeira, quilombola e sócia-fundadora da Articulação Pacari relata como os integrantes da Articulação Pacari se conheceram e como essa rede foi fundada:

Quando a gente recebeu um recurso do ISPN⁶³ para construir o Centro de Plantas Medicinais na comunidade quilombola de Cedro. A gente recebeu um recurso naquela época, de 30.000 dólares. Era um recurso que a gente não sabia como ia gastar. E foi quando me falaram da Lurdinha, que ela trabalhava na Universidade Católica de Goiânia e num laboratório com pesquisa com alunos, e com plantas medicinais. Aí a gente procurou ela, para orientar com o que a gente ia construir um espaço aqui da comunidade. Aí a Lurdinha nos orientou naquela época, a Jaqueline estava em Lavras. A gente teve encontro e conseguimos o contato dela e a gente conversou também. Aí ela nos ajudou a organizar o Centro de Plantas da Comunidade do Cedro. Foi daí que a gente começou a se conhecer e a se encontrar. Em 98, a gente fez um encontro, aqui na Comunidade do Cedro sobre plantas medicinais e, na inauguração do Centro de Plantas Medicinais, veio a Jaqueline, veio a Lurdinha. Aí a gente inaugurou o espaço e a gente saiu daqui com o grupo, com cinco pessoa pra começar a pensar, como a gente ia começar a conversar com esse grupo que já trabalhava com plantas medicinais. Em 99, teve uma reunião em Montes Claros, da Rede Cerrado, a gente foi para essa reunião e no final do encontro, a gente saiu com um grupo de oito pessoas⁶⁴, pra a gente começar a pensar e fazer um desenho de um grupo de plantas medicinais, a Rede de Plantas Medicinais do Cerrado. Só que esse grupo virou uma Rede. Em 2002, a gente foi pra Ceres num evento, lá e no final do evento fizemos uma eleição pra poder pensar no nome que ia ter essa Rede. Aí foi lá que a gente fez a votação, e a árvore que se chama Pacari, que é do Cerrado ganhou e foi a mais votada. E aí a gente saiu de lá com o nome da Pacari e que aí a gente falava queria ser um grupo. Depois, numa outra reunião que a gente teve em Goiânia. Aí a gente pensou Rede, aí ficou Articulação Pacari de Plantas Medicinais do Cerrado. E aí, desde dessa primeira reunião, desse primeiro pensamento, eu estava junto por causa do Centro de Plantas Medicina do Cedro. E aí eu comecei a acompanhar a Pacari em todas as reunião, todos os projetos, a gente sempre esteve junto. Então, eu sou uma sócia fundadora da Articulação Pacari. A gente fala que a primeira sementinha foi aqui dentro da comunidade, que a gente começou plantar essa semente e graças a Deus foi tendo espaço, ela foi crescendo, foi dando fruto e hoje a gente tem trabalhos em 6 estados (Goiás, Minas, Maranhão, Tocantins, Bahia e Mato Grosso)⁶⁵.

⁶³ O Instituto Sociedade População e Natureza (ISPN) é uma organização da sociedade civil sem fins econômicos com sede em Brasília e escritório em Santa Inês (MA). Desde 1990 atuamos pelo desenvolvimento com equidade social e equilíbrio ambiental, por meio do fortalecimento de meios de vida sustentáveis e estratégias de adaptação e mitigação às mudanças do clima. Disponível em: <https://ispn.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 30 set. 2023.

⁶⁴ Segundo D’Almeida (2022, p. 13), o grupo era composto por: Lourdes (à época professora da Universidade Católica de Goiás), Jaqueline (representando a REDE), Fernando (representando a REDE), Irene Maria dos Santos (representando a Rede Cerrado), Mauro Pires (representando o Instituto Brasil Central (IBRACE) e a Rede Cerrado) e Maria Antonia (representando o Movimento Popular de Rio Verde – MOPOV).

⁶⁵ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 19 mar. 2022.

Lucely relata o início da história da Articulação Pacari a partir do encontro de pessoas que atualmente são seus integrantes. Ela também indica que foi em uma reunião de Ceres, em 2002, que se consolida a constituição da *Rede de Plantas Medicinais do Cerrado* Articulação Pacari. Em Ceres também foi escrita uma carta coletiva que apresenta alguns fundamentos da Articulação Pacari: o cuidado e a visão de integração com o Cerrado; “a luta pela humanização da saúde”; “o saber e a cultura popular” como “base para o uso sustentável do Cerrado”; a necessidade de valorizar o conhecimento e, ao mesmo tempo, de diálogo com a ciência; “partilha de bens e saberes que nascem da nossa fé e tradição”; a recusa a “qualquer forma de propriedade do conhecimento e da vida”; a defesa do “bem comum”; e a “a valorização, o registro, a preservação e a disseminação do saber dos conhecedores tradicionais e da cultura popular, evitando o monopólio do conhecimento” (Dias, Laureano, 2009, p. 38). Como se pode observar, a Carta de Ceres já previa a produção de uma farmacopeia com registro de saberes do Cerrado, como dito por Jaqueline. A Carta de Ceres também mostra que a Articulação Pacari se funda com base em fundamentos políticos, com a recusa a “qualquer forma de propriedade do conhecimento e da vida”. Mas como esses fundamentos se constroem? A resposta a essa pergunta pode ser feita compreendendo como as comunidades se integraram à Pacari, o que ocorre a partir de formação de redes locais e das atividades que giravam em torno das pesquisas de plantas medicinais, como encontros e capacitações (Dias, Laureano, 2009) – não vamos discutir em detalhes essas capacitações neste capítulo, o que ocorrerá nos capítulos 4, 5, 6 e 7. Chama a atenção também que a construção da Articulação Pacari e a mudança de forma de interação com comunidades, ampliando para um cunho mais político, tinha relação com a “fragilidade” das comunidades, como está no relato a seguir:

Uma particularidade importante é a formação da Articulação PACARI basicamente por grupos comunitários, que não têm personalidade jurídica e muitos são ligados diretamente a igreja católica, através da Pastoral da Saúde. Este fato caracteriza a fragilidade política destas organizações comunitárias, e remete o processo de formação de redes como um processo de formação política. Assim, conclui-se que o fortalecimento de uma rede nacional, a partir de redes locais e regionais é processual e se dá através da construção participativa de diretrizes políticas que tenham uma aplicabilidade direta nas comunidades. Este processo, como citado anteriormente, está se desenvolvendo principalmente através da capacitação e formação de

representantes comunitários (Rede de Tecnologias Alternativas 2004, p. 14).

Quatro aspectos chamam a atenção no relato. O primeiro é que a Articulação Pacari identifica que comunidades que participam da sua formação apresentam “fragilidade política”. O segundo é que essa identificação “remete o processo de formação de redes como um processo de formação política”. O terceiro é que a construção da Articulação Pacari como “rede nacional” é “participativa” e com “diretrizes políticas que tenham uma aplicabilidade direta nas comunidades”. O quarto aspecto é que esse processo se desenvolve “através da capacitação e formação de representantes comunitários”. Vamos explorar como foram construídos os processos de capacitação e a elaboração de políticas da Articulação Pacari nos capítulos. Uma afirmação na Farmacopeia Popular do Cerrado, que vamos analisar nos próximos capítulos, representa a complexidade das políticas que Articulação Pacari construiu junto com as comunidades e por meio das capacitações:

A ideia, pois, da Farmacopeia Popular é registrar e disponibilizar conhecimentos que compreendam a interdependência social, cultural, ambiental e econômica que um remédio caseiro possui. Isso será demonstrado por meio do conhecimento da planta, da compreensão das relações ecológicas presentes no meio ambiente em que a planta nasce e, da valorização da cultura do povo que vive naquele território e que se utiliza daquela planta (Dias, Laureano, 2009, p. 58).

2

A constituição da Rede de Plantas Medicinais da América do Sul vista a partir de sua ‘política de compartilhamento de conhecimento’

Com a expansão global das relações de propriedade do conhecimento e da vida a partir da década de 1980, como o ADPIC (Brasil, 1994), que regula patentes de biotecnologia, emergem arranjos coletivos (redes, associações e outros tipos de organização) do Sul Global, incluindo espaços da América do Sul, que representam povos e comunidades ligados aos saberes sobre plantas medicinais. De forma simultânea, esses movimentos, de um lado, redimensionam formas de compartilhamento e de organização desses saberes, como política de proteção e de reconhecimento do vínculo entre a identidade, o conhecimento e as plantas medicinais. De outro lado, os arranjos tem o objetivo de formular regulações relativas ao trabalho, de reivindicar direitos e de ter influências sobre políticas públicas relativas ao campo da cura com plantas medicinais. Esses processos também se apoiam em normas internacionais de proteção a esses conhecimentos e à sociobiodiversidade que surgem a partir da década de 1980, como a CDB, ainda que as relações entre elas e as dinâmicas da propriedade (intelectual) sejam assimétricas (Brasil, 1998a).

Alguns desses movimentos sociais são construídos com o apoio transnacional de instituições internacionais e (não-) governamentais que se conectam no contexto da expansão global das relações de propriedade (intelectual). Esses processos levantam questionamentos, na medida em que colocam no mesmo campo diferentes formas de compartilhamento do conhecimento. Isso ocorre com a REDE, que reúne organizações não-governamentais e representantes de povos e comunidades ligadas a plantas medicinais, com objetivos de elaborar pesquisas, de construir redes nacionais de plantas medicinais e criar influência política nesse campo (Red de Plantas Medicinales de América del Sur, 2005). Esses processos ocorrem a partir do que está conceituando, nesta pesquisa, de “política de compartilhamento do conhecimento”, que, no caso da REDE, é uma política de indagação e afirmação com relação ao compartilhamento de plantas medicinais de

povos e comunidades que se baseia, a princípio, na recusa da propriedade intelectual sobre a vida, a partir da defesa do bem comum. Ao analisar a instituição canadense CIPD que deu apoio financeiro e metodológico a iniciativa sul-americana e cuja política converge com a propriedade sobre o conhecimento e a vida, se observa tensões com a política de compartilhamento do conhecimento da REDE. O objetivo deste capítulo é analisar o processo de criação da REDE a partir de sua política de compartilhamento de conhecimento sobre plantas medicinais e de suas interconexões globais. O argumento é que a REDE se constrói de forma estratégica e heterogênea a partir de interconexões globais. A REDE faz isso se articulando a partir de uma *cosmovisão política sul-americana de plantas medicinais*, co-constituída por diálogos imersos em uma pluralidade de perspectivas e, ao mesmo tempo, coproduzida por negociações arriscadas emaranhadas em dinâmicas globais de propriedade do conhecimento e da vida. Sua política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais, dessa forma, se co-constitui e transita entre a recusa e a ressignificação de dinâmicas relacionadas de propriedade do conhecimento e da vida. Defendo também que, para compreender a amplitude do processo de formação da REDE, é importante ter noção de que seus discursos e ações, embora essa organização não tenha tido continuidade, possui efeitos em redes nacionais de plantas medicinais, como a Articulação Pacari. Esses efeitos também podem ser observados em povos, comunidades, pessoas, espaços e plantas medicinais que estavam incluídos em projetos da REDE e/ou da Articulação Pacari. Todavia, vamos aprofundar nesse último tema em capítulos mais adiante.

O capítulo se apoia, em termos teóricos, em abordagens críticas às relações capitalistas de propriedade a partir do conceito de “comuns” (Aguiton, 2019; Anderson, Bowrey, 2006; Bollier, Helfrich, 2019; Dardot, Laval, 2017; Guttal & Manahan, 2019; Ostrom, 1990) e de prismas identitários (Brush, 2011; Federici, 2017; Haraway, 1988; Mills, 2014; Pateman, 1988; Schiebinger, 2011; Swanson, 2020) e identitários-ecológicos (dos Santos, 2015; Krenak, 2019). Essas abordagens são utilizadas para analisar a interconexão temporal-espacial entre diferentes perspectivas de compartilhamento, e de apropriação do conhecimento sobre plantas medicinais.

Neste contexto são utilizados os conceitos de “zonas de engajamentos estranhos”, ou de “fricção cultural” de Anna Tsing (2005). Esses conceitos ajudam a explicar que interconexões globais ocorrem não a partir de um espaço global

unificado, mas sim a partir da ideia de que “as culturas são continuamente produzidas em interações sociais chamadas de ‘atrito’: as qualidades estranhas, desiguais, instáveis e criativas da interconexão através das diferenças” (Tsing, 2005, p. 4). Essa perspectiva aponta para fragmentos de ações materiais e de discursos de como agentes, como a REDE e seus participantes (organizações, povos e comunidades), (des-)constroem a política de compartilhamento do conhecimento sobre plantas medicinais a partir de instabilidades e de normalizações das relações internacionais, sobretudo, das dinâmicas capitalistas da propriedade. Essa lente teórica possibilita ler esses processos de forma mais horizontal e menos vertical e de forma simultânea e não reativa (causa e consequência), e possibilita inserir esses agentes, ações materiais e discursos em uma concepção de interconexões globais que, embora sejam imersas em assimetrias e precariedades, também têm especificidades e reivindicações por emancipação. Em suma, essa abordagem permite considerar a pluralidade das espacialidades e das temporalidades nas quais se realizam práticas de poder que confrontam dinâmicas universais da modernidade e do capitalismo (Tsing, 2005).

Situando essas perspectivas a partir uso do conceito de Sul Global, o qual mencionamos inicialmente, estamos buscando fazer indagações, como afirma Amitav Acharya (2014, p. 651), sobre as obscuridades difundidas a partir das universalidades epistemológicas das teorias majoritárias de relações internacionais que se basearam na divisão entre o Norte e o Sul Global, este último como “marginal da ‘estória principal’ da política mundial”. Trazendo essas interrogações para a discussão sobre compartilhamento e apropriação do conhecimento, pensamos na lente de “conhecimento situado”, proposta por Donna Haraway (1988), para tensionar o entendimento majoritário de Sul Global, buscando desvelar assim obscuridades universalistas em torno desse conceito. O conceito de conhecimento localizado busca reverter a ideia de não-localização e as “irresponsabilidades [...] narrativas culturais ocidentais sobre a objetividade” em torno “das reivindicações de conhecimento”, que são (re-)produzidas mormente pelo homem e pelo branco e “que são alegorias de ideologias que governam relações entre corpo e mente, distância e responsabilidade”; por isso, a contestação é feita a partir da ideia de “conhecimentos situados” e alternadamente de “conhecimentos a partir do corpo” (Haraway, 1988, p. 583). Haraway (1988, p. 583), que se expressa a partir de uma perspectiva da mulher – também fala da

perspectiva da “natureza”, que é apropriada a partir da dicotomia natureza/cultura, assim como também a mulher passa por esse processo a partir da distinção hierárquica da relação sexo/gênero – a “objetividade feminista é sobre a limitada localidade e o conhecimento situado, não sobre transcender e dividir sujeito e objeto”. Com isso Haraway (1988) tenta desestabilizar o jogo do universalismo não-localizado que está no objetivismo majoritário que define discursos, normas e estruturas do conhecimento, localizando o conhecimento da mulher como algo particular da integração entre seu corpo e mente e o projetando nessas dinâmicas assimétricas. A autora, ademais, recusa a ideia universalista do individual, afirmando que “conhecimentos situados são sobre comunidades, não sobre indivíduos isolados” (Haraway, 1998, p. 580). Por fim, Haraway (1988) defende quase ironicamente que é justamente pela localização limitada do conhecimento situado é que é possível fazer “conexões [,] aberturas inesperadas [e] encontros de visões parciais [...]”, que possibilitam a emergência de visões e vozes em um mundo materialmente finito e contraditório. Essa perspectiva crítica, que abrange questões identitárias, ecológicas, materiais, cognitivas, coletivas e localizadas do conhecimento, permite uma análise dos encontros entre conhecimentos marginalizados e o conhecimento objetivo e autoritário do Norte, ainda que (e, talvez, justamente porque) essas conexões sejam arriscadas e assimétricas. O conceito de conhecimento situado – que é trabalhado a partir do limite de localidade como força que tensiona os limites da visão sobre quem pode ou não ver ou falar, ao mesmo tempo que é operado a partir de “visões de algum lugar” (Haraway, 1988), no nosso entendimento, de visões sem fronteiras – pode ser usado para tensionar o discurso hierárquico apoiado nas linhas fixas dos países do Norte e do Sul, desvelando cruzamentos entre e dentro de barreiras. As disputas de poder entre diferentes sistemas de conhecimento no contexto da expansão das relações capitalistas de propriedade não ocorrem só entre países e regiões física e territorialmente localizados no Norte e no Sul. Essas disputas também ocorrem dentro de espaços sociais nesses países e em regiões entre diferentes tipos de coletividades de corpos, de mentes e de vozes. Da mesma forma, ocorrem as insurreições. Um exemplo desse processo são as produções acadêmicas no Sul Global que contestam essas dinâmicas excludentes de gênero a partir da participação de mulheres, destacando que essas hierarquias também podem vir acompanhadas da exclusão do conhecimento do negro, como o artigo de Ananda

Oliveira (2019), a partir do qual se argumenta que a lógica política da branquitude no Brasil, co-constituída por discursos científicos sobre a irracionalidade do negro e pela exploração do trabalho escravo, permeia o estudo das relações internacionais no país. Por fim, é importante observar que análise feita a partir de Haraway (1988), sobre o Sul Global, também complementa e especifica o entendimento de interconexões globais de Tsing (2005) – que tem abordagem cultural – trazendo-o para uma discussão identitária e ecológica sobre a produção e o compartilhamento do conhecimento.

O capítulo será dividido em quatro partes além desta introdução: i) uma breve discussão do contexto geral de criação da REDE; ii) uma análise da formação e políticas de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais da REDE a partir de uma crítica que interrelaciona identidade, o comum e a ecologia; iii) um debate sobre a criação da REDE a partir do desenvolvimento de métodos de pesquisa coparticipativa sobre plantas medicinais; e iv) reflexões finais.

2.1.

Contexto histórico e político de criação da REDE

A partir da década de 1980, se observa o aumento de ameaças a práticas e conhecimentos de povos e comunidades cujo modo de vida se baseia na relação intrínseca com práticas de cura baseadas em plantas medicinais. Esse processo decorre, entre outros aspectos, do aprofundamento de assimetrias entre, de um lado, discursos, normas, estruturas da expansão da apropriação individual dos aspectos materiais e imateriais em torno da vida, e de outro lado, a defesa do compartilhamento coletivo de saberes sobre plantas medicinais. Um exemplo dessa assimetria está relacionado à emergência e à difusão do ADPIC (Brasil, 1994), que inaugura a possibilidade de patentear a vida, processo gerado a partir de ampla utilização de conhecimentos de povos e comunidades sobre plantas medicinais. A assimetria nesse caso ocorre, pois, no mesmo período, também emergem normas mundiais de proteção a esses povos e comunidades e de seus conhecimentos sobre plantas medicinais, mas que não possuem a mesma amplitude de difusão e proteção das de propriedade intelectual. Um exemplo é a CDB (Brasil, 1998a), que regula o acesso a “conhecimentos tradicionais [associados] a recursos genéticos” e os mecanismos de “consentimento prévio” e “repartição justa e equitativa de benefícios derivados da utilização” desses recursos. Todavia, discursos do CDB

(Brasil, 1998a), como os “recursos genéticos”, indicam menos proteção de práticas e conhecimentos de povos e comunidades do que propriedade intelectual, uma vez que reproduzem a lógica capitalista de separação humanidade e natureza, para acomodar a fixação das relações de propriedade intelectual. Essas assimetrias têm por efeito restringir as práticas mais coletivas de compartilhamento de saberes sobre plantas medicinais de raizeiras e raizeiros, como será visto. Também se deve considerar que o pano de fundo do qual o ADPIC (Brasil, 1994) e o CDB (Brasil, 1998a) eram marcos político-normativos era co-constituído pela emergência da biotecnologia e, ao mesmo tempo, de políticas e normas de “desenvolvimento sustentável” difundidas mundialmente, que começaram a ser engendradas a partir de 1972, na Conferência de Estocolmo, a partir de aspectos ambivalentes como vimos no capítulo 1.

Nesse contexto ambíguo e assimétrico da relação entre ecologia e propriedade intelectual, identificamos a emergência de arranjos coletivos de raizeiras e raizeiros no Sul Global. Esses movimentos surgem com objetivos distintos que podem incluir desde contrapor a ameaças ao ofício, reivindicar direitos, influenciar políticas, proteger práticas e conhecimentos de plantas medicinais até preservar a natureza. Exemplos desses arranjos ocorrem na Argentina⁶⁶, no Brasil⁶⁷, na Índia⁶⁸, no Panamá⁶⁹, na Tanzânia⁷⁰ e no Zimbábue⁷¹.

⁶⁶ Em 1991, se organiza a *Red Argentina de Información y Trabajo en Plantas Medicinales* (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005).

⁶⁷ Em 1999, se cria, no Brasil, a Articulação Pacari - Plantas Medicinais do Cerrado (Dias, Laureano, 2009).

⁶⁸ A Associação de Curandeiros *Yanadi* (*Yanadi Vydyula Seva Sangham*), da Índia, foi criada entre 2006 e 2007 (Vedavathy, 2010).

⁶⁹ As sociedades dos *Kuna* tradicionais e dos Doutores *Embera-Wounaan*, no Panamá, foram criadas na segunda metade dos anos 2000 (Swiderska, [2009?]).

⁷⁰ O governo da Tanzânia, por meio da Unidade de Serviços em Saúde Tradicional, mobilizou “curandeiros tradicionais”, a partir de 2002, para constituir suas próprias associações e para participar da formulação de políticas públicas de medicina tradicional (Ouma, 2013).

⁷¹ Diferente da maioria dos países africanos, o Zimbábue seguiu uma tendência de profissionalizar e legalizar, como se conceitua nesse país, os “curandeiros tradicionais”, o que ocorreu a partir da década de 1980 (Cavender, 1988, p. 251-252). O processo, apesar de objetivar regular práticas desses sujeitos, não ocorreu sem contradições. Muitas associações de “curandeiros tradicionais [de] medicina tradicional” já funcionavam no Zimbábue, desde 1957, quando foi criada a Associação de *Ngangas* Africanas, a primeira do tipo no Centro e no Sudeste da África (Cavender, 1988, p. 251-252). “Subsequentemente, muitas associações desses tipos emergiram nessas regiões africanas, incluindo a Associação dos Raizeiros dos Verdadeiros *Ngangas* Africanos, a Associação *Chiremba* Centro Africana, a Associação dos *Ngangas* do Zimbábue, a Associação dos Raizeiros da Rodésia, a Associação dos *Nganga* Unidos, a Associação *Mabweadziwa* (Cavender, 1988, p. 251-252). Dois marcos indicam o processo de profissionalização de curandeiros tradicionais no Zimbábue. O primeiro foi a criação, em 1980, da Associação Nacional do Zimbábue de Curandeiros Tradicionais, ZINATHA, que, a partir do apoio do Ministério da Saúde do Zimbábue, tinha o objetivo de fortalecer relações precárias entre raizeiros e curandeiros no país por meio de capacitações, regulamentações,

O surgimento simultâneo dessas mobilizações sociais e políticas em tantos lugares e da emergência global de normas de propriedade intelectual, de políticas de “medicina tradicional” e de dinâmicas de expansão da propriedade privada associadas a atividades capitalistas, como a monocultura e a mineração, indica que há uma interconexão entre esses processos. No mesmo período, muitas organizações ligadas a esses arranjos coletivos receberam apoio de instituições governamentais e não-governamentais, nacionais e estrangeiras. Apesar dessas instituições estarem comprometidas com povos e comunidades, também estão conectadas com dinâmicas que acabam por reforçar ambiguidades e assimetrias, e que possibilitam a expansão da apropriação individual da vida. Sob nossa ótica isso gera fricções entre agentes (não-) governamentais e sociais, uma vez que, desses encontros, emergem divergências entre perspectivas individuais e coletivas a respeito das diferentes formas de compartilhamento e de apropriação de conhecimento, além dos distintos estilos de práticas relativas a plantas medicinais e a suas capacidades curativas.

No contexto desses encontros, se “concretiza”, em 1998, a Rede de Plantas Medicinais do Cone Sul, que em 2004, se tornará a Rede de Plantas Medicinais da América do Sul (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005). A REDE se configura como um “trabalho regional articulado em rede” que reúne organizações não-governamentais de países sul-americanos que trabalham com povos e comunidades ligadas a atividades com plantas medicinais (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005; Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari, 2004). A REDE também envolvia empresas, universidades, cooperativas e outras organizações (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005; Red del Cono Sur, 2000). Os representantes diretos da REDE eram o *Centro de Estudios sobre Tecnologías Apropriadas de la Argentina*

pesquisas, promoções de práticas e cooperações, ainda que se sugerisse que o suporte de governos nesses temas costumava ter o propósito de controle e exclusão desses sujeitos. A ZINATHA também poderia integrar a medicina tradicional e a convencional (Cavender, 1988, p. 251-252). As associações, incluindo a nacional, no entanto, excluía comunidades rurais, que veem essas organizações como elitistas (Chakawa, 2015). No Zimbábue, os “curandeiros tradicionais são mais ativos nas áreas rurais mais isoladas, onde serviços médicos convencionais estão indisponíveis ou não são de fácil acesso” (Cavender, 1988, p. 251). É importante citar também que práticas de grupos de curandeiros, como o Harare e o Bulawayo, emergiam nas cidades (Cavender, 1988, p. 251). O outro marco da profissionalização de curandeiros e raizeiros no Zimbábue foi o Ato do Conselho dos Praticantes de Medicina Tradicional, de 1981, que, dentre outros, tinha o objetivo de estabelecer um conselho de registro e regulação de curandeiros tradicionais (Cavender, 1988, p. 251).

(CETAAR)⁷², a Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas (Rede), do Brasil⁷³, o *Centro de Educación y Tecnología para el Desarrollo del Sur* (CET-SUR)⁷⁴, do Chile, o *Centro de Estudios Uruguayos de Tecnologías Apropriadas* (CEUTA)⁷⁵ (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005).

Como já foi discutido no capítulo 1, é da articulação da Rede de Plantas Medicinais da América do Sul e da Rede Cerrado⁷⁶ que é lançada, em 1999, a “semente” da Articulação Pacari (Dias, Laureano, 2009). A Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, que fazia parte da Rede de Plantas Medicinais da América do Sul, é uma entidade filiada à Rede Cerrado⁷⁷, que é uma organização da qual deriva e com

⁷² “O CETAAR é uma organização não-governamental (ONG) que desde 1985 trabalha na busca da construção de uma sociedade justa e equilibrada a partir do trabalho comunitário. O CETAAR realiza capacitação, pesquisa, comunicação e acompanhamento externo de experiências vinculadas a suas áreas de trabalho [que são] a agroecologia, a saúde e as plantas medicinais, a biodiversidade, a ecologia social e os jovens. O CETAAR é parte da Rede Argentina de Informação e Trabalho em Plantas Medicinais, da Rede do Cone Sul, do Movimento Agroecológico da América Latina e do Caribe, do Encontro de ONG, da Rede de Ação em Praguicidas e suas Alternativas para a América Latina e da Rede Nacional da Saúde da Mulher”. Disponível em: <https://www.angelfire.com/ar/plantasmedicinales/cetaar.html>. Acesso em: 05 jun. 2023.

⁷³ A Rede, do Brasil, é uma ONG criada em 1989, que se inicia a partir de um projeto criado, em 1986, no âmbito do Projeto de Tecnologias Alternativas (PTA) e da ONG Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE), que buscava “dar respostas aos desafios encontrados por camponeses e camponesas na modernização da agricultura brasileira”. A partir do final da década de 1990, a Rede “iniciou ações de desenvolvimento local sustentável” com comunidades rurais e com agricultura urbana e periurbana, a exemplo dos Centros de Vivência Agroecológica (CEVAE), em Belo Horizonte, Minas Gerais. Disponível em: <https://redemg.org.br>. Acesso em 23 abr. 2023.

⁷⁴ O CET-SUR é uma organização da sociedade civil fundada em [...] 2000 [...] na cidade de Temuco, Região de La Araucanía. “As raízes do CET-SUR, entretanto, vêm dos programas regionais da Fundação Centro de Educação e Tecnologia (CET) criada em 1983, que se desenvolveu na Região de Araucanía (trabalho com comunidades Mapuche) e o Bío-Bío (agricultura urbana e reciclagem), além de o Programa Global de Conservação da Biodiversidade Campesina. Atualmente, “promove coletivamente ações de pesquisa, formação, divulgação e serviços para o reconhecimento das AgroCulturas, contribuindo para a biodiversidade, sustentabilidade e autonomia dos territórios do sul do mundo, com ênfase sobre agroecologia de base camponesa, soberania alimentar, saberes tradicionais e artes”. Disponível em: <https://www.cetsur.org>. Acesso em: 05 jun. 2023.

⁷⁵ O CEUTA “é uma fundação independente e sem fins lucrativos, criada em 1985”. Sua missão institucional é “divulgar, pesquisar e capacitar no uso de tecnologias adequadas, gerando alternativas que fortaleçam as comunidades locais integrando aspectos sociais, econômicos e ecológicos. A CEUTA centra a sua atuação preferencialmente nos setores populares urbanos e rurais, garantindo que os seus projetos tenham sempre impacto a nível local. Em apoio a essa tarefa, são realizadas atividades dirigidas a ‘grupos atuantes’, como lideranças políticas ou sociais e opinião pública em geral”. Disponível em: <https://www.ceuta.org.uy/que-es-ceuta>. Acesso em: 05 jun. 2023.

⁷⁶ A Rede do Cerrado foi criada em 1992, no contexto da ECO-92, com base no Tratado dos Cerrados (1992), que estabelece um plano de ação da sociedade civil contra formas destrutivas de exploração capitalista do Cerrado. Seu objetivo é a “luta pela conservação do bioma e a defesa de seus povos e comunidades tradicionais, na promoção de justiça social e sustentabilidade ambiental”. Atualmente, é “composta por mais de 50 entidades da sociedade civil associadas” e, “indiretamente, congrega mais de 300 organizações que se identificam com a causa socioambiental” do Cerrado. É também representada por “indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, vazanteiros, fundo e fecho de pasto, pescadores artesanais, [geraizeros](#), [extrativistas](#), [veredeiros](#), caatingueiros, apanhadores de flores Sempre Viva e agricultores familiares”. Disponível em: <https://redecerrado.org.br/quem-somos/nossa-historia/>. Acesso em 23 abr. 2023.

⁷⁷ Disponível em: http://www.smartsite.com.br/sys_client/114/1349.aspx. Acesso em: 05 jun. 2023.

a qual diversas iniciativas no âmbito do Cerrado mantêm vínculos direto e indiretos, inclusive a Articulação Pacari, que nasce da Rede Cerrado. É em razão desses vínculos e da relação que a emergência da REDE possui com instituições estrangeiras que decidimos nos aprofundar na análise das interconexões globais. Outrossim, a opção por esse recorte de análise também ocorre em virtude de a Articulação Pacari ter sido, de certa forma, gerada em um contexto que também tinha relação com os objetivos de organizações externas em um trabalho com o desenvolvimento de redes de informação de plantas medicinais na América do Sul, processo que não foi realizado sem tensões entre diversos agentes, práticas ontológicas e sistemas e formas de compartilhamento do conhecimento, como também será argumentado e explicado ao longo deste capítulo. A opção por centralizar a discussão sobre a política de compartilhamento de conhecimento sobre plantas medicinais, e suas interconexões globais, a partir de abordagens identitárias, também pode ser explicada pelas articulações internas que as organizações nacionais faziam em seus países no processo de construção da REDE. Um exemplo disso é um documento de plantas medicinais proposto por “autoridades tradicionais [...] Machis [...] do povo Mapuche”, do Chile, que foi mobilizado nesses processos:

O governo deve ter vontade e abertura para incorporar a participação dos povos indígenas na definição das políticas. Historicamente, as políticas de governo têm sido promotoras do patrimônio cultural dos povos indígenas, por isso a proposta deve ser fundamentada a partir de uma perspectiva da filosofia e da cosmovisão indígena. Toda vez que se tentou defender os direitos dos povos originários com leis feitas por ideais contrários aos dos povos originários, os resultados foram negativos para os interesses desses povos. As leis emanadas dos estados foram atentadas contra a concepção de vida dos povos originários, do ordenamento de suas estruturas sociais e da forma de relacionamento que esses povos têm diante da natureza que é totalmente antagônica à concepção de vida que sustenta os princípios da cultura ocidental que permite a faculdade a pessoas e instituições atuarem desde uma concepção de domínio e propriedade frente aos recursos naturais e do universo, o que na prática se traduz em monopólios econômicos representados pelas transnacionais e estados, que expandem seus domínios e acomodam suas medidas em regulamentos jurídicos (Centro de Educación y Tecnología para el Desarrollo del Sur, 2000, n.p.).

O CET-SUR, do Chile, que articulou o documento dos Mapuche, parece ter retransmitido a mensagem desses povos nos documentos da REDE:

Mais do que uma rede temática cuja vida está limitada a processos de curta duração uma vez alcançadas as metas (geração

de encontros, de vínculos, acordos para realizar ações em comum) se planteia processos de longo prazo e de maior cobertura territorial que no contexto sociopolítico chileno passam a reconectar a atores sociais a seus espaços de formação e influência de caráter mais permanente. Adquirem uma especial importância nesse caso, os movimentos sociais que buscam conduzir processos de transformação no longo prazo que são mais complexos e completos que os processos gerados até agora no âmbito de indivíduos, grupos ou certas comunidades. Por outro lado, *os processos de apropriação de conhecimento e regulamentação nacional que dizem respeito ao acesso e ao uso de plantas medicinais são abordados pelos movimentos sociais a partir de um modo integral, vinculados à cultura e ao contexto identitário. A Articulação de Rede de Plantas Medicinais, no Chile, está diretamente vinculada aos movimentos sociais, onde especialistas tradicionais aportam um conteúdo especial à mesma* – destaques meus (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 66).

Os processos de constituição nas redes nacionais, no entanto, são distintos, com relações mais ou menos focadas em diferentes atores e com distintas abordagens com esses, sendo que as dinâmicas que dizem respeito à Articulação Pacari serão analisadas no capítulo 4.

O processo de co-constituição da REDE, como se pretende analisar, também é realizado a partir de relações com instituições governamentais de fora do Brasil. A criação da REDE também teve apoio financeiro e metodológico do CIPD (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005; Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004). Identificou-se que o CIPD também apoiou iniciativas similares ligadas ao trabalho com plantas medicinais em outros espaços no Sul Global, como na Índia (Vedavathy, 2010) e no Panamá (Swiderska, [2009?]).

A relação entre a REDE e o CIPD, especificamente, foi construída com o objetivo de apoiar diversas iniciativas em rede, em âmbito regional e nacional, como a elaboração de pesquisas coparticipativas que geraram a documentação de conhecimentos de povos e comunidades sobre plantas medicinais (ex: apoiou a elaboração da Farmacopeia Popular do Cerrado) e a articulação de grupos, organizações e instituições (ex: deu suporte à criação da Articulação Pacari) (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari, 2004). Seu objetivo geral, enquanto a REDE era “promover um uso sustentável, a conservação e a pesquisa aplicada [pesquisa etnofarmacológica e avaliação de segurança e eficácia] da flora medicinal do Cone Sul”, devolvendo à comunidade “resultados”

(Red del Cono Sur, 2000, p. 3-4). Isso indica que a pesquisa teria que equilibrar perspectivas distintas relacionadas, de um lado, com a preocupação em conciliar uso sustentável de plantas medicinais com a degradação ecológica local, com pesquisas etnofarmacológicas que iriam avaliar segurança e eficácia. Antes mesmo da constituição da REDE, o CETAAR já desenvolvia um trabalho com o CIPD, para “diagnosticar necessidades e aportes que poderiam contemplar organizações e pessoas interessadas em fazer parte da REDE no nível Cone Sul” (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 21). Essas iniciativas têm grande importância na viabilidade da constituição da Rede e da Articulação Pacari e, consecutivamente, do envolvimento de povos e comunidades ligadas ao trabalho com plantas medicinais.

No entanto, ao analisarmos o CIPD, se observou que a instituição parece estar conectada com aspectos mais amplos do que o suporte financeiro e metodológico de pesquisas etnobotânicas no Sul Global, uma vez que sua atuação está baseada na inovação tecnológica e no “compartilhamento do conhecimento com pesquisadores e formuladores de políticas para maior absorção e mobilização de alianças globais”⁷⁸. Atualmente o CIPD apresenta escritórios regionais localizados em diversos países do Sul Global (Figura 6).

⁷⁸ Disponível em: <https://www.idrc.ca/en/about-idrc>. Acesso em 20 nov. 2022.

Figura 6 - “Nossa sede fica em Ottawa, Canadá. Os nossos cinco escritórios regionais na Índia, na Jordânia, no Quênia, no Senegal e no Uruguai nos mantêm próximos dos investigadores e projetos que financiamos nas regiões em desenvolvimento”⁷⁹



Fonte: Disponível em: <https://idrc-crdd.ca/en/where-we-work>. Acesso em 07 mai. 2023.

Em 1993, no contexto pós-emergência do CDB (Brasil, 1998a) e pós-campanha da OMS chamada “Estratégia Global de Saúde para todos no ano 2000” (1981) – que é uma estratégia global de saúde e socioeconômica para países periféricos, que relaciona a regulação e a capacitação de pessoas e de comunidades na atenção de saúde primária – e de negociação do ADPIC (Brasil, 1994), o CIPD cria a “solução Rede Internacional de Plantas Medicinais” (RIPM)– em inglês, *The International Medical Plants solution* (IMPN). Essa organização, a partir de sua sede em Nova Délhi, para todo o Sul Global, desenvolveu projetos em rede sobre o estado de plantas medicinais, com um cunho “econômico e antropológico”, e em colaboração com cientistas, pesquisadores, governos, universidades, organizações não-governamentais e o setor privado (International Development Research Centre, [1990?]). Esses projetos também tinham que ser conciliadas com a Agenda 21, que havia sido acordada na Rio-92, e que tinha metas de desenvolvimento sustentável. Um exemplo de projeto é o seguinte:

Em cooperação com a Rede de Produtos Florestais Não-Madeireiros – em inglês, *Non-Timber Forest Products Network* – do Nepal, o IMPN está patrocinando aproximadamente 26

⁷⁹ Tradução livre de: “Our head office is in Ottawa, Canada. Our five regional offices in India, Jordan, Kenya, Senegal, and Uruguay keep us close to the researchers and projects we fund in developing regions”. Disponível em: <https://idrc-crdd.ca/en/where-we-work>. Acesso em 07 mai. 2023.

pequenas doações para artigos sobre uso de plantas medicinais. Esses artigos estudam diferentes aspectos da coleta e do comércio em nível local das relações entre diferentes participantes do comércio. Uma variedade de abordagens disciplinares está sendo adotada, incluindo antropológica, econômica e sociológica, para dar uma imagem variada dos distritos e vilas em estudo (International Development Research Centre, [1990?], p. 7).

Os pilares que sustentavam as atividades do RIPM eram os seguintes: primeiramente, a “conservação e cultivo”, que consistiam no *portfólio* de Conservação de Biodiversidade voltado para desenvolvimento de métodos *in-situ* (condições de vida de plantas em seus espaços naturais, por ex., em florestas) e *ex-situ* (condições em que plantas estão fora de seus espaços naturais, por ex., em bancos genéticos), com o objetivo de “melhorar a base atual de recurso genético”. Em segundo lugar, havia o pilar “comércio e empresa”, que se baseava na ideia de que o “valor do mercado global de plantas medicinais” é bilionário e que esse mercado ainda não foi devidamente estudado e explorado. A razão disso era que as plantas medicinais

“ainda eram tratadas sob os títulos da silvicultura, agricultura, saúde, alimentação, nutrição, bem-estar familiar e comércio, e existem poucos dados agregados sobre sua comercialização. Adicionalmente, não existia informação suficiente sobre o caminho seguido por plantas medicinais do chão para o comércio, que eram de extrema importância para desenhar intervenções que trouxessem renda para pessoas pobres” (International Development Research Centre, [1990?], p. 7).

A pesquisa do RIPM com plantas medicinais tinha a orientação de desenvolver “agregação de valor em tecnologias”, “controle de qualidade”, “proteção de propriedade intelectual”, solução de “gargalos tecnológicos”, e os “valores e volumes precisos do comércio vigente” (International Development Research Centre, [1990?], p. 6). O terceiro pilar era “saúde e medicamentos” e tinha como conteúdo a ideia de que a saída para a revitalização de “sistemas tradicionais de conhecimento”, que eram negligenciados por “instituições de governo e de desenvolvimento”, era “desenvolver projetos de educação e pesquisa que colocariam a medicina de saúde da floresta nas pessoas de quem mais precisava”, o que seria realizado através de “pesquisa etnobotânica”, “validação científica de remédios a partir da eficácia e toxicidade e da integração entre sistemas médicos tradicionais e moderno”. Arun Agrawal (2002, p. 290-291) conceitua: “o uso de

critérios científicos para testar e examinar, e a documentação desses testes pode ser referido como validação” científica. Esse processo tem sido central em programas de instituições internacionais de desenvolvimento no Sul Global, especificamente, para povos indígenas e comunidades, como forma de usar seu conhecimento como promotor do “desenvolvimento” (Agrawal, 2002, p. 290-291). A validação tem como pilar a “abstração”, que é um processo de separação dos elementos necessários para o “desenvolvimento” (Agrawal, 2002, p. 290-291). Se usa o que é útil, como um princípio ativo de uma planta medicinal, e se descarta o que não é útil para o desenvolvimento, como práticas espirituais que, segundo alguns povos e comunidades, seriam necessárias para o uso medicinal dessa planta (Agrawal, 2002, p. 290-291). O processo anterior à validação é a “particularização”, que é a “identificação e separação do conhecimento” (Agrawal, 2002, p. 290-291). O processo posterior é a “generalização”, que é a dinâmica de “circular [o conhecimento entre agentes interessados] antes de que se possa utilizá-lo de forma mais ampla”, em “catálogos” (Agrawal, 2002, p. 290-291). O conjunto desses processos de documentação do conhecimento pode ser conceituado de “cientifização” do conhecimento de povos indígenas e de comunidades (Agrawal, 2002, p. 290-291). Por fim, Agrawal (2002) sugere que o objetivo da cientifização seria classificar conhecimentos entre o que é falso e é verdadeiro e entre o que será protegido ou não, o que pode incorrer em desidentificação do conhecimento de povos indígenas e comunidades pela ciência. Como vamos ver neste capítulo e com maiores detalhes nos capítulos 5, 6 e 7, esses processos, têm sido, a partir de disputas de poder, (re)articulados por organizações não-governamentais, povos indígenas e comunidades de modo distinto, apesar de, como disse Agrawal (2002), existirem critérios de base homogênea por parte de instituições de desenvolvimento, dentre as quais, cita o CIPD. Voltando às atividades do RIPM, para realizar a validação, era necessário se alcançar as “comunidades-alvo”⁸⁰, que eram os “usuários de medicina tradicional”, os pequenos agricultores, as mulheres, os povos indígenas, as florestas e os governos (International Development Research Centre,

⁸⁰ A linguagem, “comunidades-alvo”, usada pelo próprio CIPD, se acredita, dá abertura para interpretações dúbias, chegando até a sugerir um sentido bélico. Se essa interpretação for aceita, seria possível sugerir que o enfoque em gênero pelo CIPD não parece uma política de igualdade de gênero, mas sim mais uma economia-política utilitarista, com o objetivo de pesquisar o conhecimento de plantas medicinais do grupo que mais o utiliza, as mulheres, conforme foi indicado por essa instituição.

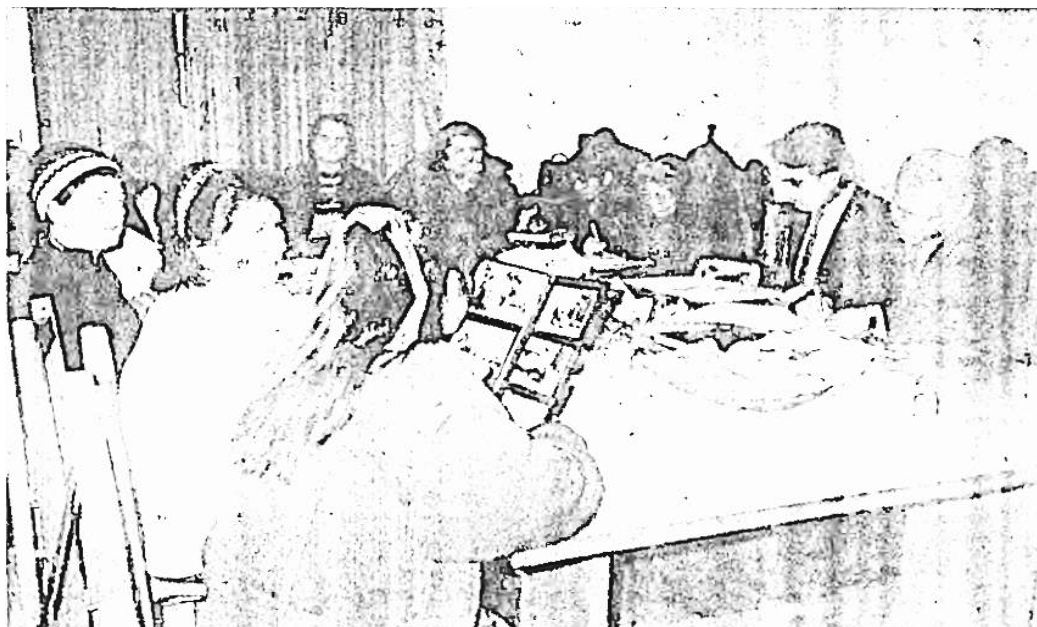
[1990?], p. 10-11). Na época em que essas informações sobre o RIPM foram geradas, o CIPD já estava desenvolvendo projetos em rede e tinha escritórios na Ásia, na África e na América Latina (International Development Research Centre, [1990?], p. 2). Tendo em vista o conhecimento de maiores detalhes dos programas do CIPD, é importante indagar: porquê o CIPD não incluiu proteção e demarcação de territórios para povos e comunidades, se essas ações poderiam auxiliar a preservar plantas medicinais?

Não identificamos nenhuma menção ao tema de demarcação de terra de povos indígenas e comunidades pelo CIPD. Contudo, essa é uma pergunta que serve para chamar a atenção para assimetrias de poder que possibilitam a construção da noção de utilidade com relação a práticas e conhecimentos de povos indígenas e comunidades, que comumente são relacionados ao território.

O documento do CIPD chamado “Informação em Rede em Plantas Medicinais: Uma Estratégia Global” – no original, *Information Networking on Medicinal Plants: Towards a Global Strategy* – elaborada no mesmo período em que se constitui a REDE, revela muito sobre o trabalho da organização canadense nesse momento e as projeções futuras de escala global (International Development Research Centre, 1999). Esse documento mostra que o CIPD objetiva construir uma rede de informações de plantas medicinais global que tem como base pesquisa de plantas medicinais no Sul Global e no uso de tecnologias de informação e comunicação (rede de internet, jornais, livros, folhetos, bancos de informação genética, dentre outros) (International Development Research Centre, 1999). Esse projeto de construção de “redes sociais” com diversos setores (sociedade civil, governo, indústria, povos e comunidades, etc) se justifica como contribuição de soluções de problemas contemporâneos de pesquisa na área de plantas medicinais de contextos complexos, “compostos por fatores sociais, econômicos e políticos interrelacionados” (International Development Research Centre, 1999, p. 96). Como exposto no documento, o CIPD discutiu a solução desses problemas a partir da formação de uma “rede global de informação” de plantas medicinais que seria realizada com critérios para “selecionar estudos de caso e exemplos” que se aproximariam de uma rede “ideal” composta por agentes diversos (povos indígenas, comunidades, ONGs de cunho científico e de base social, governo, instituições jurídicas, setor privado, indústria, dentre outros) e multidisciplinares (voltados para

pesquisa, desenvolvimento e com capacidade de articulação) (Figura 7) (International Development Research Centre, 1999, p. 96).

Figura 7 - Encontro de Difusão Regional da Rede de Plantas Medicinais para a Associação de Mulheres Küme Mapu, Chile



Fonte: Centro de Educación y Tecnología para el Desarrollo del Sur (2000, n.p.)⁸¹

É importante mencionar aqui que o processo que relaciona a formação de redes internacionais e a alimentação de conhecimentos adquiridos através dessas redes pela sistematização e armazenamento da vida é uma estratégia global – no sentido mais hierárquico desse conceito – como afirma Ana Esther Ceceña e Joaquín Giménez (2003, p. 4):

Durante o período de buscas e grande “descobrimientos” – ênfase minha – científico-tecnológicos, está se constituindo um novo paradigma produtivo no qual a vinculação entre microeletrônica e codificação-digitalização permite abrir o conhecimento e uso industrial das estruturas internas dos seres vivos, dirigindo a investigação majoritariamente para os campos da engenharia genética e todas as ciências relacionadas com a origem da vida, seus limites de possibilidade e suas variantes.

Dentre os estudos de caso da CIPD, está incluída a REDE, que ainda estava sendo constituída e que, por isso, era referenciada como “projeto CETAAR” (International Development Research Centre, 1999), que era a organização argentina que coordenou a REDE no seu início e que era a ponte entre o CIPD e a

⁸¹ Imagem foi editada para preservar identidades.

REDE, segundo Jaqueline⁸². Dentre os outros estudos de caso indicados pelo CIPD está também a *Traditional Medicine in the Islands* (TRAMIL) (International Development Research Centre, 1999), que é uma rede que elaborou a *Farmacopea Caribeña* (TRAMIL, 2014), documento que serviu de referência para elaborar o modelo de pesquisa de plantas medicinais difundidos pela REDE (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005) e usado e adaptado pela Articulação Pacari, sendo base inclusive para a construção da Farmacopeia Popular do Cerrado, conforme foi indicado por Jaqueline⁸³. Na próxima sessão deste capítulo, discutiremos como foi o processo de adaptação do modelo de pesquisa da TRAMIL pela REDE.

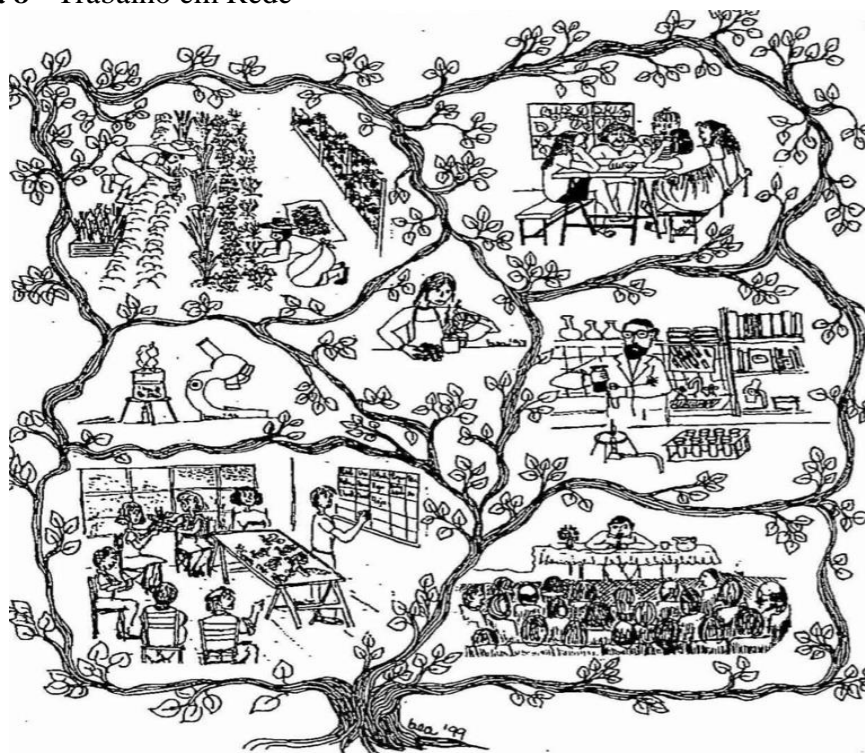
Uma outra indicação do escopo da atuação do CIPD se encontra em um documento datado do período de construção da REDE, intitulado *IDRC and Medicinal Plants: Priority Issues and Research Needs / A Summary Document* (Fajber, 1997) que, orienta projetos dessa instituição canadense relacionados à pesquisa sobre plantas medicinais no Sul Global. O documento primeiramente chama a atenção para algumas justificativas que devem orientar projetos de pesquisa de plantas medicinais apoiados pela CIPD, como a “incapacidade de comunidades rurais e de governos de arcar com os custos dos tratamentos da indústria farmacêutica ocidental [,] a revitalização de conhecimentos indígenas e de sistemas tradicionais de saúde [e] a preocupação internacional da conservação de biodiversidade” (Fajber, 1997, p.1). Os motivos também incluem “a geração de renda” (Fajber, 1997, p.6), que são formas mercadológicas de pensar a relação entre humano e não-humano que, por mais que venham de uma lógica de desenvolvimento fora do modo de vida de muitos povos indígenas e comunidades, tem sido adaptada a suas formas de vida – é importante considerar o direito de povos e comunidades de ter, por exemplo, fontes de renda a partir de suas práticas históricas, dimensão que é central para entender os processos de subjetificação de raizeiras e raizeiros do Cerrado nos processos de transformações das práticas de cura e da transmissão de conhecimentos, como vamos argumentar no capítulo 6 e 7. Outras razões, no entanto, incluem a necessidade de a pesquisa com plantas

⁸² DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

⁸³ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

medicinais atender a uma rede de “partes interessadas” (Fajber, 1997, p.1) que vai além de povos e comunidades, mas inclui também pesquisadores e a indústria farmacêutica, o que levanta questionamentos a respeito dos objetivos do apoio da CIPD. Essa lógica se confunde com a ideia de se articular em rede, como uma forma de potencializar a capacidade política e amplitude de atuação espacial de organizações, em conjunto com povos e comunidades, na consecução de reivindicações de direitos. Isso porque o CIPD vincula a ideia de rede não só ao aumento da capacidade de comunicação, cooperação e organização por meio de sistemas de informação e comunicação, da base social de característica local, mas também de possibilitar integração com agentes do setor privado, como as indústrias farmacêuticas (Figura 8) (Fajber, 1997).

Figura 8 - Trabalho em Rede



Fonte: Merlo, (1999, p. 4)⁸⁴

⁸⁴ A figura foi retirada de um artigo da *Raíces: Revista de Plantas Medicinales para Salud* (1999), que foi produzida pelo CETAAR, com o objetivo de informar e disseminar o processo de construção da REDE na Argentina. Na figura as relações em rede, entre perspectivas de compartilhamento do conhecimento sobre plantas medicinais distintas, parecem funcionar de forma igualitária e harmônica, no entanto, a crítica é que em alguns momentos esse encontro se dá de forma competitiva e hierárquica, ainda que haja possibilidade de cooperação.

Essa integração ainda se complementa com menções da CIPD a respeito do desenvolvimento de “protocolos de direitos de propriedade intelectual e direitos de propriedade sobre cultura indígena” (Fajber, 1997, p.11) – este último usado de acordo com a preferência de povos e comunidades ao aspecto cultural e não econômico da propriedade – como forma de promover comércio e emprego aliado a práticas sustentáveis e de conservação, além de formas de compensação pelo uso e apropriação dos conhecimentos. O CIPD, todavia, não havia ainda se dedicado na ocasião ao estudo sobre o “impacto dos direitos de propriedade intelectual e (cultural) na preservação e manutenção” (ex: da biopirataria – mais adiante o conceito será discutido – da relação com indústria farmacêutica, etc.) de práticas e conhecimentos de povos e comunidades sobre plantas medicinais, nem em “acordos alternativos” com o setor privado (Fajber, 1997, p.11). Um exemplo de como se tratava o tema de propriedade intelectual no âmbito de projetos do CIPD está no relatório sobre um projeto de pesquisa de plantas medicinais em Andhra Pradesh, na Índia, apoiado por essa organização:

O Centro de Pesquisa Folclore de Ervas – parceiro local do projeto, no original, *Herbal Folklore Research Centre* (HFRC), inclusão minha – propôs estabelecer um mecanismo de recompra que oferecerá aos membros da comunidade tribal e *dalit* um preço justo por plantas medicinais colhidas/cultivadas de forma sustentável. O centro também imaginou um plano para apoiar empresas de pequena escala que processam plantas medicinais comuns conhecidas e fornecem assistência de marketing. É improvável que a propriedade intelectual seja uma preocupação quando o foco está na comercialização de remédios fitoterápicos comumente usados. No entanto, se futuros testes de segurança e eficácia revelarem novos produtos comercializáveis promissores com base no conhecimento e inovações locais, um mecanismo formal para compartilhar os benefícios derivados do conhecimento local deve ser acordado. Embora o mecanismo preciso de repartição de benefícios ainda não tenha sido projetado, o Centro Indiano de Pesquisa Folclórica está atualmente procurando outros beneficiários do Programa de Plantas Medicinais e Aromáticas na Ásia – no original, *Medicinal and Aromatic Plants Program in Asia* (MAPPA) – e agências externas para exemplos de modelos de mecanismos de Acesso e Repartição de Benefícios (ABS) aplicados (Switzer, 2000, p. 29).

As soluções de plantas medicinais apontadas pelo CIPD eram a “documentação” de práticas e conhecimentos (ex: farmacopeias), “metodologias participativas de pesquisa”, controle comunitário, protocolo e leis de propriedade intelectual, sensibilização à questão do segredo dos conhecimentos, garantia de benefício da pesquisa (Fajber, 1997, p. 1-12). Acredito que também é direito de

povos e comunidades optarem pela apropriação de seus conhecimentos. No entanto, a retórica do CIPD, que claramente se aproxima de perspectivas universais de desenvolvimento econômico, por exemplo, da ideia de que a propriedade intelectual pode ser uma solução para comunidades que participam das pesquisas apoiadas por essa instituição, nos faz questionar sobre efeitos do projeto dela com a REDE, que emerge justamente em um contexto de resistência da propriedade intelectual sobre a vida. Todavia, como sugere Haraway (1988), é importante questionar, de forma situada, as instabilidades das relações contingenciais construídas em estruturas assimétricas, no caso, o encontro entre agentes que reproduzem discursos pretensamente universais da propriedade intelectual e agentes que se co-constituem a partir dessas dinâmicas, mas que possuem visões corporificadas e localizadas de compartilhamento dos saberes, com o objetivo de tensionar as formas irresponsáveis, sectárias e dicotômicas de produção do conhecimento.

Essa tensão pode ser, inicialmente, observada nas formas de compartilhamento do conhecimento de povos e comunidades que a REDE materializou em objetivos e princípios. O objetivo central da REDE é o de desenvolvimento de uma “integração regional” para promover a proteção contra a “apropriação indevida” de conhecimentos de plantas medicinais, se articular contra a degradação da natureza, evitando, por exemplo a perda daqueles saberes, e buscar formas de uso sustentável de plantas medicinais (Red del Cono Sur, 2000, p. 3) – alguns desses objetivos já foram citados neste capítulo. Dentre vários aspectos dessa cooperação, a REDE busca apoiar e, ao mesmo tempo, se sustentar em organizações, como a Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, do Brasil, para dar suporte a ações políticas, como reivindicações de direitos e buscas por influência em formulação de políticas públicas nacionais. Essas ações, de acordo com a REDE, levam em conta particularidades das relações sociais, ecológicas e históricas de povos e comunidades. A REDE, igualmente, trabalha a partir de princípios elaborados coletivamente, dentre os quais, destaco dois: i) a “recusa a qualquer forma de propriedade intelectual sobre a vida”, a partir da defesa do conhecimento sobre plantas medicinais como um “bem comum”, e ii) a metodologia de pesquisa participativa (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 13-14).

2.2.

A criação da REDE como política de recusa à propriedade intelectual sobre a vida

Na sessão deste capítulo será analisada a criação da REDE, argumentando-se que ela surge a partir de interconexões globais que geram (dis-)tensões entre o princípio de recusa à propriedade intelectual a partir da defesa do bem comum e os discursos, normas e estruturas da apropriação individual da vida.

A partir da década de 1980, como já foi mencionado, há a emergência e a difusão de normas, discursos e estruturas de apropriação individual da vida, que ampliam a exclusão de práticas e de conhecimentos de raízeiras e raizeiros. Como também já foi dito, essas exclusões afetam esses sujeitos em vários espaços e tempos, sobretudo, do Sul Global. Na América do Sul, não foi diferente. Como é afirmada pela REDE, essas dinâmicas também possibilitaram exclusões em países da América do Sul, o que ocorreu a partir da “degradação dos ecossistemas, [da] erosão genética dos recursos naturais, [da] aculturação [, da] privatização do conhecimento” (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 14). Como visto há um descompasso entre normas que estavam emergindo nas décadas de 1980 e 1990, as quais, de um lado, expandem direitos de propriedade intelectual sobre a vida, e de outro, deveriam proteger dinâmicas comunitárias de compartilhamento do conhecimento sobre a vida, mas que acabam por reificar a privatização do conhecimento. Isolda Pérez, representante do CET-SUR, do Chile, na REDE, em um encontro internacional, em 2004, em Belo Horizonte, promovido no contexto da construção dessa organização (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005) explica, sob o seu ponto de vista, os regimes de acesso à biodiversidade, aponta alguns caminhos para entender o princípio de recusa à propriedade intelectual sobre a vida a partir do bem comum, os quais vamos discutir e buscar expandir ao longo deste capítulo, confrontando-os com interconexões globais da própria REDE. Afirma Pérez (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 250):

A biodiversidade [incluindo milhares de plantas medicinais] é uma obra conjunta e coletiva de forças criadoras do planeta e dos povos indígenas e camponeses do mundo inteiro [...] a imposição forçada e abrangente de várias formas de privatização pretende obrigar-nos a tratar os presentes como mercadoria e os bens coletivos como um campo de caça para o enriquecimento individual, aceitando a exploração e a monopolização... Os

governos e especialmente as organizações e acordos internacionais têm subordinado os sistemas de acesso à biodiversidade às leis de propriedade intelectual e outras formas de privatização. Os regimes de acesso entregam aos Estados o direito de decidir sobre a biodiversidade... Os supostos mecanismos de consulta e distribuição de benefícios não consideram a totalidade de um povo, muito menos os processos decisórios que esses povos possuem... sendo a característica mais perversa e intransponível dos regimes de acesso o acesso concedido, que está indissociavelmente ligado à privatização do conhecimento e da biodiversidade. Em nome da remuneração ou da participação nos lucros, o que se consegue na verdade é a legitimação do roubo, da monopolização e da imposição de condições aberrantes... repudiamos totalmente qualquer forma de participação nos benefícios associados à propriedade intelectual ou a qualquer forma de privatização. Os benefícios da biodiversidade não são distribuídos, são compartilhados.

A fala de Pérez ilustra os princípios da REDE de recusa à propriedade intelectual sobre a vida a partir da defesa do bem comum, na medida em que critica as normas de acesso ao conhecimento sobre a vida, em especial, sobre plantas medicinais, representadas pelo CDB (Brasil, 1998a), sendo essas, para ela, vinculadas indissociavelmente às normas de propriedade intelectual. Em suma, para Pérez, recusar a propriedade intelectual sobre a vida não é somente não se apropriar da vida em si, mas é também rejeitar quaisquer normas que vinculem direta ou indiretamente a essa possibilidade, mesmo que sejam normas de proteção a práticas e conhecimentos de povos e comunidades relativos à vida, pelo menos ela faz referências a normas atuais nesse campo, pois pra ela essas normas reificam a apropriação individual. Pretende-se, ao longo deste capítulo explorar essas críticas a partir de uma abordagem crítica-identitária às relações de propriedade. Dentre outros aspectos da exclusão sobre raizeiras e raizeiros, destaco o não reconhecimento e a criminalização de práticas de cura com base em plantas medicinais, que é razão de mobilização de coletividades, como é para a Articulação Pacari, no Brasil (Dias, Laureano, 2014). O CET-SUR destacou que no Chile o Decreto n° 855 (Chile, 1998), do Ministério da Saúde, “que regula [...] plantas medicinais e ervas que tradicionalmente são usadas pelas comunidades indígenas e camponesas do Chile [...] violenta o direito de povos indígenas de ter acesso à natureza”, ao tornar “ilegal suas práticas de saúde tradicional” (Centro de Educación y Tecnología para el Desarrollo del Sur, 2000, n.p.).

Os trechos a seguir foram retirados de uma publicação feita por Carlos Vicente (s/d), intitulada “Biodiversidade e Plantas Medicinais”. Essa fala é

importante para entender o contexto de crítica a discursos, normas e estruturas de propriedade intelectual no qual emerge a REDE. Jaqueline informou que ele foi figura central no início da articulação de organizações sul-americanas com instituições estrangeiras, sendo ponto focal do CIPD (num projeto conjunto que resultou na criação da REDE⁸⁵. Vicente⁸⁶ era farmacêutico, foi membro do CETAAR e da Rede Argentina de Informação e Trabalho em Plantas Medicinais e esteve como representante do CETAAR na REDE. De acordo com Vicente,

[a] necessidade de salvaguardar as plantas medicinais tem sido assinalada por muitos conhecedores há muitos anos. No entanto, a situação continua se agravando e muito pouco se faz a respeito, no geral, para conseguir uma proteção efetiva das plantas medicinais e dos direitos de povos que geraram o conhecimento sobre elas [...] Com a degradação de grande parte das superfícies do planeta [...] muitas plantas medicinais utilizadas tradicionalmente desaparecem sem que os povos que as descobriram ou o resto da humanidade possam aproveitar seu potencial terapêutico [...] A apropriação de espécies vegetais medicinais [...] e dos conhecimentos tradicionais [...] dos povos do Sul do planeta [...] por multinacionais farmacêuticas [...] cujo desenvolvimento, em grande parte, ocorre a partir de das descobertas desses povos [...] ocorre sem nenhuma retribuição para os geradores desses conhecimentos [...] a exemplo de como foi o contrato entre os laboratórios Merck e o Instituto Nacional da Biodiversidade da Costa Rica (INBio) [...] em torno de mostras genéticas extraídas de parques nacionais [...] apesar da necessidade do consentimento prévio e repartição de benefícios da Convenção de Diversidade Biológica [...] Evidentemente, esse tipo de transação deveria dar lugar a um debate em nível nacional

⁸⁵ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

⁸⁶ Carlos Vicente relata que trabalhou “no GRAIN no início de 2001. Trabalhava com plantas medicinais em Rosário, Argentina, e estava ligado a vários grupos com os quais GRAIN já colaborava, construindo redes de agroecologia, direitos dos camponeses e soberania alimentar. Tinha uma história de ativismo político na luta contra a ditadura na Argentina. Carlos assumiu como seu nosso trabalho com a revista *Biodiversidad, sustento y culturas* e ajudou a construir uma forte coalizão regional ao ser redor, a *Alianza Biodiversidad*. A Aliança para a Biodiversidade foi se transformando em uma forte plataforma política na América Latina em todos os temas relacionados a sementes, patentes, transgênicos, sistemas de saberes locais, tradicionais e novos, jovens, anciões, saúde, tratados de livre comércio, economias alternativas e muito, muito mais [...] Carlos foi fundamental para ajudar na construção do bilaterals.org, farmlandgrab.org e, através da ONG argentina que co-fundou, *Acción por la Biodiversidad*, ajudou a criar o biodiversidadla.org, que se converteu em uma das mais importantes ferramentas de informação na América Latina. Ele tinha verdadeira habilidade para selecionar informação chave e fazer com que ela chegasse às pessoas certas, dando assim forma à ação coletiva, dia a dia. Carlos foi também um apoio fundamental para a articulação da *Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo*, a CLOC. Não é nenhum segredo que a Via Campesina foi o movimento social mais importante para Carlos. Assim como o GRAIN, tinha muita sincronia política com a CLOC. Através deste trabalho, Carlos levou GRAIN a uma estreita aliança com a CLOC e os seus membros, tais como ANAMURI, MNCI e outros. Carlos foi fundamental para que o GRAIN mudasse seu passo para que caminhasse mais próximo da Via Campesina e de outros movimentos sociais”. Disponível em: <https://grain.org/en/article/6823-carlos-vicente-un-hombre-arvore>. Acesso em: 08 ago. 2023.

[...] Mas na América Latina, no lugar de se iniciar esse debate, se iniciou um processo oposto, baseado em pressões que os Estados Unidos estão exercendo sobre nossos países para que se crie uma legislação que permita o patenteamento de medicamentos e seres vivos – *em referência ao ADPIC, que estava sendo negociado*, inclusão minha [...] A posição da sociedade civil (ONG's, organismos das Nações Unidas, movimentos sociais) tem se direcionado [...] aos âmbitos de proteção das plantas medicinais de sua extinção cultural e física [...] à oposição ao seu patenteamento, junto com a oposição ao patenteamento de toda a forma de vida [...] As propostas de ação [...] nesse panorama que não nos permite ser otimistas [...] são [...] para atividades particulares, a criação de jardins medicinais [...] com ênfase em plantas ameaçadas [...] a pesquisa de cultivo [...] o resgate do saber tradicional [...] a promoção de grupos de base locais [...] e para atividades políticas [...] a realização de campanhas [...] contra o patenteamento de seres vivos [...] e para aprovação de normas locais de proteção a espécies medicinais [...] a participação em campanhas internacionais contra os regimes de patentes [...] e a promoção da criação de um programa nacional de recursos genéticos – *na Argentina*, inclusão minha (CETAAR, 1998, p. 52)⁸⁷.

O texto de Vicente deixa claro o contexto anterior à criação da REDE. Em suma, esse contexto era constituído de ameaças da expansão da propriedade individual do conhecimento e da vida, tanto do ponto de vista material quanto imaterial, sobre a existência de saberes, de plantas medicinais, de ecossistemas, de modos de vida e de práticas de cura de povos e comunidade, e de potenciais remédios da floresta pra toda a humanidade. Para Vicente, essas ameaças se agravavam, pois havia uma assimetria entre a realização desse cenário global e a proteção normativa precária a plantas medicinais e aos conhecimentos de povos e de comunidades do Sul sobre elas. Além disso havia falta de debate nacional e regional sobre um contramovimento, que estava ameaçado pelos EUA, de onde havia emergido a indústria de biotecnologia, na década de 1970, a surgido, em vanguarda, na década de 1980, normas de patentes sobre a vida. A fala de Vicente permanece relevante, apesar de atualmente o ADPIC (Brasil, 1994) ter sido aprovado e ampliado por acordos bilaterais e normas nacionais que expandiram as possibilidades de patenteamento da vida, apesar das atuais críticas sobre a perpetuação e o

⁸⁷ A referência da publicação de Vicente, que não possui informação de data, está em uma coletânea de documentos do CETAAR, de 1998, chamada “Plantas Medicinais, Biodiversidade e Atenção Primária à Saúde: Documentos para Reflexão”, que está localizada na biblioteca digital do CPDI. É muito provável que a publicação de Vicente tenha sido realizada antes de [1995?], ano de aprovação do ADPIC, ou seja, antes da criação da REDE, uma vez que ele alerta para a pressão dos EUA no sentido de adesão a essa norma, além de mencionar que o que estava em vigência era o Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio (1947), que já permitia formas de apropriação por meio das patentes.

aprofundamento de assimetrias relativas às formas de apropriação individual da vida. A fala de Vicente também contribui para a compreensão do contexto de como emerge a REDE, indicando inclusive possibilidades de futuras ações junto a povos e comunidades na Argentina e em outros países da América do Sul, como será visto a seguir. Igualmente, é importante ressaltar que ele também indica qual seria o cerne do objetivo e da estratégia da REDE (e de redes relacionados a essa organização, como a Articulação Pacari), que é de recusa à propriedade intelectual sobre a vida, embora a forma varie entre integrantes da REDE, como vimos no caso de Pérez, que recusava o regime de repartição de benefícios do CDB (Brasil, 1998a). Por fim, se acredita que é possível questionar, a partir dos dizeres de Vicente, como foi o (des-) encontro entre as perspectivas de representantes do CETAAR, que, à luz das considerações de Vicente, argumentavam a favor de uma mobilização social contra a proteção de conhecimentos sobre plantas medicinais pela propriedade intelectual, e do CIPD, que defendiam a propriedade intelectual como solução para as desigualdades.

Com essas visões a princípio divergentes e no contexto da expansão de ameaças e assimetrias, já marcadas pela difusão global do ADPIC (Brasil, 1994), se lança a Rede de Plantas Medicinais do Cone Sul, durante uma reunião entre Argentina, Brasil, Chile, Paraguai e Uruguai, em Buenos Aires, realizada em 1998⁸⁸. O processo de formação dessa organização envolveu muitas etapas. Uma delas foi a construção de relacionamento com e entre organizações nacionais. Outra foi a identificação do tipo de trabalho, a partir da qual se compreendeu que o foco era em desenvolvimento local em temas ambientais, de biodiversidade, agroecologia e organização comunitária ligado à saúde (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005). Jaqueline relata que o foco em plantas medicinais foi resultado, em parte, de convencimento por organizações do Brasil, o que indica que a REDE e seu tema central foi produto de negociação política entre seus participantes⁸⁹. Jaqueline ainda informa que o CETAAR, que era a organização que coordenava a REDE, deixou essa posição, tendo a Rede de Tecnologias

⁸⁸ Há uma informação contrastante de outra fonte a partir da qual se afirma que, durante o II Congresso Mundial de Plantas Medicinais e Aromáticas, no ano de 1997, em Mendoza, na Argentina, organizações desse país, do Brasil, do Chile, da Colômbia e do Uruguai, criam a Rede de Plantas da América do Sul (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari, 2004).

⁸⁹ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

Alternativas, do Brasil, ocupado esse lugar ⁹⁰. Esse processo também, de acordo com ela, abriu espaço para captação de recursos da CIPD alocados em projetos relacionados a plantas medicinais⁹¹. Mais uma etapa de constituição da REDE foi a articulação de redes nacionais com participantes de vários setores (civil, não-governamental e público) e com grande diversidade (comunidades rurais e urbanas, povos indígenas e afro-americanos). Outra etapa foi a definição de formas de “pesquisa etnofarmacológicas” de saberes de povos e comunidades sobre plantas medicinais, as quais, percebi, foram sendo incorporadas como um projeto da REDE apoiado com recursos da CIPD e, ao mesmo tempo, baseado em “construção de metodologias participativas de pesquisa-ação que partiam de uma autonomia do conhecimento popular e tradicional e sua complementação científica” (Figura 9) – tema analisado na última sessão do capítulo.

Figura 9 - Encontro com mulheres sobre identificação de espécies no bosque no Setor de Repokūra, Chile



Fonte: Centro de Educación y Tecnología, (2000, n.p.)

Essas pesquisas teriam uma interrelação entre aspectos socioambientais, coparticipativos com protagonismo popular, de reivindicação de direitos relacionados ao acesso a “conhecimentos tradicionais associados [a recursos

⁹⁰ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

⁹¹ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

naturais]”, e de comunicação entre organizações e “conhecedores populares e tradicionais”. A ideia de rede era justamente poder unir articulação entre diversos agentes e a pesquisa-ação participativa, como forma de possuir uma “base social organizada com argumentação técnica sobre o uso eficaz e sustentável de plantas medicinais”. Todas essas etapas de constituição da REDE, segundo Jaqueline, eram realizadas, de um lado, com respeito a particularidades nacionais e locais, e de outro, com construção de convergências de uma política em comum, aspecto que já se percebeu não era produto de um processo sem disputa, o que não fica muito claro nas publicações da organização⁹². Por fim, as etapas de constituição da REDE envolviam inicialmente uma “proposta política no nível do Cone Sul”, que continha planos de expansão e incluía formar uma “identidade regional” para a América do Sul a partir de um “desenho de estratégias para proteger [conhecimentos de povos e comunidades sobre plantas medicinais] da apropriação indevida”, o que está intimamente associado a uma “identidade multicultural coletiva” sul-americana, que se reconhece e se reencontra nos saberes e territórios. Assim, em 2004, a iniciativa se consolida como uma *Rede de Plantas Medicinais da América do Sul* (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 21-28). Em suma, a constituição da REDE tem como base uma crítica à apropriação indevida de conhecimento e da vida por meio da propriedade intelectual que está interrelacionada à defesa da ideia de uma identidade plural e coletiva sul-americana baseada no vínculo entre comunidades, saberes, plantas medicinais e promoção da saúde. Esses aspectos, como se está analisando, também são co-constituídos a partir de interconexões globais assimétricas e contraditórias.

Em termos de organização, a REDE é “integrada por grupos e organizações de base, instituições sem fins lucrativos, ONG’s, pesquisadores, centros de pesquisa, universidades, etc. que se encontram nos territórios de onde se trabalha” (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 15). Há uma “Coordenação ou Articulação Nacional” em cada país integrante da REDE (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 15), que deve promover “a formação de redes nacionais e desenvolvimento de atividades de valorização, uso e conservação ambiental das plantas medicinais” (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 15). Foi a partir dessa estrutura que começa a surgir a

⁹² DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022

Articulação Pacari, em 1999 (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari, 2004, p. 12). A REDE possui um “Conselho” com diversos membros, que tem uma “Secretaria Executiva”. Essa Secretaria é responsável pela comunicação (dialogar com participantes), finanças (gestão de doações), organização (organizar datas, reuniões, etc) e política (fomentar cumprimento de normas e relação com organizações internas e externas). Sua ocupação é decidida por consenso e é rotativa. Trabalhos de coordenação são desempenhados por instituições sem fins lucrativos (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005). As decisões da REDE, por seu turno, são coletivas e buscam o consenso.

Como já mencionado, o objetivo central da REDE é desenvolver a cooperação regional com o propósito de promover a proteção contra a degradação de ecossistemas e da “apropriação indevida” dos conhecimentos sobre plantas medicinais. Outros objetivos são: “a promoção do uso sustentável, da conservação e da pesquisa aplicada da flora medicinal”; “o total acesso” a essa flora por parte de povos e comunidades; a criação de “um diálogo de saberes entre conhecimentos tradicionais, populares e científicos”; a busca de direitos relacionados ao uso de conhecimentos, considerando a dimensão plural de identidades locais; a promoção regional de cooperação política popular que possibilitasse trocas regionais e a identificação de ferramentas de políticas públicas, principalmente, relativa a mulheres, que foram identificadas nas pesquisas sobre plantas medicinais como as “transmissoras e geradoras de práticas e conhecimentos” (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 13-28). Um relato do CET-SUR, do Chile, sobre a *Asociación Nacional de Mujeres Rurales Indígenas de Chile* (ANAMURI) pode ilustrar o enfoque em mulheres, não só como transmissoras do conhecimento, mas também como sujeitos com consciência política:

A vinculação [do CET-SUR] com movimentos sociais, em especial, sua participação na campanha mundial de proteção a sementes crioulas que a ANAMURI lidera, concedeu uma visão e informação política que será muito relevante nos avanços que se podem dar na consolidação de um tipo de manejo descentralizado da biodiversidade, especialmente, da flora medicinal da região. Na cidade, foi a tenacidade das mulheres camponesas de primeira ou segunda geração que fizeram surgir um fenômeno recente que se tornou a agricultura urbana, na qual que se mantém tradições, sementes e plantas que, por meio das crianças participativas, se vai adotando para satisfazer a novas demandas de falta de espaço e a convivência com plantas ornamentais. Assim, a conservação da biodiversidade e da flora

medicinal desenvolvida pelas mulheres vai desenvolvendo novas estratégias para mantê-las atualizadas. Mulheres camponesas ou indígenas tem se juntado para fortalecer um circuito de abastecimento de sementes e plantas, reativando práticas de intercâmbio de onde o conhecimento circula e se retroalimenta (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 67).

Além dos objetivos, a REDE possuía “princípios coletivos e normas”, que estão reunidos em um Protocolo⁹³. Alguns desses princípios são a “metodologia participativa” em pesquisas de conhecimento sobre plantas medicinais (sobre a qual debruçarei na próxima seção), o retorno dos produtos do conhecimento a “suas fontes de origem”, a “equidade”, a “descentralização” da decisão para “espaços locais”, e o respeito a “diversidade dos estilos de trabalho”. Destaca-se um princípio, a defesa do “bem comum” a partir da recusa a “qualquer forma de propriedade intelectual sobre a vida” (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 13-14), que é central, se argumentará, para entender a política de compartilhamento de conhecimento não só da REDE, mas também da Articulação Pacari – o que se analisará no capítulo 6.

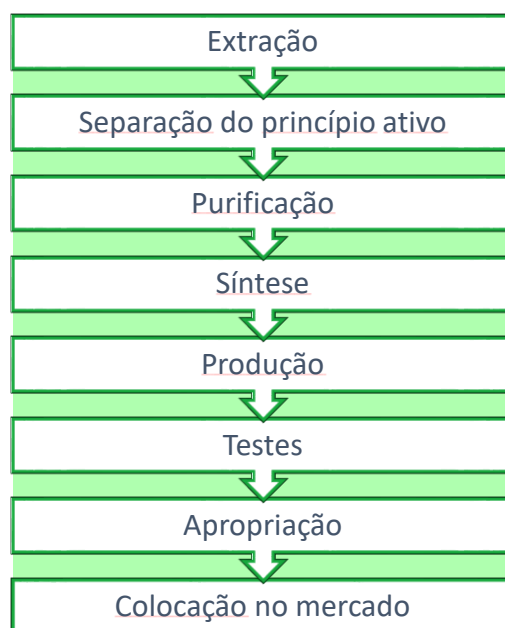
O princípio da REDE de recusa a “qualquer forma de propriedade intelectual sobre a vida”, aparentemente, parece ser uma rejeição à norma que permite a apropriação da vida pelas patentes (Brasil, 1994). Em termos legais e objetivos essa afirmação se refere à apropriação de plantas medicinais, especificamente, de “agentes biologicamente ativos”, ou “princípios ativos”, que são conceitos científicos para denominar substâncias em partes de plantas e animais que possuem efeitos biológicos e terapêuticos usados em farmacêuticos (Heinrich *et al.*, 2012). Como veremos em relatos de raizeiras e raizeiros com as quais dialogamos, elas geralmente não utilizam o conceito de “princípio ativo”. De forma geral, suas práticas são descritas a partir da ideia de que elas observam plantas medicinais como um todo, a partir da relação com os seres vivos, com o seu ambiente, com o clima, e o tempo do ano, da lua e do sol. Elas também usam partes das plantas, como a raiz e a casca, e historicamente não fazem isso a partir da concepção de princípio ativo. Vimos que isso, no entanto, muda conforme a prática da pessoa e da comunidade: há raizeiras que estão mais envolvidas em diálogos entre saberes,

⁹³ Na REDE, “foi alcançado um consenso entre os coordenadores para a elaboração de: protocolo: normas éticas, integração e mecanismos de ação da Rede; acordos: com normas éticas correspondentes à pesquisa etnobotânica, atividades específicas, estrutura da Rede, adesão” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2000, p. 6).

incluindo processos de validação científica como forma de reconhecimento estratégico do saber e do trabalho e, em razão disso, têm incorporado e redimensionado essa linguagem, nos termos mais próximos das realidades desses sujeitos. A inserção em organizações, capacitações e relação com universidade, como vamos ver nos capítulos 4, 5, 6 e 7 tem possibilitado essas transformações. Veremos que isso, no entanto, muda conforme a prática da pessoa e da comunidade, como vamos analisar nesses mesmos capítulos. Por exemplo, a participação de raizeiras em processos de validação científica do conhecimento tem difundido linguagem científica nas comunidades, como o princípio ativo, embora o uso dessas narrativas varie caso a caso, o que é resultado das formas de interação entre diferentes sistemas de conhecimentos.

A mudança de práticas de raizeiras e raizeiros por parte de “cientistas” é descrita por Baranov (1982), que, a partir de estudos do *Ginseng*, explica que a China, embora tenha inúmeros escritos centenários de raizeiras sobre essa planta e sobre seu uso medicinal, não os documentou “cientificamente”. Estudos “científicos”, segundo Baranov (1982), teriam sido desenvolvidos, não coincidentemente, em períodos de revolução nacional, na União Soviética, em 1919, e na China, em 1949, a partir dos quais, o autor, tendo como referência o *Ginseng*, parece sugerir ter se intensificado a adoção de métodos científicos. Boronov (1982, p.341) ainda descreve como os princípios ativos do *Ginseng* devem ser obtidos: “As partes da planta usadas medicinalmente são as raízes. Elas devem ser colhidas no outono, pois nessa época do ano possuem o dobro de princípios ativos que as raízes coletadas no verão”. Esse exemplo parece distante dos processos políticos, econômicos, sociais e históricos dos povos e comunidades de raizeiras e raizeiros da América do Sul, mas é esclarecedor porque a discussão de Boronov (1982) ilustra processos de transformação por “cientistas” que partem de conhecimentos históricos de raizeiras sobre plantas medicinais. Esse é um processo de tentativa de “cientificar” conhecimentos sobre plantas medicinais de povos e comunidades a partir da extração de princípios ativos, tornando saberes e plantas objetos de síntese científica, comoditização, de apropriação e de comercialização (Figura 10). Além de apropriação de princípios ativos de plantas medicinais, a apropriação da vida pelas patentes pode se estender para outras esferas, como a apropriação de partes de plantas.

Figura 10 – Fluxograma sobre patente de biotecnologia: da extração à colocação no mercado



Fonte: Fluxograma adaptado de palestra de Celso Lage – Proteção dos conhecimentos tradicionais realizada no XV Encontro Acadêmico de Propriedade Intelectual, Inovação e Desenvolvimento, no dia 14 de maio de 2023⁹⁴.

Antes de aprofundar e avançar essa discussão para além da ideia de uma recusa da dimensão material, objetificadora e legalista da propriedade intelectual sobre a vida, é necessário entender os “ideais comuns” da REDE. Um primeiro aspecto dessa relação diz respeito ao que as plantas medicinais representam objetiva e subjetivamente para a REDE e agentes que estão vinculados aos seus projetos e organizações. A REDE indica que em “toda iniciativa relacionada com plantas medicinais – como em qualquer ordem da vida – convergem aspectos sociais, políticos, culturais e éticos que transcendem amplamente aspectos técnicos e acadêmicos” (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 13). Essa afirmação indica que, para a Rede e seus integrantes, a planta medicinal não deve ser vista como um recurso econômico e um objeto de pesquisa a ser fragmentado, reduzido a moléculas, controlado, sintetizado, apropriado e comercializado. Complementando a afirmação da REDE sobre a representação da planta medicinal, ela deve ser vista como um ser vivo que contém, em si mesmo, aspectos sociais, políticos, culturais e éticos, que, a princípio, transcendem processos de “cientificação”. Para a REDE o “meio ambiente, as plantas medicinais, a saúde e

⁹⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Gn0ucpvggQU&t=8301s>. Acesso em: 28 set. 2023.

os sistemas de conhecimento [dos povos e comunidades sul-americanos] estão intimamente interligados” (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 13). Embora a REDE considere as plantas medicinais como uma riqueza em comum, esses discursos não destacam seus aspectos comerciais, e sim, enfatizam outros aspectos, como o ecológico e o uso comunitário. Nesse sentido, pode-se questionar se existia algum projeto que estimulasse o comércio e a renda na REDE para povos e comunidades cujo modo de vida está intrinsecamente ligado a plantas medicinais. Aparentemente, o tema não parece ser central na REDE, que enfatiza temas mais políticos e de articulação em escala regional. O tema, no entanto, aparece em iniciativas de organizações nacionais ligadas à REDE, geralmente, associadas a pesquisas (ex: por universidades) e a comercialização por empresas (exs.: agroecologia e fitoterapia) e/ou por povos e comunidades organizadas em redes e cooperativas. Não foram encontradas menções à atividades comerciais diretamente vinculadas a indústrias farmacêuticas; ao contrário, observamos críticas à extração industrial predatória, à “monopolização” e à “privatização” de plantas medicinais (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005; Franchinni, Quiroga, 1999; Rureco, 1999; Bolletín Llanten, [2000?]) e voltado também para normas internacionais, como tratados de livre comércio, a partir da defesa de um “comércio alternativo, ambientalmente amigável e socialmente justo” (Casadinho, 1999, p. 30). Esse posicionamento também era manifestado em negociações construídas em reuniões organizadas pelo CIPD. De acordo com relatório da REDE enviado para o CIPD, a REDE compartilhava “informações de cada país” relativas a plantas medicinais, como os “modelos de pesquisa para a realização de diagnósticos”, as análises das pesquisas, os sistemas de “comunicação” entre instituições governamentais, científicas, não-governamentais e organizações populares (por ex: se trabalho em rede ou são restritas a locais), dentre outros, como o objetivo de “criar uma Rede Global de Informação em Plantas Medicinais”. No mesmo relatório, faz-se menção a uma reunião na Índia organizada pelo CIPD sobre o a formação dessa Rede Global (Centro de Estudios sobre Tecnologías Apropriadas de la Argentina, 1999). Na mesma reunião, no entanto, a REDE faz comentário que indicam suas restrições de participação nessa Rede Global:

grupos de trabalho [...] discutem os princípios da rede mundial a ser criada. Nesse ponto, era conflituoso, desde nossa posição, a

insistência de muitos participantes (em especial da Índia) de incluir a todos os setores envolvidos com plantas medicinais como potenciais membros da REDE [...] de acordo com nosso protocolo, nossa REDE recusa toda forma de propriedade sobre a vida, portanto, para nós, setores que estão desenvolvendo atividades de patenteamento devem ser excluídos (Centro de Estudios sobre Tecnologías Apropriadas de la Argentina, 1999, n.p.).

De forma geral, documentos produzidos pelas organizações nacionais participantes da REDE orientam a respeito de critérios de produção (processos e equipamentos de secagem, qualidade, sustentabilidade) e de comercialização. Sobre os critérios de produção, especificamente, de qualidade, que, como estamos discutindo, possui uma origem em normas e políticas globais e foi elencado na política de pesquisa do CIPD, o CEUTA afirma o seguinte, demonstrando que existem interconexões nessas dimensões: “A forma de comercialização direta entre produtores e empresa permite um controle permanente de qualidade dos produtos” (Bolletín Llantén, [2000?]). Com relação a casos específicos de circulação de plantas medicinais, o CETAAR, da Argentina, menciona a “comercialização de preparados medicinais” como tema discutido no âmbito da REDE, com a *Red Jarilla* de Plantas Medicinais, da região sul do país (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 37). Por seu turno, o CEUTA, do Uruguai, relata que, também no âmbito da REDE, promoveu a negociação de um acordo entre três grupos de produtores de plantas medicinais – um grupo de mulheres de *Tapia* e *Gardel*, a cooperativa *Calmañana*, ambos membros da Rede de Plantas Medicinais desse país, e um grupo de produtores orgânicos da zona rural de Montevideu, os *Agronauta* – com uma empresa de fitoterápicos, *La Botica del Señor* – que tem um enfoque diferente dos remédios caseiros. Segundo o CEUTA o acordo “implicava que a empresa comprasse as plantas em quantidades e preços previamente estabelecidos”, assegurando renda aos produtores (Litovsky, 1999, p. 32; Bolletín Llantén, s/d). As mulheres da cooperativa *Calmañana* já comercializavam plantas aromáticas em supermercados de Montevideu (CEUTA, 2000), o que sugere que o comércio de plantas medicinais pode ter sido estimulado pelas iniciativas do CEUTA no âmbito da REDE, já que o acordo com a Botica tinha o enfoque em plantas medicinais. O CIPD, juntamente com a empresa de fitoterapia uruguaia, financiou a experiência relativa ao acordo de comercialização com os grupos (Bolletín Llantén, s/d) – a partir dessa informação, se pode entender que o objetivo do órgão canadense que

aparecia em um documento de linhas gerais e que combinava desenvolvimento de pesquisa e geração de renda em torno das plantas medicinais foi relacionado na REDE. O CET-SUR, do Chile, parece ter um enfoque distinto do Uruguai no projeto de regulação do uso e da comercialização de plantas medicinais, pois estava trabalhando com os povos *Mapuche*, que tinham práticas distintas de relação com plantas medicinais, embora alguns já comercializassem plantas medicinais. De acordo com o CET-SUR, havia uma necessidade de socializar com a sociedade civil a visão de mundo diferente dos *Mapuche*, como forma de construção desse projeto (Centro de Educación y Tecnología para el Desarrollo del Sur, 2000). Um outro tema em torno da comercialização de plantas medicinais está vinculado à “situação ambiental de espécies”, da qual se usou o exemplo do *Ambay*, uma planta medicinal cultivada no noroeste argentino e, que por conta do seu uso madeireiro e amplo utilização comercial, demanda pesquisa em torno do seu manejo, segundo Vicente (Centro De Estudios Sobre Tecnologías Apropriadas de la Argentina, 1999, p. 20). No capítulo 7, aprofundaremos a discussão sobre as dimensões de produção e circulação de plantas medicinais no âmbito da Articulação Pacari e de seus integrantes.

Um segundo aspecto importante da perspectiva ampliada dos “ideais em comum” da REDE é o encontro de práticas médicas e de sistemas de conhecimento, como segue:

Na América do sul existem diversos povos e nações indígenas, culturas originárias dessas terras, cada um com sua cultura diferente, uma cosmovisão diferente, que preservam o conhecimento e as práticas medicinais tradicionais relacionadas a plantas nativas e sua aplicação vivas. Existe, ademais, conhecimentos e práticas tradicionais das comunidades negras provenientes da África, assim como a flora medicinal europeia trazida pelos conquistadores e imigrantes. As populações mestiças tem adaptado em maior ou menor medida a rica sabedoria relacionada com sua biodiversidade local. Elas têm fundido, em diferente proporção e durante séculos, os diversos sistemas de conhecimento e culturas do uso de plantas medicinais (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 13).

A perspectiva da REDE traz um relato histórico que, embora possa ser considerado “romântico”, pois desconsidera muitas assimetrias (ex: hierarquias entre diferentes sistemas de conhecimentos), violências (ex: extração e não só inserção de plantas por europeus) e as próprias disputas de poder dentro dessa organização, indica um importante duplo movimento da (co-)constituição de

conhecimentos e de práticas relativas às plantas medicinais e à saúde na América do Sul. Esse movimento duplo é co-constituído por uma interconectividade entre diferentes contribuições cosmológicas de povos e de comunidades e de sistemas de conhecimentos de fora do tempo-espaço sul-americano e, ao mesmo tempo por uma simultânea união e diferenciação de cosmologias locais, com base nas distintas sociobiodiversidades, práticas e ontologias relacionadas a plantas medicinais.

Um terceiro e último aspecto é a interrelação entre dinâmicas sociais-comunitárias, políticas e normativas. Esse aspecto diz respeito ao engajamento da REDE com políticas públicas e normas, diante de ameaças contemporâneas à coexistência dessas cosmovisões, à preservação de plantas medicinais e à saúde de povos e comunidades. A REDE explica que, para enfrentar ameaças sociais, culturais e ambientais aos sistemas de saúde e de conhecimento construídas a partir de um “modelo de desenvolvimento predominante [e] intrinsecamente insustentável”, se deve “incluir os saberes populares e tradicionais em processos de desenvolvimento sustentável”⁹⁵ (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 13-14). Esse processo de enfrentamento deveria ser construído a partir da concepção de que as plantas medicinais são uma “riqueza em comum [do continente,] do trabalho com metodologias de pesquisa participativas [, e da] inclusão de saberes populares e tradicionais em processos de desenvolvimento sustentável” (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 13-14). Este processo de inclusão deve ser “realizado de tal maneira que permita a coexistência, a autonomia e o diálogo respeitoso entre diversos sistemas de conhecimento lhes outorgando o mesmo *status*”. Essas dinâmicas só seriam efetivadas à medida em que povos e comunidades exercessem “seu papel na organização comunitária de saúde e no desenvolvimento sustentável de seus territórios”, mediante as plantas medicinais e o reconhecimento da contribuição das mulheres como transmissoras de práticas e conhecimentos (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 13-14). O enfoque desse trabalho deveria, além disso, estar “acompanhado de iniciativas que permitam influenciar políticas públicas e realidades” para a revitalização de práticas e de conhecimentos sobre plantas medicinais como

⁹⁵ O enfoque central desta pesquisa não é a relação entre desenvolvimento e ecologia, embora em alguns momentos haja debates em torno desse tema, sobretudo, em razão da frequente relação que organizações pesquisadas fazem entre o compartilhamento do conhecimento sobre plantas medicinais e o discurso de práticas de sustentabilidade.

exercícios de direito humano, justiça social e ambiental e do bem comum (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 13-14). Pode-se citar alguns exemplos de povos e comunidades (e de seus respectivos espaços) que foram mobilizados pela REDE e pelas articulações nacionais que as integra, como os que seguem: raizeiras e raizeiros do Cerrado, no Brasil; *Kimche* e *Machi* (sábios tradicionais) das regiões de *Bío-Bío* e da *Auracanía*, no Chile; agricultores familiares *Calmañana* da zona rural de *Pedernal*, no Uruguai; camponesas, camponeses e agricultores orgânicos do Nordeste Argentino, com as províncias de *Misiones*, *Formosa*, *Corrientes*, *Chaco* e norte de *Santa Fe* (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005) (Figura 11).

Figura 11 - Territórios onde a [Rede de Plantas Medicinais da América do Sul] trabalha – destacado em preto



Fonte: Red de Plantas Medicinales del América del Sur, (2005, p. 23)⁹⁶

Como se percebe, não são as cosmovisões africanas, trazidas por negros da África, e de povos indígenas originários da América do Sul, que estão sendo evocadas isoladamente, mas coletivamente. Embora os documentos da REDE possam fazer menção a cosmovisões específicas, como a dos povos *Mapuche*, do Chile, que formam a imaginação de “sábios tradicionais” chilenos, eles também

⁹⁶ Como já foi mencionado, após a realização do processo de pesquisas etnofarmacológicas, como ação da Rede, Colômbia e Paraguai, passaram a não mais integrar a organização, embora tenham participado de etapas na construção da organização (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005).

indicam que os povos e comunidades mobilizadas por essa organização trazem consigo perspectivas constituídas pelo diálogo e pelo encontro de uma pluralidade de cosmovisões. A constituição da REDE, igualmente, passa por diálogos, (des)encontros e negociações entre cosmovisões.

O documento da REDE utilizado nesta pesquisa, intitulado *Plantas Medicinales de América del Sur: Diálogos de Saberes para la Sustentabilidad* (Red de Plantas Medicinales de América del Sur, 2005), é dividido em duas partes. A primeira delas aborda como o Protocolo (o qual já discutimos), e que foi elaborado por todos os integrantes, Argentina, Brasil, Chile e Uruguai. A segunda parte do documento foi elaborada por cada uma das representações nacionais e contém informações de como ocorre, localmente, a construção de redes, a elaboração de pesquisas, e a documentação de conhecimentos. Nessa seção, essas representações também analisam processos locais e nacionais de (re)construção de cosmovisões, como uma ação de retomada de territórios e reorganização de conhecimentos. Além disso, esses processos se relacionam entre si.

Jaqueline relata que, dentre as organizações da REDE, o CET-SUR, do Chile, foi a organização com a que o Brasil mais aprofundou parcerias. Ela menciona que o CET-SUR, embora não priorizasse as plantas medicinais, tinha um trabalho robusto com agroecologia que justificou essa aproximação com o Brasil⁹⁷. Apesar da divergência entre Brasil e Chile em plantas medicinais, de acordo com Jaqueline, a aproximação entre ambos ocorreu, em razão de o CET-SUR ter abordagens mais sociais e ecológicas do que o CETAAR, da Argentina, que tinha uma abordagem, como ela disse, “mais acadêmica”, e o CEUTA, do Uruguai, que tinha um enfoque “mais intelectualizado”⁹⁸. A abordagem do CET-SUR também indica a possibilidade de que a convergência na REDE em plantas medicinais não ocorria sem tensões. Jaqueline ainda relata que “teve que batalhar para conseguir manter esse tema [de plantas medicinais] na Rede”⁹⁹, como já foi dito anteriormente. A perspectiva de Jaqueline pode ser confirmada em um relatório do CIPD, que analisa uma pesquisa realizada com finalidade de identificar formas de

⁹⁷ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

⁹⁸ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

⁹⁹ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

apoio à REDE, e que relata que as organizações que participam da REDE antes da formação desse arranjo sul-americano “não tinham projetos específicos em plantas medicinais” (International Development Research Centre, 1999, p. 44). O relato de Jaqueline e o documento do CIPD mostram que, a princípio, as organizações nacionais participantes indicavam concordância com linhas comuns de abordagem do tema de plantas medicinais, como o foco na relação entre o trabalho com planta medicinal e sustentabilidade, como a autorregulação (de forma simplificada, significa trabalhar com normas próprias e dentro de possibilidades internas) como forma de autonomia, e, de forma geral, como a promoção do trabalho com planta medicinal dentro de um movimento social mais amplo (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 246). Essas fontes embasam o argumento que a REDE foi construída aos poucos, assim como seu enfoque em plantas medicinais, que, por sua vez, surgiu no contexto de uma concertação entre organizações de fora da América do Sul que apoiaram o projeto e instituições, povos e comunidades sul-americanas, processos permeados por disputas de poder.

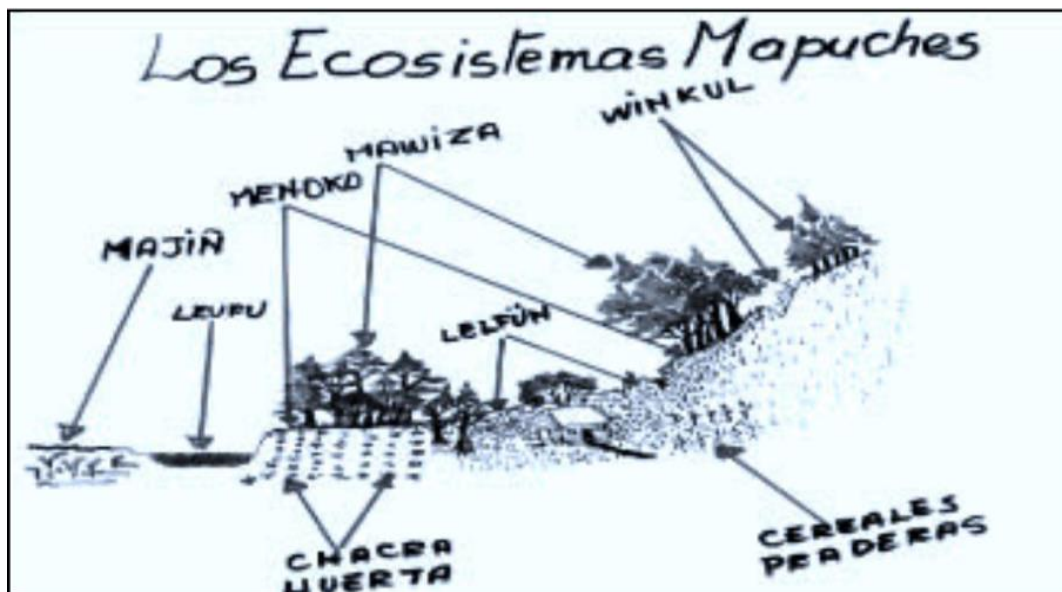
Antes de discutir a política de compartilhamento de conhecimento da REDE, esta sessão analisa como as cosmologias são (re-)construídas nessa organização, sob o prisma de seus participantes. Levando em consideração o relato de Jaqueline sobre a maior aproximação entre do CET-SUR, do Chile, com a Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, do Brasil, analisamos o caso chileno como exemplo de como ocorrem processos de (re)constituição cosmológica. Esta análise contribui para a reflexão sobre as dinâmicas ocorrem na REDE.

A CET-SUR relata processos de reconstrução da cosmologia dos povos *Mapuche*. Essa cosmologia é extremamente complexa e não é possível discuti-la de modo aprofundado aqui. O foco desta pesquisa são a(s) política(s) de compartilhamento do conhecimento da Articulação Pacari e de raizeiras e raizeiros do Cerrado, cujos princípios cosmológicos serão analisados nos capítulos 5, 6 e 7. No entanto, a análise da perspectiva de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais dos *Mapuche*, instiga questionamentos de como os princípios coletivos da REDE podem ter se alinhado e de que cosmologias se pretende respeitar e se reconstruir. Os povos *Mapuche* acreditam que a manutenção do compartilhamento coletivo do conhecimento depende da comunicação oral e da memória, como descrito a seguir:

o uso da memória como registro que participa da transmissão de informação e do conhecimento, privilegiando o pensamento coletivo sobre o individual, baseando-se na observação e na experiência como mecanismos de aprendizagem e nas práticas que estão repletas de significado, nos indica a ausência de linguagem escrita e da importância dos códigos linguísticos (Red de Plantas Medicinales de América del Sur, 2005, p. 97).

Essa concepção de compartilhamento baseada na comunicação oral tem sido tensionada a partir da adoção do registro escrito e “científico” do conhecimento, como será explorado na próxima sessão deste capítulo e em capítulos posteriores. No entanto, essa tensão, ocorre não apenas entre discursos da REDE e a perspectiva *Mapuche*, mas também dentro dos países. A cosmologia *Mapuche* é co-constituída por uma miríade de cosmovisões, que variam, conforme a relação entre os seguintes “níveis”: i) o da “caracterização de conhecimentos”, definida pela “caracterização de espécies botânicas presentes em cada um dos espaços ecológicos [...] com suas características, vegetações predominantes, funções ecológicas e funções ritualísticas”; ii) o das “estruturas de conhecimento [...] que têm relação com a ecologia das plantas e as formas de classificação de espaços descritos pelo uso que seus habitantes lhes atribuem [como] os espaços de poder energético, de concentração de humidade, de maior luminosidade, ritualísticos, e agrícolas; iii) o de “relações entre estruturas [...] que são construídas a partir de uma relação entre território e espaços ecológicos que é determinada pela identidade [*Mapuche*] que representa (*nagche, wenteche, lafkenche*)”, sendo que, por exemplo, “cada território constrói [de forma coletiva] seu *kimun* (sabedoria), ao mesmo tempo que compartilha seu conhecimento”; e iv) o de “sistemas de relações”, que tem a ver com conexões espirituais com espaços sagrados e com plantas medicinais (Red de Plantas Medicinales de América del Sur, 2005, p. 108-118). De acordo com a REDE, essas cosmovisões *Mapuche* estão passando por “processos de restauração intercultural”, que consiste em movimentos em que povos *Mapuche* buscam equilibrar suas visões com (e até provocar mudanças em) concepções *winka* (não *Mapuche*). Uma das conclusões é que nesse processo, ao menos, no Chile, se percebeu que as cosmologias *Mapuche* não estavam tão deterioradas quanto se pensava (Red de Plantas Medicinales de América del Sur, 2005, p. 108-118) (Figura 12).

Figura 12 - Esboço sobre a localização no espaço físico dos ecossistemas descritos



Fonte: Red de Plantas Medicinales de América del Sur, (2005, p. 111)

Essas possibilidades de (des)encontros ilustram como se realizam processos, no âmbito de integrantes da REDE, de redimensionamento das formas de compartilhamento do conhecimento. Essas dinâmicas também indicam que esses processos não ocorrem somente dentro de espaços limitados por fronteiras nacionais, sobretudo, se considerarmos que o processo colonial forçou encontros que (de)constituíram esses contornos, modificando formas de compartilhamento do conhecimento. O que se pode depreende dessas relações entre diferentes cosmovisões é que elas podem ser referência para sugerir que a REDE também busca reconstruir cosmologias a partir de um discurso e de pesquisas de conhecimentos sobre plantas medicinais, ou seja, a REDE busca ressignificar cosmologias a partir de discursos e ações que, ao mesmo tempo, podem ser definidas como, aparentemente e fragilmente, quase homogêneas e bastante conciliadoras. Seus discursos são inspirados em cosmologias de povos e comunidades sul-americanos, mas também são interconectados com dinâmicas globais, como a expansão da ciência, as normas de controle de qualidade, o estímulo ao comércio e a documentação e sistematização escrita dos conhecimentos. A formulação de farmacopeias e outros tipos de documentação de conhecimentos é um objetivo da REDE (Red de Plantas Medicinales de América del Sur, 2005), assim como do CIPD, como já vimos anteriormente, embora as formas de uso dessas informações por essas organizações variem. Por fim, o discurso da REDE

pode ser considerado como o veículo de uma política estratégica que objetiva contrapor assimetrias das relações de propriedade e de normas, discursos, estruturas e práticas relacionadas, como a criminalização e/ou não reconhecimento do trabalho de raizeiras e raizeiros. Apesar de objetivos estratégicos que constam no discurso da REDE, esses não deixam de ser tensionados pelas interconexões globais com as quais se emaranha.

Ainda que haja essas tensões, consideramos a ideia de que pode ter existido um duplo movimento da REDE que buscou operar em diferentes realidades complexas (por um lado, a de conexão com discursos globais e, por outro, a de vínculo com povos e comunidades). Assim, nos permitimos cogitar a possibilidade de que os ideais em comum da REDE podem ser compreendidos não só como ideais, como ela defende, mas como um processo político de (re-)constituição estratégica de diversas cosmovisões, a partir de interconexões globais assimétricas. Este argumento é sustentado em uma fala de um membro do CET-SUR, do Chile:

A perspectiva política da [REDE] emerge como uma possível resposta, assim como a criação de um espaço coletivo mais permanente e definido para manter fluxos de conhecimentos e experiências que outorguem um *sentido e uma temporalidade que superem à lógica dos projetos* – destaques meus. A saúde dos ecossistemas é um processo permanente; a [REDE] pode ser a estrutura organizativa mais adequada para participar e se inserir nesse processo, bem como os conhecimentos construídos localmente podem transitar entre zonas geográficas, países e povos, através dela (Celis, 2004, p. 24)

Esses ideais podem ser indagados a partir do conceito de *cosmovisão política sul-americana de plantas medicinais*, que, a princípio, está voltado para ações relativas à defesa dos conhecimentos e das práticas de plantas medicinais de povos e comunidades da América do Sul. Essa cosmovisão, no entanto, se (des)constrói constantemente, na medida em que ela emerge de barreiras e de estruturas desiguais e, em face disso, ao mesmo tempo que pode se refazer, também se dilui, pois, como preceitua Haraway (1988), se coloca em risco em um mundo materialmente finito e de universalidades a respeito do conhecimento, que dizem respeito, no caso e principalmente, a dinâmicas de apropriação individual da vida. Cosmovisões são, na acepção léxica mais simples, perspectivas (visões) de mundo (cosmo). Como afirma a REDE, diversas perspectivas de mundo coexistem no espaço atual da América do Sul, inclusive a visão a partir da qual se difunde a predominância da apropriação individual da vida. No entanto, o enfrentamento da ameaça de um

mundo com a prevalência de uma perspectiva única moderna e capitalista, centrada na degradação de ecossistemas e na privatização da vida, como sugere a REDE, demanda a interação de diferenças e a negociação de cosmovisões em torno de um diálogo para a recuperação de territórios, acesso aos conhecimentos e inserção de povos e comunidades em práticas de sustentabilidade. Nesse sentido, embora a REDE defenda o respeito a singularidades de cosmovisões de povos e comunidades, entendo que ela objetivou amalgamar aspectos – que tem nuances variadas de conciliação e não-conciliação – dessas cosmovisões como forma de viabilizar, em rede, processos nacionais de reivindicação de direitos e, assim, possibilitar reconstruções materiais e sociais. O argumento avançado é que o estamos chamando de uma *cosmovisão política sul-americana de plantas medicinais* não é menos uma fusão da integralidade de cosmovisões e é mais uma negociação entre cosmovisões, que pressupõe atritos e instabilidades de aspectos políticos, socioambientais, éticos, identitários, materiais, objetivos, subjetivos e discursivos. Esses aspectos no cotidiano e nas histórias de vida a partir dos quais se subjetificam povos, comunidades e pessoas do Cerrado com as quais dialogamos e que acompanhamos em seu dia a dia, em especial em atividades ligadas ao compartilhamento, trabalho, produção e comercialização relativos a plantas medicinais serão analisados mais adiante. Ainda que esse processo não ocorra sem tensões e negociações, como vimos no relato de Jaqueline e buscamos analisar no caso da relação entre a REDE e o CIPD, é importante considerar que se chegou a consensos, ao menos no discurso, de como ver e viver no mundo a partir de objetivos de reconstrução ecológica relacionadas a plantas medicinais. Ainda que processos não tenham tido continuidade no seu intento inicial, eles não deixam de ser significativos, pois podem ter efeitos amplos e profundos como será discutido adiante. Em suma, a (des-)construção de uma cosmovisão política, como quer dizer essa denominação, não é só um processo político ideal e de ideais comuns em torno de uma tentativa de ressurreição social, identitária e ecológica de povos e comunidades a partir de práticas e conhecimentos mais ou menos interconectados com o capitalismo e uma suposta “modernidade” – para usar a conotação de Latour (1994, p. 9), que afirma que “nunca fomos modernos”, pois o entendimento de mundo que prepondera separa a natureza da cultura a partir da política, o que não deve ocorrer, pois a ciência não diz “respeito à natureza ou ao conhecimento [...] mas antes a seu envolvimento com nossos coletivos e com os sujeitos”. Isso quer

dizer que a reconstrução cosmológica pode ser também um resultado de reconexão com corpos e almas de povos e comunidades sul-americanas, ainda que os grupos articulados são variados em sua concepção de mundo e ainda que esses processos estejam em fricção com a supremacia produtivista e tecnicista do capitalismo e da modernidade. Essa cosmologia política, se pode dizer, é também resultado de um discurso e de um trabalho em rede atrativo para povos e comunidades que reivindicam direitos e que são excluídos historicamente por Estados nacionais e de forma geral pela modernidade e pelo capitalismo. E ainda que essa dinâmica política e consciente seja, por vezes, contraditória, bem como vulnerável diante de assimetrias profundas, ela possui efeitos que se prolongam no tempo, como veremos mais adiante com a Articulação Pacari, que também nasce de projetos da REDE, e com povos e comunidades participantes.

Em termos teóricos, segundo perspectivas classificadas de neomarxistas, como o eco-socialismo, os quais discutem causas da destruição ecossistêmica pelo capitalismo, movimentos sociais, como a REDE e organizações que dela participam, tem se mobilizado em um contexto produzido pela “segunda contradição do capitalismo” (O’Connor, 1988)¹⁰⁰. Segundo O’Connor (1988, p. 15), essa contradição estaria relacionada a uma “teoria ecológica da crise e da transformação social”, que expõe a inviabilidade das condições ecológicas de uma produção sustentável no capitalismo, uma vez que a expansão da produção do capital, a partir do uso de recursos da natureza, seria realizada a partir de uma autodestruição. Se O’Connor (1988) faz a crítica ao capitalismo, Leff (2013), por sua vez, discute como se constroem os processos sociais relativos ao engajamento

¹⁰⁰ Fala-se em uma segunda contradição do capitalismo, pois, segundo Marx (2011 [1857-1858]), o capitalismo é a própria contradição em processo, o que estaria relacionado a um paradoxo entre forças produtivas e relações de produção. Uma passagem do *Grundrisse* explica essa relação: “Antes de tudo: o capital força os trabalhadores ao trabalho excedente para além do trabalho necessário. Só assim ele se valoriza e cria valor excedente. Por outro lado, entretanto, ele só põe o trabalho necessário desde (e à medida) que seja trabalho excedente e este último seja realizável como valor excedente. Por conseguinte, o capital põe o trabalho excedente como condição para o necessário e o valor excedente como limite para o trabalho objetivado, enfim para o valor. Tão logo ele não pode pôr o primeiro, não pôe o último, e, de acordo com seu fundamento, só ele pode pô-los. Portanto, o capital limita – por meio de restrição artificial, como os ingleses o expressam – o trabalho e a criação de valor, e o faz, na verdade, pela mesma razão porque e à medida que põe trabalho excedente e valor excedente. Portanto, de acordo com sua natureza, o capital põe um obstáculo para o trabalho e a criação de valor que está em contradição com sua tendência de expandi-los contínua e ilimitadamente. E uma vez que tanto põe um obstáculo que lhe é específico quanto, por outro lado, avança para além de todo obstáculo, *o capital é a contradição viva* – destaque meu.” (Marx, 2011 [1857-1858], p. 558).

político de restauração ecológica, especificamente, a partir do que chama de “perspectiva latino-americana [de] ecologia política”. Segundo Leff (2013, p. 14) a

ecologia política surgiu como uma resposta social ao esquecimento da natureza pela economia política. Na transição do estruturalismo – focado na determinação da linguagem, o inconsciente, a ideologia, o discurso, as estruturas sociais e de poder, o modo de produção e a racionalidade econômica – para o pensamento pós-moderno, o discurso sobre a libertação deslocou-se para a *sustentabilidade da vida*. Enquanto investiga a raiz das causas da deterioração ecológica, a ecologia política está inscrita nas relações de poder que atravessam o processo emancipatório para a sustentabilidade com base nas potencialidades da natureza [...] A ecologia política é o estudo das relações de poder e conflitos políticos sobre a distribuição ecológica e as lutas sociais para a apropriação da natureza; é o campo de controvérsias sobre as formas de compreender as relações entre a humanidade e a natureza, a história da exploração da natureza e da submissão de culturas, de sua subsunção ao capitalismo e para a racionalidade do sistema-mundial global; das estratégias de poder dentro da geopolítica do desenvolvimento sustentável e para a construção de uma racionalidade ambiental.

Como defende Leff (2013), a ecologia política não se restringe ao estudo acadêmico de tensão ao pensamento estrutural econômico-político. Ela, na realidade, está inscrita nas relações de poder, as quais, de um lado, são caracterizadas pela intervenção assimétrica do capitalismo autodestrutivo baseada na separação entre cultura e natureza, e de outro, são co-constituídas por buscas pela emancipação social que trazem, nas palavras de Leff, a “sustentabilidade da vida”, para uma centralidade, e que emerge de povos e comunidades marginalizados e de suas relações ecológicas. Essa ecologia política teria surgido do Sul¹⁰¹ e se constituído,

¹⁰¹ Outros autores também discutem a emergência do pensamento ecológico político. Por exemplo, Gudynas (2017) discute os biocentrismos do Sul, que pensam modelos a partir da virada para o direito da natureza, mas em um contexto intercultural, que se ancora em perspectivas antropocêntricas. Para esse autor, esse pensamento, embora tenha similaridades, não tem origem direta nos pensamentos do filósofo norueguês Naess, que foi precursor da plataforma da “ecologia profunda”, nas décadas de 1970 e 1980. Na América do Sul, essa virada ocorreu a partir da década de 1990, e as regiões Andinas-Amazônicas, mais especificamente no Equador, são, para Gudynas (2017) um exemplo de onde essas filosofias foram mais profunda e amplamente implementadas, a exemplo dos direitos da natureza que foram estabelecidos pela Nova Constituição Equatoriana, ratificada em 2008 – no Peru e na Bolívia, que foram outros países analisados pelo autor, o debate e manifestações públicas não se converteram em normas, como no Equador. Considerando a questão desta pesquisa, sobre mudanças nas formas de compartilhamento do conhecimento das raízes e raízes sobre plantas medicinais, seria importante compreender quais os efeitos desses pensamentos e normas, nesses diferentes países, de um lado, possuem sobre a questão do reconhecimento dos direitos coletivos desses sujeitos, na sua relação com os direitos da natureza, e de outro, na relação dessas questões com as transformações das formas de compartilhamento do conhecimento desses mesmos sujeitos, diante da expansão mundial da propriedade intelectual. Os artigos 57, 360, 362 e 363, da República del Ecuador (2008), por exemplo, tratam do reconhecimento

a partir de uma pluralidade de dimensões estratégicas, como a “reinvenção de territórios [,] a reapropriação da natureza (Porto-Gonçalves, Leff, 2012), a legitimação de conhecimentos, a reconstrução de “modos alternativos de compreender a realidade [...] [e a] ética emancipatória do ambientalismo”. O que estaria em jogo, com relação a este último aspecto, seria a “legitimação dos diferentes conhecimentos populares e tradicionais em seu encontro com o conhecimento erudito e formal” (Leff, 2013, p. 16-17). Esta questão é analisada na próxima sessão deste capítulo com mais profundidade, uma vez que o entendimento da variação desse encontro entre o “popular” e o “científico” está pautada em relações hierárquicas de poder, e pode revelar aspectos da política de compartilhamento de conhecimento da REDE. Também será abordado no capítulo 7 o quanto a perspectiva clássica da economia política, com enfoque na relação, como Leff (2013) descreve, entre “estruturas sociais e de poder, o modo de produção e a racionalidade econômica”, são tensionadas por perspectivas mais coletivas e sociais e menos individuais e econômicas de trabalho, de produção e de comercialização.

Voltando à concepção da cosmovisão política sul-americana de plantas medicinais, como pôde ser observado em princípios e objetivos da REDE, pode ser relacionada não somente a aspectos epistemológicos (como se conhece o mundo), a exemplo da defesa do bem comum, mas também a dimensões ontológicas (como se vive no mundo), a exemplo da relação entre modos de vida, sistemas de conhecimento e de saúde, e plantas medicinais. Em uma perspectiva que pode lançar luz à dimensão epistemológica da ecologia política, Santos (2014, p.x), afirma que, ao discutir relações de poder no Sul Global, não se deve deixar de levar em consideração a concepção de “epistemologias do Sul”, as quais podem ser compreendidas como um “conjunto de indagações” em torno de processos de (re)construção de modos de saberes enquanto formas de resistências a opressões do capitalismo e da modernidade. Estou de acordo que a reconstrução de conhecimentos ocorre em co-constituição de processos de questionamentos das normalizações do capitalismo e da modernidade, mas considero também que esses questionamentos variam de acordo com povos e comunidades e que, muitas vezes,

formal do conhecimento e das práticas de raizeiras e raizeiros, como parte do direito sociocultural desses sujeitos, mas principalmente como parte da promoção do direito público e comunitário à saúde.

esses não objetivam isolar esses saberes, mas os redimensionar a partir do diálogo com outros sistemas de conhecimento, assim como aponta Leff (2013), embora esse diálogo seja feito em bases assimétricas. Se, por um lado, a concepção questionadora de epistemologias a partir do Sul proposta por Santos (2014) parece válida, por outro, a abordagem também deve ser usada com base na ideia de “conjunto”, como se houvesse um grande bloco do Sul, mas deve levar em consideração heterogeneidades temporais-espaciais de povos e comunidades e negociações entre essas perspectivas, isso se essas forem possíveis. Dessa forma, por um lado, poder-se-ia levantar a possibilidade de que a REDE esteja indagando a partir do Sul. De outro lado, também se poderia interrogar o próprio processo de reconstrução epistemológica da relação com plantas medicinais, em face de processos de privatização, pretendida pela REDE, a partir da ideia de que as perspectivas de povos e comunidades engajadas por ela são diferentes e podem ser tensionadas entre si, bem como interconexões globais feitas pela REDE também redimensionam a interação dessas distintas visões. Esse questionamento deve levar em conta as assimetrias de poder que existem entre dinâmicas de pretensão universal, como as de propriedade intelectual sobre a vida, e perspectivas plurais e marginalizadas.

As especificidades ontológicas da ecologia política da REDE podem ser discutidas a partir da concepção de “ontologias relacionais”, que são como “mobilizações culturais-políticas” de povos indígenas e afrodescendentes do tempo-espço latino-americano e que “se referem a um modo diferente de imaginar a vida” a partir da significação de “não-humanos como entidades com consciência” (Escobar, 2010, p. 4). Nesse sentido, a cosmovisão da REDE seria uma perspectiva ecológica política que se configuraria, em princípio, não só enquanto ponto de convergência de conhecimentos e práticas de povos e comunidades, mas também como referência de ação política sul-americana em plantas medicinais. Discursos também podem ser constituídos e desconstituídos em práticas diárias e histórias de vida, nos fazendo questionar narrativas e teorias homogeneizantes, por exemplo, a perspectiva de ontologias relativas, que pressupõe a relação entre humano e não-humano a partir da consciência deste último, não é válida para todos os povos e comunidades sul-americanas tratadas pela REDE. O compartilhamento do conhecimento sobre plantas medicinais ora é realizado a partir da perspectiva de que não-humanos possuem uma agência, e até uma consciência, nesses processos,

ora é feito a partir da noção de que não-humanos não são cientes, embora não sejam totalmente passivos, nessas dinâmicas, como será discutido no capítulo 5, 6 e 7.

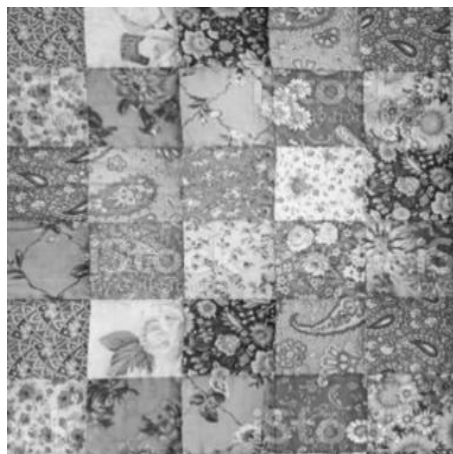
Com base nessas heterogeneidades e em interconexões globais, cogitamos a possibilidade de que a análise do processo de reconstrução política e epistemo-ontológica das plantas medicinais na América do Sul da REDE deve ser feita mais a partir da ideia de tensões ocasionadas por relações de poder do que a partir de teorias e discursos homogeneizantes e normalizadores. Ainda que nos apoiemos, em alguns momentos, em enquadramentos teóricos mais gerais, como as “epistemologias do Sul”, muitas vezes, há, simultaneamente, heterogeneidades, contradições, relações de poder e assimetrias nas reconstruções sociais-ecológicas que emergem do Sul. Na verdade, mais do que compreender esses movimentos como somente vindos do Sul, é importante também considerar como eles emergem do Sul a partir de interconexões com o global, e que por mais que perspectivas do Sul sejam distantes, temporal e espacialmente, do que se convém chamar Norte, talvez, tenhamos que ler as visões do Sul também como globais como parte de um movimento que as traz para um plano mais horizontal e menos vertical da análise das relações internacionais. Buscando a horizontalização dessas interações, poderemos ter uma lente de análise que consegue captar movimentos de agentes como a REDE, as organizações que participam dela e de povos e comunidades representados, que são ofuscados por suas heterogeneidades e por assimetrias. Como explica Tsing sobre esse tipo de lente de análise das relações internacionais, que ela chama de etnográfica (2005, ix):

[...] ofereço uma etnografia de conexão global. O termo "global" aqui não é uma pretensão de explicar tudo no mundo de uma só vez. Em vez disso, apresenta uma maneira de pensar sobre a história dos projetos sociais, incluindo "negócios" e "empoderamento local". Primeiro, tais projetos crescem a partir de colaborações e interconexões espacialmente distantes. Em segundo lugar, a diversidade cultural não é banida dessas interconexões; é o que os torna e todas as suas particularidades possíveis. Diversidade cultural traz uma fricção criativa para conexões globais.

Com base em Tsing, o uso de conceitos mais gerais, como o de epistemologias do Sul e de cosmovisão política sul-americana de plantas medicinais, será realizado a partir da ideia de pluralidades e projetos sociais em fricção produtiva com o global, e não a partir da concepção de que existem epistemologias e ontologias em embate

integral com perspectivas dita globais. Trazendo para um campo prático da análise de constituição de uma cosmologia da REDE a partir de uma interconexão global, ancoramos análises em uma perspectiva de etnografia que é feita a partir de tentativas de costura de partes sem encaixe pré-definidos, como em uma colcha de retalhos (Tsing, 2005), e não a partir da busca de encaixar partes pré-definidas, como em um quebra-cabeça (Figura 13).

Figura 13 - colcha de retalhos e quebra-cabeça



Fonte: Istockphoto, (2023)¹⁰² e Educolorir, (2023)¹⁰³, respectivamente.

A adoção dessa lente teórica se relaciona com a contestação das linearidades e das universalidades de normas e de lógicas econômicas e legais, como a da propriedade intelectual, que parecem se encaixar perfeitamente e orientar em direção a um progresso, ao mesmo tempo que essas abordagens propostas por Tsing também nos permite compreender os caminhos limitados, restritos, desordenados, tortuosos e, por vezes, labirínticos, mas não impossíveis, em que estão inscritos povos indígenas e comunidades, e conseqüentemente, que se apresentam em encontros destes com a modernidade e o capitalismo.

Um exemplo desses caminhos não lineares é a necessidade observada nesta pesquisa de antecipar referências a análises empíricas que somente serão vistas e compreendidas integralmente em capítulos posteriores, para compreender análises de temas de capítulos que já estão sendo elaborados. Isso ocorreu (e deverá ocorrer) muitas vezes no entendimento das tensões de uma cosmovisão de pretensão quase

¹⁰² Disponível em: <https://www.istockphoto.com/br/foto/colcha-de-retalhos-colorful-fundo-gm1255920514-367564949>. Acesso em: 06 mai. 2023.

¹⁰³ Disponível em: <https://www.educolorir.com/imagem-quebra-cabeca-i29056.html>. Acesso em: 06 mai. 2023.

homogênea da REDE a partir de menções a práticas e a conhecimentos heterogêneos de raizeiras e raizeiros que serão analisadas com maior profundidade posteriormente. Também se apoiando nesse processo etnográfico e em espiral é que esta pesquisa se orienta mais por como agentes sociais narram e vivem histórias em caminhos “pegajosos”, como diz Tsing (2005), mas com trincas flexíveis nas quais se pode se espremer em tentativas de entradas, e menos por como histórias desses sujeitos são narradas a partir do global na sua acepção homogeneizante, em que se está pré-definido e normalizado como, onde e quem pode ou não se engajar nas relações internacionais. Um exemplo disso é uma dimensão mais ampla da questão central deste capítulo que propomos e que pode ser traduzida com a indagação se a relação entre a REDE e o CIPD (ou com outras instituições de característica global que eventualmente apoiou a REDE), que é tensionada por assimetrias que favorecem discursos globais predominantes, como o da possibilidade da propriedade individual do conhecimento e da vida, somente reproduz essas desigualdades, ou produz também alternativas, ainda que precárias e estreitas, de emancipação de povos e comunidades e de autonomia na proteção de conhecimentos sobre plantas medicinais e de práticas de cura.

Discutidas a cosmovisão engajada a partir da possibilidade de leitura dela como interconexão global e algumas considerações teóricas-conceituais, é possível ampliar a ótica de análise da política de compartilhamento do conhecimento. Argumenta-se que o princípio de REDE de recusa à propriedade intelectual sobre a vida poderia ser compreendido sob uma perspectiva objetiva, material e legal. No entanto, se analisarmos a REDE a partir de uma cosmopolítica e de suas interconexões globais, poder-se-ia ampliar o espectro desse princípio não somente para uma recusa integral de uma dinâmica apoiada nessas três dimensões, mas também para uma rejeição não total, mas sim discutida, de aspectos subjetivos do capitalismo e da modernidade apoiados em divisões do mundo, como a humanidade e a cultura, o coletivo e o individual, o tradicional e o moderno, o popular e o científico, o público e o privado. É certo que essas dicotomias sustentam um sistema de conhecimento hegemônico que não admite zonas cinzentas entre esses polos, ou é moderno ou é tradicional, ou é popular ou é científico. Isso é representado nas formas hierárquicas de conhecimento, que classificam para depois excluir ou incluir, como ocorre com o ADPIC (Brasil, 1994), que permite a concessão de patentes somente para invenções “novas” comprovadas cientificamente, ainda que

essas invenções muitas vezes sejam baseadas em conhecimentos dito tradicionais. Se pudéssemos traduzir o sistema de conhecimento hegemônico da propriedade intelectual sobre a vida em uma receita de invenção, seria com esses passos: separação entre humano e não-humano, busca de conhecimentos de povos indígenas e comunidades (em grande parte das vezes), fragmentação do não-humano, identificação dos princípios ativos, controle de moléculas por métodos científicos, modificação de moléculas, testes, apropriação individual da vida (patenteamento), comercialização. Ou seja, os passos do desenvolvimento de patentes não só são diferentes de povos indígenas e comunidades, que, ao que parece, são sistemas de conhecimentos mais plurais, heterogêneos e integrados com o não-humano, mas também excluem esses últimos. Igualmente, se levarmos em consideração todos esses processos, a política de compartilhamento do conhecimento da REDE recusará toda uma gama de dinâmicas da propriedade intelectual sobre a vida e não somente aspectos legais. Ao mesmo tempo, no entanto, há uma disposição da REDE em debater alternativas de inserção de povos e comunidades a partir de negociações com as dualidades, como é a proposta de diálogo entre diferentes sistemas de conhecimento, o que não deixa de produzir tensões.

Shiva (2016) afirma que a concepção moderna e capitalista de “inovação” da vida é uma forma de viabilizar as patentes de biotecnologia. Para Shiva (2016), como não se pode inventar algo que já existe, além de o conhecimento relativo a essa “invenção”, muitas vezes, ter sido desenvolvido por povos e comunidades, a patente seria um ato de biopirataria *per si* e, portanto, se configuraria em uma ação antiética e ilegal. Com base nessa perspectiva, poder-se-ia sugerir que Shiva (2016) parece mais tensionar do que ecoar a defesa contra a apropriação indevida do conhecimento, sobre a qual a REDE elaborou a afirmação de recusa sobre a propriedade intelectual sobre a vida – embora a perspectiva de Pérez sobre o tema (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005), a qual mencionamos anteriormente, e quem faz parte do CET-SUR, o qual, por sua vez, faz parte da REDE, seja mais próxima da de Shiva, na medida em que ambas defendem que a propriedade intelectual e seus instrumentos normativos são *per si* contra a vida. Isso, porque, se aceitarmos que existem formas indevidas de apropriação (ex: acesso a conhecimentos sem uso de consentimento prévio por parte de povos e comunidades, ou seja, sem seguir a CDB), também teremos que considerar que há

modos devidos de apropriação, os quais seriam legalmente adequados (ex: acesso a conhecimentos com o uso de consentimento prévio por parte de povos e comunidades como critério da CDB). O uso do conceito de apropriação indevida pela REDE, desse modo, levanta uma pergunta: a REDE reconhece apropriações devidas da vida por patentes, já que ela contesta a apropriação indevida? Ao mesmo tempo, também se pode questionar se a opção pelo discurso da apropriação indevida pela REDE pode ter se originado de limitações de opções, diante de relações assimétricas de poder, e ser considerada mais uma estratégia do que uma simples e contraditória aceitação da norma de propriedade intelectual. Por mais que se possa levantar contradições de algumas das reivindicações da REDE, também se deve considerar o contexto no qual elas foram elaboradas, por exemplo, o uso do discurso modulado e legalista da apropriação indevida e não o uso política da narrativa veemente (mas não por isso, menos legítima, a ex. dos argumentos de Shiva) da biopirataria, pode ter sido uma opção estratégica que levanta a hipótese de busca de diálogo com agentes governamentais, como o CIPD, e a respeito de normas e políticas públicas, com a finalidade de buscar espaço, para as organizações nacionais que participam da REDE, de negociação de reconhecimento e de reivindicação de direitos, como veremos em capítulos posteriores sobre a ocupação de espaços políticos pela Articulação Pacari. Isso leva a ponderar que, ao analisar processos de construção da Rede (e provavelmente de outras organizações sociais cuja proposta é representar e reunir perspectivas de diferentes povos e comunidades), não é recomendável levar em consideração somente uma dimensão questionadora de seus discursos sem levar em consideração interconexões globais, mas também é importante pensar no engajamento político com o qual se busca construir espaços para reivindicar direitos e (re)formular políticas públicas e normas. A mesma abordagem de pergunta valeria também para a defesa de bem comum, a qual se acredita ter sido coproduzida por interconexões globais das dinâmicas da apropriação individual da vida, tema sobre o qual discutiremos a seguir, tendo como foco interrelações entre esse conceito e a propriedade (intelectual).

2.2.1.

O conceito de bem comum, comum/comuns e a apropriação individual sobre a vida

Outro ponto de fricção na construção da política e do discurso da REDE é em torno do conceito de bem comum, o qual vamos discutir a seguir a partir de uma miríade de abordagens: histórica, social-identitária, ecológica e econômica. Em uma definição léxica, que relaciona a discussão da REDE em torno da concepção do conhecimento, poder-se-ia dizer que o bem comum faz referência a aspectos materiais e imateriais em torno das plantas medicinais e que é compartilhado livremente entre povos e comunidades. Sob a perspectiva da REDE, o bem comum é um princípio adotado como um aspecto de co-constituição da recusa à propriedade intelectual. No entanto, ao mesmo tempo em que o bem comum pode ser uma dinâmica de emancipação de povos e comunidades, em face da expansão da propriedade individual do conhecimento e da vida, ele também pode ser considerado como um “subproduto” – em um sentido residual de produção, inclusão minha – histórico, discursivo e político da mercantilização e da apropriação intelectual individual (Anderson, Bowrey, 2006), o que coloca em conflito a relação da REDE. Esse processo de subprodução que, de forma geral, é voluntariamente apagado por defensores da propriedade privada, ocorre da seguinte forma:

Uma resposta está em um estranho acoplamento entre “o indígena” e “o comum” que é produzido pelo discurso da propriedade intelectual como um projeto de resistência. A particularidade cultural e histórica da humanidade do domínio público – *alguns autores/as parecem utilizar o comum e o domínio público indistintamente*, comentário meu¹⁰⁴ – é obscurecida e tornada administrável tanto pelo “indígena” quanto pelo “público”, sendo levados a compartilhar um status como “os excluídos”. A verossimilhança da exclusão permite o colapso das diferenças entre esses dois grupos. Para que o acoplamento funcione, é importante que a realidade histórica da amputação do “indígena” do “público” seja removida: por exemplo, por que meios a exclusão foi facilitada e até que ponto a lei estava envolvida em fazer o status 'excluído' em primeiro lugar. Assim, é um foco na semelhança da exclusão que une. Isso permite que a semelhança de ambos seja lançada em uma tirania maior – propriedade privada e mercantilização. A agência que exclui ambos e une interesses que a história sugeriria mais naturalmente

¹⁰⁴ Discutiremos outras perspectivas do comum e do domínio público, nos capítulos 3 e 6.

que deveriam ser combatidos é a tirania da propriedade privada e da mercantilização (Anderson, Bowrey, 2006, n.p.).

Se, como proposto por Anderson & Bowrey (2006), aceitarmos a possibilidade do comum como subproduto da mercantilização e da propriedade intelectual, assumiremos que a afirmação da REDE é uma reificação à apropriação individual da vida, ou no mínimo, uma tensão ao seu próprio discurso, na medida em que essa organização defende o bem comum. E se a REDE reifica esse discurso, isso significa que ela, contraditoriamente, não está defendendo uma política de bem comum, mas sim está adotando um discurso que reflete uma lógica da propriedade privada, a de criar espaços de não pertencimento para se expandir. De acordo com Anderson & Bowrey (2006), a REDE cairia nessa contradição, pois, como os/as autores/as argumentaram, o discurso de bem comum foi criado para obscurecer como o “indígena” e o “público” foram incluídos e, ao mesmo tempo, excluídos a partir dos processos históricos e políticos de construção de normas da propriedade intelectual. Simultaneamente e pelos mesmos meios, isso ocorreu com a disseminação estratégica da ideia de que o “indígena” e o “comum” eram “um projeto de resistência”. Embora possamos contestar a interpretação dos/as autores/as de que o comum é um “projeto de resistência” duvidoso, não vejo como não podemos também ponderar que processos históricos, como a colonização, evidenciam o quanto o compartilhamento do conhecimento é atravessado por relações de poder e, por isso, tem seus parâmetros de compartilhamento mormente feitos de forma assimétrica (Dardot, Laval, 2017; Santos, 2014; Freire, 2013 [1970]; Harding, 2011, 1986; Escobar, 2010; Foucault, 2009 [1969]; Boyle, 2008; Smith, 2008; Derrida, 2005; Brown, 2003; Drahos, Braithwaite, 2002; Chakrabarty, 2000; Quijano, 2000; Haraway, 1988; Nandy, 1983; Said, 1979). Se trouxermos essa relação para as formas de compartilhamento de conhecimento de povos indígenas e comunidades, que são a parte mais afetada por essas assimetrias, será que passamos a perceber que não seria importante também considerar que esses coletivos também não poderiam, em virtude das barreiras da modernidade e do capitalismo impostas historicamente, reforçar esses modos de partilha a partir do redimensionamento e simultaneamente da tensão dos próprios conceitos e discursos predominantes das dinâmicas de propriedade intelectual sobre a vida? Se aceitarmos que essa indagação faz sentido, de início, então, talvez seja mais prudente questionar do que tecer afirmações sobre como essas possibilidades de

projetos políticos do comum convivem, para entender a política de defesa do bem comum pela REDE.

Para desenvolver melhor essas indagações, discutiremos nuances dos conceitos de bem comum e comuns e suas relações com a propriedade intelectual sobre a vida, identificando e debatendo a relação desses conceitos e das tensões em torno deles com a política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da REDE. Começaremos indagando que a REDE, embora faça uso do bem comum para fazer referência a algo não apropriável, a vida, e mais especificamente, as plantas medicinais, os conhecimentos e as práticas relativas a elas e vinculadas a povos e a comunidades, pode estar na verdade tensionando sua reivindicação, na medida em que o conceito de bem comum tem um viés mais econômico e jurídico, por destacar mais o sentido de posse de um objeto do que a relação de compartilhamento a partir e em torno dele.

Como sugere Pierre Dardot & Christian Laval (2017, p. 74),

O comum não é um bem, e o plural nada muda nesse aspecto, porque ele não é um objeto ao qual deva tender à vontade, seja para possuí-lo, seja para constituí-lo. O comum é o princípio político a partir do qual devemos construir comuns e ao qual devemos nos reportar para preservá-los, ampliá-los e lhes dar vida. É, por isso mesmo, o princípio político que define um novo regime de lutas em escala mundial.

A afirmação de Dardot e Laval é bastante útil para iniciarmos a discussão sobre o uso de bem comum pela REDE. Os autores dizem que o comum não é um bem, pois bens podem ter uma conotação de posse. O comum é um princípio político em torno dos comuns e define novas formas de luta de amplitude global. Se analisarmos ao pé da letra, na perspectiva deles, o discurso da REDE é mais tensionado pelo conceito de bem comum, por sugerir vontade de posse, do que uma forma de construir uma política do comum que compartilhe, preserve e amplie os comuns. Mas será que é possível entender esse uso de bem comum pela REDE de outra forma que não pela posse? As interconexões globais a partir das quais a REDE é construída fazem relação com essa construção política de compartilhamento do conhecimento de recusa à apropriação individual da vida? E qual é o bem comum sobre o qual a REDE está fazendo referência? Qual é a relação da ideia de bem comum com os princípios e os objetivos da REDE, bem como com as formações social-identitárias, as cosmovisões e as ontologias de povos e comunidades articuladas pelas organizações nacionais que fazem parte da REDE?

Os comuns, ou o comum, que usaremos e muitos autores usam alternadamente são conceitos utilizados para se referir não a objetos, mas a diferentes “sistemas sociais” (De Angelis, 2019) co-constituídos por práticas de gestão e de agir de forma coletiva em relação a vários tipos de elementos materiais, como as sementes, águas e florestas, e imateriais, como o conhecimento (Aguiton, 2019), os quais “todos usufruem, mas ninguém possui” (Guttal, Manahan, 2019). Dardot & Laval (2017, p. 1026-1027), contudo, diferenciem esses termos:

“[...] o comum não é coisa (*res*), tampouco propriedade ou característica de uma coisa que constitua sua essência. Portanto, o comum não se confundirá com o que é comum em razão de tal ou qual propriedade inerente a sua natureza: por exemplo, a luz ou o ar são inegavelmente “comuns”, mas nem por isso são da esfera do comum. O comum também não se confundirá com o que é comum em direito e pode ser tanto uma coisa material (o alto-mar, as águas correntes não dominiais, os espaços classificados como patrimônio comum da humanidade etc.) como uma coisa imaterial (ideias, informações relativas ao mundo real, descobertas científicas, obras intelectuais de domínio comum). A categoria jurídica “coisa comum” (*res communis*) desvincula as coisas da atividade, embora seja apenas pela atividade que as coisas possam realmente se tornar comuns. Portanto, ela deve ser abandonada. Em compensação, falaremos dos comuns para designar não o que é comum, mas aquilo de que se encarrega uma atividade que põe algo em comum, isto é, aquilo que ela torna comum. Nada é comum em si ou por natureza, apenas as práticas coletivas decidem, em última análise, o caráter comum de uma coisa ou conjunto de coisas. Portanto, há comuns de espécies muito diversas, em função do tipo de atividade dos atores que os instituem e se empenham em conservá-los e mantê-los vivos (comuns fluviais, comuns florestais, comuns de produção, comuns de sementes, comuns de conhecimento etc.).”

Não faremos essa diferença entre os termos como Dardot & Laval, pois acreditamos que o mais importante é manter a ideia central de que os comuns, ou o comum, é um sistema social – o que, de forma mais engajada, pode ser entendido como um “princípio político”, como Dardot & Laval sugerem – e não um objeto, o qual o direito romano ou a abordagem econômica e jurídica enfatiza. Não descartamos, no entanto, a validade da discussão levantada por Dardot & Laval, que pode ser ampliada em estudos que se dedicam mais extensa e especificamente ao debate conceitual.

Voltando à definição combinada de comum de Aguiton (2019), De Angelis (2019) e Guttal & Manahan (2019), ela indica que os comuns são práticas e processos (e não elementos) coletivos (e não individuais), compartilhadas (e não

apropriativas) relativas ao material (ex: águas e florestas) e ao imaterial (ex: conhecimentos sobre plantas medicinais)¹⁰⁵. Se não levarmos em conta a relação entre bem e posse, a princípio, essa acepção de comuns, poderia ser usada para sustentar a política de compartilhamento de conhecimento da REDE, a qual defende o bem comum a partir da recusa à propriedade intelectual sobre a vida. Se ainda

¹⁰⁵ Os comuns também são compreendidos a partir do conceito de “comum global”, que vem à tona em discussões sobre a possibilidade de a humanidade, como sujeito de direito internacional, ter direito sobre os comuns, um “direito comum mundial” (Dardot, Laval, 2017). Embora essa possibilidade contemple reivindicações importantes a partir de uma justiça social global, como a que se refere aos direitos humanos (Dardot, Laval, 2017), a ideia de o conhecimento de povos indígenas e comunidades sobre plantas medicinais ser da humanidade em comum se esbarra em muitas questões. Uma delas gira em torno da possibilidade de o uso livre desses saberes por todo o mundo afetar práticas desses sujeitos, a exemplo do uso religioso e espiritual por estes últimos. Normas internacionais que difundiam que esses conhecimentos eram patrimônio da humanidade, como a Convenção da UNESCO de 1972, afetavam povos indígenas, comunidades e Estados, o que deu espaço para que outras normas emergissem, a exemplo da Convenção da UNESCO de 2003, que mudou esse foco, trazendo possibilidades de propriedade individuais e coletivas sobre culturas e saberes, como discutimos no capítulo 1. Outra questão está relacionada com essa norma e dá margem para a hipótese de povos indígenas e comunidades reivindicarem propriedade sobre esses saberes, ainda que seja com o objetivo de proteção defensiva, ou seja, mais como reação à expansão da propriedade intelectual do que como prática de modo de vida. A possibilidade de apropriação intelectual de saberes de povos indígenas e comunidades por esses grupos está em várias normas e declarações internacionais, como na Convenção da UNESCO de 2003, o que pode ser considerado produto do “entrelaçamento” entre a UNESCO e os regimes de comércio, a exemplo do ADPIC (Brasil, 1994) (MacMillan, 2013), como também discutimos no capítulo 2. Para a REDE, a possibilidade de propriedade sobre a vida é recusada, ainda que a documentação de conhecimentos por essa organização, o que será discutido na próxima sessão desse capítulo, seja uma prática que pode ser considerada como forma de vincular conhecimentos a povos e comunidades no contexto da expansão da propriedade intelectual sobre a vida. Outra discussão é sobre o conceito de “bem público global” (chamado também de “domínio público global”) (Dardot, Laval, 2017). O conceito surgiu a partir de uma iniciativa, do fim dos anos de 1990, de economistas do Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas (PNUD). Por um lado, economistas defendem que atores privados deveriam produzir esses bens, devido à “coerção fiscal e regulatória do Estado”, e por outro, se argumenta que “seria preciso criar mecanismos de responsabilização e estímulo que possibilitassem tanto a atores privados como a Estado”, para que ambos sejam responsáveis (Dardot, Laval, 2017, p. 944). Considerando o conhecimento como um “bem público global”, há uma discussão fundamental sobre o quanto normas de patentes, em especial o ADPIC (Brasil, 1994) e normas derivadas dele, que possibilitam a apropriação de farmacêuticos, podem restringir o acesso a tratamentos de saúde a partir da lógica social e econômica do Estado. Dentre alguns motivos, isso ocorre, porque as normas de propriedade intelectual possibilitam lucros extraordinários e a limitação a circulação de informações, o que restringe a possibilidade de oferta benéficos a partir do Estado de bem-estar social (Correa, 2003). O certo é que a própria acepção de bem público global é problemática, devido a sua base de ênfase econômica (Dardot, Laval, 2017). Outras variáveis também se somam a essa para explicar a complexidade de implementar o bem público global. Defende-se, por exemplo, que normas sobre bens públicos globais devam ser flexíveis para propiciar acesso amplo, mas em alguns temas, como a regulação da saúde global, contrariam essa lógica, uma vez que uma norma flexível do direito ao acesso a medicamentos patenteados pode reduzir a possibilidade de pessoas acessarem tratamentos de saúde (Kaul et. al., 2003). Como se percebe, a discussão sobre “bem público global” no campo dos medicamentos é fundamental. Ainda que a restrição de acesso a farmacêuticos também possa afetar raizeiras e raizeiros, dos quais alguns, como veremos, fazem usos alternados desses produtos e de plantas, não nos aprofundaremos na análise desse tema, uma vez que não estamos discutindo acesso a medicamentos farmacêuticos, porém o quanto a apropriação desses produtos, quando eles se originam de plantas medicinais, afeta formas de compartilhamento desses sujeitos. Algumas dessas discussões já foram feitas neste capítulo. Outras, como a que envolve o domínio público, ainda será aprofundada em capítulos posteriores.

mantivermos os olhos fechados para a ideia de bem e de posse, a política de compartilhamento de conhecimento da REDE, mais especificamente, pode ser ancorada teoricamente no conceito de “política do comum”, com o qual Dardot & Laval (2017) se referem a dinâmicas sociais e econômico-políticas (ex: de trabalho) de reconstrução a partir dos comuns, diante da expansão de processos capitalistas – do qual o Estado também faz parte – de privatização do material e do imaterial. O conceito de comuns, igualmente, permite que façamos a sugestão de que a relação entre esses princípios de compartilhamento de conhecimento da REDE não se resumiria às plantas medicinais em seu aspecto corpóreo (ex: crítica da REDE à degradação de ecossistemas), mas se ampliaria à dimensão não-corpórea de não-humano, se estendendo ao conhecimento sobre as plantas medicinais (ex: recusa da propriedade intelectual sobre a vida). Mais do que uma coisa ou outra isoladamente, o conceito de comuns abre a possibilidade de entendermos a política de compartilhamento da REDE a partir da interrelação entre o imaterial e o material, ou como a própria REDE se manifesta, em defesa não só das plantas medicinais, mas delas a partir de sua relação com “qualquer ordem da vida” (Red de Plantas Medicinales de América del Sur, 2005, p. 13) – como está sendo discutido nesse capítulo, o conceito de apropriação individual da vida pode representar a interrelação entre a propriedade material e a imaterial sobre a vida. Um exemplo dessa interrelação é a degradação de plantas medicinais nativas e de toda a vida em torno delas a partir da monocultura, que pode levar à restrição da transmissão e da produção de conhecimento a respeito das propriedades de cura dessas plantas. Dessa forma, poder-se-ia sugerir que a recusa da propriedade intelectual sobre a vida deve ser compreendida em interrelação com a crítica da REDE sobre a degradação dos ecossistemas, a qual tem ocorrido a partir da expansão de dinâmicas do capitalismo, como a monocultura e a mineração. Se considerarmos essa possibilidade, também é possível aventar a hipótese de que a recusa da REDE à propriedade intelectual sobre a vida, com base na defesa do comum, se amplia a uma rejeição à propriedade privada, cuja expansão está relacionada à monocultura e à mineração. Adicionalmente, destaca-se que os comuns, em virtude de focar práticas de gestão do material e imaterial, fundamentam o princípio da REDE de respeitar a diversidade dos estilos de trabalho de povos e comunidades relativas à cura e às plantas medicinais. Serão vistos nos capítulos 5 e 6, por exemplo, que a Articulação Pacari solicitou ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do

Brasil (IPHAN) um pedido para reconhecer o ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado como patrimônio imaterial cultural (BRASIL, 2009b). Esse pedido estabelece uma relação entre a prática de cura e conhecimento sobre plantas medicinais das raizeiras e raizeiros (aspectos imateriais) e a preservação do Cerrado (aspecto material) como forma de permitir que esses sujeitos possam trabalhar, produzir e comercializar remédios caseiros, o que, dialoga com o conceito de comum, mas também o tensiona e é tensionado por ele, na medida em que possui relação com a propriedade privada (MacMillan, 2015), como discutiremos adiante com maior profundidade.

No entanto, separar a ideia de bem e de posse não é possível. Teremos que, então, discutir algumas possibilidades levantadas sobre a política de defesa de bem comum da REDE, se considerarmos a conotação histórica, jurídica e econômica que carrega a ideia de bem comum. Para tanto, vamos aprofundar na discussão sobre o bem comum. Esse é um conceito centenário, mas que tem sido reutilizado a partir de uma abordagem “jurídico-econômica”, que pode dar espaço para usos “antidemocráticos”, paradoxalmente, uma vez que é o Estado – e outras instituições legal, institucional e religiosamente reconhecidas, como a igreja¹⁰⁶ – que diz o que é bem comum (Dardot, Laval, 2017). Essa reedição do bem comum pela economia, nesse sentido, traz conceitos do direito romano, como o *res communis*, coisa comum. Nesse direito, água e ar, por exemplo, eram coisas comuns que são inapropriáveis, enquanto, por exemplo, animais selvagens, são coisas sem dono, *res nullius*.

Essa reedição, no entanto, é feita de forma enviesada, integrando “à esfera ampliada dos bens aquilo que a argumentação clássica oriunda do direito romano insistia em apresentar como não sendo realmente bens” (Dardot, Laval, 2017, p. 58). A construção da perspectiva econômica de bem comum, nesse sentido, está relacionada com a diferença de bens privados e públicos e se deu com as seguintes

¹⁰⁶ “Convém recordar que a ‘doutrina social da Igreja’, que ainda faz do ‘bem comum’ seu princípio primeiro, soube adaptar ao direito de propriedade [...] à tese da origem divina da destinação universal dos bens da terra, desde que o uso da propriedade seja para o bem comum” (Dardot, Laval, 2017, p. 56-57), como está no Pontifício Conselho “Compêndio da doutrina social da Igreja”. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html. Acesso em: 17 jun. 2023. Levantamos essa discussão, pois para nós, a justificativa da propriedade a partir do bem comum pela igreja se estende a normas do Estado, como a função social da propriedade, que supõe ser um conceito que equilibra o direito individual da propriedade com o bem comum que ela pode proporcionar, a exemplo da relação entre a aquisição de uma propriedade que pode servir como moradia.

conceituações. Economistas defendem que a escolha entre “bens privados”, apropriados ou produzidos e comercializados por um preço (exs.: casa, roupas, carros), e bens públicos, geralmente (mas não necessariamente) são relacionados a serviços do Estado (exs.: rodovias, proteção ambiental, educação) (Samuelson, Nordhaus, 2010 [1948]). Uma definição mais detalhada de bens públicos nesta literatura é que eles “não são produzidos pelo mercado, pois a satisfação das necessidades às quais atendem não é compatível com o pagamento individual voluntário desse tipo de bem” (Dardot, Laval, 2017, p. 241). Ainda sob essa perspectiva, bens privados são excludentes, o que significa que possibilitam que um proprietário ou possuidor do bem exclua terceiros, enquanto bens públicos tendem a não excluir (Samuelson, Nordhaus, 2010 [1948]). Outrossim, importa dizer que bens podem ser rivais, o que significa que o uso desse bem por uma pessoa limita o uso desse mesmo bem por outra pessoa, ou não rivais, o que quer dizer que o uso desse bem não limita seu uso (Samuelson, Nordhaus, 2010 [1948]). A iluminação pública não é nem excludente, nem rival, pois seu uso não priva nem limita seu uso (Aguiton, 2019). Mas e quando um “bem” não é excludente e rival? A pesca no mar, por exemplo, não é excludente, mas pode ser rival, pois a atividade de alguns pescadores pode afetar a de outros (Aguiton, 2019). A limitação da economia para discutir diferenças entre bem privado e público, ou entre o que pode fornecer o mercado ou o Estado, se esbarrou nessas complexidades, quando se desejava discutir o bem comum, que não é excludente, mas pode ser rival, além de possuir aspectos relacionais (Dardot, Laval, 2017; Aguiton, 2019). Um exemplo recente dessas complexidades está relacionado ao vírus SARS-CoV-2 causador da Covid-19¹⁰⁷, cuja vacina é sabidamente defendida como um comum por muitos (em virtude de a saúde ser um direito de todos), mas que a Organização Mundial da Propriedade Intelectual – em inglês, *World Intellectual Property Organization* – (2022b, p. 10) entende ser um “bem comum” que deve ser “alavancado” por uma “parceria público-privada”.

No contexto da complexidade da discussão entre bens públicos e privados, emerge uma literatura a partir da qual se discute como gerir os comuns (Dardot, Laval, 2017). Uma das discussões importantes é a de que a ideia do comum está

¹⁰⁷ Disponível em:

<https://www.paho.org/pt/covid19#:~:text=A%20COVID%2D19%20%C3%A9%20causada,%2C%20fala%2C%20canta%20ou%20respira>. Acesso em: 27 jul. 2023.

fadada a não dar certo, porque os seres humanos tendem a usar a natureza de forma ilimitada, segundo decisões individuais de maximização de ganho, enquanto o mundo é limitado, destruindo, assim, recursos compartilhados, mesmo que essa destruição não seja do seu interesse, o que resultaria na “tragédia do comum” (Hardin, 2009 [1968]). Com o aumento da população e a dificuldade de controlar essa tendência, essa tragédia tenderia a se aprofundar, o que faz chegar à conclusão de que a propriedade privada, que restringe o controle ao indivíduo, no lugar do uso comunal, é a alternativa legal de gestão mais eficiente de recursos (Hardin, 2009 [1968]). Outra forma de evitar a tragédia do comum é delegar a alocação de recursos, por meio da propriedade pública, para o Estado (Hardin, 2009 [1968]).

A tragédia do comum é, no entanto, contraposta por um estudo de modelos sobre como os comuns podem ser governados por meio de “instituições para ação coletiva” a partir de engajamentos voluntários, laços e regras sociais (Ostrom, 1990), formas que haviam sido ignoradas pela crítica individualista e proprietária ao comum. Esse estudo, aponta a literatura, é importante, na medida em que é referência para a virada da “nova economia política do comum”, em que se “substitui o bem comum (*common good*, tradução minha) pelo comum (*common*, idem)”, sendo que aquela perspectiva – de Ostrom – enfatiza mais os processos e regras socioinstitucionais do que a coisa a ser governada (Dardot, Laval, 2017, p. 254). Embora tenha inaugurado estudos sobre ações coletivas em torno do comum, uma crítica a abordagem de “diversidade institucional” dos movimentos de gestão do comum é que ela enfatiza aspectos de liberdade individual e racional com relação a como os contratos coletivos serão realizados sem o Estado, o que recai mais em lógicas de eficiência produtivistas do que em perspectivas subjetivas do coletivo (Dardot, Laval, 2017). Além disso, essa abordagem também desenvolve quase modelos ideias, que são isolados das relações capitalistas globais de poder e blindados de hierarquias internas (Dardot, Laval, 2017). Ainda assim, a ênfase de sistemas de governança dos comuns fora das instituições da propriedade privada e do Estado (Ostrom, 1990) abre um debate e campos novos de ação que refletem justamente a expansão da “‘pilhagem’ realizada pelo Estado e pelos oligopólios privados daquilo que até então era de domínio público, do Estado social, ou [que] estava sob controle das comunidades locais” (Dardot, Laval, 2017, p. 163).

O que se deve avançar a partir da crítica de abordagem de “diversidade institucional” é como compreender formações a partir do comum em um contexto

de expansão da propriedade (Dardot, Laval, 2017). Esse contexto, não coincidentemente, é justamente no qual a REDE se encontra. O surgimento da discussão sobre o comum foi nos anos de 1970, quando se inicia uma reflexão em diversos segmentos ativistas e de pesquisa sobre “os limites dos recursos naturais” (Aguiton, 2019). Conquanto a REDE tenha sido iniciada no final dos anos de 1990, é nesse período, posterior ao início daquelas discussões e, portanto, com um atraso que terá efeitos plurais e assimétricos importantes em florestas, povos e comunidades, que emergem normas internacionais tanto no campo socioecológico, como a Convenção 169 da OIT (Brasil, 2007a) e a CDB (Brasil, 1998a), quanto no segmento da propriedade intelectual, como o ADPIC (Brasil, 1994). Como vimos no início do capítulo, é também o período no qual movimentos sociais se organizam mais intensamente. Como ressalta Dardot & Laval (2017), a discussão em torno dos comuns não é só um debate, mas é um princípio e uma luta política, em face da expansão da propriedade, processo no qual a REDE estava inscrita desde sua gênese.

Contudo, processos de lutas em torno do comum que emergem em face da expansão da propriedade devem ser analisados sob uma perspectiva histórica, como sugere Anderson & Bowrey (2006), citados anteriormente. Adicionalmente, como estamos discutindo a política de compartilhamento de conhecimento sobre plantas medicinais da REDE, que como vimos, está interrelacionada a uma (re-)construção de cosmovisões e de ontologias, entendemos que também se fazem necessárias abordagens socio-identitárias e ecológicas da relação entre o comum e a propriedade sobre a vida, as quais, não coincidentemente, se expandem, quando se entende em conjunto dinâmicas históricas. É para essas discussões para as quais nos debruçamos agora.

A discussão dos comuns remete, em termos históricos – com isso se quer dizer que o conceito foi se modificando ao longo do tempo até chegar à dimensão política mais atual que faz referência a práticas de reconstrução social e ecológica que se mencionou anteriormente – a terras comuns sobre às quais agricultores ingleses, os chamados comuneiros, adquiriram direito de acesso, a partir da Carta Magna dos Bosques, de 1225, que, por sua vez, foi uma adição à conhecida Carta Magna, de 1215. Nos séculos XVII e XVIII, no entanto, esses direitos foram questionados por proprietários de terra em meio a transformações históricas caracterizadas pela emergência da indústria têxtil, do processo de colonização, do

tráfico atlântico de pessoas negras africanas, e da queima de mulheres classificadas como bruxas (Linebaugh, 2008). Os questionamentos e as ações advindas desses processos foram chamados de “atos de cercamento” (Blackstone, 1893 [1753]) e são consideradas como dinâmicas que marcaram o “início da privatização na Inglaterra” e no capitalismo moderno (Linebaugh, 2008). Para entender como esse processo se avança, vamos nos aprofundar no conceito de propriedade privada de Locke, a partir, especificamente, de sua concepção do comum, sobre a qual ele escreve, no século XVII, não coincidentemente, o mesmo período em que se inicia a conflagração de atos de cercamento.

Locke (2001) discute como a propriedade privada se co-constitui a partir do comum, o que é central para compreender a crítica de Anderson & Bowrey (2006) sobre os comuns serem subproduto da propriedade, no que condiz à cultura ocidental, embora os/as autores/as não se aprofundem em Locke. Esse processo, para Locke (2001), ocorre a partir do que ele conceitua como estado de natureza, pela qual a Terra pertencia à humanidade em comum. O que Locke (2001, p. 97) explica é “como os homens podem ter adquirido uma propriedade em porções distintas do que Deus deu à humanidade em comum, mesmo sem o acordo expreso de todos os coproprietários”. Isso indica que Locke buscava entender (e obviamente dar sua versão da história sobre) o processo de mudança no mundo centrado na construção da propriedade individual a partir de um estado de natureza em que a Terra era de todos. No entanto, como o próprio Locke coloca, esse processo ocorre a partir da predominância do individual (a propriedade) sobre o coletivo (comum), no que diz respeito à governança de espaços na Terra, o que, a nosso ver, não prescinde de disputas de poder, hierarquias e contradições. Para entender como Locke explora sua questão e essas tensões, vamos discutir sua perspectiva de propriedade em maiores detalhes. É importante dizer que essas discussões giram em torno da relação entre a propriedade e o comum, mas também correlaciona outros temas, como a divisão entre a cultura e a natureza a partir da transformação desta última e sua subsequente apropriação individual, que também é uma dimensão central para discutir toda a problemática em torno da apropriação da vida. Todos esses assuntos serão matéria de discussão, já que o debate em torno da perspectiva de Locke sobre a propriedade é fundamental para esta pesquisa. Em virtude disso, ao discutir Locke, vamos discutir muitos pontos do seu texto sobre propriedade e indicar como e quando eles serão explorados ao longo da pesquisa.

Segundo Locke (2001 [1689], p. 98-108),

Sobre as terras comuns que assim permanecem por convenção, vemos que o fato gerador do direito de propriedade, sem o qual essas terras não servem para nada, é o ato de tomar uma parte qualquer dos bens e retirá-la do estado em que a natureza a deixou. E este ato de tomar esta ou aquela parte não depende do consentimento expresse de todos. Assim, a grama que meu cavalo pastou, a relva que meu criado cortou, e o ouro que eu extraí em qualquer lugar onde eu tinha direito a eles em comum com outros, tornaram-se minha propriedade sem a cessão ou o consentimento de ninguém. O trabalho de removê-los daquele estado comum em que estavam fixou meu direito de propriedade sobre eles [...] [p]odemos dizer que o trabalho de seu corpo [do homem] e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade. Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens. [...] A superfície da terra que um homem trabalha, planta, melhora, cultiva e da qual pode utilizar os produtos, pode ser considerada sua propriedade. Por meio do seu trabalho, ele a limita e a separa do bem comum. Não bastará, para provar a nulidade de seu direito, dizer que todos os outros podem fazer valer um título igual, e que, em consequência disso, ele não pode se apropriar de nada, nada cercar, sem o consentimento do conjunto de seus coproprietários, ou seja, de toda a humanidade. Quando Deus deu o mundo em comum a toda a humanidade, também ordenou que o homem trabalhasse, e a penúria de sua condição exigia isso dele. Deus e sua razão ordenaram-lhe que submetesse a terra, isto é, que a melhorasse para beneficiar sua vida, e, assim fazendo, ele estava investindo uma coisa que lhe pertencia: seu trabalho [...] Tudo isso evidencia que, embora as coisas da natureza sejam dadas em comum, o homem, sendo senhor de si mesmo e proprietário de sua própria pessoa e das ações de seu trabalho, tem ainda em si a justificação principal da propriedade; e aquilo que compôs a maior parte do que ele aplicou para o sustento ou o conforto de sua existência, à medida que as invenções e as artes aperfeiçoaram as condições de vida, era absolutamente sua propriedade, não pertencendo em comum aos outros.

Com o trecho, pode se entender, primeiramente, que, para Locke, “terras comuns” e inúteis deixadas assim pela “natureza” eram retiradas desse estado a partir do direito à propriedade e sem a necessidade de consentimento coletivo. Para ele, o instrumento que possibilitava essa retirada e a transformação do comum em propriedade era o trabalho. Mas como o trabalho possibilitava esse processo? Para Locke, o trabalho do corpo do “homem” e a obra resultante dessa ação é sua primeira propriedade. A mistura do trabalho e das mãos à natureza (ex: da terra), dessa forma, tem a capacidade de fixar a propriedade. Isso quer dizer que o

“homem”, para Locke, é um sujeito que, em si, possui uma propriedade, ou, em outras palavras, é um sujeito apropriativo, que tem no seu interior a propriedade. Esse processo de fixação da propriedade, para ele, é um direito que exclui o “direito comum dos outros homens”. O trabalho, assim, era um desígnio de Deus, logo, era seu destino, bem como era sua “penúria” uma condição que obrigava o homem trabalhar e produzir, cujo processo resultava na propriedade. Contudo, quando se lê Locke de forma mais crítica, refletindo, por exemplo, sobre quem se beneficiaria com essa versão da história de aquisição da propriedade a partir de uma versão específica da lei natural, se começa a enxergar mais lados de sua perspectiva. Para Locke, por exemplo, o processo de produção da propriedade se baseava na ideia de que a “América” tinha “florestas selvagens [...] e terras incultas [...] e abandonadas à natureza sem qualquer aproveitamento”, além de habitantes irracionais e “miseráveis”, os “selvagens”, o “índio selvagem”, o que a habilitava para ser um grande espaço a ser ocupado, melhorado e apropriado para um “uso industrioso e racional” (Locke, 2001, p. 104). Isso quer dizer que o conceito de propriedade de Locke (2001), como ele mesmo disse, por exemplo, possibilitou que a Europa pudesse ocupar a América, ou em outras palavras, reconheceu a capacidade de homens europeus a ocupar terras de povos indígenas, o que conhecemos como processo de colonização. O processo de fixação da propriedade de Locke (2001, p. 106), da mesma forma, considerava que a “natureza e a terra forneceram apenas a matéria-prima intrinsecamente menos valiosa”, o que não só pressupõe uma hierarquia entre humanos e não-humanos, separando-os, com o objetivo de possibilitar a apropriação do último pelo primeiro através do trabalho, como também coloca a “natureza” como algo passivo, ignorando sua capacidade de ação. Mas se, para Locke, a natureza colocou a terra em condição de comum, não quer dizer que a natureza tinha uma certa agência? E porque só o “homem” de origem “civilizada” tinha a propriedade em si, e não os povos indígenas, já que Deus designou a Terra para todos em comum, sem distinção? Será que essa lógica desenvolvida de Locke não implicou mais uma escolha feita por ele mesmo, ou por uma cultura de onde ele vem, do que uma concordância dele com a lei natural? A mesma pergunta também poderia valer para questionar a escolha que Locke fez em dizer que a propriedade possui maior valor do que o comum, uma vez que a “civilização” de que ele era parte tinha se desenvolvido a partir da propriedade, a Europa. Uma variação dessa pergunta ainda valeria para indagar: em que medida a

opção de Locke por defender um direito individual e excludente, como o da propriedade, como forma de promover um modelo de civilização e produção, em detrimento de um modo, em princípio, mais coletivo, que seria o comum, não seria mais adequada?

Essas perguntas e outras colocados pela literatura, pelas políticas de organizações, como a REDE, e pelas histórias de vida e cotidiano de raizeiras e raizeiros ao longo da pesquisa serão discutidas. Por agora, se pode dizer que o discurso de Locke privilegia partes e elabora uma lógica de comum para possibilitar a fixação da propriedade por uma parte da humanidade. Também podemos dizer que alguns podem até pensar que Locke parece ser datado, pois ele escreve no século XVII. Isso, todavia, não é verdade, pois sua concepção de propriedade é fundamental para entender o funcionamento de várias dinâmicas modernas e contemporâneas, como a ideia de que espaços, como as Américas, eram baldios, justificando a colonização pela Europa, que podia produzir e promover o progresso e a civilização pela ocupação irrestrita e violenta daqueles espaços. O conceito de propriedade por Locke também deu origem a ideia de que o ser humano civilizado possui a liberdade de ter tudo aquilo que ele pode tornar útil a partir de seu trabalho, filosofia que chega à contemporaneidade com grande potência, em especial, como justificativa e sustento da expansão da apropriação individual do material e do imaterial a partir da separação entre ser humano e não-humano, e de hierarquias de gênero, raça a classe, como vamos discutir em seguida e que tem muito a ver com a discussão sobre as nuances das políticas de compartilhamento de conhecimento sobre plantas medicinais da REDE, da Articulação Pacari e das raizeiras e raizeiros. Assim, Locke, embora não tenha tido consciência, também auxilia, a longo prazo, a quem irá tecer justificativas em torno da possibilidade de patentear a vida, o que só ocorre, no final do século XX com o ADPIC (Brasil, 1994). Mas antes de nos aprofundar nesse movimento, é importante discutir de forma ampla a relação entre comum e propriedade. Nesse sentido, a concepção de propriedade de Locke deve ser analisada a partir de outros prismas, sobretudo, se o objetivo é compreender seus efeitos assimétricos. Nossa proposta de crítica a essa concepção, assim, será realizada em algumas etapas, nas quais se buscará relacionar os princípios, os objetivos, a cosmologia e a política de compartilhamento de conhecimento que constituem a Rede e suas interconexões globais.

2.2.2.

Interrelação entre o comum e os comuns e a propriedade (intelectual) a partir do contrato racial

Diversos autores e autoras discutem a relação entre o comum e a propriedade colocada por Locke a partir de uma crítica identitária e ecológica, que é abordagem que se pretende adotar, pois, como já foi mencionado, as políticas de compartilhamento do conhecimento sobre plantas medicinais da REDE foram construídas a partir de uma relação com cosmovisões e ontologias de uma pluralidade de povos e comunidades, dentre esses, mormente de mulheres. Um dos autores é Mills, que faz uma análise da propriedade lockeana partir de uma crítica racial. Mills (2014, p. 33-34) afirma que, na realidade, o contrato social de Locke, que dá origem ao mundo político moderno com base em um acordo de cunho moral feito por toda a sociedade, deveria ser compreendido como um “contrato racial”, em que o “bom governo” dos brancos levaria um código moral preexistente para o “resto”, não-brancos. Em maior detalhe, para Mills (2014, p. 33), o contrato social de Locke, em uma primeira vista, “representa um objetivismo moral preexistente (teológico ou secular) [...] no estado de natureza que [possibilita] que sociedade, governo e leis devem se basear nesse código moral [,] ainda que não haja polícia e juízes para observar o cumprimento desse código”. No entanto, visto a partir da lente do contrato racial, Mills (2014, p. 19) entende que o contrato Lockeano ou Kantiano, que é baseado nesse código moral do estado de natureza e que, por isso, pressupõe o consentimento e igualdade de todos, na realidade, não se baseia em um pacto “entre todos (‘nós os povos’)”, mas “somente [entre] aqueles que contam” e “que são realmente pessoas (‘nós os povos brancos’)”. Mas como a propriedade privada pode ser vista a partir do contrato racial? Embora, para Mills (2014), o contrato social Lockeano não preveja um modelo particular de propriedade privada, ela pode ser vista através desse contrato, na medida em que evoca a ideia de Locke de que a propriedade é um direito constituído no estado de natureza. Mills (204, p. 57) ainda explica que Locke, ao pensar no abandono do estado de natureza a partir do contrato social e político, não só se preocupava com a fundação moral-normativa do estado, mas também queria “garantir um movimento seguro para a apropriação industriosa do mundo”, ou seja, para a “preservação da propriedade”¹⁰⁸. Nesse

¹⁰⁸ Para Locke (2001, p. 132), o “principal fim [da sociedade civil] é a preservação da propriedade”.

sentido, a propriedade, que para Locke (2001), é obtida em um contrato que estabelece condição de liberdade e igualdade entre as partes¹⁰⁹, pela ótica do contrato racial, dá lugar à uma “hierarquia moral e jurídica, que divide [o mundo] de acordo com a raça” e que tem o objetivo de assegurar o privilégio daqueles que contam (Mills, 2014, p. 58). Assim, se concordarmos com Mills, poderíamos afirmar que, o que era, teoricamente, comum e pertencente a todos no estado natural de Locke, se tornaria propriedade somente a partir do trabalho de “civilizados” e brancos, o que excluía os não brancos.

O contrato racial destacado por Mills (2014) ainda possibilita enxergar outros aspectos de hierarquias identitárias sustentadas na propriedade (e vice-versa), ao sugerir que a co-constituição do comum como subproduto da propriedade, ou na linguagem de Locke, daquilo que era passível de apropriação e exploração, tinha outros alvos além da terra: os corpos de negros e de povos indígenas, que foram apropriados a partir da escravidão colonial europeia. Como é explicado por Mills (2014, p. 75, 105, 106),

[a] prática, e sem dúvida também a teoria, de Locke também desempenhou um papel no comércio da escravidão. No Segundo Tratado, Locke defende a escravidão decorrente de uma guerra justa, por exemplo, uma guerra defensiva contra a agressão. Isso dificilmente seria uma caracterização precisa de colonizadores europeus em busca de escravos africanos e, de qualquer forma, no mesmo capítulo, Locke se opõe explicitamente à escravidão hereditária e à escravização de esposas e filhos. No entanto, Locke tinha investimentos no comércio de escravos da Companhia Real Africana e, antes, teria ajudado a redigir a constituição escravista da Carolina [antigo estado dos Estados Unidos, inclusão minha]. Assim, pode-se dizer que o contrato racial se manifesta aqui em uma surpreendente inconsistência, que pode ser resolvida pela suposição de que Locke via os negros como não totalmente humanos e, portanto, sujeitos a um conjunto diferente de regras. Ou talvez a lógica moral de Locke que cobria os nativos americanos [que também eram escravizados, inclusão minha, com base no autor] pode ser próxima aos negros também. Eles não estavam se apropriando de seu continente natal da África; eles não são racionais; eles podiam ser escravizados [...] O conhecimento, a ciência e a capacidade de apreender intelectualmente o mundo ficam assim restritos à Europa, que surge como o locus global da racionalidade, pelo menos para o

¹⁰⁹ Locke (2001, p. 218) afirma que a “razão por que os homens entram em sociedade é a preservação de sua propriedade; e o fim a que se propõem quando escolhem e autorizam um legislativo é que haja leis e regulamentos estabelecidos, que sirvam de proteção e defesa para as propriedades de todos os membros da sociedade, para limitar o poder e moderar a dominação de cada parte e de cada membro da sociedade”.

agente cognitivo europeu, que será aquele que validará as pretensões locais de conhecimento.

O principal argumento de Mills nesse trecho é que a vida de investidor do comércio da escravidão de Locke revela uma contradição do seu discurso de que ele não era um defensor da escravidão de pessoas negras, o que demonstra que o contrato racial não só possibilitou a apropriação de terras e a escravização de povos indígenas, mas também viabilizou a apropriação de terras na África e dos corpos de pessoas negras como escravos e subsequentemente o comércio da escravidão. Para Mills, a inferioridade intelectual de pessoas negras e de povos indígenas, além de possibilitar as diversas formas de apropriação, também possibilita que a Europa seja um “*locus* global da racionalidade”.

Mills (2014, p. 54, 64) também argumenta que o contrato racial e seus efeitos continuam sendo reproduzidos na contemporaneidade:

Pode-se dizer que o Contrato Racial cria uma política branca transnacional, uma comunidade virtual de pessoas ligadas por sua cidadania na Europa em casa e no exterior (a Europa propriamente dita, a grande Europa colonial e os “fragmentos” da Euro-América, Euro- Austrália, etc.), e constituídos em oposição aos seus súditos indígenas. Na maior parte da África e da Ásia, onde o domínio colonial só terminou após a Segunda Guerra Mundial, rígidas ‘linhas de cores’ mantiveram a separação entre europeus e povos indígenas. Como europeu, como branco, sabia-se ser um membro da raça superior, sendo a pele o passaporte [...] Portanto, embora houvesse variações locais na Contrato Racial, dependendo das circunstâncias e do modo particular de exploração – por exemplo, um sistema racial bipolar nos Estados Unidos (Anglo), em contraste com uma hierarquia de cores mais sutil na América Latina (Ibérica) – continua sendo o caso que a tribo branca, como representante global da civilização e da modernidade, geralmente está no topo da pirâmide social. Essa distribuição de riqueza e pobreza globalmente codificada por cores foi produzida pelo Contrato Racial e, por sua vez, reforça a adesão a ele em seus signatários e beneficiários [...] O Contrato Racial [...] está sendo continuamente reescrito, mas as oportunidades para os não-brancos, embora tenham se expandido, permanecem abaixo das dos brancos. A alegação não é, claro, que todos os brancos estão em melhor situação do que todos os não-brancos, mas que, como uma generalização estatística, as chances objetivas de vida dos brancos são significativamente melhores.

Nesse outro trecho, Mills sustenta o argumento de que o contrato racial ainda é válido na contemporaneidade, a partir da reinscrição temporal-espacial de uma “política branca transnacional” que difunde estruturas hierárquicas, como a propriedade, a partir do domínio classista-racial da Europa, que é reproduzido e

estendido, conforme particularidades sócio-identitárias locais. Um exemplo é a relação entre canadenses e sul-americanos, que foram colonizados por Europeus, e cuja dinâmica se projeta na relação entre instituições, povos e comunidades que co-constituem a relação entre o CIPD e a REDE, que também reproduzem essas hierarquias, embora façam isso a partir de assimetrias de poder entre eles e até mesmo dentro dessas organizações, como vimos anteriormente e foi explicado por Jaqueline. Mills dá muitos exemplos de exclusão, como o Holocausto judeu (brancos não-europeus) e de congoleses, ambas na primeira metade do século XX, e de resistências, como a criação do Conselho Mundial dos Povos Indígenas, em 1975, que evidenciam o quanto o contrato racial não ficou em um passado remoto.

Como podemos relacionar os argumentos de Mills à análise sobre políticas de compartilhamento de conhecimento pela REDE? No trecho anterior foi visto um exemplo que está relacionado a essa questão. Três pontos levantados podem servir de referência para fazer essa relação: i) o de que a propriedade lockeana tem origem hierárquica moral-racial, com base em um acordo social de brancos que exclui não-brancos e que é reinscrita na contemporaneidade como uma política branca transnacional; o ii) de que essa propriedade tem duas funções, a de possibilitar apropriação de terras e de escravização de povos indígenas e de pessoas negras; e o iii) de que a hierarquia intelectual do contrato racial, que justifica formas de propriedade, também sustenta a superioridade cognitiva branca-europeia. A partir desses pontos é possível sustentar análises sobre a crítica da REDE à degradação de ecossistemas que, na relação que elaboramos, pode ser explicada pela expansão da propriedade privada sobre terras comunitárias, processo que vem aumentando desde a colonização. Da mesma forma, podemos refletir sobre exclusões raciais e classistas a partir da propriedade intelectual, já que o contrato racial pressupõe hierarquias cognitivas, embora não entre em aspectos culturais, nem em dimensões comunitárias, como analisaremos nos capítulos 5, 6 e 7 que discutirão questões em torno dos reconhecimentos identitários de comunidades.

Se essas possibilidades forem compreendidas a partir da ideia de reprodução das dinâmicas do contrato social na contemporaneidade pelo capitalismo, podem ancorar análises sobre a política de compartilhamento de conhecimento e criação da REDE nas reflexões de Mills, pois seu argumento que defende que Locke defendia a escravidão de negros nos ajuda a compreender formas contemporâneas de exclusão que atingem raizeiras e raizeiros, cujas práticas e conhecimentos,

segundo a REDE, chegaram na América do Sul pelos negros africanos na colonização. Embora Mills não discuta a propriedade intelectual, contribui para um aprofundamento histórico da crítica da REDE sobre a privatização dos conhecimentos, já que sugere que Locke considera que os negros não eram “totalmente humanos” e eram irracionais e, portanto, não poderiam criar. A relação excludente da propriedade intelectual com relação aos negros parece um tema distante tanto das discussões empreendidas por Locke quanto por Mills, mas ela fará sentido, ao trazermos evidências históricas de que escravos negros não tinham direitos de patente.

Swanson (2020) relata que um procurador-geral dos EUA emitiu, em 1858, uma opinião de que um escravo negro, que havia desenvolvido uma “invenção útil”, deveria ter seu pedido de patente negado, em razão de não ser considerado um cidadão, independentemente de ser livre ou não. Nem seu “proprietário” poderia ser o titular da patente, pois, de acordo com a norma nacional da época, somente o primeiro, que inventou a invenção tinha esse direito. Para Swanson (2020), esse acontecimento foi esquecido pela “memória legal seletiva”, o que não é uma justificativa para não se contar essa história. Ao contrário, esse esquecimento possui um custo que faz retornar formas contemporâneas de exclusão racial que interrelacionam a capacidade de “inventar” e de exercer o direito de cidadão (Swanson, 2020). Essa passagem histórica específica não ocorre nos países da América do Sul onde opera a REDE – teríamos que pesquisar o tema, o que seria denso e demandaria um tempo que não possuímos, ainda que o tema seja fundamental em qualquer discussão contemporânea sobre a relação entre propriedade intelectual e raça. Contudo, essa citação possibilita ampliar a crítica de Mills a Locke, no sentido de que não só os negros não eram racionais e humanos e por isso podiam ser escravizados, como também essa condição possibilitava à Locke inferir que negros não tinham a propriedade do seu corpo, ou seja, não eram considerados cidadãos, mas sim objetos. Como essa faculdade, como já vimos, era um critério para se apropriar de coisas externas, negros não podiam nem se apropriar de coisas externas, nem podiam evitar a apropriação de seus corpos por brancos, já que seus corpos haviam de certa forma se tornado um comum, “livre” para ser apropriado e usado de forma produtiva, como previa Locke a respeito do processo de apropriação da Terra como um comum da humanidade. Além disso, a crítica racial à propriedade intelectual, especificamente, a análise sobre a negação

da patente ao escravo a partir da recusa de reconhecimento como um “inventor”, nos ajuda a entender como o indivíduo, como unidade reconhecida por Locke que habilita o ser humano a ter propriedade, permanece na contemporaneidade como a dimensão que limita o compartilhamento do conhecimento entre povos e comunidades a partir de uma base comum. Essa relação nos faz perguntar se o contrato racial está vigente na contemporaneidade, e o CIPD defende a propriedade intelectual sobre conhecimentos de povos e comunidades acerca das plantas medicinais em um regime de normas, o ADPIC (Brasil, 1994), que só permite a apropriação do “novo” e não do “tradicional”, quem poderia se apropriar das pesquisas que ele financiava (melhorar redação!!!)? Destaca-se que o CIPD, na época de formação da REDE, não havia pesquisado sobre o impacto da propriedade intelectual nas pesquisas que ele financiava.

Não se pretende, nesta pesquisa, discutir a possibilidade de raizeiras e raizeiras que são descendentes de negros se apropriarem de seus conhecimentos por meio de patentes, pois isso é uma escolha subjetiva e livre, ainda que possa ter efeitos sobre a dimensão coletiva de povos e comunidades. Além disso, o estudo parte da afirmação da REDE (e como vamos ver no capítulo 6, também da Articulação Pacari) de que essa defende uma política de recusa à propriedade intelectual a partir da adoção do bem comum, ainda que essa ideia possa ter sido construída a partir de estratégias e, a qual, admite-se mudanças. O que se deseja é discutir evidências de que a propriedade surge a partir de uma dinâmica racial que emerge política, social e historicamente e que tem sido reproduzida na contemporaneidade e, portanto, exclui sujeitos negros, suas práticas e conhecimentos relativos a plantas medicinais. A recusa da REDE à propriedade intelectual sobre a vida, a partir da construção de uma cosmologia que também é formada por descendentes de negros, nesse sentido, também é uma evidência desses processos raciais. Nesse sentido, também, como já foi mencionado, se deseja debater, de forma até mais central, os efeitos sociais de absorver, por parte das comunidades de raizeiras e raizeiros, de dinâmicas da apropriação individual da vida, que agora entendemos de forma mais sólida serem raciais e classistas.

Como vimos, a teoria de Mills pode contribuir para nossa análise. No entanto, ela tem algumas limitações. A primeira se refere aos limites para apoiar análises da exclusão de práticas e conhecimentos que são coproduzidos por brancos europeus, conforme vimos na cosmologia de plantas medicinais da REDE. Os

brancos, para Mills, são os beneficiários do contrato racial. Sendo assim, fica difícil entender como um conhecimento construído também por brancos, possa ser excluído. Poder-se-ia argumentar que Mills (2014) diz que todos os brancos são “beneficiários” do contrato, mas nem todos são “signatários”, ou seja, há brancos que também são excluídos do contrato e, logo, de relações de propriedade. Esses brancos, para Mills, estão inscritos em hierarquias de gênero e de classe. Essa explicação de Mills, a princípio, serviria para entender análises de relações de gênero nas políticas da REDE. O próprio Mills (2014, p. 199-200), no entanto, tensiona seu argumento, na medida em que a “opressão comum” de gênero e de classe entre brancos e não-brancos não supera a opressão racial, que é, para ele, a que “triunfa sobre todas as outras [em termos] de sistema de dominação”. Mills (2014), inclusive, utiliza essa justificativa para dizer o porquê enfocou na crítica racial e não na de gênero ou na de classe. Mills (2014) também afirma que uma análise generalizada a partir da interseção entre todas essas categorias seria “estilisticamente pesada”, argumento que acreditamos ser bastante simplificado e até excludente, se considerarmos que as formas de violência colonial são construídas por interseções de diversas formas hierárquicas. Assim, chegamos a uma outra limitação da teoria de Mills, a de compreender a propriedade a partir de exclusões de gênero e de classe. A REDE, por exemplo, coloca a mulher no centro de processos de exclusão constituídos pela expansão da propriedade, mas não deixa de indicar que a marginalização do conhecimento e de práticas de povos e comunidades relativo a plantas medicinais se estende além da hierarquia de gênero, alcançando a vida em todas as suas formas, o que, de certo modo, coloca quase em pé de igualdade tanto as formas de emancipação quanto as de opressão – isso coloca até a natureza em termos de igualdade, o que Locke fez ao contrário, separando humanidade e natureza, como forma de viabilizar a apropriação de recursos. Outra limitação da teoria de Mills é o apoio para análises de disputas de poder no âmbito cultural, embora suas reflexões, como vimos, possam revelar contradições de Locke que explicam a marginalização de negros como produtores de conhecimento. Além disso, o contrato racial de Mills é limitado enquanto lente para compreender exclusões realizadas a partir da divisão entre humanidade e natureza, que é um processo que foi feito na emergência da modernidade e da ciência (Latour, 1994; Haraway, 1988) e que pode ser observado, em sua gênese, em Locke (2001), logo, também explica hierarquias em que práticas, conhecimentos, povos e comunidades

e plantas medicinais articuladas pela REDE estão inscritas. Por fim, Mills (2014), apesar de falar sobre “variações locais” do contrato racial baseado em uma “política branca transnacional”, não avança (ele só menciona em uma nota de rodapé) com uma análise sobre como esse processo se relaciona com os “mitos da ‘democracia racial’” na América Latina e, menos ainda, como esses processos afetam dinâmicas de construção social, cultural e de conhecimento nesse espaço. Adicionalmente, a teoria do contrato racial parece limitada também para apoiar as tensões em torno da relação entre a defesa do bem comum pela REDE e o comum como subproduto da propriedade. Mills reforça, é claro, que tensões em torno da retirada de coisas e pessoas do estado de natureza para um contrato que valida a propriedade ocorrem de forma racializada, o que já é uma contribuição importante. Mas não aprofunda em como isso ocorre a partir da concepção do comum como pertence da humanidade.

2.2.3.

Interrelações entre gênero, classe, comuns e propriedade

Ainda falta aprofundar a discussão sobre as relações assimétricas de gênero que há na relação entre propriedade e comum discutida por Locke. A hipótese da existência dessa relação é levantada por Pateman (1988, p. 2-8), que sugere que essas hierarquias co-constituíram um “contrato sexual”, que engendrou a modernidade e, a partir do qual, “[a]penas os homens são dotados dos atributos e capacidades necessários para celebrar contratos, sendo que o mais importante é o da apropriação a partir da concepção do corpo como propriedade”. Nesse sentido, “somente os homens são considerados ‘indivíduos’”, o que, de um lado, “coloca o direito de comando nas mãos de uma das partes do contrato”, na do homem, e de outro, sujeita a outra parte do contrato, a mulher (Pateman, 1988, p. 2-8). Para Pateman (1988), Locke parece, a princípio, um “anti-patriarcalista”, pois, para a autora, ele assume que a mulher pode ter propriedade, se divorciar e ter autoridade sobre o/a filho/a¹¹⁰. No entanto, Pateman (1988) afirma que a mulher, para Locke,

¹¹⁰ A “mulher em muitos casos é livre para se separar dele [do homem], se assim o autoriza o direito natural ou o contrato entre eles, seja este contrato feito por eles próprios em um estado de natureza, ou pelos costumes ou leis do país em que vivem; e as crianças, após uma tal separação, ficam com o pai ou com a mãe, segundo determina tal contrato. (Locke, 2001, p. 130)

não possui o “status de indivíduo”, no estado de natureza, por isso, faz sua crítica a partir de um contrato sexual. Assim, Pateman (1988, p. 6) conclui que “somente os seres masculinos possuem atributos e capacidades necessários para entrar em contratos, dos quais o mais importante é a do sujeito em que a propriedade está em seu próprio corpo, o que quer dizer que somente homens são indivíduos”. O conceito de Pateman apoia teoricamente a análise de o porquê a REDE situa a mulher como personagem central de sua crítica à expansão da propriedade e nas reivindicações de direitos. Mas o contrato sexual de Pateman precisa de outras teorias de apoio para aprofundar e especificar análises de como mulheres são inscritas em hierarquias da propriedade intelectual sobre a vida. Da mesma forma, Pateman não explora a relação entre o comum como subproduto da propriedade e a mulher. Em razão disso, vamos recorrer a outras literaturas.

É no contrato sexual conceituado por Pateman que Federici (2017) se apoia para explicar como mulheres passam a ser os “novos bens comuns”, em substituição às terras, que estavam sendo apropriadas nos atos de cercamento. Afirma Federici (2017, p. 191-192) que

Foi a partir desta aliança entre os artesãos e as autoridades das cidades, junto com a contínua privatização da terra, que se forjou uma nova divisão sexual do trabalho ou, melhor dizendo, um novo “contrato sexual”, segundo as palavras de Carol Pateman (1988), que definia as mulheres em termos — mães, esposas, filhas, viúvas — que ocultavam sua condição de trabalhadoras e davam aos homens livre acesso a seus corpos, a seu trabalho e aos corpos e ao trabalho de seus filhos. De acordo com este novo contrato social-sexual, as mulheres proletárias se tornaram para os trabalhadores homens substitutas das terras que eles haviam perdido com os cercamentos, seu meio de reprodução mais básico e um bem comum de que qualquer um podia se apropriar e usar segundo sua vontade. Os ecos desta “apropriação primitiva” podem ser ouvidos no conceito de “mulher comum” (Karras, 1989), que, no século XVI, qualificava aquelas mulheres que se prostituíam. Porém, na nova organização do trabalho, todas as mulheres (exceto as que haviam sido privatizadas pelos homens burgueses) tornaram-se bens comuns, pois uma vez que as atividades das mulheres foram definidas como não trabalho, o trabalho das mulheres começou a se parecer com um recurso natural, disponível para todos, assim como o ar que respiramos e a água que bebemos. Essa foi uma derrota histórica para as mulheres. Com sua expulsão dos ofícios e a desvalorização do trabalho reprodutivo, a pobreza foi feminilizada. Para colocar em prática a “apropriação primitiva” dos homens sobre o trabalho feminino, foi construída uma nova ordem patriarcal, reduzindo as mulheres a uma dupla dependência: de seus empregadores e dos homens. O fato de que

as relações de poder desiguais entre mulheres e homens existiam mesmo antes do advento do capitalismo, assim como uma divisão sexual do trabalho discriminatória, não foge a esta avaliação. Isso porque, na Europa pré-capitalista, a subordinação das mulheres aos homens esteve atenuada pelo fato de que elas tinham acesso às terras e a outros bens comuns, enquanto no novo regime capitalista as próprias mulheres se tornaram bens comuns, dado que seu trabalho foi definido como um recurso natural que estava fora da esfera das relações de mercado.

O argumento de Federici sobre como a mulher fica em situação de maior desigualdade no processo de constituição do capitalismo confirma a tese de Pateman, de que Locke, no lugar do anti-patriarcalismo por ele narrado, na verdade, anulou a mulher como indivíduo no processo de apropriação dos comuns, por ela não ser um indivíduo no estado de natureza. Federici, no entanto, vai além, pois observa que a mulher foi transformada, na transição do capitalismo individual, em um novo comum, que é um conceito que, nesse contexto, tensiona a ideia do comum como tábua de salvação das barreiras da propriedade. Essa transformação, segundo Federici, quer dizer que a mulher se torna um corpo a ser instrumentalizado pelo homem e pelo capitalismo, uma vez que ela não pode possuir mais terras e nem trabalhar como artesã nos ofícios, chegando a ter que se prostituir, em razão dessas condições. Ademais, Federici demonstra que essa nova condição da mulher no capitalismo desvaloriza o trabalho reprodutivo, tornando o trabalho relacionado à casa, à gravidez, aos filhos, e às filhas, uma tarefa subordinada ao homem e ao seu trabalho, que ocorria fora desses espaços. De forma geral, é essa nova condição marginalizada da mulher, de trabalho não remunerado (ou remunerado em condições precárias), que possibilita reorganizar o trabalho nos moldes assimétricos do capitalismo, interrelacionando gênero e classe, como ocorre até os dias atuais. Essa condição não deixou de ser redimensionada em direção à subordinação da mulher a condições menores na divisão sexual do trabalho em diversos campos, como nas guerras, em que as mulheres, mais “frágeis”, são as enfermeiras, e os homens, mais “fortes”, são os combatentes. A discussão de Federici parece ter aspectos em comum com o debate empreendido pela REDE, que prioriza as mulheres em sua política de redimensionamento do trabalho e do conhecimento delas com plantas medicinais, em face da expansão da propriedade intelectual e da degradação de ecossistemas.

Como estamos analisando, no entanto, essa priorização da REDE não pode deixar de ser tensionada, uma vez que a construção dessa política vem também de

interconexão com os discursos globais da CIPD que interrelacionam a propriedade intelectual à ideia da mulher como “alvo” de pesquisas de conhecimentos sobre plantas medicinais. A mesma tensão se dá nas interconexões da REDE com os discursos do CIPD sobre geração de renda de povos, comunidades e mulheres no trabalho com plantas medicinais, uma vez que está em jogo nessas relações uma discussão de modelos distintos de trabalho. Se levarmos em consideração uma outra afirmação de Federici, a de que “não há ‘possibilidade de troca igualitária dentro do capitalismo’”, ao se considerar a reiteração da subordinação da mulher no campo do trabalho ao longo do desenvolvimento do capitalismo, a interconexão entre a REDE e o CIPD comprometeria expectativa de igualdade. Esses paralelos que fizemos ficam ainda um pouco mais claros, quando Federici, em seus argumentos, no mesmo texto de onde retiramos o trecho acima, representa a exclusão da mulher no capitalismo a partir da metáfora da “caças às bruxas”, que serão vistas nos capítulos 4 e 7. Para Federici (2017, p. 326-327), a “caça às bruxas foi promovida por uma classe política que estava preocupada com a diminuição da população, e motivada pela convicção de que uma população numerosa nunca constitui a riqueza de uma nação”. Daí porque o corpo da mulher, que carrega e concebe a vida, teria sido violentado de diversas formas. A caça às bruxas também pode ser explicada pela perseguição da igreja católica a mulheres hereges, pode ser explicada também a partir do processo de surgimento da ciência, a partir da qual se pretendia substituir sistemas populares de conhecimento, e pode ser compreendida a partir das violências dos homens que se consideravam desafiados e queriam manter sua “honra”. As bruxas, então, são uma metáfora usada por Federici para representar a condição de várias mulheres, das que trabalhavam em casas e que podiam fazer dano aos patrões a partir do “domínio” desses espaços, das mulheres (principalmente as mais pobres) que engravidavam e aumentavam a população, e das parteiras, que conheciam o “mistério” que era parto e desafiavam a ciência de Estado que começara a controlar a população a partir do século XVII. Também se incluíam nesse rol de bruxas caçadas, as curandeiras, que é um conceito usado pela autora para denominar o que estamos identificando como raizeiras. Sobre elas, Federici (2017, p. 365) afirma que, “com a perseguição à curandeira popular, as mulheres foram expropriadas [pela medicina profissional] de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração a geração”. Para nós, essa explicação começa a fazer uma

relação com a apropriação intelectual do conhecimento da mulher, especificamente, da raizeira, como um comum, o que Boyle (2008) chamou de “cercamento dos comuns da mente”, em alusão aos “atos de cercamentos dos comuns” da terra. No caso da caça às bruxas, Federici concorda com Ehrenreich & English (1973) de que a “medicina profissional” é que empreende um novo tipo de cercamento, que faz referência ao conhecimento comum partilhado por “curandeiras”. Além desse cercamento, há também o da propriedade intelectual, sobre o qual vamos aprofundar ao longo deste capítulo.

2.2.4.

Interrelações entre raça, gênero, plantas medicinais, comuns e propriedade (intelectual) na América do Sul

Autores e autoras que discutimos até agora não são as vozes de povos indígenas da América do Sul, embora seus escritos possam ser utilizados para entender os processos de apropriação de conhecimentos desses sujeitos. Mas ainda assim acreditamos que seja importante compreender como é construída a crítica à relação entre a propriedade e o comum a partir desses próprios sujeitos, já que seus conhecimentos e práticas sobre plantas medicinais, segunda a REDE, integram a confluência de cosmologias que co-constituem os saberes de raizeiras e raizeiros na América do Sul. Grande parte dos povos indígenas, como é sabido, recusam a ideia de propriedade privada. No entanto, talvez, não façam isso a partir de uma defesa do conceito de comuns, pela menos não a partir da necessidade de ter esse comum do qual se falava no século XVI, na Inglaterra, já que a perspectiva europeia de ter que criar um comum em estado natural para justificar a sua apropriação, como em Locke, não faz parte de suas cosmovisões. Um exemplo de perspectiva no tema de povos indígenas da América do Sul é a dos povos Krenak, o qual já mencionamos no capítulo 1, mas vamos aprofundar neste capítulo. Ailton Krenak (2019, p. 36-37), uma liderança indígena do povo Krenak, fala o seguinte sobre a concepção de comum:

A conclusão ou compreensão de que estamos vivendo uma era que pode ser identificada como Antropoceno deveria soar como um alarme nas nossas cabeças. Porque, se nós imprimimos no planeta Terra uma marca tão pesada que até caracteriza uma era, que pode permanecer mesmo depois de já não estarmos aqui, pois estamos esaurindo as fontes da vida que nos possibilitaram prosperar e sentir que estávamos em casa, sentir até, em alguns períodos, que tínhamos uma casa comum que podia ser cuidada

por todos, é por estarmos mais uma vez diante do dilema a que já aludi: excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver — pelo menos as que fomos animados a pensar como possíveis, em que havia corresponsabilidade com os lugares onde vivemos e o respeito pelo direito à vida dos seres, e não só dessa abstração que nos permitimos constituir como uma humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres. Essa humanidade que não reconhece que aquele rio que está em coma é também o nosso avô, que a montanha explorada em algum lugar da África ou da América do Sul e transformada em mercadoria em algum outro lugar é também o avô, a avó, a mãe, o irmão de alguma constelação de seres que querem continuar compartilhando a vida nesta casa comum que chamamos Terra.

Krenak promove, nesse trecho, um debate sobre o comum que, ao mesmo tempo que atualiza análises históricas que discutimos, também revela as tensões no dilema de viver no “mundo da mercadoria”, o qual, de um lado, exclui formas de viver que reconhecem laços familiares com uma “constelação de seres” (que, aliás, são apropriados de diversas formas a partir dessa lógica), e de outro, transforma esses seres em mercadoria, deixando-os em estado de “coma”. O comum de Krenak, portanto, não é o dos comuneiros ingleses, que, embora se viam tensionados pelos cercamentos de terra, não tinham visão de parentesco com seres não-humanos. Embora sejam um pouco mais próximos, o comum de Krenak, da mesma forma, também não é o da literatura que discutimos anteriormente. Ainda que este último conceito de comum, levando em conta suas variações, também discorra sobre práticas regenerativas de convivência entre seres, em face da expansão das relações capitalistas, ele não difunde a ideia de parentesco entre seres humano e não-humanos que vivem como uma família, em uma “casa comum”, que é a Terra, como argumenta Krenak. Ele ainda explica essa cosmovisão a partir da indivisibilidade desses diferentes seres, indicando o significado da palavra krenak, que é composto por *kre* – cabeça – e por *nak* – terra (Krenak, 2019). Essa abordagem, aliás, chega até a confundir mentes ocidentais, fundindo epistemologia com ontologia, dado que o significado de krenak remete tanto a uma forma de ver a vida (epistemologia), com a cabeça pensando subjetiva e indissociavelmente a terra, quanto a um modo de ser no mundo (ontologia), com a cabeça estando material e permanentemente na terra. A terra, dessa forma, não está fora do ser humano e é para se apropriar, ela é parte do ser humano. A partir disso, se pode entender o conceito de Krenak (2019)

de “abstração civilizatória” a partir da ideia de que a civilização ocidental foi pensada com uma cabeça que está fora da terra e, por isso, é uma forma de vida que talvez não seja materialmente real. Ainda, se pode pensar a perspectiva krenak como um movimento antcapitalista e anti-modernidade no sentido que a ideia de comunidade de humanos e não-humanos como mantenedora da terra, de um comum, refuta a afirmação de que o comum é subproduto da propriedade. Por fim, se pode pensar em uma das contradições de Locke – a de dizer que a natureza se coloca no estado de comum, mas ela na verdade só pode fornecer a terra e a matéria, o que determina ela só como recurso a ser apropriado – a partir de como Krenak (2019, p. 51) personaliza seres não-humanos com a ontologia dos krenak, colocando-os como parentes ou, como ele menciona em outra fala, como formas de vida que atuam de diversos modos, como “a montanha que está mostrando que vai chover”.

As falas de Krenak não discutem diretamente a propriedade intelectual sobre a vida. Mas a cosmovisão e a ontologia apresentadas, em nossa visão, serve para começarmos a entender o que seria sua crítica à lógica da apropriação individual da vida, na medida em que traz uma compreensão ampla do capitalismo e da modernidade de como transformam seres não-humanos em recursos de consumo e de apropriação. A filosofia apresentada também serve para entender um pouco mais as tensões que causam, na perspectiva de povos indígenas que se aproximam dessa visão, a apropriação de plantas medicinais ou de seus princípios ativos, na medida em que são laços de parentesco que estão sendo rompidos e violentados nesses processos. A perspectiva da REDE que estamos trabalhando, no entanto, não é só a de povos indígenas da América do Sul, embora tenha sido influenciada por eles. Com base nisso, se pode sugerir que a defesa do bem comum pela REDE parece não se alinhar exatamente com perspectivas de povos indígenas que trazem uma cosmologia própria, embora a REDE explicita que sua perspectiva tenha influência de povos indígenas, o que se explica pela defesa de integração entre ser humano e não-humano. A meu ver, essa tensão, no entanto, não invalida essa perspectiva. Ao contrário, indica que a REDE busca ressignificar perspectivas históricas e sociais de povos e comunidades relativas a seus conhecimentos e práticas de cura, que são resultado de uma pluralidade de processos interconectados com dinâmicas globais.

Como forma de situar o conhecimento do negro na América do Sul e a partir da visão da REDE, também vamos discutir a perspectiva quilombola sobre a relação

entre propriedade e o comum. Antônio Bispo dos Santos (2015, p. 48, 76) líder quilombola no Piauí, no Brasil, afirma:

É sabido que o povo da África, ao chegar ao Brasil, imediatamente se rebelou contra os colonizadores, deles escapando de várias maneiras: adentrando-se pelas matas virgens, reconstituindo seus modos de vida em grupos comunitários contra-colonizadores, formando comunidades em parcerias com os povos nativos, em determinados casos organizados como nômades, outras vezes, ocupando um território fixo. Para essas comunidades, a terra [pasto e florestas] era[m] (e continua [m] sendo) de uso comum e o que [com elas] se produzia era utilizado em benefício de todas as pessoas, de acordo com as necessidades de cada um, só sendo permitida a acumulação em prol da coletividade para abastecer os períodos de escassez provocados por irregularidades climáticas, guerras ou os longos períodos de festividades. No período colonial, tais comunidades foram denominadas pelos colonizadores como Mucambos, Quilombos, Retiros, etc., e consideradas pela legislação vigente como organizações criminosas. Essas comunidades, pelo grau que ofereceram aos colonizadores, ganharam repercussão histórica até os dias atuais.

Como se observa, para dos Santos, a luta quilombola e, por conseguinte, a condição do negro nas Américas, esteve e ainda está associada ao compartilhamento da terra e de tudo que há nela e que se produz a partir dela como comum. Dos Santos fala da propriedade como um instrumento colonial que, por meio de “bulas papais” que autorizavam o Estado a submeter pagões e invadir suas terras, era usado para domesticar e escravizar. Para ele, essas formas de violência colonial eram construídas a partir de um contexto em que “os colonizadores, ao chamá-los [os povos africanos] apenas de ‘negros’, estavam utilizando a mesma estratégia usada contra os povos pindorâmicos – referência a povos indígenas como originários do Brasil, inclusão minha – de quebra da identidade por meio da técnica de domesticação” (dos Santos, 2015, p. 26-27). Normas nacionais de reconhecimento de direitos territoriais desses povos e comunidades, como a Constituição Federal do Brasil (1988), para dos Santos, reverteram condições de exclusão e possibilitaram a ressignificação do próprio discurso colonial domesticador – exploraremos esses processos de redimensionamento de discursos nos capítulos 4, 5, 6 e 7. No entanto, isso foi feito a partir de uma lógica econômica e proprietária “estranha” a esses sujeitos, a exemplo da possibilidade de exploração de recursos por grupos de fora em terras reconhecidamente comunitárias, conforme o artigo 231, parágrafo 3º, da

Constituição Federal do Brasil (1988)¹¹¹ estabelece. Outra estranheza é o próprio instrumento normativa que concede esses direitos, a propriedade, que para dos Santos, indica que ainda há uma exclusão da perspectiva comunitária da terra como um comum a partir da lógica individual e econômica de desenvolvimento, da qual o artigo 231 da norma constitucional brasileira é um exemplo. Por fim, dos Santos (2015) propõe um modelo de sociedade sustentado na “biointeração”, que significa interagir de forma integrada com a natureza a partir da seguinte tríade: “extrair, utilizar, reeditar”. Um exemplo é fazer um instrumento de trabalho de materiais da natureza, que quando não é mais utilizado, deve servir para outra finalidade, ou ser decomposta na natureza, de forma que, outros seres possam reutilizá-la. Para dos Santos (2015, p. 99-100), a biointeração é o oposto do desenvolvimento sustentável, sustentado pela tríade “reduzir, reutilizar e reciclar”, que se baseia, por sua vez, em processos de “manufaturamento e sintetização”, que são feitos pelo “uso indiscriminado de recursos naturais finitos e não renováveis”.

A perspectiva quilombola de dos Santos, como se pode ver, traz a relação colonial escravista entre propriedade e o comum para a contemporaneidade sul-americana e, especificamente do Brasil. Embora ele reconheça avanços normativos no reconhecimento dos territórios de povos indígenas, quilombolas e outras comunidades excluídas, bem com possibilidades de ressignificação identitária em interrelação com esses espaços, ele afirma que a partir do modelo de desenvolvimento predominante a propriedade, até a que dá sentido para territórios desses sujeitos, ainda é utilizada para assegurar utilização degradante da natureza. Nesse sentido, dos Santos situa a hierarquia que há entre propriedade e o comum no contexto de quilombolas e povos indígenas no Brasil, indicando uma das formas que essas assimetrias são reproduzidas na América do Sul. É importante destacar também que dos Santos, ao trazer o conceito de biointeração, como oposto ao de desenvolvimento sustentável, não só traz uma alternativa de modo de vida, mas sugere que organizações, como a REDE, que adotam discursos globais de sustentabilidade, podem tensionar estilos de trabalho de povos e comunidades relativos à natureza. A perspectiva de dos Santos não menciona a propriedade

¹¹¹ “O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei”. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 17 jun. 2023.

intelectual, mas sua abordagem crítica e ampla sobre a relação hierárquica entre propriedade e comum a partir da biointeração sugere que processos industriais, como o da sintetização de princípios ativos de plantas medicinais, estão distantes de modos de trabalho integrados com a natureza, e portanto, são degradantes. Dos Santos (2015, p. p. 17), em uma poesia, ressalta que processos de apropriação, na realidade, são de expropriação: “Extraímos os frutos das árvores, Expropriam as árvores dos frutos / Extraímos os animais da mata, Expropriam a mata dos animais ... Extraímos a vida da terra, Expropriam a terra da vida...”.

Não se pode ignorar, por um lado, que os comuns foram co-constituídos com a propriedade privada enquanto um subproduto desta, como em Locke, em que o comum, que estava em “estado de natureza” e era de toda a humanidade, serviu de discurso para justificar que terras antes “vazias” deveriam ser “melhoradas” e transformadas em propriedade, assim como povos “improdutivos”, tanto negros quanto povos indígenas, deveriam ser retirados de suas terras e escravizados – destaques meus. Por outro lado, os comuns tem sido utilizados politicamente para mobilizar povos e comunidades como forma de rearticulação de formas de resistência às relações capitalistas de propriedade. As abordagens críticas que exploramos, por exemplo, problematizam e apontam o caráter colonial de naturalizações em torno da discussão sobre os comuns e abrem espaço para sugerir que há uma violência específica da propriedade que se baseia em hierarquias sociais. As afirmações da REDE sugerem que há uma política racializada e patriarcal associada a cercamentos dos comuns a partir da expansão da propriedade material que restringe o compartilhamento do conhecimento sobre plantas medicinais por povos e comunidades no que hoje é o espaço sul-americano. Mas como refletir sobre a crítica da REDE à propriedade intelectual sobre a vida, já que grande parte da literatura que foi discutida não menciona, de forma central, a propriedade sobre o imaterial, e mais especificamente, sobre a vida? Nesse ponto será necessário retornar à discussão sobre o conceito comum, inclusive por meio de uma digressão histórica (o que parecerá repetitivo, mas traz uma outra abordagem), para, desse ponto, expandir para o debate contemporâneo sobre a apropriação intelectual sobre a vida por meio das patentes.

2.2.5.

Patentes sobre a vida e interrelações temporais entre raça, gênero e classe

No campo do conhecimento, os processos de expansão da propriedade intelectual foram chamados de “segundo movimento de cercamento” (Boyle, 2003) - em alusão aos atos de cercamento de terras na Inglaterra, que constituíram o primeiro movimento de cercamento. Esse “movimento” tem possibilitado a apropriação da informação e do conhecimento, por exemplo, do genoma humano, que antes não era apropriável, pois era considerado por alguns como uma “herança comum da humanidade” (Boyle, 2003). As justificativas usadas nesse movimento são plurais, a exemplo da eficiência na gestão do conhecimento, as possibilidades de inovação produtiva e o salvamento de vidas (Boyle, 2003).

Ambas as formas de apropriação, a material e a imaterial (intelectual) são individuais e excludentes (Boyle, 2003). As diferenças principais entre essas formas de propriedades são duas. Enquanto a material é rival, a intelectual não é, a exemplo de um conhecimento sobre uma planta medicinal, cujo uso não limita outro uso, o que contesta a tragédia do comum (Boyle, 2003). A outra distinção é que, diferentemente da propriedade material, que possibilita que a apropriação seja justificada a partir do aumento da eficiência produtiva, a propriedade intelectual, apesar de ser justificada pelo mesmo motivo (ex: “melhoramento” de conhecimentos de povos indígenas e comunidades sobre plantas medicinais a partir da pesquisa e “inovação”, inclusão minha), pode na realidade prejudicar “inovações”, uma vez que o monopólio restringe informações, conhecimentos e culturas que podem ser usadas para a elaboração de outros processos (Boyle, 2003). Um conceito de inovação utilizado pela literatura clássica e por organizações internacionais que defendem o direito de propriedade intelectual, como a Organização Mundial da Propriedade Intelectual (World Intellectual Property Organization, 2022b), é o de Joseph Schumpeter (2016 [1943]), precursor da defesa do monopólio como um motor da inovação tecnológica. Schumpeter (2016 [1943]) defendia que um monopólio temporário, como as patentes sobre a vida, e a competição entre empresas e indivíduos seriam os principais impulsionadores da inovação tecnológica, na medida em que, quando o monopólio se esvaísse, a competição ficaria mais acirrada, trazendo mais inovação. Nosso questionamento sobre essa afirmação está alinhado à Boyle, que contesta a perspectiva de

Schumpeter. No entanto, nossa indagação vai um pouco além, no sentido de que, como vimos, a propriedade se estrutura a partir de dinâmicas históricas de hierarquia de raça, de gênero e de ecologia do capitalismo e da modernidade. Uma dimensão dessa dinâmica, como se observou, tem relação com a tragédia da escravidão que, em termos de violências da intersecção hierárquica de raça e de cognição, amplia exclusões da propriedade objetificadora do corpo negro para as patentes, tanto no período formal e legal desse processo, quanto na contemporaneidade. Essas assimetrias, na nossa visão, podem indicar que há uma possibilidade de que o monopólio e a competição individual em torno da apropriação do conhecimento e da vida (ou seja, da patente sobre a vida), não só limitam inovações para a sociedade, em geral, mas fazem isso a partir de intersecções de raça, de gênero, classe e de ecologia, restringindo modos de vida intrinsecamente ligadas ao compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais, como a das raizeiras e raizeiros¹¹². Nesse sentido, nesta parte do capítulo, vamos ampliar a discussão sobre intersecções de raça, de gênero, classe e de ecologia pela propriedade para as patentes sobre a vida, enfocando normas contemporâneas nesse campo. Também se buscará ampliar o debate sobre a possibilidade de a REDE ter usado um discurso estratégico de recusa à propriedade

¹¹² Políticas de instituições internacionais são contraditórias em termos de que grupo social pode usar a propriedade intelectual, ao promover igualdade de gênero e raça. Por exemplo, embora a Organização Mundial da Propriedade Intelectual tenha uma política de propriedade intelectual que promova a igualdade de gênero, essa política não inclui grupos sociais, como os das raizeiras e dos raizeiros (World Intellectual Property Organization, 2014). A preocupação da Organização Mundial da Propriedade Intelectual (2015) que relaciona esses grupos sociais e as plantas medicinais está voltada para a “‘proteção’ do conhecimento tradicional de medicina em termos de propriedade intelectual – proteção contra o uso não autorizado por terceiros partes”, o que faz referência ao critério de consentimento prévio do CDB (Brasil, 1998a). Embora exista essa preocupação, a organização mantém hierarquias relativas a epistemologias distintas do conhecimento sobre plantas medicinais, ignorando que assimetrias de raça e de gênero podem se estender para além das pessoas que desenvolvem conhecimentos “científicos” que podem se tornar patentes. É verdade que alguns grupos sociais, como os das raizeiras e raizeiros ligados à REDE, recusam a propriedade intelectual sobre a vida e, portanto, não objetivam se apropriar de conhecimento sobre plantas medicinais, mas sim usá-los da forma mais ampla possível. Nesse sentido, por um lado, a política de gênero em propriedade intelectual da Organização Mundial da Propriedade Intelectual estaria alinhada a essas perspectivas sociais. Por outro lado, essa política, junto à preocupação da organização relativa ao conhecimento desses grupos sociais sobre plantas medicinais, estaria limitando a liberdade desses grupos, na medida em que não prevê possibilidades de apropriação por eles. Existe discussão no Comitê Intergovernamental de Propriedade Intelectual e Recursos Genéticos, Conhecimento Tradicional e Folclore dessa organização – em inglês, *Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore* (IGC) – em torno de uma proteção mais ampla desses conhecimentos; no entanto, as negociações, que se iniciaram junto com a criação do comitê, ainda enfrentam impasses (World Intellectual Property Organization, 2023).

intelectual, na medida em que utiliza a narrativa de apropriação indevida e não biopirataria, o que, como vimos tensiona discursos de membros da REDE.

A formação da REDE de Plantas Medicinais da América do Sul, como mencionado, ocorre na década de 1990, quando ocorre o segundo movimento de cercamento dos comuns, a partir da expansão de normas de propriedade intelectual por meio do ADPIC (Brasil, 1994). Como também já foi citado, o ADPIC (Brasil, 1994) é uma norma que difunde a possibilidade de concessão de patentes sobre a vida. Essa norma emerge com base em normas de patentes dos EUA, como foi explorado no capítulo 1. Além dessa razão, o enfoque nas normas dos EUA se justifica pela informação de que esse país tem sido para o qual se concede o maior número de patentes de biotecnologia¹¹³. Os EUA não são signatários do CDB (Brasil, 1998a), que como já se discutiu difunde normas de acesso ao conhecimento sobre a natureza. A norma dos EUA de patentes sobre a vida¹¹⁴ é baseada em um conceito “discriminatório” de “descoberta”, que possibilita que uma patente de “composição de matéria” (ex.: moléculas de plantas medicinais) seja concedida, caso não se possa identificar uma “invenção” a partir de documentos de patentes ou publicações escritas (Robinson, 2013). A discriminação ocorre, porque a norma tipifica a forma de publicação e uso, privilegiando o que considera cientificamente aceito. Isso pode afetar particularmente conhecimentos de comunidades e povos indígenas sobre plantas medicinais, uma vez que esses, conforme essa norma,

¹¹³ EUA foi o Estado (residentes nacionais, com endereço nesse país) a quem mais se concedeu títulos de patentes de biotecnologia do mundo, desde 1980, quando foi ultrapassado pela China, em 2018 (WIPO, 2023). Disponível em: <https://www3.wipo.int/ipstats/ipslinechart>. Acesso em: 15 abr. 2023.

¹¹⁴ Americas Invent Act (A.I.A.) (1999), 35 United States Code (U.S.C.), Part II, Chapter 10, Paragraph 101: Inventions patentable: Whoever invents or discovers any new and useful process, machine, manufacture, or composition of matter, or any new and useful improvement thereof, may obtain a patent therefor, subject to the conditions and requirements of this title. Disponível em: <https://uscode.house.gov/view.xhtml?req=granuleid:USC-prelim-title35-section101&num=0&edition=prelim>. Acesso em: 02 jan. 2023. Americas Invent Act (A.I.A.), 35 United States Code (U.S.C.), Part II, Chapter 10, Paragraph 102: Conditions for patentability; novelty: (a) Novelty; Prior Art.-A person shall be entitled to a patent unless- (1) the claimed invention was patented, described in a printed publication, or in public use, on sale, or otherwise available to the public before the effective filing date of the claimed invention. Disponível em: <https://www.uspto.gov/web/offices/pac/mpep/s2152.html>. Acesso em: 02 jan. 2023. O AIA consistiu em uma ampla reforma da norma de patentes dos EUA, em que há uma mudança da concessão de patentes do “primeiro a inventar” (“first to invent”) para o “primeiro a depositar” (“first to file”), priorizando o direito de monopólio sobre a invenção/descoberta – na minha visão, também privilegia que tem recursos financeiros para utilizar as instituições governamentais que examinam e concedem patentes. United States Patent and Trademark Office, First Inventor to File (FITF). Disponível em: <https://www.uspto.gov/patents/first-inventor-file-fitf-resources>. Acesso em 03 jan. 2023.

podem ser apropriados, devida a sua condição de “não-científicos” e de serem transmitidas de forma oral costumeiramente, como ocorre com raizeiras e raizeiros que participaram e/ou participam da Articulação Pacari – tema no qual se aprofundará nos capítulos 5 e 6. Essa possibilidade pode situar esses conhecimentos como “domínio público incomum, essencialmente, um vácuo legal” (Robinson, 2013). Esse critério de análise dos antecedentes de uma patente está refletido no critério de novidade da patente do ADPIC (Brasil, 1994) e de normas de patentes de vários Estados, como os EUA e o Brasil (1996). A norma dos EUA¹¹⁵ ainda exige que o titular da patente seja o inventor do objeto da invenção que será protegida, em uma clara predileção do individual ao coletivo, o que também exclui conhecimentos de povos indígenas e comunidades (Roth-Arriaza, 1996).

Nesse sentido, se deseja destacar que o conceito de descoberta possui uma relação temporal além do cronológico, o que se aproxima da abordagem de Swanson sobre como a escravidão, mesmo tendo terminado formalmente, repercute em exclusões pelas normas de patentes aos negros, como será explicado adiante. Com isso, se quer levantar a possibilidade de que o conceito de “descoberta” tem sido vinculado a uma “cronologia de eventos” (pós-) coloniais que emergem de interpretações culturais, dividindo, de um lado, o moderno, o científico, e o novo, e de outro, o pré-histórico, o tradicional e o velho (Smith, 2008). Esse processo, por seu turno, tem permitido a expansão da ciência, do comércio e da propriedade intelectual por Estados, historicamente, em especial, os europeus – e também por normas e corporações privadas, inclusões minhas – a partir da comodificação do conhecimento e de “recursos naturais” (Smith, 2008). Com relação especificamente aos efeitos temporais de patentes sobre conhecimentos de povos indígenas e comunidades, as dinâmicas de apropriação podem produzir contextos em que esses grupos têm “que provar que um medicamento [de uma planta, inclusão minha] que usam há séculos era uma coisa que foi ‘descoberta’ e teve um valor adicionado por um processo científico” (Smith, 2008, p. 59, 114). Se essas dimensões temporais de

¹¹⁵ 35 United States Code (U.S.C.), Part II, Chapter 10, Paragraph 102: Conditions for patentability; novelty: (c) Common Ownership Under Joint Research Agreements.-Subject matter disclosed and a claimed invention shall be deemed to have been owned by the same person or subject to an obligation of assignment to the same person in applying the provisions of subsection (b)(2)(C) if- (1) the subject matter disclosed was developed and the claimed invention was made by, or on behalf of, 1 or more parties to a joint research agreement that was in effect on or before the effective filing date of the claimed invention; Disponível em: <https://uscode.house.gov/view.xhtml?req=granuleid:USC-prelim-title35section102&num=0&edition=prelim>. Acesso em: 02 jan. 2023.

descoberta das patentes forem consideradas, poder-se-ia dizer que há uma política temporal da propriedade intelectual que, por meio do discurso da “descoberta”, tem produzido direitos de monopólios sobre invenções tecnológicas a partir da exclusão de temporalidades do conhecimento de povos indígenas e comunidades. Essa relação também se estende ao conhecimento desses grupos sobre plantas medicinais. Krenak (2015) amplia temporalmente essa crítica pós-colonial da política da descoberta, sugerindo que a relação próxima da ciência, da indústria e do mercado excluíram os aspectos emancipatórios do conhecimento a partir de instrumentos artificiais de controle do futuro, a exemplo do que ocorre com a indústria farmacêutica, que programa, de acordo com interesse econômico, lançamentos de medicamentos. Ele exclama:

Há muito tempo não existe alguém que pense com a liberdade do que aprendemos a chamar de cientista. Acabaram os cientistas. Toda pessoa que seja capaz de trazer uma inovação nos processos que conhecemos é capturada pela máquina de fazer coisas, da mercadoria. Antes de essa pessoa contribuir, em qualquer sentido, para abrir uma janela de respiro a essa nossa ansiedade de perder o seio da mãe, vem logo um aparato artificial para dar mais um tempo de canseira na gente. É como se todas as descobertas estivessem condicionadas e nós desconfiássemos das descobertas, como se todas fossem trapaça. A gente sabe que as descobertas no âmbito da ciência, as curas para tudo, são uma baba. Os laboratórios planejam com antecedência a publicação das descobertas em função dos mercados que eles próprios configuram para esses aparatos, com o único propósito de fazer a roda continuar a girar. Não uma roda que abre outros horizontes e acena para outros mundos no sentido prazeroso, mas para outros mundos que só reproduzem a nossa experiência de perda de liberdade, de perda daquilo a que podemos chamar inocência, no sentido de ser simplesmente bom, sem nenhum objetivo. Gozar sem nenhum objetivo. Mamar sem medo, sem culpa, sem nenhum objetivo. Nós vivemos num mundo em que você tem de explicar por que é que está mamando. Ele se transformou numa fábrica de consumir inocência e deve ser potencializado cada vez mais para não deixar nenhum lugar habitado por ela (Krenak, 2015, p. 39-40)

Para se aprofundar no aspecto de apropriação do conhecimento e da vida, é fundamental discutir o conceito de “melhoramento” com um discurso utilizado com o objetivo de sustentar a propriedade intelectual a partir da lógica de uma “comunidade negativa” (Drahos, 2016). O conceito de “melhoramento” vem do discurso originado de uma gramática europeia de justificação da propriedade material privada. Como vimos em Locke, é por meio da mistura do trabalho (que é do corpo do “homem”, sua primeira propriedade) com a terra (metáfora da mistura),

é que esta última pode ser melhorada e, como prolongamento da relação de propriedade entre trabalho e obra, se tem a propriedade. No entanto, a teoria produtivista – como diz Ellen Wood (2002) – do melhoramento como forma de criar a propriedade de Locke, não fazia referência à propriedade intelectual.

A teoria do melhoramento, no entanto, não fazia referência à propriedade intelectual. Por exemplo, ela não objetivava justificar como elementos de plantas medicinais podem ser transformados em laboratórios por cientistas para serem posteriormente apropriados como patentes de invenção. Mas o conceito de “comunidade negativa”¹¹⁶, que é elaborado a partir da propriedade de Locke e que é definida como um “um comum que não pertence a ninguém e do qual partes podem ser apropriados”, é utilizado para explicar como versões de justificativas de propriedade intelectual sobre descobertas fazem malabarismos com a teoria de direito natural de propriedade, na medida em que essa perspectiva “possibilita que indivíduos adquiram propriedade a partir do seu trabalho” (Drahos, 2016, p. 12, 53), excluindo outros – essa abordagem é base para interpretações amplamente utilizadas de Locke, como o “individualismo possessivo” (Macpherson, 1990). Isso quer dizer que mais do que o uso isolado da teoria do trabalho individual sustentada na metáfora da mistura, uma justificativa de propriedade intelectual sobre uma descoberta relativa à vida se ancoraria no tipo de comunidade e na relação dessa com o que é produzido a partir do “trabalho intelectual” (Drahos, 2016). Pode-se sugerir, então, que a comunidade negativa é utilizada como um comum que não pertence a ninguém e que pode ser apropriado, o que volta à discussão sobre comum e identidade que estávamos tendo anteriormente. Porém, mais do que ser sinônimo de um comum, se defende ter uma relação desse com o trabalho intelectual, ou trabalho da mente, como um comum livre para ser apropriado. A ideia de comunidade negativa, portanto, pode não só nos ajudar a compreender processos de patenteamento do conhecimento de povos e comunidades sobre plantas medicinais, mas também nos auxiliar a elaborar essa compreensão a partir de indagações que já discutimos relativas às intersecções sociais construídas da ideia do comum como subproduto da propriedade, que agora, sabemos, se estende para o trabalho intelectual relativo à vida. Um exemplo desse processo pelas patentes de “invenções” ligadas a plantas medicinais é o caso da biopirataria do *Curare*, um

¹¹⁶ Em contraposição, se tem o conceito de “comunidade positiva”, definido a partir de um “comum que pertence a todos” (Drahos, 2016, p. 54).

coletivo de substâncias feito de mistura de ervas usado em pontas de flechas para imobilizar usada por alguns povos indígenas da Amazônia, como os *Maku* e os *Tukuna*. A composição do *Curare*, embora ela tenha sido especulada por colonizadores desde as primeiras décadas de 1500, quando foi mencionado pela primeira vez por Pedro Mártir de Anglería (1989 [1530]), e ter continuado a ser matéria de questionamento ao longo da colonização, a exemplo do relato de viagem de Spix & Martius (2017 [1831]), foi guardada em segredo por pajés até 1960, quando o antropólogo Roberto Cardoso Oliveira, em colaboração com outros pesquisadores, publicou-a com o nome “Considerações sobre um curare tukuna de fabricação recente” (França, 2018)¹¹⁷. Mais tarde, são publicadas três patentes relativa às substâncias que haviam no *Curare*: a primeira, de 1972, é publicada nos Estados Unidos e na Alemanha, com o título *Tobocucararin-antigen*, sendo o “inventor” Sidney Spector e o titular *Hoffmann La Roche*, uma empresa farmacêutica¹¹⁸; a segunda, de 1983, é publicada com o título *Drug-carrier conjugates*, pelo Escritório de Patentes Europeu, tendo vários inventores e um titular, a Universidade da Califórnia¹¹⁹; a terceira, de 1985, é publicada via Tratado de Cooperação de Patentes (acordo internacional que permite fazer depósitos simultâneos), tendo vários inventores¹²⁰. Algumas dessas patentes foram canceladas, outras não.

A construção e os efeitos da propriedade intelectual sobre a vida a partir da comunidade negativa também estão descritas no seguinte trecho:

Agora as instituições modernas sempre consideraram as pessoas como tendo componentes disponíveis para a inventividade de outros, principalmente o trabalho que poderia ser comprado e vendido como uma mercadoria. Da mesma forma que a pessoa euro-americana é um híbrido já existente, ao mesmo tempo que é um organismo biológico vivo e parte de uma cultura e de uma sociedade, suas energias podem ser distribuídas entre a criatividade que é o sinal de sua própria vida humana e a criatividade que é apropriado no mercado. Ao usar o trabalho para fins próprios, o capital realiza um uso que o proprietário original não pode realizar por si mesmo. Da mesma forma, se o tipo de conhecimento que a ciência obtém do mundo natural por meio de sua própria inventividade é reconhecido por patente, então é porque novos contextos e usos são criados que

¹¹⁷ De acordo com França (2018), não há registro da publicação de Oliveira et al. sobre a composição do curare, embora se saiba ela ocorreu.

¹¹⁸ Disponível em: <https://patents.google.com/patent/DE2310280A1/nl>. Acesso em: 17 jun. 2023.

¹¹⁹ Disponível em: <https://patents.google.com/patent/EP0094844A2/en>. Acesso em: 17 jun. 2023.

¹²⁰ Disponível em: <https://patents.google.com/patent/WO1987000530A1/en>. Acesso em: 17 jun. 2023.

transformam o item original em outra coisa. As patentes são reivindicações de invenções, ou seja, de incorporações de inventividade que outros tecnicamente poderiam, mas são proibidos de utilizar como invenções. Portanto, a pessoa de quem vêm as células genéticas modificadas não pode reivindicar a "propriedade" do DNA produzido em laboratório. Uma objeção à busca corporativa de certas patentes em medicina genética é que qualquer invenção/descoberta só é possível por todo o campo de conhecimento que define a comunidade científica. Existem longas redes aqui, e o patenteamento as trunca: quarenta nomes para um artigo científico e seis nomes para um pedido de patente. Portanto, é muito importante saber qual trecho da rede os direitos de propriedade podem ser exercidos. A hepatite C esteve sob investigação por doze anos antes do vírus ser isolado. O advogado de patentes da empresa que desenvolveu o teste disse: 'Não afirmamos que fizemos toda a pesquisa, mas fizemos a pesquisa que resolveu o problema' (*The Independent*, 1º de dezembro de 1994). A longa rede que antes era uma ajuda para o conhecimento torna-se rapidamente encurtada (Strathern, 1999).

O trecho acima fala da construção do processo social, identitário e econômico-político de uma rede, ou se pode dizer, de uma comunidade sustentada pelo direito à propriedade intelectual da vida por meio de patentes como uma “nova instituição moderna”, cuja base é a relação da invenção do “outro” como um trabalho a ser comoditizado e apropriado. É interessante notar que nesse processo há duas transições interrelacionadas que permitem que ele seja realizado. A primeira tem relação com o que se chama de uma pessoa euro-americana “híbrida”, que é vida, cultura e sociedade. A segunda está vinculada ao processo de apropriação da vida, que restringe a coletividade (ex: comunidade científica) e a individualidade (ex: gene de pessoa ou de planta retirado, modificado e apropriado) ao individualismo do direito de propriedade intelectual adquirido por uma empresa. A “invenção” e a apropriação do medicamento de hepatite C, que partiu de uma modificação em laboratório de uma sequência genética de DNA do vírus da hepatite, é um exemplo de como essa comunidade da patente é constituída. Aceitas essas possibilidades, se poderia sugerir que nem o coletivismo na ciência (ainda que tenha suas contradições), como produto co-constituente da modernidade, escapa ao excesso de individualismo e de necessidade pelo monopólio do conhecimento a partir da propriedade intelectual, tornando-se a ciência, na verdade, um instrumento político, econômico e identitário dessa instituição normativa da modernidade e do capitalismo.

Voltando à afirmação da REDE de Plantas Medicinais da América do Sul sobre a recusa à propriedade sobre o conhecimento e a vida, se percebe o que se rejeita é a forma de comunidade co-constituída por concepções da propriedade intelectual. A REDE, nesse sentido, ao mesmo tempo que propõe construir politicamente uma organização sustentada no bem comum, faz isso com base na recusa de normas hierárquicas da propriedade intelectual que definem quem pode ou não descobrir, produzir, apropriar e excluir. Especificamente, a REDE propõe uma política de conhecimento que recusa uma visão de comunidade em que se pode apropriar de bens comuns relativos a conhecimentos sobre plantas medicinais elaborados e usados social e historicamente na América do Sul. Esse processo, como já foi visto, ocorre como um movimento político a partir de um contexto de expansão, sobretudo, mas não somente, das patentes sobre a vida.

2.3.

Criação da REDE vista a partir de metodologias participativas e das farmacopeias

Outro aspecto da criação e da política de compartilhamento de conhecimento sobre plantas medicinais da REDE, além do princípio de recusa à propriedade intelectual da vida a partir da defesa do bem comum, está relacionado à documentação de conhecimento de povos indígenas e de comunidades sobre plantas medicinais, como as farmacopeias, cujos métodos de pesquisa também se encontram no protocolo dessa organização e os quais se discutirá nesta sessão. Acreditamos que podemos fazer essa relação, porque a REDE objetivou apoiar a elaboração de pesquisas e farmacopeias, com o propósito de “validar conhecimentos populares utilizados na região” e de, ao mesmo tempo, fazer isso por meio de “metodologias participativas” e da “conservação de plantas medicinais”, respondendo assim a ameaças da expansão da propriedade individual do conhecimento e da vida (Red de Plantas Medicinales del América del Sur 2005, p. 21-23). Esses objetivos, como se pode observar, foram elaborados, de um lado, por aspectos científicos hegemônicos, e de outro, por um processo de contestação de povos e comunidades, relacionado a barreiras da apropriação individual da vida e à defesa de comuns. Essa interconexão entre diferentes dinâmicas possui tensões (e talvez distensões) relacionadas a assimetrias de poder em que a pesquisa e a documentação de conhecimentos de povos e comunidades sobre plantas medicinais

estão inscritas, incluindo aspectos sociais e históricos que retornam na contemporaneidade. Nesta sessão, serão analisadas algumas dessas (dis-)tensões.

A REDE explica que a formulação de farmacopeias pelas organizações nacionais ligadas a ela em conjunto com povos indígenas, comunidades, especialistas e outras instituições, deveria ser realizada, a partir de “pesquisas etnofarmacológicas” que seriam executadas a partir de “metodologias comuns a serem utilizadas na região” – em referência aos espaços dos países nos quais as plantas medicinais seriam pesquisadas (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 21). A concepção de etnofarmacologia, como vimos no capítulo 1, enfoca na busca dos princípios ativos de plantas medicinais, colocando em segundo plano interrelações sociais, ecológicas e de saúde que importam a comunidades cujos saberes são pesquisados. Aproveitando considerações de Ian V. McGonigle (2016) sobre a necessidade de incluir dimensões que relacionam a ética e a etnofarmacologia em normas de comércio relacionadas a patentes a partir de aspectos de pluralidade epistemológica e ontológica como forma de atender direitos de povos e comunidades. Indagamos até que ponto isso é possível, dadas as profundas assimetrias entre diferentes sistemas e formas de compartilhamento e apropriação de conhecimento. Baseados em nosso caso de pesquisa, entendemos que a etnofarmacologia se interconecta com discursos globais do CIPD de pesquisas de plantas medicinais associadas a dinâmicas de eficácia, qualidade, apropriação e comercialização. Essa dinâmica sugere, a princípio, que há uma normalização de assimetrias que favorecem uma ciência excludente. Mas temos que analisar caso a caso. Sendo as pesquisas etnofarmacológicas dinâmicas de co-constituição das farmacopeias, e sendo estas elaboradas de acordo com realidades espaços-temporais distintas no que diz respeito aos participantes da REDE, a ideia é que há (dis-)tensões distintas em cada processo, ainda que haja predominância de assimetrias.

As farmacopeias de povos indígenas e de comunidades têm sido utilizadas “pelos planejadores em matéria de saúde” com a função de “oferecer o elo de ligação entre as medicinas tradicionais e as ocidentais”, estando, a princípio, nos discursos da biomedicina, a “tradicional” caracterizada como “mágico-religiosa” e a ocidental compreendida como “empírico-racional” (Buchillet, 1991, p. 30). No entanto, esse elo tem assumido muitos significados, que vão além do entendimento de que na medicina de povos indígenas pode estar a gênese de uma racionalidade

científica que diz respeito à explicação da doença (Foster, 1976). Isso ocorre porque há tensões crescentes no cruzamento desses sistemas de conhecimento que emergem a partir de disputas de poder no âmbito da dimensão econômico-política e normativa das relações em torno dos conhecimentos e das práticas de povos indígenas e comunidades sobre as plantas medicinais. Farmacopeias estatais, cuja definição vimos no capítulo 1, também possuem plantas medicinais, mas não são exclusivamente de plantas medicinais e dos conhecimentos de povos e comunidades, como se pretendia fazer na REDE. O Brasil, por exemplo, possui uma farmacopeia aceita e publicada pelo Estado, com esses parâmetros, e como sugerido pela OMS (WHO, 2013a), com sessões com descrições de plantas medicinais. O projeto global da CIPD de redes de informação de plantas medicinais para agentes diversos, entendemos que, aproxima essas diferentes concepções de farmacopeia, a partir da validação do “tradicional” a partir do “científico” e a partir da disponibilização de farmacopeias de povos e comunidades que trabalham com plantas medicinais para um público amplo, como aprofundaremos com um exemplo ainda nesta sessão.

As pesquisas, pelo que entendemos, era um processo que deveria ser organizado pelas articulações nacionais que formam a REDE junta a instituições, povos e comunidades locais. Elas foram compostas por diversas etapas, do entendimento da melhor forma de comunicação com as pessoas que supostamente tinham o conhecimento sobre plantas medicinais usadas em tratamentos de saúde pela população local, à organização e sistematização das informações em documentos, que eram enviadas em forma de informe para o CIPD (que financiou as iniciativas) com conteúdos diversos (ex: plantas usadas, indicações de uso, características ecossistêmicas, evolução de pesquisas, eventos organizados), e posteriormente publicadas nos países, para acesso amplo e com o intuito de proteger conhecimentos e plantas medicinais (Centro de Educación y Tecnología Para el Desarrollo del Sur, 2004; Centro de Educación y Tecnología para el Desarrollo del Sur, 2000; Centro de Estudios Uruguayo de Tecnologías Apropriadas, 2000; Red del Cono Sur 2000). Como vimos anteriormente, o objetivo do CIPD com o projeto de criação de redes de plantas medicinais era que redes nacionais/locais de articulação fossem produzidas a partir de redes mais amplas.

As primeiras informações coletadas pelas articulações nacionais ligadas à REDE como parte da pesquisa de plantas medicinais foram: “os conhecedores populares

ou tradicionais e as comunidades são os maiores informantes dos usos de plantas medicinais”; “a maioria dos atores sociais entrevistados trabalhava isoladamente sem estabelecer nenhuma relação com redes sociais”; “os grupos comunitários [necessitavam] informação sistematizada, transmitida de forma interpessoal e com linguagem acessível” (Red de Plantas Medicinales del América del Sur 2005, p. 23). Ainda, segundo a REDE, o modelo de referência de pesquisa e de sistematização de conhecimentos foi a *Farmacopea Caribeña*, que foi adaptada, conforme alguns critérios (Red de Plantas Medicinales del América del Sur 2005). Antes de descrever e de analisar esse processo de adaptação, que é central para compreender a abordagem dos métodos de pesquisa e de elaboração de farmacopeias relacionadas à REDE, vamos discutir a *Farmacopea Caribeña*. Esse documento contém dezenas de monografias de plantas medicinais, as quais contêm imagens, nome científico e populares por região, “distribuição geográfica”, “descrição botânica”, “usos tradicionais”, “indicações de uso”, “química”, “atividades biológicas”, “toxicidades”, “preparação e dosagem” e “referências bibliográficas” (Figura 14) – na nossa visão, a classificação parece mais alinhada a discursos etnofarmacológicos citados anteriormente do que a aspectos socioecológicos amplos.

Figura 14 - Farmacopea Caribeña, Monografía: *Catalpa longissima*

Catalpa longissima



Catalpa longissima (Jacq.) Dum. Cours.
Bignonia longissima Jacq.



Fotos: A. Chaziki, T. Thomas

BIGNONIACEAE

Nombres vernáculos significativos TRAMIL

Rep. Dominicana: roble

Distribución geográfica

Originaria de Jamaica y La Española. Introducida en las Antillas Menores y norte de Sudamérica.

Descripción botánica

Arbol de hasta 25 m de alto. Hojas simples elíptico-lanceoladas, de hasta 12 cm, acuminadas. Flores blancas, con líneas rojas, amarillas por dentro, pétalos de 1 cm. Cápsula muy estrecha y larga, de hasta 60 cm, a veces más y 3 mm de ancho; semillas plumoso-pubescentes.

Voucher: Jiménez 126, BSD

Usos tradicionales significativos TRAMIL

- dolor de estómago: corteza, decocción, vía oral¹
- retraso de la regla (amenorrea): corteza, decocción con sal, vía oral²

Recomendaciones

De acuerdo con la información disponible:

El uso para dolor de estómago y para retraso de la regla (amenorrea) se clasifica como REC con base en el empleo significativo tradicional documentado en las encuestas TRAMIL, los estudios de toxicidad y la información científica publicada.



A la amirina se le atribuye actividad analgésica y antipirética, el β -sitosterol es empleado en el tratamiento de enfermedades prostáticas³.

Toxicidad

Trabajo TRAMIL⁴

El extracto acuoso (decocción, 10 minutos) de corteza, neutralizado a pH 7, (25 g/kg) vía oral a ratón no produjo muerte ni signos de toxicidad evidentes; la DL_{50} por vía intraperitoneal fue de 17.26 ± 4.28 g/kg. La administración diaria del extracto (6.25, 12.5 y 18.75 g/kg) por 30 días no causó muerte durante el estudio.

En caso de que se observe un deterioro del paciente o que el dolor de estómago persista por más de 3 días, debe buscar atención médica.

No usar durante el embarazo porque es susceptible de provocar aborto, la lactancia ni en niños menores de 3 años.

No utilizar por más de 7 días consecutivos en todo tipo de paciente.

Química

La corteza contiene taninos².

El tallo contiene triterpenos: β -amirina; esteroides: β -sitosterol; alcanos: N-triacontano y quinonas: emodina, lapachol y β -lapachona¹.

Actividades biológicas

Trabajo TRAMIL⁴

El extracto acuoso (decocción, 10 minutos) de corteza neutralizado a pH 7, (12-124 mg/mL) en el modelo de útero aislado de rata en estro, mostró actividad oxiótica. La preparación aumentó significativamente la amplitud de las contracciones, mientras que el tono y la frecuencia se modificaron poco.

Trabajo TRAMIL⁵

Las fracciones acuosa y orgánica obtenidas del extracto bruto hidroalcohólico (70%) de corteza, (1 g/kg) vía oral a rata, en el modelo de úlcera gástrica inducida por indometacina, inhibieron en forma estadísticamente significativa la formación de lesiones. En el modelo de úlcera gástrica inducida por etanol, las fracciones mostraron una inhibición del 40% de las lesiones. Ninguna de las fracciones (1 g/kg) presentó actividad analgésica en el ensayo de contorsiones inducidas por ácido acético en ratón.

Trabajo TRAMIL⁷

Las fracciones acuosa y orgánica del extracto bruto de corteza, hasta 5 g/kg vía oral a ratón, no indujeron señales de toxicidad evidentes.

No se dispone de información que documente la toxicidad de su uso en niños, ni durante la lactancia.

Preparación y Dosificación

Contra dolor de estómago o retraso de la regla (amenorrea): preparar una decocción con 20 gramos de trozos de corteza en 4 tazas (1 litro) de agua, con o sin una pizca de sal según el uso, hervir 10 minutos en un recipiente tapado. Dejar enfriar, colar (filtrar) y beber 1 taza cada 6 horas.

Ninguna preparación debe guardarse por más de 24 horas, ni fuera de refrigeración.

Referencias

- 1 GERMOSEN-ROBINEAU L, GERONIMO M, AMPARO C, 1984. Encuesta TRAMIL, endo-caribe. Santo Domingo, Rep. Dominicana.
- 2 CHAUHAN AK, DOBHAL NP, UNITAL PN, 1988. Phytochemical investigation of *Catalpa longissima* L. Part I. *Herba Pol* 34(1/2):3-5.
- 3 DUKE J, 1999. Chemicals and their biological activities in: *Catalpa longissima* (Jacq.) Dum.Cours. Dr. Duke's Phytochemical and Ethnobotanical Databases, USDA-ARS-NGRI, Beltsville Agricultural Research Center, Beltsville, USA, Nov 20, 2000. URL: www.an-grin.gov/duke/
- 4 HERRERA J, 1988. Determinación de actividades biológicas de vegetales utilizados en medicina tradicional. Trabajo TRAMIL. Dep. de Farmacología, Facultad de Salud, Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- 5 SOUZA BRITO A, 1995. Actividad farmacológica de *Catalpa longissima*. Trabajo TRAMIL. Dep. de Fisiología y Biofísica, Universidad de Campinas, Campinas, Brasil.
- 6 NECHER M, 1987. Organic-chemical drugs and their synonyms (an international survey), 6th ed. Berlin, Germany: Akademie-Verlag.
- 7 SOUZA BRITO A, 1995. Toxicidad aguda de *Catalpa longissima*. Trabajo TRAMIL. Dep. de Fisiología y Biofísica, Universidad de Campinas, Campinas, Brasil.

Fonte: TRAMIL, 2014 (1992, p. 97-98)

Muitas das plantas documentadas não são de origem do Caribe (sobretudo se levarmos em conta de fluxos violentos do processo colonial, inclusão minha) mas são cultivadas na região e são utilizadas, conforme o conhecimento de povos e comunidades que vivem nesse espaço (TRAMIL, 2014 [1992], p. 12). Essa farmacopeia tem sido pesquisada desde 1982 pela TRAMIL (*Traditional Medicine in the Islands*), um “programa de pesquisa sobre medicina tradicional e popular do Caribe, cujo objetivo é *racionalizar* – destaque meu – práticas de saúde ligadas a partes de plantas medicinais, oferecendo ferramenta de formação médicos, farmacêuticos e profissionais da saúde, em especial, os que trabalham com programas de atenção primária” (TRAMIL, 2014 [1992], p. 1). Na farmacopeia também se afirma que ela é “uma obra coletiva [...] que nasce do conhecimento popular [e cujos] resultados pertencem aos povos caribenhos” (TRAMIL, 2014, p. 1). Por seu turno, a “missão [da farmacopeia] é *validar cientificamente* – destaque meu – os usos populares e tradicionais de partes de plantas medicinais para atenção primária de saúde” (TRAMIL, 2014 [1992], p.1). O método de pesquisa adotado na elaboração da farmacopeia é de “investigação-ação”, que consiste em “entrevistas etnofarmacológicas participativas”, com prioridade mais nos “problemas de saúde” do que “nas plantas” e mais nas mãos do que nos que “sabem de plantas” como entrevistadas (TRAMIL, 2014 [1992]) – importante considerar que as mulheres eram uma das “comunidades-alvo” do CIPD, como foi mencionado pelo próprio órgão, em citação anterior nossa.

Embora haja uma relação de centenas de famílias que participaram das pesquisas coparticipativas e a *Farmacopea Caribeña*, só se menciona, de forma geral, “povos da Bacia do Caribe”, sem nenhuma citação a nomes desses povos ou de pessoas que os integram (TRAMIL, 2014, p. 1). No documento consta que “não seria possível nomear a todas as pessoas que fizeram o aporte, mas [que todas] elas concordam que [a Farmacopeia] nasce do conhecimento popular” (TRAMIL, 2014, p. 1). Essa não inclusão das pessoas parece voltar ao (ou retornar do) processo de conscientização “imperial” da Europa, em que “botânicos europeus escreviam sobre plantas, mas não sobre pessoas”, sobretudo, aquelas das quais o conhecimento das plantas se originava (Tsing, 2004, p. 94). É verdade que, na Farmacopeia, houve participação tanto de comunidades quanto de especialistas (mais de 200) de diversos campos da “ciência”, e de uma pluralidade de instituições, muitas de fora do Caribe, dentre as quais, universidades e centros governamentais e não-

governamentais de pesquisa da América do Sul, dos Estados Unidos e da Europa. No entanto, a participação de dezenove universidades e outros tipos de instituições de pesquisa científica na Farmacopeia, das quais todos os nomes foram citados, é que parece se destacar, sobretudo, quanto ao tipo de abordagem de pesquisa que se pretendeu realizar – a validação científica de conhecimentos e de práticas populares e tradicionais, como mencionamos anteriormente. Essas relações de exclusão pela validação nos fazem indagar: em que medida relações coloniais estão sendo reproduzidas nessas pesquisas e farmacopeias como forma de uma política temporal que apaga identidades e histórias para possibilitar “descobertas” científicas?

É observado na *Farmacopea Caribeña* que sua sistematização de conhecimentos sobre plantas medicinais é menos uma tentativa de “diálogo” entre a “ciência” e o popular e mais uma validação científica sobre a autonomia popular, o que vamos discutir a seguir. Esse processo pode sugerir uma possibilidade de que essa política temporal de “descoberta” por apagamento identitário pode não ser involuntária. Dizemos isso, porque a linguagem do documento, embora este seja baseado inicialmente no “conhecimento popular” e esteja teoricamente voltado para a população, em geral, como público-alvo, emprega classificações e “termos da medicina acadêmica” (TRAMIL, 2014). Isso revela que essa tentativa de diálogo deve ser analisada de forma mais crítica, no sentido de que indica, ao menos em termos de comunicação ampla, uma hierarquia, em que a “ciência” valida o popular, para que esse seja “aceito”, e ainda em linguagem hermética, o que, ao nosso ver, contraria o objetivo de construir uma farmacopeia para as comunidades. Entendemos que a linguagem utilizada não convida a uma cooperação igualitária entre os distintos sistemas de conhecimento, argumento que se sustenta com base na perspectiva de Latour (1994) que a ciência não deve ser uma política de separação do conhecimento e dos seus sujeitos, mas sim uma construção coletiva. O “diálogo feito com base em uma linguagem voltada para a “eficácia, qualidade e segurança” (TRAMIL, 2014) sugere objetivos de produção industrial de medicamentos – como previsto pela CIPD e citado anteriormente – o que pode até atender necessidades de grupos sociais fora das localidades onde se encontram certas plantas medicinais e, assim, indicar a importância de ampliar o alcance de curas. Ao mesmo tempo, no entanto, essa linguagem transcende o patamar somente de discurso, uma vez que pode se materializar em produtos patenteados que, ainda que produzam benefícios para comunidades por meio de mecanismos de repartição

de benefícios a partir do acesso a conhecimentos (Brasil, 1998a) – apesar de assimetrias dessas normas – “permitem” a cobrança de preços elevados de venda de medicamentos (Cullet, 2003). É importante também destacar que muitos dessas pesquisas científicas e patentes derivadas delas podem confrontar aspectos do “sagrado” inerentes a práticas e conhecimentos de povos e comunidades (Chaves-Agudelo et. al., 2015; Mgbeoji, 2006; Posey, 2002; Wiser, 2001). Essa assimetria, adicionalmente, está relacionada tanto ao Estado¹²¹, que reconhece formalmente as farmacopeias e, portanto, o uso delas como referências para o registro de medicamentos, quanto de agentes privados, que usam e participam do desenvolvimento desses instrumentos, como se discute no exemplo a seguir. Comentários de um participante da REDE sobre uma reunião organizada pela CIPD, na Índia, em que estiveram participantes da REDE, da TRAMIL e outros envolvidos em projetos do CIPD, são exemplos de preocupações conflitivas com as formas com que conhecimentos foram organizados na *Farmacopea Caribeña*:

Nesse ponto cabe destacar a preocupação manifestada pelo senhor Vaidya Balendu Prakash, que desde sua prática *ayurveda* considera muito perigosa a informação disponível na página *web* do TRAMIL ao mencionar infecções e usos de plantas. Nós que conhecemos a metodologia TRAMIL tratamos de explicar para evitar certas confusões. Esse ponto de informação disponível em uma rede de informação resultou ser um dos problemas seriamente considerados: segundo a opinião de alguns participantes se faz necessário a existência de um comitê que estabeleça e aplique critérios de seleção para a troca de informações. Este é um tema controverso e, da parte da REDE, sustentamos as inconveniências de mecanismos deste tipo [...] a partir de nossa perspectiva, teremos que aprofundar o tema de políticas de intercâmbio de informação [...] (Centro de Estudios sobre Tecnologías Apropriadas de la Argentina, 1999).

Várias instituições de Estado – os quais têm sido mobilizados (e se mobilizam) pela ascensão que possuem sobre territórios e recursos genéticos (Ceceña, Giménez, 2003) – como o Ministério de Saúde Pública de Cuba e o Jardim Botânico Nacional da República Dominicana, participaram e apoiaram a elaboração dessa farmacopeia. No mesmo rol, estão instituições científicas, do qual destaco o *Natural*

¹²¹ Questionamento sobre a atuação do Estado surgem a partir desse tema. Teria problema o Estado ser quem reconhece as farmacopeias? A solução seria a autorregulação de mercado? Nos capítulos 6 e 7 investigaremos possíveis respostas a partir do movimento de registro de conhecimentos em uma farmacopeia e da construção de uma política de autorregulação da produção de remédios com base em plantas medicinais, que é ameaçada pelo Estado a partir de normas de criminalização dessas atividades.

Products Alert (NAPRALERT), que foi criada em 1974, no âmbito da Universidade de Illinois, nos EUA (TRAMIL, 2014 [1992]), e cuja base de dados disponibiliza informações bibliográficas sobre “produtos naturais”, desde 1650¹²². Em 1988, o criador da NAPRALERT, Norman Farnsworth e colaboradores (1988), propuseram a formação de um “programa internacional multidisciplinar para avaliar usos etnomédicos de plantas indígenas de trópicos americanos”. Em 1991, a Universidade de Illinois, onde fica o NAPRALERT, junto com outras centros de pesquisa norte-americanos, se articulam para participar do Grupo de Cooperação Internacional em Biodiversidade – *International Cooperative Biodiversity Group* (ICBG). O ICBG havia sido criado pelo Grupo de Avaliação Técnica – *Technical Assessment Group* – do governo dos Estados Unidos (composto pelo Serviço de Agricultura Estrangeira – *Foreign Agriculture Service* [FAS] – pela Fundação Nacional de Ciências – *National Science Foundation* [NSF] – e pelo Instituto Nacional de Saúde – *National Institute of Health* [NIH]), cujo objetivo era construir uma rede internacional de “biosprecação” farmacêutica com sucursais em vários continentes do Sul Global (Ceceña, Giménez, 2003), que era, por sinal, muito similar à “solução” RPIM, do CIPD, sobre cujas pesquisas agora se pode indagar a partir do que se chamou de “promessa ambivalente da bioprospecção” (Hayden, 2003) – prática criticada na fala de Vicente, da REDE. Cori Hayden (2003) questiona a “promessa ambivalente da bioprospecção” a partir da problematização ética da ideia de que a pesquisa de conhecimentos sobre a natureza, ao mesmo tempo que pode possibilitar o desenvolvimento de medicamentos deve gerar obrigações para com povos e comunidades cujos modos de vida estão intrinsecamente ligados a esses saberes. Nesse sentido, para Hayden (2003, p. 1), a

[b]ioprospecção é o novo nome para uma prática antiga: refere-se ao desenvolvimento de medicamentos corporativos com base em plantas medicinais, conhecimento tradicional e micróbios selecionados das regiões ‘ricas em biodiversidade’ do globo – a maioria dos quais reside nos chamados países em desenvolvimento. A novidade reside em alguns parâmetros distintivos, que poderíamos chamar provisoriamente de ‘éticos’, que foram colocados em torno dessas práticas de longa data de aquisição de recursos. Com base em uma sucessão de eventos e mobilizações relacionados e contínuos nos anos 1980 e início dos anos 1990 – entre eles, movimentos de direitos indígenas, algumas mudanças transformadoras nos protocolos de pesquisa acadêmica e estratégias de desenvolvimento sustentável/conservação da biodiversidade – tais

¹²² Disponível em: <https://stneasy.cas.org/dbss/help.NAPRALERT.html>. Acesso em: 06 jan. 2023.

‘acontecimentos’ agora vêm com um mandato para ‘retribuir’. As empresas farmacêuticas e de biotecnologia estão, portanto, sob uma frágil obrigação de garantir que a riqueza que elas criam com base na biodiversidade e no conhecimento tradicional, por sua vez, gere alguma forma de ‘retorno equitativo’ para as nações e as comunidades de origem que lhes forneceram oportunidades lucrativas em primeiro lugar.

Como se observa, o projeto do ICBG, ocorre na década de 1990, período de emergência de discursos de bioprospecção. Em 1992, os projetos de bioprospecção do ICBG foram analisados por diversas instituições, tais como universidades, indústrias farmacêuticas, o Banco Mundial e outras especialistas em temas, como etnobotânica, propriedade intelectual, química relacionada a plantas, dentre outros. Em 1993, cinco projetos são escolhidos, os quais receberiam anualmente entre 400 e 475 mil dólares dos EUA e mais valores de empresas privadas (Ceceña, Giménez, 2003). Dentre os projetos escolhidos, foi escolhido um projeto chamado de “Pesquisa, farmacêutica e uso sustentável do conhecimento etnobotânico e biodiversidade da região Maia dos Altos Chiapas”. Pesquisadores de instituições locais, como a *Escuela de la Frontera Sur* (ECOSUR), que eram responsáveis por selecionar plantas, e estrangeiras, como a empresa britânica *Molecular Nature Limited*, que eram os organizadores de projetos sustentáveis e de jardins botânicos, participaram do projeto escolhido. O “ICBG-Maia” foi recusado por povos indígenas da região, que empreendiam processos de emancipação a partir do controle de seu território e saberes (Ceceña, Giménez, 2003). O projeto foi suspenso em 2001, com uma recusa de povos locais e do ECOSUR, apesar da tentativa que o ICBG fez de redesenhar o projeto a partir do treinamento de povos indígenas da região sobre princípios de ética e bioprospecção e mecanismos de consentimento prévio. Mas amostras de plantas medicinais do Chiapas tinham sido enviadas a instituições científicas do projeto, e não se sabia o que fazer sobre isso (ETC group, 2001). Antonio Perez Méndez, que era médico indígena – tradução de *médico indígena*, que mostra as diferentes denominações de quem pratica cura com base em plantas medicinais – e representante do Conselho de Médicos e Parteiros Indígenas Tradicionais de Chiapas – *Consejo de Médicos y Parteras Indígenas Tradicionales de Chiapas* (COMPITCH), fez a seguinte reivindicação contra o projeto ICBG:

O cancelamento definitivo do projeto ICBG-Maia é algo muito importante para nós, mas também para todos os povos indígenas do México. Faz mais de um ano que declaramos uma moratória ativa a todos os projetos de bioprospecção, para poder discutir em nossas próprias línguas e ritmos, entender bem o que contém esses projetos e fazer nossas próprias propostas sobre o uso de nosso conhecimento e recursos. Queremos assegurar-nos que nunca vão patentear esses bens e que os benefícios possam continuar sendo compartilhados entre todos. Nossa luta está dando frutos (ETC group, 2001, n.p.).

Apesar de evidências, há contestações em torno da perspectiva de que foram os povos e as comunidades do Chiapas que rejeitaram o projeto ICBG. Brent Berlin & Elois Ann Berlin (2004), pesquisadores associados ao ICBG na época, argumentaram que organizações não-governamentais lideraram a negativa ao projeto de bioprospecção no Chiapas, limitando o direito de povos e comunidades de permitir as pesquisas. A referência citada está no sítio da Convenção de Diversidade Biológica da rede mundial de computadores (Berlin, Berlin, 2004). Buscamos os contra-argumentos no mesmo sítio e não encontramos.

O caso ICBG mostra como projetos globais de bioprospecção podem se interconectar (e se desconectar) temporal-espacialmente com formas de compartilhar o conhecimento sobre plantas medicinais e a identidade de povos e comunidades. Mais do que isso, mostra como projetos de bioprospecção são possibilitados a partir de discursos de compensação ambiental e social que devem ser indagados. Isso pode ser evidenciado com a participação da NUPRALERT tanto nesse projeto quanto na *Farmacopea Caribeña*, do CIPD, o que até indica uma simultaneidade não aleatória das dinâmicas de expansão da propriedade intelectual sobre a vida. As (des)conexões também podem ser desveladas ao considerar as diferentes formas de interação com os povos e comunidades, que no caso do Chiapas foi de recusa veemente por parte desses sujeitos do projeto ICBG-Maia, uma vez que consideraram que a bioprospecção, como porta de entrada de dinâmicas de patentes, poderia restringir formas de compartilhamento do conhecimento. Outro aspecto que se deve considerar é a relação entre bioprospecção e o tensionamento de identidades no cruzamento dos casos no Caribe e no México. De um lado, já havíamos visto que a participação de povos e comunidades na *Farmacopea Caribeña* havia sido deslocada, ao não ter seus nomes, nem o de seus integrantes no documento. De outro, vimos que na fala do médico indígena do Chiapas há menção sobre a bioprospecção tensionar relações

com a “língua e ritmos” que caracterizam formas próprias de compartilhamento de conhecimento sobre cura com base na natureza. Argumenta-se que a partir dessas dinâmicas a bioprospecção tem um poder de tensionar a interrelação entre identidade e compartilhamento de conhecimento sobre a natureza de povos e comunidades, até sem a conclusão de processos de apropriação intelectual reconhecidos por Estados, uma vez que processos ligados à bioprospecção, como a pesquisa e a documentação, podem ter efeitos sobre aquele vínculo – talvez, isso ocorra porque práticas e perspectivas de alguns povos e comunidades estejam distantes da propriedade intelectual. Essas discussões são referências oportunas para entender como foi o processo de construção do método de pesquisa coparticipativa da REDE, que teve como referência a TRAMIL, a qual elaborou a *Farmacopeia Caribeña*.

Contudo, as farmacopeias pensadas pela REDE, embora tenham adotado métodos similares aos utilizados pela TRAMIL – inclusive, contou com apoio de um integrante dessa iniciativa na discussão sobre metodologia de pesquisa (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005) – possuem diferenças. Segundo a REDE, a adaptação da TRAMIL ocorreu, em função da característica das organizações que faziam parte da própria REDE, as quais são “ligadas a trabalhos de desenvolvimento local, em termos ambientais, de biodiversidade, agroecologia, [e] organização comunitária em torno da saúde” (Red de Plantas Medicinales del América del Sur 2005, p. 24). Dentre as similaridades, os documentos partiriam do “conhecimento popular”, priorizariam “problemas de saúde” e só depois a planta, desconsiderariam especialistas de saúde como entrevistadores, e considerariam identificação botânica (Red de Plantas Medicinales del América del Sur 2005, p. 24). Dentre as diferenças, as “pesquisas etnofarmacológicas” deviam ser inseridas em um contexto de “desenvolvimento” e não só de pesquisa, além de as entrevistas deverem ser construídas com os povos e as comunidades (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 24). Considerando essas diferenças, portanto, se pode sugerir, a princípio, que as pesquisas e farmacopeias apoiadas pela REDE seriam elaboradas a partir de um aspecto social mais amplo do que os que determinaram a *Farmacopeia Caribeña*, que havia sido ordenada a partir de uma abordagem mais econômico-política e científica. Mas é importante avaliar processos de aplicação desses discursos e como eles retornam no cotidiano, como será feito em maiores detalhes, no capítulo 6, com as pesquisas e a farmacopeia

organizada pela Articulação Pacari. Por enquanto, com o objetivo de entendermos como o discurso da REDE foi aplicado e como esses processos se relacionam com a política de compartilhamento de conhecimento dessa organização, vamos explorar, ainda que de forma breve, exemplos de pesquisa e de documentação que foram elaboradas por outras articulações realizadas pelas organizações nacionais que participaram da REDE.

Vamos começar falando da visão de articulações da Argentina sobre esses processos. Na Argentina, a articulação de instituições, povos e comunidades para formar uma rede nacional de plantas medicinais pretendeu abranger as seguintes áreas país: Noroeste, Nordeste, Centro e Sul. Foram feitos encontros locais e regionais entre pesquisadores, governo, instituições não-governamentais, povos e comunidades (ex: povos Jujuy) para discutir e realizar pesquisas de plantas medicinais, tendo em vista “acordos e desacordos” com relação ao diálogo entre ciência e o campo e outros temas, como ética, comercialização, sistema de saúde, perda dos conhecimentos, respeito à identidade cultural e problemas ambientais (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005). Sobre o tema da validação, encontros entre esses agentes na Argentina indicaram que, em razão das assimetrias que favorecem a ciência como sistema validador e hegemônico e da

necessidade de organizar critérios em torno dos usos populares a partir de uma concepção integradora, se substitui[u] o interesse inicial no ingresso das plantas ao sistema oficial de saúde pelo do fortalecimento do saber popular e tradicional desde seus próprios espaços de construção. A integração entre distintos saberes deve acontecer na medida em que se modifique a relação de forças entre o saber hegemônico e outros saberes (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 41).

Assim, articulações argentinas concluíram que mais do que validar cientificamente os saberes de povos e comunidades, o enfoque seria em uma visão mais abrangente de saúde, integrando ser humano e ecossistemas. A Figura 15, que foi retirada do *Nuestra Práctica com Plantas y Salud En el Centro-Este de Argentina*, documentação de conhecimentos realizada a partir do apoio financeiro que a REDE e as organizações argentinas receberam do CIPD, indica como a documentação do conhecimento no âmbito da REDE, na Argentina, foi feita com critérios sociais, ecológicos e de saúde abrangentes (Miranda, Zúcaro, [2006?]).

Figura 15 - Nuestra Práctica com Plantas y Salud En el Centro-Este de Argentina

Otros nombres: unku kaka (poncho de la roca).

Barba de Piedra

Se trata de un líquen, es decir una asociación simbiótica entre un hongo y un alga, y no de un verdadero vegetal. Por eso no presenta hojas ni raíces ni flores verdaderas. Numerosas ramillas de color verde claro se entrelazan apretadamente.

Crece directamente sobre las piedras, tomando forma erguida de aproximadamente 5 cm de alto.

Es común en las sierras pampeanas y serranías del noroeste del país.

Es un ser vivo pionero en la colonización de suelos nuevos, de rocas vivas donde no pueden crecer aún las plantas superiores.

El uso popular de este líquen es común en la región noroeste y centro del país.

Por sus propiedades es útil para:

- la tos y dolores de garganta, en quemadillo ó infusión, en combinación con wira-wira, en uso interno.
- el susto, en infusión.
- diarreas y disentería, en cocimiento, en uso interno.

- cicatrizar heridas y úlceras, con sus partes secas y molidas a polvo, en uso externo.
- verrugas, en polvo, en uso externo.

Quemadillo: se prepara una infusión con la hierba, la cual se vierte sobre una cucharada de azúcar a punto caramelo.

Se recolecta prácticamente durante todo el año simplemente arrancándola de la roca.

Se seca fácilmente a la sombra.

Su cultivo no es posible con técnicas sencillas por lo cual recomendamos no realizar grandes cosechas para permitir su reproducción en condiciones naturales.




Desmontes e incendios


El Espinal se encuentra hoy muy reducido –casi totalmente– debido al desmonte provocado por la actividad agrícola-ganadera y la extracción de especies con valor forestal, principalmente algarrobos.

También los incendios recurrentes provocados por el hombre están reduciendo significativamente las áreas boscosas serranas con los siguientes efectos negativos sobre el entorno:

- pérdida de cubierta vegetal que protege el suelo de la erosión,
- disminución de la capacidad de captar agua del suelo, facilitando la erosión y desertización del área,
- contaminación del agua en diques y del suelo,
- pérdida de biodiversidad,
- empobrecimiento de las comunidades locales.

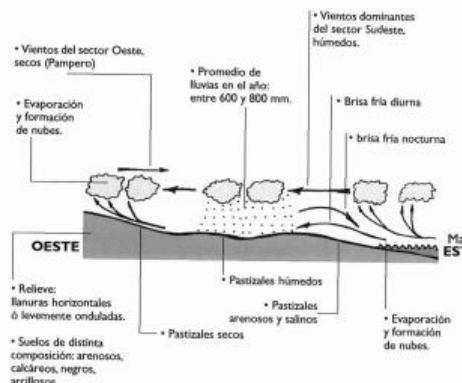


Incendio, Cotamarca



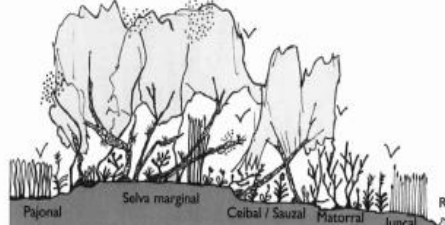
Tolo de Haidoboy, Entre Ríos

Clima: En las pampas es templado oceánico, con un promedio de temperaturas anual de 16°C, con heladas escasas entre los meses de Abril y Octubre... y las tardías.




El clima de una región tiene influencia directa sobre la vida de las plantas, de las personas y otros fenómenos naturales... conocer sus características y respetarlas contribuye a construir una relación más saludable con el lugar donde vivimos.

Esquema de la vegetación ribereña



Matorral ribereño

Forman una faja de ancho variable, próximos a la línea de la costa, donde reciben el pulso diario de inundación. Crecen allí arbustos y arbolitos bajos, mezclados con juncos, cardas y catañi. Son especies características la rama negra, acacia mansa, sarandi, amarillo y flor de seda. Son muy resistentes a la acción erosiva de las olas, permitiendo de esta forma, junto con los juncos costeros, consolidar los bancos de arena emergentes que formarán próximos suelos fértiles.



Sauzal y juncal en el Río de la Plata, Magdalena, B. As.

Fonte: Miranda, Zúcaro, (2006?, p. 22, 33, 34 e 38)

Seria importante ampliarmos essas análises para além da documentação argentina, por exemplo, para processos de retorno em dinâmicas cotidianas e de política pública. Mas vamos fazer isso, como já dissemos somente com a Articulação Pacari. Voltando ao processo argentino, sua abordagem, a princípio, é diferente da *Farmacopea Caribeña*, que é científica, como vimos anteriormente. Um informe enviado ao CIPD pela REDE, no entanto, indica uma abordagem diferente. Nesse informe, especificamente na parte que o CETAAR fez o relatório de suas atividades, faz-se menção a uma bolsa de pesquisa no âmbito do Museu de Farmacobotânica da Universidade de Buenos Aires que diz respeito a uma pesquisa científica do *Poligonum punctatum* – cujo um dos nomes é erva de bicho¹²³ – que indicou a “espécie deveria ser objeto de mais estudo” (Red del Cono Sur, 2000, p. 6), o que geralmente é feito com avaliação de eficácia, qualidade e segurança, como foi mencionado anteriormente em um documento do CIPD. Essa indicação do CETAAR, para nós, contraria a abordagem do próprio CETAAR de não querer validar saberes de povos e comunidade. Mas como declarado no trecho acima, que é uma fala do CETAAR, os processos de pesquisa junto a comunidades mudaram o enfoque inicial dessa organização para aspectos mais sociais e ecológicos. Quanto à identificação de povos e comunidades que participaram das pesquisas organizadas pelo CETAAR, a documentação argentina cita nomes dos participantes que faziam parte de povos e comunidades locais (Miranda, Zúcaro, [2006?]), o que é diferente da *Farmacopea Caribeña*, que menciona nominalmente somente instituições científicas e governamentais. O documento do CETAAR, no entanto, não cita todos os participantes das pesquisas (Miranda, Zúcaro, [2006?]).

A relação entre identidade e o compartilhamento do conhecimento sobre plantas medicinais pode ser vista de forma menos excludente em outras farmacopeias. Um exemplo é o livro “O Partejar e a Farmacopeia de Dona Flor: História e Ensinaamentos de uma Mestre Quilombola”, no qual foram registrados “conhecimentos tradicionais” sobre plantas medicinais de Dona Flor, com o

¹²³ Disponível em:

<http://reflora.jbrj.gov.br/reflora/listaBrasil/ConsultaPublicaUC/BemVindoConsultaPublicaConsultar.do?invalidatePageControlCounter=1&idsFilhosAlgas=&idsFilhosFungos=&lingua=&grupo=5&genero=Polygonum&especie=punctatum&autor=&nomeVernaculo=&nomeCompleto=&formaVida=null&substrato=null&ocorreBrasil=QUALQUER&ocorrencia=OCORRE&endemismo=TODO&origem=TODO®iao=QUALQUER&estado=QUALQUER&ilhaOceanica=32767&doFitogeograficos=QUALQUER&bacia=QUALQUER&vegetacao=TODO&mostrarAte=SUBESPVAR&opcoesBusca=TODO&OSNOMES&loginUsuario=Visitante&senhaUsuario=&contexto=consulta-publica>. Acesso em: 28 jun. 2023.

objetivo de servir como “um material para ser utilizado tanto por quem já esteve em aprendizado direto com dona Flor, quanto por quem não a conheceu pessoalmente” (Santos, 2022, p. 14). Nessa publicação, ainda que não exista uma reivindicação direta de dona Flor, que é a autora do livro, por uma delimitação do conhecimento, se indica que o conhecimento registrado é protegido por lei, devendo sua utilização para fins comerciais passar pela aprovação de dona Flor e da Associação do Quilombo Moinho (Santos, 2022). A linguagem dessa farmacopeia, como forma de expressão identitária, pode ser considerada de uso cotidiano, oferecendo acesso mais amplo, por exemplo, do que a *Farmacopea Caribeña*. Ao contrário desta, na farmacopeia de D. Flor só existe a menção ao nome científico da planta, enquanto os outros conteúdos são de linguagem cotidiana dela. Um exemplo é a descrição da congonha de bugre, cujo nome científico, *Rudgea viburnoides*, é mencionado, e cuja forma de uso e indicação é descrita da seguinte forma:

Toma o chá da folha seca. Pega uns cinco dedos, põe numa vasilha com água. Depois que a folha tá mole, põe pra ferver com a tampa fechada sem doce. Pode tomá 2 a 3 vezes no dia. Bom prus rins, pra pressão alta, diabetes, colesterol alto e pode emagrecer (Santos, 2022).

2.3.1.

Considerações históricas sobre a relação entre pesquisa etnofarmacológica, farmacopeias e política de compartilhamento e apropriação do conhecimento

Nessa sessão será feitas algumas considerações históricas sobre a relação entre pesquisa etnofarmacológica, farmacopeias e as políticas de compartilhamento e de apropriação do conhecimento. Como já foi mencionado anteriormente, tensões em torno da relação entre práticas e conhecimentos de povos e comunidades sobre plantas medicinais e dinâmicas da apropriação individual da vida se aprofundaram a partir da década de 1970. Como foi discutido no capítulo 1, isso ocorreu a partir da emergência da indústria da biotecnologia, na década de 1970, a difusão global das normas de propriedade intelectual sobre a vida, na década de 1980 e de 1990, e a relação dessas dinâmicas com as harmonizações de normas e políticas sanitárias-científicas da biomedicina e da indústria farmacêutica, também nas décadas de 1980 e de 1990. Não coincidentemente, é justamente nesse período, nos anos de 1990,

que emergem os projetos de financiamento a pesquisas etnofarmacológicas no Sul Global.

Esses aspectos são interrelacionados em termos temporais-espaciais e possuem múltiplos sentidos e efeitos, sobretudo. Identificar esses trajetos não é uma tarefa fácil. Mas como estamos vendo, analisar interconexões estabelecidas entre a REDE e o CIPD a partir das pesquisas etnofarmacológicas e da bioprospecção pode revelar algumas dessas trilhas. No entanto, antes de fazer essa análise, vamos tecer algumas discussões teóricas sobre a relação entre essas interconexões e o período em que elas são aprofundadas. Hayden (2003) no livro em que discute processos de bioprospecção no México, afirma que na década de 1990, vários projetos de pesquisa, como o ICBG, que citamos e que é seu objeto de estudo, e o TRAMIL e a REDE, que estamos discutindo, estavam em curso. Como também mostra Hayden (2003), a característica desses projetos, como já vimos, eram a de fazer a bioprospecção, considerando os direitos de povos indígenas e comunidades, uma vez que normas, movimentos e questões éticas emergiam nesse campo. O CDB (Brasil, 1998a) é instrumento norteador dessas ações, na medida em que orienta o lucro da exploração de conhecimentos relativos à natureza a partir de compensações a povos, comunidades e Estados, sobretudo, do Sul Global, onde há a maior “biodiversidade”. Mas isso, pelo menos até onde tivemos alcance nos documentos pesquisados, não foi levado ao patamar da compensação financeira ou de outro tipo pela comercialização de um medicamento desenvolvido a partir dos conhecimentos documentados. O que vimos como contraparte dessas instituições foram a capacitação de pessoas para as pesquisas, a produção de documentação dos conhecimentos, desenvolvimento de acordos de produção e comercialização local, estímulo a criação de articulações, apoio a projetos de reivindicação de direitos, e suporte na recuperação de ambientes (Centro de Educación y Tecnología Para el Desarrollo del Sur, 2004; Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari, 2004).

Mas havia muitas críticas a esse processo de compensação na década de 1990, como vimos com Shiva (2016) e as comunidades do Chiapas. Hayden (2003), particularmente, levanta a hipótese de que o capitalismo prometido na década de 1990, com inclusão pelo mercado, e que também é imbuído de exclusão, pode ser visto na ideia de bioprospecção como promessa, com o que estamos de acordo. O que parece ser diferente no caso que Hayden analisa, que é o do ICBG-Maia, que

discutimos anteriormente, para o caso da REDE com o CIPD, é que neste caso não houve protestos dos povos e comunidades articuladas para a bioprospecção, como nas comunidades do Chiapas. Ainda vamos analisar a Articulação Pacari de forma mais detida. Mas o que podemos dizer até o momento é que, ao contrário, os integrantes desses projetos do CIPD se articulam de forma a adaptar modelos, como o de pesquisa da TRAMIL, levando em conta suas realidades, ainda que sejam bastante heterogêneas. Essa diferença e processo de interconexão é o que, na nossa visão, é um espaço de análise propício para entender como agentes sociais e não-humanos transformaram, descontinuaram e continuaram subjetivo e materialmente práticas, histórias de vida e cotidianos. Como se percebe na Articulação Pacari, que vamos analisar mais adiante, esses processos ainda estão em curso.

Pensando em nosso foco, as interconexões entre o CIPD e a REDE e iniciativas advindas dessas são importantes para esta pesquisa, na medida em que acreditamos que elas podem indicar transformações nas formas de compartilhamento do conhecimento de povos e comunidades. Para Hayden (2003, p. 7), no caso do Chiapas, a análise estava centrada em saber os efeitos múltiplos em agentes sociais do processo de tornar público, a partir de pesquisas de bioprospecção, o conhecimento sobre a natureza (e a própria natureza), em termos da “disrupção da noção de autoria com a possibilidade de compensação pelo conhecimento e da ideia de ‘comunidades’ como uma reivindicação distintiva com relação ao ‘conhecimento local’”. Hayden (2003) ainda explica que a ideia de tornar público o conhecimento e a natureza a partir de pesquisas de bioprospecção desperta expectativas de “apropriação” das “partes interessadas”, a exemplo de uma empresa que abre seu capital e, assim, inicia disputas para compras. É com essas características que Hayden (2003, p. 7) define o que ela chama de “acordos de bioprospecção de primeira geração que emergiam na década de 1990”. A REDE não deixa explícita a ideia de contrato, enfocando mais em projeto de pesquisa e de construção de redes, o que caracteriza, conforme vimos nos discursos do CIPD, formas de bioprospecção. Para Hayden (2003), esses acordos estão imbuídos de linguagem de compensação, como a conservação da biodiversidade nos territórios de povos e comunidades, que revelam entrelaçamentos políticos entre diversos agentes e dinâmicas, sobretudo, como afirma Henry Etkowitz & Andrew Webster (2001), relativo a um conhecimento “capitalizado”, processo no qual participa e se conecta universidades e corporações, inclusive de capital financeiro. Como já

dissemos, nossa questão é próxima à de Hayden, na medida em que também buscamos entender os efeitos de interconexões globais da bioprospecção, no que diz respeito a efeitos desses processos nas interrelações entre identidade e compartilhamento do conhecimento – no capítulo 6, veremos efeitos na noção de comunidade – e em transformações de dinâmicas sociais de compartilhamento, transmissão e apropriação. No entanto, temos algumas diferenças. Nossa análise avança no tempo, enfocando em transformações nos agentes sociais e suas práticas que participaram de projetos da REDE financiados pelo CIPD. A proposta, além disso, é fazer uma abordagem interseccional (raça, gênero, classe e ecologia) desses processos, tendo em vista que historicamente a propriedade se molda a partir dessas exclusões, como discutimos. A ideia é também compreender não só efeitos dessas interconexões, mas também atuação político-normativa da Articulação Pacari no que diz respeito à reivindicação de direitos, o que não está desvinculado da hipótese de compensação da bioprospecção, mas também é mais amplo do que isso, na medida em que o contexto de criação da Articulação Pacari inclui também aspectos além da preservação ambiental, se estendendo para a legalização do ofício de raizeira e raizeiro. Igualmente, nossa análise é situada na América do Sul e, mais especificamente, em mulheres raizeiras do Cerrado brasileiro. Essas interrelações, para nós, não excluem o recorte da questão de Hayden, mas a incluem e, mais do que isso, podem ser entendidas como talvez um ponto de partida para questionarmos o quanto essas dinâmicas estão entrelaçadas com as mudanças que ocorreram a partir da emergência de normas de apropriação individual sobre a vida.

Nesse sentido, vamos apontar alguns aspectos das discussões teóricas e históricas em torno das pesquisas etnofarmacológicas e farmacopeias e a relação do compartilhamento e apropriação do conhecimento sobre plantas medicinais que se pretende aprofundar ao longo desta pesquisa e que estão relacionadas à REDE. Como já mencionamos, com a emergência da biotecnologia, esses aparatos da etnofarmacologia têm sido usados para realizar bioprospecção de conhecimentos de povos indígenas e de comunidades por pesquisadores e indústrias farmacêuticas, com o objetivo de transformar elementos biologicamente ativos em patentes farmacêuticas, o que muitas vezes, ocorre por meio da biopirataria, ou seja, sem consentimento e compensação de povos indígenas e comunidades (Robinson, 2010). Como vimos ao longo do capítulo, esses processos, até quando não são realizados por biopirataria, também são carregados de hierarquias sociais e

difundidos por normas com proteção precária a povos indígenas e comunidades. Do ponto de vista institucional, como ressaltava Escobar (1995, p. 197), a década de 1980 e 1990 é marcada por uma reestruturação de instituições internacionais, como o Banco Mundial, que cria um departamento de meio-ambiente, e a criação da *Global Environment Facility* (GEF), que são “reafirmados por uma “mentalidade gerencial sobre a natureza” e por discursos de desenvolvimento sustentável sustentados por um “planejamento ambiental” que alinha uso de recursos genéticos, o mercado e o futuro. Escobar (1995, p. 197) complementa que esse contexto reflete uma

tendência à privatização dos recursos, sob o rótulo benigno, mas insidioso, de “direitos de propriedade intelectual”. Esse discurso – um dos debates mais quentes da literatura desenvolvimentista no momento – busca garantir o controle das corporações do Norte sobre o material genético das espécies biológicas do mundo, a maioria delas no Sul. Daí a insistência por parte de corporações e de muitas organizações internacionais e governos do Norte para que sejam permitidas as patentes de estoques atualmente em bancos genéticos ou desenvolvidos no futuro.

Em outro momento, Escobar (2005, p. 107, 138) sintetiza essa ação como uma “visão reducionista da biodiversidade” que vem transformando o Sul Global no “el Dorado dos recursos genéticos”.

Como visto nas análises realizadas ao longo deste capítulo, realmente se pode dizer que há uma movimentação característica da década de 1990, que correlaciona projetos de bioprospecção, pesquisas etnofarmacológicas, documentação de conhecimentos, patentes, desenvolvimento sustentável, atuação de instituições internacionais e formação de redes de articulação econômico-política, social e ecológica, como é o caso daquelas ligadas à REDE. Essas interrelações, no entanto, parecem ser mais complexas do que uma relação geopolítica Norte-Sul. É importante considerar que também há assimetrias e heterogeneidades que entre e dentro dos próprios participantes da REDE, embora não possamos deixar de considerar que realmente há diferenças ecológicas-territoriais e sociais que devem ser situadas temporal-espacialmente.

Por exemplo, em uma pesquisa realizada com projetos apoiados pelo CIPD, se encontrou um projeto, de 2000, período próximo do projeto da Rede de Plantas Medicinais da América do Sul (2005), sobre “Conservação e uso Sustentável de Plantas Medicinais”, em Andhra Pradesh, na Índia, a partir da “documentação, validação e disseminação de conhecimento local de plantas medicinais e remédios

de ervas”, realizadas por pesquisa etnofarmacológica (Switzer, 2000). Dois pontos devem ser destacados: o primeiro é que se relata que se podia gerar propriedade intelectual a partir das pesquisas sobre plantas medicinais nas comunidades, com a recomendação de usos de mecanismos de “benefício compartilhado” advindos da comercialização dos direitos de apropriação (Switzer, 2000). Isso mostra o quanto a pesquisa etnofarmacológica e os discursos em torno desse conceito, como *hotspots*¹²⁴ de biodiversidade, classificação de espaços com potencial de pesquisa em biodiversidade, e como “uso sustentável”, podem estar vinculados diretamente a projetos de produção de ativos com potencial de apropriação por patentes, ainda que essas narrativas estejam revestidas com um sentido coletivo de benefício para a comunidade, ou como é usado nos documentos dos projetos do CIPD, de “melhoramento de vida” (Switzer, 2000). O mesmo ocorreu com a REDE, cujas organizações vinculadas elaboraram pesquisas a partir de um contorno social, ecológico, medicinal e territorial, a exemplo das regiões de Bío-Bío e Araucania no Chile ou do Cerrado no Brasil (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005).

Essas possibilidades de pesquisa se baseiam nos discursos de “desenvolvimento sustentável” que tem sido construído a partir da perspectiva da “etnofarmacologia” como instrumento de pesquisa e “conservação da biodiversidade” (Heywood, 2011), que também está no foco da indústria farmacêutica, a qual busca “novas moléculas químicas” na “biota do mundo” (Wildman, 1999). Como vimos no capítulo 1, uma extensa literatura mostra como pesquisas, a partir da etnografia, eram realizadas no processo de colonização de colônias europeias como instrumentos para classificar, identificar, localizar, comoditizar, comercializar, monopolizar plantas medicinais, sendo os conhecimentos de escravos negros traficados da África e povos indígenas do espaço atlântico os ‘objetos’ que viabilizam esses violentos processos. Como também discutimos brevemente no capítulo 1, esses saberes também eram utilizados para produzir farmacopeias europeias oficiais que, paradoxalmente, foram (e ainda são) utilizadas por países que foram colônias formas dos países. Contemporaneamente, esses processos de prospecção de *hotspots* de biodiversidade, por um lado, podem

¹²⁴ O conceito de *hotspots* foi utilizado a primeira vez para designar biomas que “a) são caracterizados por grandes concentrações de espécies com alto grau de endemismo e b) que estão passando por taxas de perdas rápidas fora do usual” (Myers, 1988).

ser compreendidos a partir do “mapeamento” de conhecimentos, que é realizado em conjunto com povos indígenas e comunidades e organizações não-governamentais, as quais tem adquirido função política de governança de recursos e pessoas para a “indústria do desenvolvimento”, como o Banco Mundial ou “doadores bilaterais”, e para “internalizar o controle do Estado por meio da autorregulação” daqueles grupos (Bryant, 2002, p. 270-281) - aprofundarei no tema de autorregulação no capítulo 7 - servindo também para “desenhar um espaço estratégico de nação” (Peluso, 1995, p. 383). Nesse sentido, é importante mencionar que o CIPD apoiou capacitação de muitas ONGs de diversos países, como “organizações receptoras” no projeto de documentação de conhecimentos de plantas medicinais em Andhra Pradesh (Switzer, 2000). Esses mesmos processos políticos de mapeamento, por outro lado, podem servir para “contra-mapeamentos” (Peluso, 1995), como forma de “resistência [por parte de povos indígenas e comunidades] de práticas de Estado a partir de representações alternativas de representação espacial”, o que não deixa de possibilitar um processo que pode (re) produzir uma fixação de “hegemonia cartográfica” de mapas de conhecimentos sobre plantas medicinais que podem posteriormente serem apropriados por agentes externos (Bryant, 2002, p. 281). Em síntese, processos de mapeamento de conhecimentos sobre plantas medicinais a partir dos territórios podem ter efeitos ambivalentes, podendo ser

“usados como evidências de e para a existência e autoridade de normas costumeiras com relação ao conhecimento e práticas de recursos tradicionais e [/ou, inclusão minha] de formas vernaculares de propriedade intelectual que o reconhecimento dessas leis possa estabelecer [ou recusar, inclusão minha]” (Coombe, 2011, p. 92).

O segundo ponto importante para se destacar refere-se a como foi realizada e viabilizada a pesquisa etnofarmacológica, o que foi muito próximo à REDE – e o que vamos analisar mais profundamente no capítulo 5, com a Articulação Pacari. O primeiro aspecto é que, de forma similar ao que foi feito na *Farmacopea Caribeña*, a pesquisa na Índia apoiada pelo CIPD teve participação mista, de agentes externos (médicos, antropólogos, membros das instituições financiadoras) e internos (*dalits* das comunidades), como forma de ao mesmo tempo ter especialistas para a pesquisa de abordagem científica-médica das plantas medicinais, e ter pessoas de dentro das comunidades, para distensionar hierarquias de castas e mostrar familiaridade, para

lograr informações, muitas delas sagradas, como formas e locais de coleta de plantas para obtenção de germoplasmas (Switzer, 2000) . O segundo aspecto é a relação com o foco da pesquisa em gênero, sendo a mulher, ou “dona de casa”, quem vive o cotidiano da produção e colheita de alimentos, da alimentação e cuidado com enfermidades nas famílias e de práticas “reprodutivas” - atividades de caráter não comercial - e a relação disso com o conhecimento sobre plantas medicinais, e também nos *vaidyas*, que são praticantes tradicionais de *Ayurveda* (Switzer, 2000). Um terceiro aspecto guarda relação com estratégias de compartilhamento de conhecimento a partir da identificação de necessidades sociais de “curadores”, como o reconhecimento como “praticantes de saúde” pelo governo e participação direta nos centros de atendimento de saúde básica (Switzer, 2000). Um último aspecto é a capacitação em identificação botânica de plantas medicinais por mulheres e *vaidyas* (Switzer, 2000) entendo eu como uma forma de validar o conhecimento por meios científicos. Todos esses aspectos compõem estratégias para viabilizar a pesquisa etnofarmacológica que ao mesmo tempo podem permitir a identificação e o isolamento de potenciais substâncias ativas de plantas medicinais para apropriação e também promover maior autonomia de comunidades na relação com conhecimentos e práticas de cura (Switzer, 2000), caminhos e discursos ambivalentes, e cujos efeitos dependerão da forma de construção e contrarresposta da política de conhecimento das comunidades que participam desses projetos transnacionais, embora se tenha que levar em consideração que há uma assimetria profunda nesses processos que dificultam iniciativas autônomas desses grupos.

Mas nem todos os contextos de construção de farmacopeias tratam diretamente da etnofarmacologia e bioprospecção, ainda que tenham alguma interrelação com a propriedade intelectual sobre a vida. Povos e comunidades também têm sido instados a redimensionar suas farmacopeias, conforme critérios de eficácia, de segurança e de qualidade, como forma de controle regulatório (Abbot, 2014; Bodeker *et al.*, 2005). No entanto, essas dinâmicas, como vimos nos discursos da CIPD, possui relação com o processo de produção, apropriação e comercialização de plantas medicinais, uma vez que para que essas sejam pesquisadas e industrializadas, devem ter potencial de uso e toxicidade analisados primeiramente.

Como se percebe processos de documentação de conhecimentos são complexos e não têm só um objetivo, embora os propósitos pareçam estar

interrelacionados com dinâmicas de apropriação individual da vida. Nesse sentido, esses processos podem ter efeitos amplos em povos e comunidades. Vamos buscar discutir alguns deles. Como vimos, instituições, redes, povos e comunidades, a exemplo da REDE, defendem pesquisas e documentações de conhecimentos como forma de validação científica. Um outro objetivo, mas que não deixa de fazer parte desses primeiros, é a convergência de normas nacionais e internacionais, como a Convenção da UNESCO (2006 [2003]), a qual exige “inventários”, e a CDB (Brasil, 1998a), a qual obriga fazer “identificação”, para que “conhecimentos tradicionais [associadas a recursos genéticos]” possam ser seus “detentores” reconhecidos. Esses processos são paradoxais, pois essas documentações de “reivindicações culturais para possuir ou repossuir conhecimento” estão diretamente relacionadas à uma “ansiedade global sobre a apropriação cultural [...] que é tão disseminada [e que pode incorrer] em biopirataria” (Reddy, 2006, p. 162) ou em apropriações legalizadas, que também escapam, a princípio, dos objetivos iniciais de ações com caráter coletivo¹²⁵. Esse tipo vinculação de conhecimentos

¹²⁵ Um exemplo de documentação de conhecimento sobre plantas medicinais é o “Formulário Fitoterápico Sinhô Mariano”, que reúne estudos e pesquisa voluntárias em fitoterapia, os quais foram resultados de experiências no “atendimento básico da população de Araxá [MG] e região” pelo Laboratório Fitoterápico Sinhô Mariano, do Instituto Social Labor, Fé e Amor (Corrêa, 2020, p. 9). A publicação também foi produto de parceria com a “Universidade de Ribeirão Preto (UNAERP), através da Dra. Ana Maria Soares Pereira” (Corrêa, 2020, p. 9). O objetivo desse formulário é a “salvaguarda de registro histórico”, de pesquisa e de preservação ambiental (Corrêa, 2020, p. 9). Reivindica-se que essa publicação é uma ação concreta do capítulo 15 da Agenda 21, definida na Convenção da Diversidade Biológica (Rio-92), que determina a necessidade de estabelecer estratégias para a conservação da biodiversidade brasileira” (Corrêa, 2020, p. 10). Ainda que tenha havido o uso de nome popular de plantas, a linguagem científica predomina no Formulário, que é o mesmo que ocorreu na *Farmacopea Caribeña*. Exemplos dessas narrativas do Formulário são as seguintes: o germoplasma, que é o “material que constitui a base física da herança, sendo transmitida de uma geração para outra [e] onde se encontra um princípio que pode crescer e se desenvolver, sendo definido ainda, como a soma total dos materiais hereditários de uma espécie” (Disponível em: <https://www.embrapa.br/recursos-geneticos-e-biotecnologia/pesquisa-e-desenvolvimento/intercambio-de-germoplasma>. Acesso em: 20 dez. 2023); os nomes científicos das plantas; e a alcoólatura, que é referente ao “produto de maceração de substratos vegetais, animais ou minerais em álcool etílico, usado como medicamento” (Houaiss, Sales, 2011, p. 143). Em uma pesquisa na base de patentes da Organização Mundial da Propriedade Intelectual, o *Patentscope*, identificamos patentes em nome da inventora Ana Maria Soares Pereira *et. al.*, que participou da revisão do “Formulário Fitoterápico Sinhô Mariano”, sobre substâncias ativas da planta conhecida como cipó de São João ou *Pyrostegia Venusta*, que se encontra na lista de plantas medicinais registradas na publicação. A patente tem a Associação de Ensino de Ribeirão Preto, a Bio Tecnologia LTDA – Biotec, e a Tecnologia e Locações LTDA – Biolog – como os requerentes, que significa que estas três últimas foram pessoas jurídicas que solicitaram a concessão da patente. A patente foi concedida nos Estados Unidos e na Europa, via Tratado de Cooperação de Patentes (1970), que facilita múltiplos depósitos de pedidos de patentes em diferentes territórios nacionais. Disponível em: https://patentscope.wipo.int/search/pt/detail.jsf?docId=BR192376685&_cid=P12-LD3UK9-62916-2. Acesso em: 19 dez. 2023. Informação sobre o Tratado de Cooperação de Patentes, em

sobre plantas medicinais retira esses do “domínio público”, para um tipo de “propriedade coletiva”, a qual tem significados ambíguos, pois, por mais que haja uma demanda coletiva por uma proteção ao conhecimento, existe a condição de apropriação reivindicada por parte do Estado (Reddy, 2006; Brown, 2005), o qual possui, segundo a CDB (Brasil, 1998a), “direito soberano de explorar seus próprios recursos [...] biológicos”. O que se quer dizer é que, ainda que a documentação de conhecimentos seja realizada com o propósito coletivo e de proteção, a forma com que esses processos são realizados, por exemplo, a profundidade e a amplitude de informação sobre uma planta, podem acarretar competição para a apropriação do conhecimento e da vida.

Um dos efeitos dessa competição é o da transformação do sentido de compartilhamento dos saberes por parte de povos e comunidades. Os processos de redesenho de farmacopeias (ex: de transmissão oral para escrita) de povos e comunidades, que ocorrem a partir de um contexto de expansão da propriedade intelectual sobre a vida são movimentos que está relacionado a um processo de reivindicação de conhecimentos sobre a vida como forma de torná-los “elegíveis” de proteção como heranças desses sujeitos e/ou patrimônios do Estado, no contexto das exigências normativas, como o CDB (Brasil, 1998a), e em face da expansão global da propriedade intelectual sobre a vida (Reddy, 2006). Um outro aspecto, que está relacionado ao primeiro, é a “posseção” ou a “repossessão” por parte de povos indígenas, comunidades e Estados como processo co-constituíntes do processo de documentação de conhecimentos (Reddy, 2006), que também tem como efeito a descontextualização social e cultural (Agrawal, 2002), a qual pode estar relacionada a tensões nas práticas relativas ao compartilhamento do conhecimento.

O processo de documentação de povos indígenas e comunidades também é estimulado, muitas vezes, por instituições internacionais, significando mais do que uma política de proteção e/ou de reposseção, uma vez que ele está acompanhado de uma política de sistematização que pode incluir traduções, validações e classificações que, por sua vez, estão conectadas a dinâmicas de apropriação e, muitas vezes, à biopirataria (Reddy, 2006). Nesse sentido, a documentação do

conhecimento de povos indígenas e de comunidades relativos a suas práticas de cura, embora possa “criar uma aparência psicológica em favor [desses conhecimentos e práticas] *vis-à-vis* o reconhecimento existente da medicina científica- ocidental sob o regime de patentes”, há uma tensão na diferença quanto ao acesso, uma vez que o primeiro tipo de conhecimento “faz parte do domínio público [, enquanto] sua contraparte biomédica ou científica ocidental pode ser protegida pelo prazo das patentes” (Oguamanam, 2008, p. 503). Dessa forma, a documentação de conhecimento por povos indígenas e comunidades para proteger e promover o reconhecimento de seus conhecimentos pode acabar tendo um efeito reverso do que se pretendia, uma vez que pode ocasionar em processos de “disposseção” (Frederiksson, 2021) tanto objetivos quanto subjetivos, que também, como vimos, acarretam descontextualização social, cultural e material.

Um exemplo dos efeitos desses processos se encontra nas dinâmicas de “diálogo de saberes” desejado pela Rede na produção escrita do conhecimento de comunidades sobre plantas medicinais a partir de métodos etnofarmacológicos de pesquisa. Poder-se-ia sugerir que o princípio coletivo da Rede de recusa à propriedade intelectual, que sustenta o objetivo de reversão de ameaças a essas comunidades, se aplica amplamente nesses processos de diálogo, de (re)produção e pesquisa de conhecimentos.

3

A comunidade do conhecimento-cuidado: considerações de aspectos conceituais e teóricos sobre a interrelação entre comunidade, conhecimento e cuidado

O objetivo desta sessão é discutir o conceito de *comunidade do conhecimento-cuidado*. A Articulação Pacari elaborou uma política de compartilhamento de conhecimento complexa e relacional. Antes de discuti-la e compreendê-la, se pretender fazer uma discussão conceitual-teórica sobre possíveis articulações entre comunidade, conhecimento e cuidado. Essas são dimensões que apareceram de forma ampla tanto nos discursos da Articulação Pacari, como a da reivindicação comunitária de “ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado como patrimônio cultural imaterial, quanto em narrativas e relações materiais cotidianas individuais e comunitárias das raizeiras e raizeiros com os quais dialogamos na pesquisa de campo. Como já vimos, essas dimensões não aparecem de forma isolada, mas são articuladas de forma interrelacionada em discursos da Articulação Pacari relativas a reivindicações de direitos de raizeiras relacionadas à identidade, ao conhecimento e uma ecologia do cuidado com o Cerrado. Também observamos nas pesquisas de campo que esses discursos são rearticulados de forma heterogênea no cotidiano e nas histórias de vida de raizeiras e raizeiros. A forma que encontramos para entender os processos de retorno e (re)articulação desses conceitos e a relação desses processos com a constituição da política de compartilhamento de conhecimento da Articulação Pacari é a da discussão da *comunidade do conhecimento-cuidado*, que foi baseado em algumas literaturas críticas das relações capitalistas de propriedade (Bellacasa, 2019; Boateng, 2013; Cooper, 2007; Coombe, 2011; Gibson, 2006; Keenan, 2010, 2014; Krenak, 2019; Macmillan, 2015). Esse é um conceito que elaboramos, levando em conta os processos de reivindicação de direitos da Articulação Pacari e seu retorno no cotidiano. Buscamos dar um caráter dinâmico (e não fixo) ao conceito, para que ele transite pelas fricções das interações de poder normativas, da economia política, do social, da cultura e do ecológico, que co-constituem contradições, instabilidades, assimetrias e interconexões globais em que raizeiras e raizeiros estão inscritas.

Além disso, esse conceito deve ser flexível o suficiente para compreender tensões entre comunidades, dentro das comunidades e das comunidades com relação a instituições compostas por elas e que as apoiam. A ideia, nesse sentido, não é adequar a Articulação Pacari e a “comunidade tradicional” de raizeiras e raizeiros do Cerrado a dimensões desse conceito, mas ter uma referência teórico-conceitual para compreender esses sujeitos. Acreditamos também que esse conceito pode ajudar a ancorar discussões sobre a política de compartilhamento de conhecimento da Articulação Pacari e seu retorno no dia-a-dia. Adicionalmente, é importante considerar que esse conceito não é uma predefinição de comunidades, mas é uma base a partir da qual se busca ancorar análises das experiências comunitárias relativas aos processos políticos e sociais de articulação entre a identidade, o conhecimento e a natureza como forma de contrapor à expansão assimétrica de dinâmicas globais de propriedade sobre o conhecimento e a vida. Por fim, não se pretende propor, a partir do conceito comunidade do conhecimento-cuidado uma norma, mas indagar como normas nacionais e internacionais não interrelacionam dinâmicas plurais, particulares e interdependentes de comunidades, como as práticas de cura e cuidado das raizeiras e raizeiros, e produzir reflexões sobre o quanto essas mesmas práticas são importantes para questionar dinâmicas exploratórias e apropriativas da relação entre humanos e não-humanos.

3.1.

Considerações teórico-conceituais iniciais sobre a *comunidade do conhecimento-cuidado*

A *comunidade do conhecimento-cuidado* se apoia inicialmente na reivindicação de direito pela existência do conceito de “comunidade de conhecimento tradicional”, que é definida como uma identidade coletiva baseada no compartilhamento do “conhecimento tradicional” transmitido entre gerações (MacMillan, 2015) e também se sustenta em práticas de cura e cuidado com base em concepções integradoras com plantas medicinais.(ref) Acrescentamos esta última dimensão como forma de abarcar aspectos que interrelacionam a saúde e a ecologia na produção e compartilhamento do conhecimento, uma característica de comunidades ligadas à prática de cura com base em plantas medicinais.

Fionna MacMillan (2015), em cujo conceito de “comunidade de conhecimento tradicional” nos apoiamos, sugere o uso desse conceito como uma

forma normativa alternativa à limitação das normas e dos discursos existentes de proteção do “conhecimento tradicional” na sua interrelação com a identidade, em especial, a Convenção da UNESCO de 2003, que regula os patrimônios culturais materiais e imateriais. De acordo com MacMillan (2013), o direito à proteção ao conhecimento por parte de povos indígenas está conectado à identidade e à distinção política enquanto povo, em um mundo dominado pelo sistema de Estados baseados na soberania e na norma. Dessa forma, ela defende que “uma resposta justa para as reivindicações de povos indígenas demanda algo mais do que a simples proteção do que um patrimônio cultural” – em referência à Convenção da UNESCO de 2003 – ainda mais, tendo em vista que “o foco do debate nas questões de ‘conhecimento tradicional’ [...] parece ser calculado para desviar atenção de mais pressão vinda das reivindicações políticas” (MacMillan, 2015, p. 677). Chidi Oguamanam (2004), embora tenha uma abordagem mais cética às normas internacionais, devido à origem colonial delas – o que é uma referência do autor à Antony Anghie (2004) – parece se aproximar da opinião de MacMillan, ao argumentar que os pleitos de povos indígenas, no processo de “descolonização”, no século XX, sustentavam o direito da autodeterminação, enquanto forma de se distinguir identitariamente, em sua autonomia política, o que foi limitado, em razão de tensões com os Estados, , inscrevendo essas reivindicações em uma negociação relacional de direitos, na qual o conhecimento passa a ser central. A perspectiva de que o conhecimento de povos indígenas e comunidades se torna central para suas reivindicações também é relatada pela literatura da ecologia política, que destaca essa centralidade nos discursos de desenvolvimento sustentável e como recursos apropriáveis para os empreendimentos da biotecnologia, a partir da década de 1970 (Porto-Gonçalves, Leff, 2015). Nesse sentido, para nós, a condição colocada pelo Estado de restringir o direito de autodeterminação para assegurar uma certa unidade, como MacMillan e Oguamanam sugerem, se estende também para o conhecimento, o que foi uma condição assimétrica construída a partir da propriedade intelectual, restringindo ainda mais os direitos de povos indígenas e comunidades. Como sugere Agrawal (2001, p. 290), não são todos os conhecimentos que são mobilizados a favor desses sujeitos, mas somente aqueles que “são necessários como recursos para os agentes do desenvolvimento”, o que tem justificado ações como “a criação de base de dados”, as quais, não coincidentemente, tem feito parte de programas de

desenvolvimento de instituições, como o Banco Mundial, a UNESCO, o CIPD e o Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas (PNUD).

Esse movimento pode transformar identidades e conhecimentos. Vamos fazer algumas considerações de como isso pode ocorrer, discutindo a base argumentativa de MacMillan que justifica a elaboração do conceito de “comunidade do conhecimento tradicional”. Ao citar o conceito de “patrimônio cultural”, MacMillan faz referência à Convenção da UNESCO (2003, art. 2.1), a partir da qual se defende que “[...] conhecimentos [...] as comunidades, os grupos e, alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural”. MacMillan menciona que a Convenção possui dois problemas: a natureza estatista da lei, que atribui ao Estado a concessão de patrimônios culturais, e o fato de a Convenção não já incluir uma lista desses patrimônios reconhecidos. Estou de acordo com o primeiro aspecto, pois se sabe que o Estado pode ser ambíguo, sendo barreira ou instituição de reconhecimento, a exemplo das dificuldades que a Articulação Pacari enfrenta para lograr o reconhecimento do ofício de raizeiras e raizeiros como patrimônio cultural imaterial, como nos foi informado em algumas entrevistas e observamos em encontros em que o tema foi discutido. O segundo aspecto levantado por MacMillan não é convincente dado que são os próprios Estados que negociaram a Convenção, o que também importaria critérios políticos e assimétricos para listar patrimônios reconhecidos – embora MacMillan (2015) reivindique autonomia identitária para comunidades sobre seu conhecimento justamente para possibilitar mais margem em negociações de normas, com o que eu concordo. A Convenção da UNESCO (2003) tem outros dois problemas, relacionado ao que afirmamos inicialmente sobre o conhecimento se tornar uma barganha para reivindicação de direitos de povos indígenas e comunidades. O primeiro é a hierarquia cruzada que o ADPIC (Brasil, 1994) impõe à Convenção da UNESCO (2003), relação que podemos subentender, na medida em que esta última norma estabelece que direitos de propriedade intelectual não serão afetados por direitos de povos indígenas relativos ao patrimônio cultural material ou imaterial. O segundo deriva do primeiro problema levantado por MacMillan e que tem relação com o processo de patrimonialização de conhecimentos que, constituído a partir do conceito de cultura – “entre aspas” – vindo do Estado e originado nas formas de exclusão da propriedade, pode restringir justamente aquilo que possibilita a produção do conhecimento, a transmissão do conhecimento, que, como diz Juliana

Santilli (2006), se for disputada por “codetentores”¹²⁶ de um mesmo conhecimento, como pode ocorrer no Brasil entre povos indígenas, quilombolas e outras “comunidades tradicionais” do país, pode impedir a continuação de seu compartilhamento. Como preceitua Dominique Tilkin Gallois (2006, p. 260), a afirmação de antropólogos e linguistas de que “saberes tradicionais só tem vitalidade, quando continuam a ser transmitidos”, mostra que processos de mercantilização, com a qual a dinâmica de patrimonialização pode se intersectar, são capazes de desidentificar e “enrijecer” esses saberes na relação com sujeitos integrados a esses. Esse processo de mercantilização dos conhecimentos de povos indígenas e comunidades, especificamente daqueles sobre plantas medicinais, está associado à expansão das dinâmicas de apropriação individual da vida, o que nos fará estender a análise de MacMillan para outras normas relacionadas ao tema, a exemplo do CDB (1992) e do Protocolo de Nagoya (2010) – que inclusive foram articulados pela Pacari na política de conhecimento – como forma de entender mais amplamente como situar a concepção de “comunidade do conhecimento tradicional”.

A discussão de MacMillan também tem outras limitações para a análise de comunidades tradicionais do Brasil. Se recorrermos à literatura sobre o caso do Brasil, onde há uma pluralidade de povos indígenas, além de uma miríade de “comunidades tradicionais”, veremos mais camadas políticas de restrição da relação entre identidade e conhecimento construídas a partir de normas internacionais e de literatura científica, como as de MacMillan. Barreto Filho (2006), por exemplo, critica que o conceito de “populações tradicionais”, apesar de suas particularidades, tem sido usado como uma “categoria ônibus”, para discutir e influenciar políticas de apropriação territorial, de recursos naturais e de conhecimentos a partir de instituições internacionais. Barreto Filho (2006) estende a crítica a autores de fora do Brasil, Diz Barreto Filho (2006, p. 119):

Esse reconhecimento (de tem se traduzido em proposições normativas como as do próprio McNeely, para quem, quando se decide que um atributo ecológico particular é digno de proteção, deve-se considerar as necessidades e desejos daqueles que contribuíram para moldar a paisagem e que precisarão se adaptar às mudanças desta (Mcneely, 1993: 252). Posey et al.

¹²⁶ “Detentores” é a linguagem utilizada na CDB (1992) para se referir a “comunidades locais e populações indígenas com estilos tradicionais” como “detentores [de] conhecimentos, inovações e práticas” associadas à “biodiversidade”.

argumentam, por sua vez, que os sofisticados e abrangentes sistemas indígenas de percepção, uso e manejo dos recursos naturais poderiam contribuir significativamente para estratégias alternativas de desenvolvimento “humano, produtivo, e ecologicamente prudente”, constituindo o produto lógico da pesquisa etnológica aplicada (Posey et al., 1984: 96). Estes autores expressam um entendimento sobre a generalidade e extensão dos “engenhosos sistemas” de manejo de recursos e de conhecimento indígenas, que legitima em larga medida a noção genéricas de “populações tradicionais”. Reconhecendo o verdadeiro caboclo – *the true caboclo* – como o herdeiro intelectual do conhecimento ecológico indígena em muitas áreas, os autores asseguram que tudo o que afirmam sobre o conhecimento etnoecológico dos índios se aplica mutatis mutandis aos caboclos. Os colonos estariam excluídos desse universo porque seriam migrantes recém-chegados – *newcomers* – sem conhecimento sobre a ecologia da região, ao contrário dos que estariam vivendo na região há gerações (Posey et al., 1984: 105).

O conceito de “comunidade do conhecimento tradicional” de MacMillan sustenta, em parte, nossa discussão, e também pode ser incluída na análise de Barreto, uma vez que restringe o debate em torno desse conceito aos povos indígenas, e não considera uma pluralidade de povos e comunidades, como as diversas “comunidades tradicionais” que existem no Brasil. Essa homogeneização de discursos e normas do reconhecimento que relaciona conhecimento e identidade também indica a precariedade dos regimes de proteção do conhecimento de povos indígenas e comunidades sobre a natureza e da assimetria presente no internacional relativa a esses direitos.

O conceito de MacMillan ainda possui outras limitações para o entendimento de comunidades tradicionais do Brasil, tais como a base sociopolítica e normativa do conceito de “comunidade do conhecimento tradicional” e diz respeito ao processo de (re)imaginação de comunidades (Anderson, 2013). MacMillan propõe o conceito de “comunidade do conhecimento tradicional” como forma de possibilitar autonomia a essas comunidades na limitação do acesso à proteção de conhecimentos de povos indígenas e comunidade como patrimônio cultural imaterial pelo Estado. Este autor, no entanto, parece entrar em contradição, pois a concepção de reimaginação de comunidades de Anderson reifica conceitos hierárquicos do Estado que mais restringem do que possibilitam a manifestação de características do compartilhamento do conhecimento como base da concepção de MacMillan. John Kelly (1998), que analisa as dimensões temporais do conceito de

Anderson, pondera que o processo de reimaginação de comunidades se daria por compartilhamentos temporais assimétricos e não simétricos, como está em discursos globais e coloniais sustentados pela ideia de que essas comunidades podem ser reimaginadas à luz do tempo homogêneo e reordenado verticalmente pelo Estado-nação europeu, que se origina de concepções hierárquicas do espaço, como o nacionalismo. Essa abordagem, inclusive, contrapõe a concepção de comunidade imaginária de Anderson (2013), na medida em que contesta o paralelo que ele faz dessas comunidades com Estados-nação europeus. Essa seria a ótica a partir da qual estamos utilizando o conceito de comunidades reimaginadas.

A “comunidade de conhecimento tradicional” também se sustenta em uma forma específica de pertencimento, o que vamos explicar a seguir. O pertencimento é uma dimensão social do conceito normativo de “comunidade de conhecimento tradicional” de MacMillan, que consideramos um espaço a partir do qual será possível ampliar esse conceito. Nesse sentido, a relação entre comunidade e transmissão temporal do conhecimento é compreendida, por ela, a partir de um senso de pertencimento pautado mais na “associação” (*membership*) do que na “apropriação” (*ownership*) (Cooper, 2007).

Embora a concepção de pertencimento como “associação” possa acomodar cosmovisões que defendam uma relação mais integrada e menos apropriativa entre pessoas e objetos, ela é limitada para compreender relações de “associação”, como a das raizeiras, que têm relações integradas ao Cerrado não como um recurso (ex: visão de que plantas fazem indicações de cura), ou como as de povos indígenas, como os povos Krenak, que se entendem como natureza e consideram outros seres da natureza a partir de uma relação familiar (Krenak, 2019). Os membros de uma “associação” que transmitem o conhecimento de forma intergeracional, igualmente, não se restringem aos vivos, o que não é explorado de forma aprofundada por MacMillan (2015). A relação com o conhecimento que raizeiras compartilham, como ressaltado pela Articulação Pacari, sugere que, como ocorre em algumas comunidades produtoras de tecido de Ghana, na África, os ancestrais são coprodutores do conhecimento e parte integrante da comunidade (Boateng, 2013), uma vez que “o conhecimento não tem dono, têm herdeiros”. Viveiros de Castro (1998) também sugere que a transmissão de conhecimento de alguns povos indígenas é realizada de forma intergeracional pelas plantas. A herança, nessa concepção de comunidade, portanto, “é um meio pelo qual se atravessa tempos e

espaços [e] um ato original de estabelecer limites e diferenciação que produzem objetos e cultura” (Mandic, 2018, p. 3, 7). Essa relação temporal com a herança, dessa forma, seria distinta da de normas de propriedade intelectual, a partir das quais se usa o tempo para comodificar a cultura e – e natureza, eu acrescentaria – se apropriar da criação e do conhecimento (Mandic, 2018; Boateng, 2013)¹²⁷. MacMillan não aborda essa transmissão com essa abrangência temporal, social e ecológica, embora contemple a ideia de que comunidades do conhecimento tradicional são sustentadas pelo compartilhamento intergeracional do conhecimento. Ademais, normas, como a Convenção da UNESCO (2006), que supostamente protegem os conhecimentos de povos indígenas e comunidades como herança em forma de “patrimônio imaterial cultural”, também possuem intersecção com a propriedade intelectual, sendo contestadas para esse tipo de proteção (MacMillan, 2015). A mesma lógica apropriativa ocorre do ponto de vista legal, no Brasil, com a propriedade material (Brasil, 1988) e imaterial (Brasil, 1996).

Igualmente o conceito de conhecimento tradicional não incorpora as práticas de cura e cuidado com base em concepções integradoras com plantas medicinais, relação tão cara para raizeiras e raizeiros e que não são contempladas em normas de proteção do conhecimento como elementos específicos dessas comunidades, embora sejam elementos excludentes de criminalização e de regulação científica. Nesse sentido, ao mesmo tempo que tensionamos essas normas excludentes e o próprio conceito de “comunidade de conhecimento tradicional” de MacMillan, utilizamos este conceito como base para incorporar práticas de cura e cuidado, ampliando para a ótica de *comunidade do conhecimento-cuidado*. Em termos teóricos, se objetiva discutir este conceito a partir da “ética do cuidado”, que é um conceito que possibilita a especulação de rearticulações coletivistas entre humano e não-humanos, com base em um futurismo antiecológico, individualista e competitivo da inovação tecnológica (Bellacasa, 2019). Cuidado, nesse caso, deve ser entendido “como uma atividade da espécie, que inclui tudo que fazemos para manter, continuar e reparar nosso ‘mundo’, para que possamos viver nele *tão bem quanto possível for*” sendo o mundo “nossos corpos, nós mesmos, e nosso ambiente,

¹²⁷ Agradeço à Kelly Bruch, professora de direito de propriedade intelectual na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que sugeriu que eu fizesse uma análise comparando a prática de compartilhamento do conhecimento pela transmissão entre ancestrais e herdeiros com leis de herança da propriedade intelectual.

os quais buscamos entrelaçar em uma complexa rede que sustenta a vida” (Fisher, Tronto, 1990, p. 34). A relação entre esse tipo cuidado, geral e relacional, e trabalho de cura por plantas medicinais, entendemos, faz parte de uma relação ecológica, mas também integra um processo crítico, ontológico e epistemológico de “reconstrução de práticas de saúde” com foco na “interação *eu-outro*”, a partir de uma triangulação humano-não-humano (ex: tratamento de ser humano com planta medicinal, a qual simultaneamente se faz e é feita criatura), e no diálogo mais horizontal e, portanto, menos hierárquico, entre diferentes sistemas de saberes e fazeres (Ayres, 2003), como entre a medicina popular e a moderna. O conceito de ética do cuidado, ademais, busca contestar as bases e os efeitos da concepção antiecológica, individualista e competitiva da inovação tecnológica, cuja viabilidade pode ser condicionada desenvolvimento de patentes (Schumpeter, 1916 [1943]) sobre a vida, relação que é tensionada a partir dos discursos da Articulação Pacari. Nesse sentido, a interrelação entre os conceitos de ética do cuidado e de reconstrução de práticas de saúde, acreditamos, pode ajudar a entender o processo de reconstrução de perspectivas sobre o ofício da mulher-raizeira, que, como vimos, tem sido historicamente explorado a partir dos conhecimentos, e que, a partir do cuidado e da cura, pode redimensionar discursos e estruturas hierárquicas do trabalho reprodutivo e das relações de propriedade.

Discutir a ideia de comunidade do conhecimento-cuidado a partir do conhecimento, como dinâmica central, e não a partir conceitos clássicos, como o território, também é um ponto que devemos explorar. Consideramos essa possibilidade porque percebemos que as dimensões temporais de compartilhamento do conhecimento, como a relação entre ancestrais e herdeiros, sustentam mais as práticas de raizeiras e raizeiros do que a definição de um território. Dessa forma, para entender as raizeiras e raizeiros como comunidade temos que explorar ângulos distintos de linhas majoritárias normativas (Brasil, 2007, 1988) e da literatura (Diegues, 2008, 1999; Little, 2003), que apesar de estar serem distintas entre si, colocam o território como central e imprescindível para definir povos indígenas e comunidades no Brasil.

Contudo, a relação de raizeiras e raizeiros do Cerrado com o território parece ter uma dimensão distinta. Embora esses sujeitos tenham conexão de identidade com o Cerrado, deste enquanto um “sistema de cura” (Brasil, 2009) e se identifiquem de diversas formas, as reivindicações políticas formuladas pela

Articulação Pacari sugerem que suas práticas de cura, relações sociais e identitárias se fundamentam em uma série de dinâmicas, como a transmissão do conhecimento por herdeiros e, muitas vezes, a coleta itinerante de plantas medicinais, que os fazem ter uma relação singular com o território, diferente das normas previstas para povos e comunidades (Dias, Laureano, 2014). A valorização do conhecimento de plantas medicinais, bem como da medicina “tradicional”, enquanto sustentáculo da identidade, também é diferente em outros “povos e comunidades tradicionais” do Brasil, como os faxinalenses e quebradeiras de côco, que fiam essas identidades a partir de uma miríade de formas interdependentes com o território (D’Almeida, 2018)¹²⁸.

3.2.

Aspectos de análise da *comunidade do conhecimento-cuidado*

Aprofundaremos a discussão teórica-conceitual sobre comunidade do conhecimento-cuidado a partir de uma perspectiva que leva em consideração os seguintes aspectos: o primeiro é o institucional-normativo, que tem relação com o objetivo de discutir as tensões dos processos de interconexão entre normas internacionais e nacionais e as reivindicações da Articulação Pacari feitas a partir de direitos consuetudinários relativos ao conhecimento, à identidade e a outros temas. O segundo aspecto é o sociopolítico, que tensiona normalizações de narrativas homogêneas e hierárquicas, como a de “conhecimento tradicional”, a partir de conceitos tais como o tempo (Mandic, 2018), a exemplo da ideia de que um país que possui patentes é sinônimo de país desenvolvido e moderno.

O terceiro aspecto é a ética, que tem uma definição específica e relacionada com o conceito de ética do cuidado com o qual estamos trabalhando. Diz María Puiz de la Bellacasa (2019, p. 6):

a “ética” em uma ética do cuidado não pode ser sobre um reino de obrigações morais normativas, mas sim sobre um envolvimento espesso e impuro em um mundo onde a questão de como cuidar precisa ser colocada. Ou seja, esse conceito faz da ética um processo prático e contínuo de recriação de relações “tão bem quanto possível” – em referência ao conceito de ética citado anteriormente, inclusão minha – e, portanto, que requer uma abertura especulativa sobre o que envolve um possível.

¹²⁸ Nos capítulos 4, 5, 6 e 7, vamos aprofundar a análise sobre raizeiras e raizeiros do Cerrado a partir da relação entre território, identidade, conhecimento e “medicina tradicional”.

O sentido de ética que estamos utilizando, dessa forma, é específico e não tem relação com princípios morais-normativos. Ao contrário, busca acomodar o conceito de cuidado de “tão bem quanto possível”, em um mundo de contradições e assimetrias, no qual, muitas vezes, a norma, embora socialmente construída, é desigual e hierárquica. Sendo o nosso conceito de cuidado voltado, sobretudo, para pensar um mundo mais que humano, ou seja, de relações possíveis entre humanos e não-humanos, o conceito de ética também busca acomodar ações dentro do que é contemporaneamente possível, em termos materiais e ontológicos, o que pode inclusive desestabilizar e ser incompatível com normas existentes.

O quarto e último aspecto, o econômico-político, está relacionado a análise que se pretende fazer das relações de compartilhamento do conhecimento que existem nos processos cotidianos de produção, de trabalho e de comercialização de raizeiras e raizeiros, e sua relação com aspectos identitários. O aspecto econômico-político é peculiar e não corresponde exatamente às dimensões existentes nos processos industriais de produção da chamada “economia do conhecimento”. André Gorz (2005, p. 9) afirma que “na economia do conhecimento, todo trabalho, seja na produção industrial seja no setor de serviços, contém um componente de saber” e complementa que essas são “formas de um saber vivo adquirido no trânsito cotidiano, que pertence à cultura do cotidiano”. Gorz (2005, p. 09-10) ainda diz que o trabalho deixou de “ser mensurável em unidades de tempo”, como forma de medir “o valor comum a todas as mercadorias”. Segundo Gorz (2005), isso ocorre desde Adam Smith (2017), de quem a teoria do valor co-constitui relações de produção a partir da ideia individual e autônoma de que o ser humano determina salário, lucro e renda, a partir da quantidade de trabalho – este medido pelo valor moral e meritocrático – controlado por cada um na “divisão do trabalho”, e que seria feita, de acordo com especialidades. Gorz (2005) ainda afirma que, à medida em que o tempo deixa de conferir o valor do trabalho, o “comportamento” e a “motivação” – o “capital humano” – “determinariam a criação de valor”. Para Gorz, o capitalismo se coloca em um impasse na era do conhecimento com relação a como gerar valor a partir do conhecimento. O impasse ocorre, porque, sendo o conhecimento produzido no cotidiano e a partir da lógica de quanto mais ele é propagado maior pode ser sua produção e utilidade para a sociedade, o caminho mais provável seria que esse tipo de propagação do conhecimento fizesse com que “seu valor mercantil” diminuísse a quase zero, tornando-se assim “um ‘bem comum’ acessível a todos”,

o que não seria alinhado ao funcionamento do capitalismo, que prioriza o lucro. Para superar o impasse de que a “economia do conhecimento [não se torne] um comunismo do saber [em que não há necessidade] de relações monetárias e de troca [...], o conhecimento deve se transformar em propriedade privada e tornar-se escasso [podendo] por conseguinte [...] ser vendido como mercadoria e aproveitado como capital” (Gorz, 2005, p. 09-10).

É importante, no entanto, considerar algumas tensões que surgem a partir das diferenças entre um trabalhador inserido totalmente nas dinâmicas descritas por Gorz, como a da propriedade intelectual como instrumento econômico-político de valorização mercantil do conhecimento no capitalismo, e as raizeiras, que defendem que o conhecimento não tem dono. Nesse sentido, temos que considerar que, diferentemente do processo de produção industrial, a produção do conhecimento por raizeiras e raizeiros e, mais especificamente, o trabalho de cura com plantas medicinais, talvez, não tenha se separado em segmentos, como ocorreu a partir de Smith e da revolução industrial nas relações sociais e econômicas. Nesse caso, podemos refletir a partir da concepção do trabalho e de produção mais a partir do social do que das convenções de separação do modelo econômico sugerida por Robert Cox (1981) para analisar relações de forças nas relações internacionais. A concepção desse autor não só reafirma a concepção de Gorz de que o conhecimento é produzido na prática cotidiana de vida de forma transversal, mas expande o seu conceito, na medida em que compreende transformações no trabalho e na produção do conhecimento a partir das relações de forças na história e nas relações internacionais. Como buscaremos argumentar, os processos de produção do conhecimento por raizeiras e raizeiros são parecidos com o que Gorz menciona sobre o aspecto social amplo do trabalho, com o conhecimento sendo produzido no cotidiano da vida e com compartilhamento mais amplo, o que inclusive, segundo esse autor, possibilitaria produção mais heterogênea de conhecimento. Todavia, como já indicamos no capítulo 1, as práticas de raizeiras e raizeiros tem se transformado juntamente com a expansão de dinâmicas da propriedade do conhecimento e da vida. E, embora a política da Articulação Pacari afirme que esses sujeitos mantenham princípios coletivos do compartilhamento do conhecimento sobre plantas medicinais, raizeiras e raizeiros têm reorganizado o trabalho, a produção, e a circulação como “força opositora” de exclusões de processos históricos e sociais de reordenação global, como ponderaria Cox (1981). Políticas

da Articulação Pacari relativas à reivindicação de direitos de raizeiras e raizeiros podem ser consideradas exemplos de que esses processos, que envolvem práticas, como cálculo de preços (Arruda, Vieira, 2003), regulação de produção, comércio de remédios caseiros (Dias, Laureano, 2010) e intermedicalidades¹²⁹ (D’Almeida, 2018) tem se transformado, diante de interconexões relacionadas à expansão de dinâmicas globais de propriedade do conhecimento e da vida, como vimos no capítulo 1 – vamos analisar essas transformações mais detidamente nos próximos capítulos.

Voltando à análise da crítica de Gorz (2005) às relações de propriedade, ele utiliza um conceito de tempo baseado na perspectiva marxista, para compreender o conceito de trabalho e de produção. Marx (1996) afirma que o trabalho na produção industrial é quantificado a partir do tempo do relógio (e não pela possibilidade de trabalho de cada um) necessário e pré-definido para produzir o valor total das mercadorias, o que conta o poder do trabalho como “socialmente necessário” e homogêneo, tendo efeitos desiguais entre classes, a exemplo da carga de trabalho de 40 horas por semana que, ainda que pareça ser a mesma para toda a sociedade, pesa de forma distinta, conforme condições de classe social. Mas há perspectivas distintas sobre esse tempo de Marx como crítica ao capitalismo e que talvez ampliem nossos instrumentos de análise das questões de compartilhamento de conhecimento de raizeiras e raizeiros para além de dimensões sociais de classe, como as de gênero e de raça. Sarah Sharma (2013, p. 7), por exemplo, tensiona essa crítica de Marx, afirmando que, na contemporaneidade, o trabalhador subjugado não é mais o protagonista, mas o “indivíduo generalizado – um sujeito cotidiano – que está de repente fora do tempo”. Para Sharma (2013), o tempo que mais conta

¹²⁹ Sobre a intermedicalidade, Langdon (2007, p. 112-113) afirma que: a “medicina tradicional tende a ser essencializada pelos profissionais de saúde. Ou seja, as práticas de saúde são concebidas como hábitos universais praticados por todos os índios e como saberes que nunca se transformam, mas que são capazes de desaparecer se nós não os resgatarmos. Os saberes indígenas perdem suas especificidades e as práticas estão implementadas por profissionais de saúde fora de seus contextos específicos, em nome de uma medicina tradicional universal [A] ciência da farmacologia assume o papel de julgar a eficácia das práticas dos outros fronteiras dos sistemas médicos como as da biomedicina, da medicina popular e da medicina indígena. Há uma tendência em perceber as fronteiras entre esses sistemas como fixas e rígidas tal como [...] existe uma medicina popular que é do branco e uma medicina tradicional que é do índio. Mas este não é o caso. A fronteiras são fluídas e, continuamente, existem apropriações das práticas de um sistema pelo outro [...] zonas de intermedicalidade ou de pluralismo médico [...] é necessário tanto não essencializar a medicina tradicional, quanto não romantizar nossas imagens sobre as práticas de saúde associadas à mesma. Precisamos entender que as práticas tradicionais estão em transformação contínua devido às zonas de contato nas quais existem as situações de intermedicalidade.

na contemporaneidade não é aquele que Marx analisou, ou seja, o tempo acelerado, que supostamente aniquilaria e comprimiria o espaço, mas é o “da política cultural desigual do tempo”, que na interconexão de temporalidades distintas exclui, nas relações materiais cotidianas, a partir de formas sociais de controle, como as construídas a partir de hierarquias de gênero e raça. O conceito de temporalidades, nesse caso, deve ser entendido como um “caminho de rompimento de [interconexões] que permite visões mais complexas de políticas culturais do tempo e do espaço instituídas pelo capitalismo global e que envolve consciência das relações de poder, à medida em que essas se desenvolvem no tempo” (Sharma, 2013, p. 14). Com interconexões¹³⁰, Sharma (2013, p. 15) se refere a conexões feitas entre “uma série de diferenças sociais e instituições”, como raça, gênero, propriedade e normas, e múltiplos “cronômetros”, como o relógio, histórias de vida e a competição tecnológica, com o objetivo de excluir. Um exemplo de análise a partir da perspectiva de tempo de Sharma é o da interconexão entre diferentes temporalidades de compartilhamento do conhecimento é o da indústria de biotecnologia, que a partir da patente e da biopirataria, pode excluir tempos do trabalho de produção de conhecimento por povos indígenas e comunidades, ainda que o privado dependa do comum para pesquisar, produzir e comercializar. Como vimos no capítulo 2, não é nem necessário se chegar à biopirataria para se efetivar essa exclusão temporal, pois processos de bioprospecção e de pesquisa etnofarmacológica podem tensionar relações histórico-sagradas de povos indígenas e comunidades com o conhecimento sobre plantas medicinais.

De acordo com Sharma (2013), usar a lente da temporalidade contesta a visão de autores, como Paul Virilio, que possuem uma interpretação, de inspiração marxista, de que a revolução tecnológica possibilita a aceleração do tempo e, com isso, a compressão do espaço. Esse conceito de “compressão tempo-espaço”, de forma geral, faz referência a um mundo com menores distâncias, em que a instantaneidade e amplo alcance atingido pela informação desloca espaços físicos a ponto de tornar as pessoas ao mesmo tempo consumidores e mercadorias que, respectivamente, consomem e podem ser consumidas fácil e rapidamente em

¹³⁰ No original, a palavra é *intersections* (Sharma, 2013). A partir do significado atribuído pela autora, percebemos que a tradução de *intersections* como interconexões, no lugar de interseções, não prejudicaria o sentido que desejava atribuir ao conceito, além de interconexões estar mais alinhado e ampliar, a partir da associação a temporalidades, o conceito de interconexões que estamos usando como referência, baseados em Tsing.

qualquer lugar do mundo. Para Sharma (2013), há “teóricos da velocidade” que analisam a “compressão tempo-espaço” sob uma perspectiva pessimista, como a destruição da democracia favorecida pela concentração de poder nas mãos de poucas instituições privadas que controlam o fluxo da informação, ou otimista, como os benefícios trazidos por uma informação supostamente massificada. Contudo, como Sharma (2013, p. 134) aponta, com a “teoria da velocidade” não se pode enxergar interconexões e interdependências a partir de normalizações temporais. A temporalidade, ao contrário, é uma lente que permite enxergar o que está por traz dessas normalizações e formações mais complexas das interseções feitas a partir de dinâmicas das assimetrias que existem nas relações de poder, em especial, nas que emergem da revolução tecnológica (Sharma, 2013). Embora possa haver uma velocidade no cruzamento de interseções por parte de indivíduos e grupos, essa locomoção ao longo do tempo ocorre de maneira subjetiva, a partir de perspectivas “temporais, materiais, tecnológicas e culturais” (Sharma, 2013). A partir das temporalidades, é possível examinar não só como múltiplas temporalidades estão “emaranhadas” entre si e se inter-relacionam, mas também explorar como se pode “desmaranhar” ordenamentos temporais das relações materiais da vida cotidiana que emergem de relações assimétricas de poder. Este último processo se daria a partir de “cronografias de poder”¹³¹ (*power-*

¹³¹ Em maior detalhe, Sharma (2013, p. 9, 159, 160) afirma o seguinte sobre o conceito de cronografia de poder: “Este livro – referência à *In the Meantime* – se localiza na encruzilhada de trabalho sobre velocidade, biopoder, mídia e globalização e delineia uma nova abordagem do tempo que chamo de cronografia de poder. Ofereço a cronografia do poder como uma extensão da teoria da geometria do poder de Doreen Massey, uma intervenção chave na geografia no início dos anos 1990 [...] Doreen Massey menciona a geometria de poder pela primeira vez em 1991 em seu artigo *Global Sense of Place* em *Marxism Today* (24 de junho, nº 38), 24–29. Como o cronógrafo que marca e para o tempo, a cronografia de poder está interessada nesse domínio no nível da micropolítica individual e nas várias maneiras pelas quais os indivíduos tentam iniciar, pausar e parar o tempo. Cronógrafo é derivado das palavras gregas *chronos* (tempo) e *graph* (gráfico). Um cronógrafo é um relógio ou um medidor de tempo que funciona tanto como cronometrista quanto como cronômetro. Simplificando, um cronógrafo pode medir o tempo de várias maneiras. Um mostrador de cronógrafo tem vários indicadores acessórios com uma escala. Um ponteiro central dos segundos pode ser iniciado e parado sem interferir no tempo contínuo. Uma cronografia de poder nos permite ver que em uma vida humana finita existem apenas submostradores de controle de tempo [...] A teoria da geometria do poder de Massey desestabilizou poderosos discursos masculinos de “compressão do tempo-espaço” conforme eles se relacionavam com a política do espaço. A noção predominante dentro das teorias de compressão do espaço-tempo contra as quais ela escrevia na época, especificamente Fredric Jameson e David Harvey, era de um sentimento crescente de falta de lugar atribuído à pós-modernidade. Diferenças sociais como gênero, classe, raça e sexualidade foram ignoradas ou perdidas da visão do olhar pós-moderno desorientado para os espaços sociais afetados pela aceleração do capital e pela compressão do espaço-tempo. A geometria do poder de Massey (1994, p. 149) enfatiza a subjetividade diferenciada em oposição à assim chamada compressão universal e inevitável do tempo-espaço: “Diferentes grupos sociais têm relações distintas com essa mobilidade de qualquer maneira diferenciada.” Para Massey, o espaço é múltiplo e relacional; é mais

cronographies), conceito proposto por Sharma (2013), para compreender as interações assimétricas de poder entre diferentes corpos, tecnologias, cotidianos, subjetividades, culturas a partir das temporalidades e para “desembaraçar formas com as quais o tempo é constituído” (Sharma, 2013, p 7-15). Voltando ao último exemplo, pode-se dizer que a temporalidade pode nos auxiliar a enxergar que a pesquisa do “conhecimento tradicional associado ao recurso genético” com objetivo de produção, apropriação e comercialização é construída a partir de um ordenamento temporal regulatório específico (ex: critério de novidade do ADPIC) para possibilitar a exclusão da produção de conhecimento coletiva e histórica de povos indígenas e de comunidades. O mesmo exemplo poderia ser ampliado para uma análise interseccional e identitária, que amplia essa relação de exploração para mulheres de povos indígenas e de comunidades do Sul Global, as quais são foco de projetos de bioprospecção, por serem consideradas os sujeitos que concentram o conhecimento sobre plantas medicinais, devido a práticas relacionadas ao trabalho reprodutivo, como vimos no capítulo 2.

Explicadas todas as dimensões de análise, é importante ressaltar que a perspectiva de discussão teórica-conceitual sobre comunidade do conhecimento-cuidado pode parecer se basear em aspectos aparentemente inconciliáveis, como a norma e a ética do cuidado, que é de base “não normativa”. Contudo, esses aspectos podem e devem ser correlacionados, devido a interdependência entre eles e às

um processo do que um recipiente para as relações sociais. Ela afirma: “Precisamos perguntar, em outras palavras, se nossa relativa mobilidade e poder sobre a mobilidade e a comunicação entrincheira o aprisionamento espacial de outros grupos” (Massey, 1994, p. 151). Assim como a resposta feminista aos teóricos pós-modernos que anunciaram o fim do corpo, Massey (1994, p. 165) questiona a invocação de Jameson e Harvey de ausência de lugar: “Aqueles que hoje se preocupam com uma sensação de desorientação e perda de controle devem ter sentido que sabiam exatamente onde estavam e que tinham controle. Pois quem é nesses tempos que se sente deslocado/sem lugar/invadido?”. Os teóricos que uma vez descreveram o lugar da maneira que Massey considera inadequada foram incapazes de reconhecer seu próprio privilégio, ou privilégio anterior. Argumento que as descrições dominantes do tempo hoje também falham em reconhecer essas mesmas formas de privilégio. A intervenção intelectual conhecida como a virada espacial, da qual o trabalho de Massey é uma parte canônica, mostrou como o espaço é um coprodutor de relações sociais em vez de apenas um pano de fundo para a vida. Desde a virada espacial, a teoria cultural se atentou para como o espaço está imbricado em jogos de poder – seja por extensão, expansão, colonização, aprisionamento, banimento, confinamento, inclusão ou exclusão. Em todas essas formas de poder especializado, uma contraparte temporal está implícita. Mas o poder temporal, ao que parece, é afirmado de forma mais sutil e silenciosa e, como tal, passou despercebido. Em última análise, a virada espacial não reconheceu o tempo como uma forma de poder, um local de luta material e diferença social. Como a virada espacial continua a girar, a política do tempo ainda não compartilha um registro sistêmico documentado semelhante ao da política do espaço. Suspeito que seja assim porque o espaço continua a ser o local valorizado da vida política à custa do tempo. *In the Meantime* – livro de Sharma, inclusão minha – procura equilibrar o imaginário espacial com um imaginário temporal.

assimetrias de normas em que organizações, como a Articulação Pacari, estão inscritas, ao mesmo tempo em que possuem propostas alternativas ao compartilhamento do conhecimento sobre plantas medicinais, que não são previstas em normas, como a autorregulação (Dias, Laureano, 2009), que vamos analisar no capítulo 7. Ter essa compreensão ampla é fundamental, na medida em que rompe perspectivas analíticas estritamente legais e econômicas, características da literatura clássica sobre relações capitalistas de propriedade. Embora normas, discursos e a literatura científica alinhadas à concepção universalista de propriedade intelectual não abarque essa multiplicidade de aspectos, um olhar mais detido revelará uma realidade social e política mais complexa. Como afirma Brena Bhandar, os regimes propriedade sustentam a sua estrutura racial projetando um poder disciplinar a partir de interrelações e interdependências de aspectos assimétricos e plurais discursivos e materiais (2018, p. 2-3):

Como formação jurídica, os regimes raciais de propriedade mantiveram seu poder disciplinar na organização do território e na produção de sujeitos raciais por meio de uma hierarquia de valor constituída nos domínios da cultura, ciência, economia e filosofia [...] A propriedade constitui uma parte central da fundação de uma narrativa de uma forma tão ubíqua, que se assemelha ao mobiliário da sala de uma casa senhorial, escorando e naturalizando a posse e a ocupação. Se a posse da terra era (e continua sendo) o objetivo final do poder colonial, então o direito de propriedade é o principal meio de realizar esse desejo.

Devido à interdependência entre estrutura e relações materiais cotidianas, essa descrição da propriedade feita por Bhandar se aproxima da explicação dada por Sharma (e vice-versa) sobre as interconexões assimétricas das temporalidades do capitalismo. E como sugere Sharma, para (dis)tensionar assimetrias e interconexões, como as que sustentam a propriedade, é preciso primeiro enxergar as normalizações do capitalismo a partir de como elas são construídas pela intersecção entre as temporalidades nas relações materiais cotidianas. Essa abordagem que tem a temporalidade como fio condutor ajuda a compreender a complexidade das relações entre comunidade, conhecimento e cuidado, expandindo as lentes teóricas que foram utilizadas anteriormente nesta pesquisa, como as perspectivas identitárias raciais, de gênero, de classe, cognitivas e ecológicas voltadas para o entendimento das relações complexas entre os comuns e a propriedade. A abordagem multidimensional e relacional, nesse sentido, também é importante para dar conta de analisar a abrangência de práticas de raizeiras e

raizeiros, que, ainda que estejam se transformando na sua relação entre o social, a cultura e a economia, refletem, como analisar no capítulo 7, a interdependência plural, global e local que tem um remédio produzido pelas raizeiras e raizeiros.

3.3

Comunidade do conhecimento-cuidado e interrelações temporais

Como já ressaltamos, as formas de constituição da comunidade de conhecimento-cuidado são multidimensionais e relacionais. O objetivo desta sessão é aprofundar e complementar análises teóricas a partir relação entre a comunidade do conhecimento-cuidado e dimensões temporais das normas, em especial, relativas ao conhecimento de plantas medicinais de povos indígenas e comunidades, da economia política, sobretudo, relações de propriedade, e do cuidado. Sob a perspectiva normativa, são diversas, complexas e insuficientes as formas disponíveis de proteção dos conhecimentos de plantas medicinais de povos indígenas e comunidades, sendo a maioria, não aleatoriamente, co-constituídas pela propriedade intelectual, enquanto discurso, norma e estrutura pretensamente universais. Debates mais críticos sobre a propriedade intelectual enquanto ferramenta de apropriação de plantas medicinais difundidas por organizações e normas internacionais, como a OMPI, a exemplo das patentes, consideram que esses mecanismos não se adequam à proteção de conhecimentos sobre plantas medicinais de povos indígenas e comunidades, ou no mínimo, despertam ações contraditórias de aproximação, afastamento, contraposição ou incompatibilidade, uma vez que os princípios de exclusão e de individualismo de inventor e de apropriação hierarquizam formas de conhecer (Oguamanam, 2006; Mgbeoji, 2005; 2006, 2012; Robinson, 2013) e de viver no mundo. O ADPIC (Brasil, 1994) é a norma que expressa essa incompatibilidade em termos mundiais. A inadequação das patentes na proteção desses conhecimentos pode ser observada de forma clara no ADPIC (Brasil, 1994), que, como foi visto, impede a apropriação de conhecimentos relativos a plantas medicinais que não são “novos”. A OMPI, como já indicado, discute a proteção de conhecimentos de povos indígenas e comunidades na Comissão Intergovernamental da OMPI sobre a Propriedade Intelectual e os Recursos Genéticos, os Conhecimentos Tradicionais e o Folclore, fundada em

2000. No entanto, as negociações sobre uma norma específica sobre “conhecimentos tradicionais” e “recursos genéticos” ainda não foi concluída¹³².

Como forma de buscar alternativas de proteção aos conhecimentos de povos indígenas e comunidades sobre a natureza, organizações internacionais e Estados elaboraram regimes *sui generis*, em que se busca uma forma mais diluída de apropriação individual (Mgbeoji, 2001). No entanto, essas alternativas *sui generis* possuem efeitos contraditórios e assimétricos que guardam relação com as limitações da propriedade intelectual como forma de proteção de conhecimentos de povos indígenas (Oseitutu, 2011) e comunidades. Um exemplo é a “proteção perpétua” (Oseitutu, 2011), como está na Declaração de *Mataatua* sobre os Direitos Culturais e de Propriedade Intelectual dos Povos Indígenas, a partir da qual se difunde que se deve incorporar, em cooperação com povos indígenas, elementos no regime de propriedade intelectual, como a proteção de “alcance multigeracional” e “retroativo”, este último relativo a compensações históricas de apropriação contemporâneas (Commission on Human Rights Sub-Commission of Prevention of Discrimination and Protection of Minorities Working Group on Indigenous Populations, 1993). A Declaração de *Mataatua* também prevê a apropriação “coletiva, assim como também individual (Commission on Human Rights Sub-Commission of Prevention of Discrimination and Protection of Minorities Working Group on Indigenous Populations, 1993). Esse documento mostra o quanto uma apropriação por povos indígenas seria diferente da apropriação por patentes, que é feita por tempo limitado e individual, embora ele reflita uma reivindicação por apropriar. Essa perspectiva, no entanto, não estaria em linha com a forma de compartilhamento de alguns povos indígenas e comunidades, como as raizeiras e raizeiros ligados à Articulação Pacari, que defendem o “bem comum”. Movimentos de mulheres que fazem parte de povos indígenas e comunidades, por exemplo, sinalizaram o quanto a propriedade intelectual pode ser uma ameaça para seus modos de vida, o que revela o quanto intersecções entre gênero, raça e classe são lugares de exclusão e, logo, de entendimento e contestação dessas dinâmicas, como estamos buscando demonstrar. Exemplos de movimentos diferentes da Declaração de *Mataatua* são a Declaração de Beijing de Mulheres Indígenas (NGO Fórum, 1995), a Declaração de Manukan da Rede de Biodiversidade de Mulheres Indígenas

¹³² Disponível em: <https://www.wipo.int/tk/en/igc/snapshot.html>. Acesso em: 13 jul. 2023.

(Indigenous Women's Biodiversity Network, 2004) e o Fórum Permanente de Povos Indígenas (2004). No Brasil, se pode mencionar o Instituto Indígena Brasileiro da Propriedade Intelectual (INBRAPI)¹³³.

A Carta de Ceres, escrita por “uma mão coletiva” no Encontro Nacional de Articulação e Intercâmbio de Experiências com Plantas Medicinais do Cerrado, na cidade de Ceres, em Goiás, no Brasil, realizado em 2002, também identifica a “propriedade do conhecimento e da vida” como ameaça (Dias, Laureano, 2009). Essa carta, como apontamos no capítulo 1, é um símbolo de criação da Articulação Pacari e de seus princípios.

Os regimes nacionais e regionais de regulação do acesso ao conhecimento de povos indígenas e comunidades sobre a natureza que foram elaborados a partir do CDB (1992) também são considerados *sui generis* pela OMPI, que os conceitua como “regimes nacionais e regionais para a proteção de propriedade intelectual do conhecimento tradicional e das expressões tradicionais culturais” (World Intellectual Property Organization, 2022). Como vimos no capítulo 1, a norma do Brasil que trata do tema, a Lei 13.123/2015, também privilegia dinâmicas de apropriação individual da vida em detrimento à proteção das diferentes formas de conhecimentos de povos indígenas e comunidades, inclusive a partir de um processo de “institucionalização da biopirataria” (Hasse et. al, 2019).

Uma outra forma de proteção de conhecimentos de povos indígenas e comunidades sobre a natureza considerada *sui generis* é a proteção desses a partir da identidade de “povos indígenas” e “tradicionais” (Oseitutu, 2011). A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos Humanos dos Povos Indígenas (2008), por

¹³³ “O Instituto Indígena Brasileiro da Propriedade Intelectual (Inbrapi) pretende ensinar as comunidades a preservar seus conhecimentos e tentar uma mudança na lei de direitos autorais. ‘A lei reconhece apenas o autor individual, que fez uma obra e tem direitos sobre ela. O que é coletivo é considerado de domínio público. Queremos que a lei reconheça essa produção como sendo de uma comunidade’, afirma o filósofo e escritor Daniel Munduruku, presidente da ONG. Ele explica que o conceito de propriedade intelectual engloba danças, músicas, narrativas, grafismos, artesanatos e todo o conhecimento no uso de plantas e ervas transmitido entre as gerações. ‘É comum aparecerem pessoas nas aldeias que gravam as músicas, copiam as histórias e depois lançam isso no mercado, ficando com todo o crédito. Indústrias também copiam a extração de uma planta e não dizem que veio de um saber tradicional. A idéia não é impedir a divulgação, mas dar aos índios um controle sobre o uso que é feito dela’, explica Marcos Terena, conselheiro da entidade e articulador do grupo sobre povos indígenas das Nações Unidas”. Disponível em: <https://abfit.org.br/noticias/outros-anos/antes-de-2012/ong-luta-pela-propriedade-intelectual-ind%C3%ADgena>. Acesso em: 25 set. 2023. Daniel Munduruku, do INBRAPI, também deu uma entrevista para o ComCiência, explicando o trabalho do Instituto. Disponível em: <https://www.comciencia.br/dossies-1-72/entrevistas/2005/04/entrevista2.htm>. Acesso em: 25 set. 2023. O INBRAPI tem acompanhado negociações na OMPI sobre “conhecimentos tradicionais”. Disponível em: https://www.wipo.int/export/sites/www/tk/en/igc/docs/igc_observers.pdf. Acesso em: 25 set. 2023

exemplo, seria uma norma que possibilita esse tipo de proteção, uma vez que condiciona direitos identitários com o de proteção ao conhecimento, incluindo os medicinais, além de prever o uso da propriedade intelectual. Considerações econômica-legais sobre esse instrumento observam que o “não acordo” em torno do conceito de “indígena” ou de “tradicional” (que acredito não ser aleatório) dificulta delimitar uma “titulação” dos direitos em torno do conhecimento (Oseitutu, 2011), o que acredito ser mais um efeito da expansão global da propriedade intelectual do que um reflexo de práticas sociais de povos indígenas e comunidades. Acredito, no entanto, que também é importante indagar o conceito de *sui generis*. Nossa percepção é que esse regime de normas é uma barreira não aleatória, sendo o seu propósito o de difundir regimes precários de proteção aos conhecimentos de povos indígenas e comunidades, enquanto se reserva para os conhecimentos dito científicos regimes de cunho universal, como os de propriedade intelectual.

A CDB (1992) e, especificamente, os mecanismos de acesso e repartição de benefícios (ABS), é uma norma de proteção dos “conhecimentos tradicionais [associados a] recursos genéticos”. No entanto, como sinalizado nos capítulos 1 e 2, essa norma é limitada com relação a esse objetivo, na medida em que, discursos presentes nessas normas, como a “biodiversidade” e a associação entre “conhecimento tradicional” e “recursos genéticos”, como se fosse necessário juntá-los, indicam que sua construção foi feita mais para adequar a lógica produtivista e apropriativa da indústria da biotecnologia do que uma abordagem de proteção dos conhecimentos, conforme a recusa de alguns povos indígenas e comunidades à propriedade intelectual. Outros aspectos problemáticos dessa norma, como a soberania dos países sobre seus recursos genéticos, o que sobrepõe os mecanismos de aprovação de povos indígenas e comunidades para acesso a conhecimentos e práticas, também foram explorados com mais detalhes nos capítulos 1 e 2. No Brasil, que integrou essa norma pela Lei 13.123/2015, as assimetrias do CDB ainda se aprofundam, a exemplo da inclusão do conceito “conhecimento tradicional de origem não identificável” que, como já foi mencionado anteriormente, é um paradoxo em si mesmo, uma vez que, se é um “conhecimento tradicional”, ele deve possuir interrelações sociais, materiais e históricas entre humano e não-humanos e, portanto, deveria ser identificável. Inconsistências dessas normas, como essas,

institucionalizam a prática da biopirataria (Hasse et. al., 2021), como também indicamos anteriormente.

Com relação ao Protocolo de Nagoya, que detalha mecanismos de consentimento prévio informado e de repartição de benefício da CDB e promove a aplicação dessas ferramentas a partir de protocolos comunitários bioculturais, que são documentos que contem direitos consuetudinários e outras normas elaboradas por povos indígenas e comunidades de regulação do conhecimento sobre não-humanos, há expectativas otimistas relativas a como Estados operarão essa norma (Tobin, 2013). Outras perspectivas afirmam que esses protocolos realmente são um passo importante no reconhecimento de “pluralismos legais”, a partir do reconhecimento de normas costumeiras, como espaços de diálogo com povos indígenas e comunidades na esfera mundial, pelos quais visões ecológicas mais integrativas podem ser difundidas (Bavikatte et. al., 2015). No entanto, essas mesmas abordagens afirmam que esses protocolos não são uma “panaceia”, em razão de discursos ambíguos (ex.: “de acordo com a lei doméstica”, que é uma manutenção do discurso do CDB [1992]), que limitam o poder desses grupos a partir da abertura de espaço para a influência do Estado e de agentes privados na governança dessas normas (Bavikatte et. al., 2015). A meu ver, apesar de estar de acordo com a última abordagem, essa polêmica deve ser melhor analisada em cada processo de aplicação de normas de protocolos, em razão de eu acreditar que essas dinâmicas dependem de diferentes relações de poder em que povos indígenas e comunidades estão inscritos, como alianças, o interesse nos conhecimentos e/ou territórios, e outros aspectos políticos, sociais e econômicos, como veremos mais adiante neste capítulo. É importante também considerar que a possibilidade conferida por Nagoya de elaboração do Protocolo Biocultural Comunitário, que reúne as normas costumeiras sociais, tem resultado em processos de organização social-cultural que tem produzidos reivindicações de direitos que articulam diversas normas relativas a diversos temas de interesse de povos e comunidades, como o Protocolo Biocultural Comunitário das raizeiras e raizeiros do Cerrado (Dias, Laureano, 2014). Não se deve deixar de levar em consideração também que povos e comunidades também têm produzido protocolos com o foco mais em modelos econômicos que destacam a importância de incentivo financeiro do que “na dimensão biocultural do conhecimento tradicional” (Rakotondrabe, Girard, 2021).

Com relação a outras formas de proteção do conhecimento sobre plantas medicinais de povos indígenas e comunidades, como vimos inicialmente neste capítulo, se pode mencionar a Convenção da UNESCO para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2006 [2003]). Essa norma, no entanto, também possui barreiras quanto à proteção do conhecimento de povos indígenas e comunidades sobre a natureza, dentre as quais dizem respeito ao reconhecimento da identidade coletiva como forma de proteção interrelacionada com o conhecimento. MacMillan faz uma crítica contundente a esse respeito. De acordo com MacMillan (2013), o patrimônio cultural é um aspecto crítico tanto para a manutenção da soberania nacional a partir da identidade e da promoção da autonomia de povos indígenas e comunidades a partir do reconhecimento da relação entre a identidade coletiva e do conhecimento. O sistema de proteção da UNESCO, incluída a Convenção da UNESCO de 2003, que protege o patrimônio cultural imaterial, afirma MacMillan, emerge após a II Guerra Mundial, com a “descolonização” formal, e no contexto das negociações de *Dumbarton Oaks*, “que estabeleceu o sistema da Organização das Nações Unidas e preparou o cenário para o que chamamos de hoje direito internacional público”. Ocorre que esse processo é constituído por ideologia e estrutura estatista, que visava acomodar a “descolonização”, e simultaneamente, ele emerge com a ascensão da ideologia do livre comércio, que é parte do sistema de *Bretton Woods*, de onde mais tarde surgirá a Organização Mundial do Comércio e o ADPIC, norma que regula a propriedade intelectual. Essa correlação de regimes, defende MacMillan, é na verdade uma disputa entre comércio e cultura, na qual o primeiro acaba se sobrepondo. No caso específico da Convenção da UNESCO de 2003, que protege o patrimônio cultural imaterial, ocorre o mesmo, vide o artigo 3 (b), que prevê que

Nenhuma disposição da presente Convenção poderá ser interpretada de tal maneira que: b) afete os direitos e obrigações dos Estados Partes em virtude de outros instrumentos internacionais relativos aos direitos de propriedade intelectual ou à utilização de recursos biológicos e ecológicos dos quais são partes.

Portanto, se pode sugerir que a Convenção da UNESCO de 2003, embora tenha alterado discursos de “herança comum da humanidade”, protege patrimônios culturais imateriais, tanto em razão de sua estrutura estatista quanto pela sobreposição da propriedade intelectual com relação a ela.

Outros mecanismos de propriedade intelectual, como as indicações geográficas, que permitem reivindicações sobre produtos a partir da origem territorial (Brasil, 1994), têm sido difundidos como formas de proteção de conhecimentos de povos indígenas e comunidades sobre plantas medicinais (World Intellectual Property Organization, 2015). Por exemplo, o Brasil¹³⁴, a China¹³⁵, o Peru¹³⁶ e a União Europeia¹³⁷ tem aderido à indicação geográfica como proteção de conhecimentos sobre plantas medicinais de povos indígenas e de comunidades vinculados a um território. Contudo, os efeitos da aplicação da indicação geográfica, que utiliza de “retóricas de representação de uma comunidade holística com uma única tradição, derivadas de uma cultura singular [e] fixada em um lugar único”, como “estratégias de mercado”, são ambivalentes e devem ser analisadas não só com lentes legais e econômicas, mas também com microscópios de alcance social, como essa concepção de “imaginário social” em torno do tradicional (Coombe et. al., 2014, p. 207). Perspectivas como essas auxiliam a ter a compreensão de que discursos de indicações geográficas que são difundidos em normas internacionais chocam com realidades sociais, criando, sombreando e aprofundando assimetrias de poder em relações sócio-territoriais de raça, de gênero e de classe em torno de uma suposta “tradição”, a exemplo do que tem ocorrido relativo à apropriação e à comercialização do chá Rooibos, que foi reconhecido

¹³⁴ O Brasil concedeu a denominação de origem Terra Indígena Andirá-Marau como forma de proteção relativas a conhecimentos dos Sateré-Mawé sobre o guaraná. Disponível: https://www.gov.br/inpi/pt-br/servicos/indicacoes-geograficas/arquivos/certificados-de-ig/assinado_certificado_br412016000005-2_terra-indigena-andira-marau.pdf. Acesso em: 09 fev. 2023. A denominação de origem, de acordo com norma brasileira, é um tipo de indicação geográfica cujo “nome geográfico de país, cidade, região ou localidade de seu território, que designe produto ou serviço cujas qualidades ou características se devam exclusiva ou essencialmente ao meio geográfico, incluídos fatores naturais e humanos”. Disponível em: <https://www.gov.br/inpi/pt-br/servicos/perguntas-frequentes/indicacoes-geograficas>. Acesso em 09 fev. 2023. O guaraná é utilizado com fins medicinais pelos povos Sateré-Mawé (Figuerola, 2016).

¹³⁵ A China concedeu a denominação de origem Longjing cha relativa a um chá verde produzido na região de Longjing. Esse processo foi construído a partir de uma parceria entre China e União Europeia. Disponível em: https://www.origin-gi.com/wp-content/uploads/2011/02/oriGIn_Report_May_2011.pdf. Acesso em: 09 fev. 2023.

¹³⁶ O Peru concedeu a denominação de origem Maca Junín-Pasco como forma de proteção a conhecimentos sobre a maca. Disponível em: <https://repositorio.indecopi.gob.pe/handle/11724/4524>. Acesso em: 09 fev. 2023. A maca é utilizada, desde 800 A.C., com fins medicinais e outras finalidades de subsistência, e tem sido utilizada, particularmente, por comunidades da região da Pampa de Junín (Popovici, 1990).

¹³⁷ A União Europeia concedeu, dentre outras, a denominação de origem Liquirizia di Calabria (Itália), relativas a raiz e rizoma da Liquirizia di Calabria. Disponível em: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/ALL/?uri=CELEX:32011R1072>. Acesso em: 09 fev. 2023). O mesmo ocorreu com a Krokos Kozanis (Saffron) (Grécia)/Safron style and stigma. Disponível em: <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:1998:207:0002:0005:EN:PDF>. Acesso em 09 fev. 2023.

como uma indicação geográfica (Coombe et. al., 2014) e que é usado por comunidades da África do Sul com fins medicinais¹³⁸.

Os comuns, como vimos de forma detalhada no capítulo 2, também têm sido defendidos como uma alternativa à proteção dos conhecimentos de povos indígenas e comunidades sobre a natureza. Macmillan (2010), por exemplo, defende que esse é um instrumento frágil, em razão de não ter “arquitetura legal”. Anderson & Bowrey (2006), como vemos no capítulo 2, argumentam que os comuns são um “subproduto” da propriedade. Dardot & Laval (2017), por seu turno, tem uma argumentação distinta, na medida em que promovem o comum como uma política de reconstrução da relação entre os comuns e o social, diante da expansão da propriedade intelectual. Particularmente, me posiciono em um lugar intermediário, de mais perguntas do que respostas. Me alinho aos que defendem uma política de reconstrução do comum que, de um lado, carrega a consciência das contradições político-histórica desse conceito, e de outro, se inspire em ontologias e cosmologias mais integradas com a vida. Essa política, para poder alcançar maior potência, deve ser uma luta social-ecológica de todos, não só de povos indígenas e comunidades. A ocupação de espaços políticos-institucionais, (não) legais, urbanos e não-urbanos também é uma forma de reivindicar a proteção dos comuns (por mais problemático que isso seja) e de confrontar a natureza assimétrica do direito, do Estado e da propriedade. Essa política de todas e todos também possui uma dimensão material e discursiva mais cotidiana, cuja forma de realização, acredito, deve se pautar em parte no cuidado, no sentido de tornar o mundo o melhor possível, de perpetuar da vida e de se organizar da forma mais coletiva e menos individual e além dessa dicotomia, como sugeriu o neto de Lucely.

Como está sendo discutido neste capítulo, há também instrumentos normativos que tratam especificamente da identidade de povos indígenas e comunidades ou da relação dessa com a comunidade. Exemplos de inflexões de normas mundiais que co-constituem debates e reivindicações de povos e comunidades nessa esfera são a Convenção 169 da OIT, que prevê a autoidentificação, e, especificamente, de normas no Brasil, é a Constituição Federal de 1988, que estabelece direitos de “populações indígenas” sobre a terra (art. 231) e de “patrimônio cultural brasileiro [...] material e imaterial” como forma de

¹³⁸ Disponível em: <https://sarooibos.co.za/wp/wp-content/uploads/2018/07/GI-guidelines-asperMMAapplication-2013.pdf>. Acesso em: 09 fev. 2023.

“referência à identidade” (art. 216) de “culturas populares, indígenas e afro-brasileiras” (art. 215) (Figura 16). Foi com base em normas como nessas e outras que já foram citadas na pesquisa, a exemplo da Convenção da Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais [2007], que a Articulação Pacari reivindica direitos dos raizeiras e raizeiros.

Figura 16 - Acampamento Terra Livre, Brasília, Distrito Federal



Fonte: fotografia elaborada e cedida por Lucely Moraes Pio (2023)

3.4.

Comunidade do conhecimento-cuidado e relações temporais entre os comuns/comum e a propriedade/pertencimento

Tendo discutido algumas alternativas normativas à proteção do conhecimento e desse a partir da relação com a comunidade, se pretende expandir a discussão para outros campos como forma de compreender a concepção de comunidade conhecimento-cuidado a partir de sua interdependência social e cultural e do compartilhamento (e não apropriação) do conhecimento como um pilar. As assimetrias das normas que possibilitam reivindicações em torno da identidade e do conhecimento não são dinâmicas dadas, mas sim são produto de discursos e estruturas hierárquicas de raça, de gênero, de classe, de cognição e de ecologia das dinâmicas de apropriação individual do conhecimento e da vida, como estamos argumentando ao longo da pesquisa. Uma vez que estamos discutindo a comunidade do conhecimento-cuidado enquanto conceito que tensiona essas

relações, é importante reaver também o conceito de comunidade negativa, que vimos no capítulo 2 e que é usado como justificativa para apropriação da vida pelas patentes e, que sob uma perspectiva histórica, sustenta concepções de comunidade baseada na propriedade privada.

O conceito de comunidade negativa a partir da perspectiva hegemônica de propriedade privada foi inicialmente construído na Europa e compreendido inicialmente como ente político preponderantemente econômico e legal formado por “homens” que constituíam contratos legais internos com respeito à regulamentação de suas “propriedades particulares [...] iniciada [s] pelo trabalho” e espírito industrioso e produtivista, o que valia como ato de reciprocidade com relação a outros países que também haviam renunciado seu “direito natural comum” relativo à todas as terras (Locke, 2001). Como já vimos no capítulo 2, esse conceito de comunidade considerava a possibilidade de apropriação de terras “baldias”, como a de povos indígenas, a partir da justificativa produtivista de que esses povos não produziam, o que justificou a colonização europeia nos Estados Unidos (Locke, 2001 [1689], p. 109) e em outras partes das Américas. A propriedade sobre a terra pelo “homem”, que co-constitui essa comunidade, seria produzida pela retirada da natureza de seu estado natural, o que seria um melhoramento da terra feito pelo trabalho de seu corpo do homem, sua primeira propriedade. Como ressalta Keenan (2014), a comunidade sustentada na propriedade privada está centrada no “sujeito apropriativo”, que é esse homem branco e europeu de Locke, em cujo corpo está a propriedade (e daí para outros objetos e sujeitos), o que justifica abordagens críticas interseccionais de gênero, raça e classe que tensionem a relação apropriativa a partir do indivíduo.

O conceito de comunidade que relaciona essa concepção individual – “seu corpo”, “suas mãos”, “seu trabalho”, “sua propriedade” – e excludente – “exclui o direito comum dos outros homens” e “nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou” (Locke, 2001) – pode ser compreendido, como já foi indicado, como comunidade negativa, que é um conceito alinhado com a ideia da origem individual e possessiva da propriedade (Macpherson, 1991), que possibilita ao sujeito individual excluir a partir da propriedade. Como explicado anteriormente, esse conceito de comunidade é definido a partir de “um comum que não pertence a ninguém e do qual partes podem ser apropriadas” (Drahos, 2016, p. 12). Embora esse conceito tenha sido utilizado para justificar legal e

economicamente a propriedade sobre o conhecimento e a vida (Draho, 2016), entendemos que não se restringe a esse aspecto. Ao contrário, acreditamos que há uma possibilidade de que essa perspectiva de comunidade tenha se expandido em co-constituição, como afirma Underkuffler (2003), com interações (não) normativas da propriedade sobre o conhecimento e a vida, que se legitimam e se coproduzem com a emergência da concepção individual do eu, que é a base da modernidade e do capitalismo. Com essa possibilidade, que já exploramos mais detidamente no capítulo 1, queremos dizer que a comunidade negativa não é construída somente a partir das hierarquias excludentes da propriedade intelectual sobre a vida. Essa comunidade, na realidade, se co-constitui também a partir da expansão de interações (não) normativas do individualismo do eu de outras dinâmicas da modernidade do capitalismo que se sustentam a partir da apropriação do conhecimento e da vida, como a propriedade privada, que permite a apropriação da terra, das florestas e das águas, e a biotecnologia, que possibilita a sintetização molecular de seres humano e não-humanos por cientistas, como se essas vidas passassem a pertencer a outros. E, como vimos no capítulo 1 e 2, esse processo tem uma dimensão histórica e social de hierarquias de raça, de gênero, de classe, de cognição e de ecologia, que se projeta epistemológica e ontologicamente. Um exemplo disso é que esse conceito de comunidade não se co-constitui somente a partir da propriedade intelectual, mas também se apoia na oposição entre cultura e natureza realizada pela ciência Ocidental, na medida em que se separa uma “comunidade de humanos” e uma de não-humanos, como forma de usar a natureza a partir de um procedimento científico (Scott, 2011). Essas dinâmicas, outrossim, se co-constituem a partir aspectos econômico-político-normativos, o que ocorre, em escala global, a partir da harmonização regulatória da biomedicina, da indústria da biotecnologia, e da propriedade intelectual, na década de 1990, como também vimos no capítulo 1 e 2. Uma evidência de que a regulação das dinâmicas excludentes e individuais de apropriação do conhecimento e da vida dinâmicas estão interligadas e que excedem a comodificação e apropriação da vida pelas patentes é que se não houvesse possibilidade de sintetizar a vida em uma escala molecular, não se sabe se haveria as mesmas regras sobre as patentes sobre a vida. Esse é um exemplo importante, na medida em que abre espaço para discutir o quanto a compreensão de que essas interrelações são interdependentes e se reafirma no avanço do que Gorz chama de economia do conhecimento, ou na versão recente

de ênfase na biotecnologia, a “bioeconomia”. A possibilidade de compreender que existe uma interação aprofundada entre as dinâmicas de apropriação individual da vida a partir de sua emergência regulatória global na década de 1990 também é importante, para entender o quanto os discursos “técnicos” de que alguns campos diferentes não possuem relação, como as de propriedade intelectual e as da biomedicina, não é aleatória e possui um aspecto político. Discutir essa possibilidade me parece fundamental, para entender como a separação de normas desses campos, como a norma de patentes e a de regulação sanitária de medicamentos, afetam comunidades, como as das raizeiras e raizeiros. Isso porque, se esses grupos sociais entendem que produzir remédios caseiros é um processo ao mesmo tempo social, espiritual, cultural, ecológico e material (Dias, Laureano, 2010, 2014), emerge daí uma tensão que tem relação com a emergência do mundo Ocidental, que separa e dualiza o ser humano e a natureza, a economia e a cultura, o técnico e a vida, a matéria e a fé.

Mas como podemos fazer a crítica a esse conceito de comunidade negativa a partir do conceito de comunidade conhecimento-cuidado? Pretende-se fazer isso a partir da expansão da discussão inicial sobre o conceito de “comunidade do conhecimento tradicional”, que se sustenta no compartilhamento coletivo do conhecimento entre gerações (e não na apropriação individual a partir da herança). Para tanto, teremos que aprofundar a discussão sobre as limitações, sobretudo, normativas, do conceito de “conhecimento de conhecimento tradicional”, de MacMillan.

Como já discutido, a base teórica do conceito “conhecimento de conhecimento tradicional” se encontra na concepção de propriedade como pertencimento, explorado por Davina Cooper (2007), que, por seu turno, se apoia na ideia de associação (*membership*), e não na de apropriação (*ownership*) e de domínio (*mastery*), típica da propriedade privada¹³⁹. Cooper (2007) afirma, adicionalmente, que o conceito de pertencimento pode ser entendido de duas formas, que podem se justapor e dialogicamente interagir a partir de “práticas de propriedade”, que se transformam em co-constituição com o cotidiano – este último

¹³⁹ Fiona MacMillan (2015) usa esse conceito de pertencimento como se ele houvera sido desenvolvido por Gibson (2006) e Keenan (2010, 2014), enquanto, na realidade, foi originalmente construído por Cooper (2007) – MacMillan não cita Cooper. Keenan, por seu turno, se baseia no conceito de Cooper para expandi-lo, como será explorado.

conceito é atribuído, em Cooper, a Nicholas Blomley (1997, 1998, 2004). Uma forma de pertencimento é aquele em que um sujeito se apropria de um objeto, de um espaço, e exerce direitos e liberdade hierárquicas sobre eles e que é associado com a propriedade privada. Esse pertencimento seria o da relação “sujeito-objeto” (ex: dono-terra). De certa forma, esse tipo de pertencimento é similar à concepção de comunidade negativa, que discutimos. Um outro tipo de pertencimento é co-constituído por uma relação social de membros, em que há uma conexão, mais do que um vínculo legal, da “parte-todo” (ex: identidade coletiva-comunidade). Davina Cooper identifica esses conceitos no estudo de uma escola para crianças, chamada *Summerhill* que, nas palavras do seu diretor, tem uma forma peculiar de educação, vinculada a formas de propriedade e pertencimento não permanentes e interativas:

Sim, pertence a mim, mas é a comunidade que a possui [...] quando estou falando com as pessoas [...] sobre a comunidade, na verdade é uma entidade, a comunidade é alguma coisa [...] A reunião, para mim, somos nós, e é um corpo tangível [...] as coisas que me irritam muito, na escola, são quando os alunos não estão participando regularmente desse processo [...] Chegar a Summerhill é [...] ser um membro praticante da comunidade.

Relações de propriedade e pertencimento interagem, embora sejam distintas. A ênfase de Fiona MacMillan (2015) no segundo tipo de pertencimento se justifica por ela sugerir, embora com um discurso homogêneo, ser esse conceito mais compatível com perspectivas de povos indígenas e comunidades que reivindicam direitos consuetudinários fundamentados no compartilhamento coletivo e intergeracional do conhecimento e que, portanto, não se adequam a sistemas individualistas de apropriação privada do conhecimento – não se deve ignorar, no entanto, que, para Cooper (2007), esses conceitos de pertencimento/propriedade estão interagindo a partir de práticas cotidianas.

O uso da concepção de “comunidade do conhecimento tradicional” a partir da concepção social (e não legalista e econômica) de pertencimento também é justificado por ser uma forma alternativa legal para a proteção desses conhecimentos fora da estrutura estatista e apropriativa de normas internacionais de proteção ao “conhecimento tradicional” a partir da identidade coletiva, como a Convenção da UNESCO (2003). Com essa proposta, o objetivo era elevar esses povos indígenas e comunidades ao status de comunidade reconhecida, equiparando-as às comunidades hegemônicas do mundo moderno-capitalista moderno, a do

Estado e a da propriedade, possibilitando, assim, que aqueles povos e comunidades possam, por exemplo, negociar normas internacionais de proteção ao conhecimento de forma menos assimétrica e serem reconhecidas a partir da conexão intrínseca entre identidade coletiva e conhecimento como forma de proteção a este último. A concepção de “comunidade do conhecimento tradicional” a partir da concepção social de pertencimento poderia servir de “arquitetura legal” a um espaço vazio de proteção que delimita o conhecimento enquanto um comum, ou em outras palavras, que não possui “cercas” legais, ou que esteja se escorando paradoxalmente em “cercas” da propriedade intelectual. MacMillan (2015, p. 683), também questiona o uso do conceito clássico de propriedade para proteger o “conhecimento tradicional” a partir do entendimento de pertencimento como uma dinâmica que produz mais formas de associação do que apropriação:

[u]sar aqui o conceito de propriedade, em vez de patrimônio, não apenas torna evidente e inevitável o conflito entre propriedade cultural e outros tipos de propriedade, tanto política quanto legalmente, mas também nos permite pensar se os próprios conceitos de propriedade, tão conhecidos do direito, podem ser utilizados para produzir uma ferramenta libertadora que possa ser enquadrada ou reconhecida pelo direito.

Diante da contenda em torno dos conceitos legalistas de patrimônio e propriedade, observamos que a ideia de que o pertencimento possa produzir comunidades a partir de relações sociais construídas em certo espaço seria importante para pensar alternativas normativas. Nesse sentido, conceitos baseados no pertencimento, em razão de conectar o cultural à identidade, (re)conceptualizando a relação de preservação do patrimônio/herança cultural, contaminada por conceitos estatistas e privados de apropriação em normas internacionais, como a Convenção da UNESCO (2003), para uma conexão dinâmica com a identidade (MacMillan, 2015), tensionaria a dicotomia estrita entre público (como em Estado) e privado (como na propriedade) (Keenan, 2014). Um exemplo no campo privado é o das farmacêuticas que se apropriam, por patentes, de conhecimentos sobre plantas medicinais que supostamente estariam em domínio público, o que exclui os próprios povos indígenas e comunidades ligadas a esses conhecimentos. Um exemplo no campo público seria o das normas, como o CDB (1992), a partir da qual se reafirma que “Estados têm direitos soberanos sobre os seus próprios recursos biológicos”, reconhecimento que os torna “a autoridade”, por meio de “legislação nacional”, “para determinar o acesso a recursos genéticos”,

excluindo povos indígenas e comunidades. A possibilidade de essas tensões emergirem revela que as barreiras do privado e do público se separam, se cruzam e são invadidas de forma no mínimo suspeita (Blomley, 2005). A tensão dessa dicotomia ocorreria, na medida em que o uso do conceito de pertencimento em discussão, teoricamente, de um lado, inverteria a ideia de propriedade, ao propor a relação de associação como alternativa à de propriedade, e de outro, desestabilizaria a concepção de público, ao equiparar comunidades ao Estado.

O conceito de “comunidade do conhecimento tradicional” parece ancorar parte das discussões sobre as reivindicações de direitos pela Articulação Pacari, por exemplo, a respeito do reconhecimento da “comunidade tradicional” e do “ofício de raizeira e raizeiro do Cerrado”, como patrimônio cultural imaterial. Além disso, o conceito busca acomodar perspectivas de povos e comunidades cuja cosmologia não se enquadram em modelos de apropriação individual do conhecimento. As narrativas da Articulação Pacari de recusa à propriedade sobre o conhecimento e a vida, da mesma forma, são compatíveis com essas cosmologias.

No entanto, o conceito de “comunidade do conhecimento tradicional” possui limitações, que vamos elencar pontualmente. O conceito contempla discussões sobre a propriedade intelectual, mas não considera a restrição do compartilhamento do conhecimento a partir das intersecções terra, propriedade, raça, gênero e classe, que são linhas de exclusão associadas a expansão da propriedade material sobre a terra, que no caso, das raizeiras e raizeiros, é uma barreira às suas práticas. Igualmente, o conceito não detalha formas de interconexão entre normas, políticas e o cotidiano, especificamente, com relação a como essas dinâmicas se interagem, a exemplo do que Cooper (2007) sugere sobre a interação (não) legal e de causa e efeito entre diferentes tipos de “práticas de propriedade” no cotidiano. Da mesma forma, a partir do conceito de “comunidade do conhecimento tradicional”, não se aprofunda nos processos de construção social de identificação, como as relações de inter-identificação construídas a partir de intersubjetividades nos aspectos de raça, gênero e classe, que não dependam do reconhecimento do Estado, ainda que MacMillan explore possibilidades de autonomia com relação ao Estado. Isso talvez ocorra, porque a abordagem de MacMillan, ainda que pretenda contestar estruturas estatistas e apropriativas das normas de proteção ao conhecimento, tenha centrado a “comunidade do conhecimento tradicional” mais no direito internacional do que no aspecto social. A não consideração ou a recusa

de MacMillan para discutir mais amplamente hipóteses políticas, sociais e éticas-ecológicas, como os comuns e toda sua lógica reconstrutiva (mesmo com todos os seus paradoxos) pode ser uma evidencia de que a discussão da autora talvez deveria ter tensionado mais a norma. O conceito de Anghie de que o direito internacional emerge no encontro colonial, de caráter hierárquico com relação a povos indígenas e seus territórios, indica que um enfoque mais restrito de análise da norma internacional pode incorrer em contradição, ainda mais se tensões às normas não pressuporem uma análise da relação entre comunidade, conhecimento e a natureza que não considera aspectos multidimensionais, heterogêneos, subjetivos, contraditórios, instáveis, interdependentes e situados temporal-espacialmente dessas dinâmicas. A perspectiva de MacMillan da “comunidade do conhecimento tradicional”, embora considere a dimensão fundamentalmente social e cultural do compartilhamento intergeracional e não apropriativa do conhecimento e, portanto, o processo comunitário que produz esse conhecimento, parte de uma visão quase homogênea dos povos indígenas e comunidades do Sul Global, uma vez que talvez ela esteja moldada mais por uma perspectiva normativa do que social, sendo um outro exemplo disso a quase ausência da relação intrínseca entre comunidade, conhecimento e natureza, que tem sido cada vez mais determinante para a sanidade espiritual, antes até do que a vida material, para alguns povos indígenas que veem seres não-humanos como familiares (Krenak, 2019) e para algumas comunidades cujo modo de vida se conecta a práticas de cura pelas plantas medicinais, como as raizeiras e raizeiros.

Nesse sentido este trabalho recorre a outras abordagens teóricas e conceituais para complementar as discussões sobre o conceito de “comunidade do conhecimento tradicional”. Assim como o pertencimento, o conceito de “comunidades imaginárias” (Anderson, 2013) também é base do de “comunidade de conhecimento tradicional” (MacMillan, 2015), como indicado inicialmente. O conceito de “comunidades imaginárias” não se constitui a partir de uma distinção de “falsidade/autenticidade”, mas sim a partir do “estilo” de como ela é “imaginada” (Anderson, 2013, p. 33-45). A “camaradagem”, que é um tipo de solidariedade (ex: disposição mais de morrer do que de matar pela comunidade), o compartilhamento temporal, que traz “paralelismo e simultaneidade” (ex: paralelismo entre “magnatas crioulos” e “barões feudais” como garantia do poder soberano do Estado e simultaneidade entre passado, presente e futuro no trajeto

permanente da comunidade nacional), e as formas de articulação do passado (ex.: “raízes culturais”), são fundamentos das “comunidades imaginárias” (Anderson, 2013, p. 34-258) utilizados para construir o conceito de “comunidade de conhecimento tradicional” (MacMillan, 2015). No que diz respeito à dimensão temporal do conceito de comunidades imaginárias, de Benedict Anderson, o trecho seguinte fundamenta nossa crítica a esse aspecto:

Em uma importante discussão sobre diferentes modos de tempo, Benedict Anderson observa que a nação moderna emergiu na Europa Ocidental, quando as noções de tempo como sagrado e circular deram lugar a concepções seculares e lineares de tempo. Ele afirma que na Europa medieval não havia o sentido de uma separação radical entre o passado e o presente. Em vez disso, os eventos ocorreram em um ciclo recorrente organizado pela religião. Anderson argumenta que a nação surgiu em parte como um meio de restaurar o senso de certeza e pertencimento que foi minado quando as concepções lineares de tempo substituíram os ciclos tranquilizadores do tempo sagrado [...] A proteção da propriedade intelectual também surgiu durante esse período como um produto do Iluminismo e, mais especificamente, desenvolvimentos como a invenção da imprensa e a mudança radical da visão da criatividade como dispersa entre as pessoas e ao longo do tempo, para a criatividade como resultado da inspiração individual. Ao fazer uma distinção entre dois modos de temporalidade e discutir a forma política que emergiu em parte como resultado da transição de um modo para o outro, Anderson deixa duas questões não resolvidas. A primeira é a extensão da distinção entre os dois modos e a extensão da substituição de um modo de tempo pelo outro. Em vez de uma substituição completa, pode-se argumentar que um modo de tempo se tornou dominante sem substituir totalmente o outro e, embora Anderson discuta a simultaneidade dentro de cada um dos dois sistemas temporais, ele não aborda a simultaneidade entre eles. A segunda questão é a operação hegemônica do tempo linear, à medida que se espalha da Europa Ocidental para o funcionamento do resto do mundo [...] embora a expansão imperial europeia seja um elemento importante na discussão de Anderson sobre a expansão da nação e do nacionalismo, ele relata isso como um fato e não um problema da história. Essas questões são abordadas por [...] estudiosos pós-coloniais que nos afastam de uma visão simples de um modo de tempo sendo substituído por outro, e insistem em dar atenção à existência simultânea de múltiplos modos temporais e aos processos e processos políticos estruturas que os ligam uns aos outros [...] este conjunto de arranjos resolveu a questão da existência simultânea de diferentes modos de tempo, classificando um modo sobre todos os outros (Boateng, 2013, p. 952-954).

A análise foi realizada por Boatema Boateng (2013), que, tendo como objeto as interconexões temporais que emergem a partir da interação entre a expansão mundial de normas de propriedade intelectual e as histórias de vida de comunidades

de Gana, na África, investiga como modos de ordenar o tempo em produções de tecidos *adrinka* e *kent*, que combinam de maneira criativa “as mãos dos ancestrais” e o trabalho de comunidades e indivíduos, escapa dos binômios raciais e “científicos” da modernidade e do capitalismo, que separam o individual e o coletivo e o moderno e o tradicional. Para ela, a concepção de Anderson sobre diferentes modos temporais da modernidade não foi suficiente para compreender os modos de produção de conhecimento das comunidades ganenses em questão, na medida em que a perspectiva dele é limitada quanto à extensão da simultaneidade entre esses modos e os processos de substituição de um pelo outro, além de serem restritos quanto à extensão do conceito temporal da história enquanto um fato e não uma narrativa. Trazendo para a relação entre o “conhecimento tradicional” e a propriedade intelectual, essa crítica sugere que a interação entre os diferentes modos temporais dessas dinâmicas – respectivamente, o coletivo/individual e o tradicional/moderno – é, ao mesmo tempo, política, hierárquica, discursiva e simultânea.

Quanto à concepção de temporalidade, Boateng (2013) explica que, como tensão ao conceito de propriedade intelectual, que emerge a partir da construção de discursos sustentados em modos temporais lineares hegemônicos (ex: relação entre desenvolvimento e tecnologia como modo futurista da política pública de propriedade intelectual dos países difundida pelo ADPIC - Brasil, 1994), se deve refletir a partir de outros modos temporais. Dentre esses, estaria uma perspectiva que tensiona a concepção factual de uma história universal da civilização moderna ocidental como a única versão da História, mais próxima da perspectiva de Anderson, a partir da abordagem que a História não é um fato, mas é um discurso que “apaga [o] sujeito moderno” no contexto da questão da “heterotemporalidade” do capitalismo, onde tantas as narrativas resistentes quanto as capitalocêntricas podem se interromper (Chakrabarty, 2000, p. 239). No entanto, essa abordagem, ainda que dê espaço para a coexistência de diferenças históricas, parece ser uma versão de “um encontro parcial”, na medida em que, nesse encontro, as narrativas resistentes “só *modificam*” a história do capitalismo, reivindicando diferenças, enquanto a história do capitalismo absorve as outras histórias (Blaney, Inayatullah, 2010, p. 169). Essa versão parece ser diferente da versão de temporalidade de Sharma (2013), para quem esse encontro de temporalidades é relacional, isto é, admite tensões e distensões nas interconexões que ocorrem a partir do capitalismo,

ainda que sejam assimétricas. Boateng, contudo, discute uma possibilidade de análise temporal específica (mas que não exclui a análise relacional e interdependente de Sharma) que parece se aproximar do compartilhamento temporal do conhecimento por herdeiros das raizeiras e raizeiros em antítese ao da propriedade intelectual. Para Boateng, o processo criativo de comunidades que produzem os tecidos *adrinka* e *kent* é construído a partir de modos temporais que voltam em espiral para o passado (Latour, 1993, *apud*, Boateng, 2013)¹⁴⁰ – o modo temporal de funcionamento da modernidade seria o oposto, pois é uma seta para o futuro que opera negando constantemente, em discurso, o passado, embora o absorva para seu próprio benefício. Essa perspectiva desafiaria, assim, concepções de que a produção do “conhecimento tradicional” não inova e de que a coletividade limita esse processo. No caso, os produtores de *adinkra* e *kente* valorizam o direito da autoria coletiva e a conexão entre os produtores ao longo do tempo (espirais de volta ao passado), e não só o direito individual e o presente, como é na propriedade intelectual. Enquanto para eles o tempo é indefinido, a partir de conexão do presente pelo passado (mãos dos ancestrais), mas coletivamente disperso, na produção cultural, para a propriedade intelectual, o tempo é apoiado no indivíduo, é “demarcado” (moderno, linear e hegemônico, a ex. da data de publicação de patentes) e “descontinuado” (ignora passados). Essa análise ainda se aprofunda, à medida que possibilita compreender como o “conhecimento tradicional”, que é classificado como fixo em um passado a partir de interconexões com discursos da propriedade intelectual, na realidade, pode ser (re)articulado por múltiplas temporalidades da transmissão do conhecimento a partir da relação entre vivos e “mortos” e, assim, pode (re) constituir comunidades a partir de concepções justapostas e combinadas de criação e apropriação individual e coletiva. Um exemplo disso são os “esquemas de proteção – dos produtores de *kent* e *adrinka*, inclusão minha – *que reconhecem criação individual, ao mesmo tempo em que localizam a apropriação no nível da comunidade – destaque meu*” (Boateng, 2013, p. 970) – o que complementa a análise que fizemos anteriormente sobre o quanto o conceito de “comunidade do conhecimento tradicional”, sustentada pelo

¹⁴⁰ BOATENG, B. The Hand of the Ancestors: Time, Cultural Production, and Intellectual Property Law. **Law & Society Review**. v. 47, n.4, p. 943-973, 2013. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/lasr.12053#pane-pcw-references>. Acesso em: 13 jan. 2022

pertencimento como associação, tensiona o binômio público e privado. Esse tipo de tensão/distensão também ocorre nas raizeiras e raizeiros do Cerrado no contexto da Articulação Pacari, como vamos observar na próxima sessão.

A abordagem de Boateng é importante, pois, essa perspectiva tensiona óticas clássicas de análise sobre a apropriação privada do conhecimento que partem de lentes jurídicas ou econômicas, para justificar que certos tipos de conhecimentos não podem ser apropriáveis, pois não são “inovações tecnológicas” científica e industrialmente desenvolvidas. Em lugar dessa abordagem convencional, óticas sociais e históricas, como a de Boateng, permitem enxergar que há, na realidade, uma construção política, hierárquica, cotidiana e não aleatória de modos temporais que possibilitam a substituição, a invalidação e a apropriação de conhecimento pela propriedade intelectual. Ademais, essas perspectivas ainda possibilitam ver que, apesar dessa realidade de poder, o “conhecimento tradicional” pode ser rearticulado, de forma a tensionar essas dinâmicas. Entender essas abordagens políticas e sociais das hierarquias de conhecimento, além disso, apresenta uma forma de analisar interconexões entre comunidades produzidas pelo (e produtoras de) “conhecimento tradicional” e formas individuais de apropriação que revela que as dicotomias individual/coletivo e moderno/tradicional, tão cristalizadas na modernidade e no capitalismo, podem ser tensionadas. Dessa forma, a perspectiva de Boateng também é importante, na medida em que tensiona a concepção linear de “comunidade do conhecimento tradicional” e demonstra que o “tradicional” pode suportar a convivência de múltiplas temporalidades combinadas de modos individuais e coletivos de compartilhamento. Boateng (2013), no entanto, analisa interações entre formas de criação e produção de tecidos *kent* e *adrinka* e o direito autoral, que é uma interconexão distinta da remédios caseiros de plantas medicinais e as patentes, relação que interage com o não-humano. Boateng também não se aprofundou no quanto diferentes formas de compartilhamento do conhecimento se relacionam com a identidade.

As discussões empreendidas por Keenan (2010, 2014) sobre pertencimento também podem auxiliar a discutir questões atinentes ao conceito de comunidade do conhecimento tradicional, em especial, em relação a interações sociais e normativas entre propriedade, tempo-espço) e identidade. Essa autora se inspirou no conceito de “pertencimento” de Cooper (2007, como associação, no lugar de apropriação, e que é sustentado pelo espaço ao redor. Como vimos, Cooper (2007) defende que há

dois tipos de pertencimento: o pertencimento baseado na relação “sujeito-objeto”, que produz relações de propriedade privada, e o pertencimento “parte- todo” que produz identidade coletiva/comunidade. O pertencimento, nesse sentido, pode ser entendido como mais do que só um conjunto de direitos – que é o conceito clássico de propriedade – sendo co-constituído por relações sociais de comunidade. O que se busca demonstrar no conceito de Cooper (2007), portanto, é que não só a leis, mas também as relações sociais produzem propriedade/pertencimento. Keenan (2014), contudo, amplia os conceitos de pertencimento de Cooper, a partir da seguinte pergunta: como o espaço, que sustenta relações de propriedade e, portanto, impõe barreiras ao sujeito, definindo onde ele termina e começa, pode ser (re) conceptualizado? Keenan (2010, p. 424) argumenta que a “propriedade é uma relação de pertencimento sustentada pelo espaço ao redor” – que é uma sugestão de Cooper – e que este espaço não é algo fixo e com uma direção pré-determinada, mas sim um processo co-constituído por uma “simultaneidade de histórias inacabadas”, o que é uma proposição de Massey (2006, p.9), para compreender a co-constituição do espaço por forças heterogêneas e dinâmicas. Esse conceito, inclusive, pode ancorar análises de processos de co-constituição de comunidade de raízeiras e raízeiros, quanto às relações espaciais urbanas, periurbanas e rurais, como lugares diferentes e interrelacionados de produção do conhecimento (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari, 2004), uma vez que Massey (2006, p. 15), dentre os aspectos quânticos de histórias inacabadas, abarca as diferenças do urbano/rural e tensiona a “geografia de produção do conhecimento”, a qual ela entende como “conexão entre certos modos de praticar a ciência e as estruturas sociais e geográficas em que estão inseridos”. Como se tem sugerido nesta pesquisa, no entanto, a relação espaço-tempo, nessa direção, não é a âncora principal pela qual se optou para fazer interrogações.

Voltando à Keenan (2014, p. 6-7), ela detalha seu argumento:

O pertencimento parte-todo é uma relação co-constitutiva, no sentido de que, por exemplo, uma pessoa branca faz parte de toda a categoria da branquitude, mas a branquitude também faz parte da identidade total da pessoa branca. Argumento que, ao analisar a propriedade espacialmente – em vez de focar no sujeito da propriedade – o pertencimento sujeito-objeto e parte-todo se sobrepõe na medida em que se tornam indistinguíveis [o que se diferencia de como Cooper pensa relação entre pertencimentos, que é mais de ação e reação, inclusão minha]. A propriedade do sujeito (seus pertences) e propriedades do sujeito (características que determinam onde e/ou a que grupo social ele pertence)

operam da mesma forma e se confundem. Proponho que o que é essencial em ambos os tipos de pertencimento – o que os torna propriedade – é que eles são “sustentados” pelo espaço em que existem. “Sustentar” é um processo espacial mais difuso e heterogêneo do que o reconhecimento de Estado; invoca uma ampla gama de processos sociais, estruturas e redes [forças que se intersectam] que dão força às relações de pertencimento – aqui é uma das minhas críticas à interpretação mais normativa do pertencimento feita por MacMillan, inclusão minha. Ter propriedade sobre um objeto e ser devidamente orientado em um espaço requer espaços que sustentem essas relações – espaços que são conceitual, social e fisicamente moldados para elas: *espaços de pertencimento*.

Como pode ser observado, Keenan não só reafirma a tese de Cooper, de que a interação entre relações de pertencimento/propriedade a partir do espaço pode produzir diferentes tipos de relação social, da mais possessiva à mais associativa, mas também a complexifica. Keenan (2014) faz isso, primeiramente, ao exemplificar as relações entre pertencimento e questões identitárias, como a branquitude, a partir do debate de hierarquias raciais, que remonta à colonização europeia, a qual, segundo ela, é co-constitutiva da propriedade privada. Para Keenan (2014), esta última é hegemônica (em relação a outras formas de pertencimento) e é coproduzida por interseções de raça, gênero e classe, em razão de sua origem branca, masculina e europeia, o que está em linha com (e também expande) algumas discussões que fizemos no capítulo 2, embora a autora não faça uma crítica identitária-ecológica (o que é importante para entender a relação das raizeiras com a natureza). Keenan (2014), ademais, amplifica a crítica da relação entre branquitude e propriedade, a partir do argumento de que, se essa relação for vista a partir da constituição física e social do espaço e não a partir somente da relação legal e econômica do “sujeito apropriativo” – conceito que vimos anteriormente – se perceberá a simultaneidade (e não a relação de causa e efeito) das interações entre pertencimentos.

Um exemplo da simultaneidade é a relação entre a reivindicação de raizeiras e raizeiros sobre o direito à condição de detentoras do conhecimento sobre plantas medicinais, que é, a princípio, produzido e utilizado coletivamente, mas que, ao mesmo tempo, pode ser apropriado por uma empresa farmacêutica, a partir de uma lógica individual e estritamente comercial. A simultaneidade das interações dos pertencimentos hegemônico e excluído também pode ser vista na história da medicina popular, processo pelo qual ela vem sendo capturada pela medicina

científica hegemônica e, assim, vem incorporando dinâmicas de produção que outrora estavam fora do seu mundo material, como o uso de equipamentos farmacêuticos. Isso talvez não queira dizer que a medicina popular deixou de ser popular, mas talvez possa significar que ela está interconectada em processos assimétricos de (des)constituição a partir de normas e políticas produzidas por dinâmicas identitárias e apropriativas hegemônicas da medicina científica. É importante destacar, como sugere Keenan, que (des)constituições do espaço social-identitário-material, como o da medicina popular, não é integrada só por relações entre objetos, mas também, ao longo do processo de (des)constituições, descarta, lança e integra corpos humanos e não-humanos, como seria com as próprias raizeiras, plantas medicinais e remédios caseiros, o que também ocorre de forma subjetiva, a partir de uma co-interação com cada pessoa ou comunidade que ocorre de forma distinta.

Para Keenan, contudo, processos de interconexão como esse não significam um domínio fixo a partir dos arranjos sócio-materiais, como se defende a partir de teorias e de discursos hegemônicos legais e econômicos das relações de propriedade. Nesse sentido, em terceiro lugar, Keenan (2014) argumenta que o espaço que “sustenta” as relações de pertencimento por associação pode ter uma forma mais maleável de produção do que a do reconhecimento legal pelo Estado, pois, além de essas serem mais “difusas e heterogêneas”, elas são co-constituídas por múltiplas histórias inacabadas. Em quarto lugar, Keenan argumenta que a relação de sustentação dos pertencimentos, dos mais possessivos aos mais associativos, a partir do espaço, *os espaços de pertencimento*, é feita de redes sociais, que se co-constituem a partir de interseção de forças e relações assimétricas de poder. Isso quer dizer que, embora interações do pertencimento/propriedade tenham aspectos de flexibilidade que tensionam normas e o Estado, essas relações estão inscritas em relações assimétricas de poder. Por fim, segundo Keenan (2014), enxergar os espaços de pertencimento como co-constituintes de relações sociais maleáveis, não somente a partir de concepções legais e econômicas criadas pelo sujeito da propriedade, pode produzir um tipo de “propriedade subversiva”, que tensiona a propriedade hegemônica, mesmo inscrita em assimetrias.

É importante também explorar outras perspectivas que basearam a análise conceitual de Keenan para saber como essas se diferenciam e talvez ampliar referências analíticas. Cheryl Harris, que analisou a relação entre identidade e

propriedade, a partir de uma crítica à capacidade da propriedade de excluir, defende que o direito de excluir sujeitos a partir da propriedade privada não se restringiu à propriedade, nos EUA pós-escravidão, se alargando para múltiplos horizontes de exclusão do negro a partir da branquitude, que se apoia no privilégio, seja para aquisição de terras, seja para do trabalho (Harris, 1993). Essa lente, conceituada de “branquitude como propriedade”, é importante para entender que propriedade, como ferramenta que confere direito de exclusão, reproduz desigualdades sociais construídas pela branquitude dentro e fora da esfera normativa, algo que pode ser exemplificado com as exclusões sofridas por negros nos EUA, mesmo após o término da escravidão, que os retirou da condição de propriedade, mas que não os permitiu serem incluídos em uma sociedade, por meio da aquisição de terras ou acesso a trabalho, que eram privilégio dos brancos, em razão da cor. Para Keenan (2010, p. 426), ainda que o conceito de branquitude como propriedade (propriedade é um elemento do sujeito a partir da sua raça) considere uma dimensão socio-normativa e se baseie em um entendimento relacional (branquitude produz privilégios materiais sobre não-brancos), com o que ressoa seu entendimento sobre pertencimento, ele não desafia “a centralidade do sujeito proprietário – a propriedade está no eu-corpo do sujeito e daí para as coisas, como defende Locke, inclusão minha – ou a ideia de que o poder da propriedade reside principalmente no direito desse sujeito de excluir”.

De forma similar, para fazer um movimento além do que se fez com o conceito de “branquitude como propriedade”, que trata da possibilidade de se excluir pela branquitude, Keenan utiliza a concepção de que a “branquitude é uma orientação que coloca certas coisas [...] não somente objetos físicos, mas também estilos, capacidades, aspirações, técnicas, hábitos [...] ao alcance [dos corpos] [por meio da] de herança” (Ahmed, 2007, p. 154). Essa “herança” (aspecto temporal), por seu turno, pode alocar ou deslocar corpos (aspecto espacial) (Ahmed, 2007), fazendo do mundo um lugar onde corpos e coisas se relacionam a partir de redes de onde emergem relações de pertencimentos, ou, em outras palavras, em que “corpos brancos são orientados de tal forma que se movem facilmente e são sustentados pelos espaços ao seu redor” (Keenan, 2010, p. 431). Nesse sentido, enquanto Harris se concentra nos privilégios dos sujeitos brancos e nas forças legais-históricas e contemporâneas que produzem esses privilégios, Ahmed se concentra nos “processos intermediários, não apenas no que os corpos brancos podem fazer e por

quê, mas também como os espaços ao redor dos corpos brancos permitem que eles façam e alcancem coisas que outros corpos não podem” (Keenan, 2010, p. 431-432). Como foi dito anteriormente, a ótica de Keenan sobre branquitude como pertencimento, portanto, auxilia não só a perceber possibilidades de exclusão a partir da propriedade, mas também de subversão da propriedade, “atravessando tanto a dicotomia material-discursiva quanto a dicotomia sujeito-objeto/parte-todo” (Keenan, 2010, p. 437).

Proponho adotar essa concepção de pertencimento para analisar interconexões entre diferentes formas de pertencimentos nos processos de reivindicação política da Articulação Pacari. Além disso, creio que se poderá ancorar essas análises nas óticas de simultaneidade, sustentação, interseção de forças múltiplas, difusas e heterogêneas, para a análise do pertencimento como aspecto de formação de comunidades do conhecimento. Proponho, no entanto, abordar o pertencimento a partir de uma relação de sustentação que privilegia o tempo no lugar do espaço. Isso, porque as práticas de compartilhamento do conhecimento das raizeiras e raizeiros estão ancoradas não só em espacialidades (relações de poder entre o social e o território), mas, principalmente, em temporalidades (relações de poder entre modos temporais de identidade e de compartilhamento do compartilhamento a partir de herdeiros). Por exemplo, a relação entre as afirmações “o conhecimento tradicional não tem dono, tem herdeiro” e “a raizeira é uma herança” revelam que a política de compartilhamento do conhecimento dessas comunidades por herdeiros depende mais das conexões temporais entre ancestral e herdeira do que do direito por um território fixo mesmo porque, como se observou nesta pesquisa, a prática de cura dessa comunidade é itinerante, dependendo de onde e do quanto da planta medicinal está disponível no lugar – embora a degradação do Cerrado afete essas práticas. Assim, raizeiras e raizeiros são uma comunidade co-constituída por pertencimentos sustentados, mormente, por relações temporais-espaciais, nessa ordem. Nesse sentido, ainda que relações de pertencimento sustentadas por herança carreguem hierarquias sociais (Keenan, 2014), essas relações, a meu ver, podem tensionar relações de propriedade, como as das raizeiras e raizeiros que, ao mesmo tempo que são co-constituídas pela violência cometida contra ancestrais na colonização, tem possibilitado a (re)produção de conhecimentos que sustentam práticas de cura. Com essa proposta de focar na dimensão temporal do pertencimento, é fundamental

ressaltar, não se pretende adotar discursos que consideram o domínio do tempo sobre o espaço, reduzindo este a uma narrativa e a uma condição estática. Pretende-se, sim, considerar o quanto os *tempos de pertencimento* dessas comunidades podem ser dinâmicos – bem como os *espaços de pertencimento* – e, assim, capazes de tensionar exclusões produzidas tanto pelo modo temporal linear de apropriação individual e excludente (Keenan, 2010, 2014), como a da propriedade intelectual (Boateng, 2013), quanto pela modo de fixação espacial, que consiste em processos de fixação territorial, que se movimentam do centro para a periferia – ou do Norte para o Sul Global, como estamos adotando – como forma de resolver crises de produção do capitalismo (Harvey, 2001).

Um exemplo de como pode se aplicar a concepção de tempos de pertencimento está na interpretação de Agrawal (2001) do processo de documentação de conhecimentos de povos indígenas e comunidades (prática que estamos analisando) a partir do conceito de “distanciamento” de Fabian (2014 [1983], p. xxxix)¹⁴¹. Esse conceito se sustenta em uma relação em que o “o discurso etnográfico se assenta sobre uma ação pessoal e prolongada com o outro [mas o conhecimento etnográfico] constrói o outro em termos de distância espacial e temporal [para] que a presença empírica do outro se torne uma ausência teórica” (Fabian, 2014 [1983], p. xxxix). Agrawal (2001, p. 293-294) explica que

[o] argumento de Fabian pode ser estendido a estudos de conhecimento “indígena” que buscam produzir catálogos e bases de dados. Seu conceito de distanciamento ajuda a revelar algumas das suposições subjacentes ao uso de um espaço tabular conceitual-classificatório no qual se localiza e se fixa o conhecimento indígena. É útil iluminar as consequências políticas da cientificação do conhecimento indígena. Os métodos de aprendizagem em primeira mão sobre as práticas indígenas requerem um *tempo compartilhado e uma concepção compartilhada de tempo entre o “indígena” e o pesquisador* – destaque meu. É no trabalho de campo que o conhecimento sobre o “indígena” é adquirido pela primeira vez, antes de ser reificado como conhecimento indígena. Escrever sobre essa pesquisa transforma o “indígena” em uma categoria mais teórico-conceitual do que construída intersubjetivamente. O objetivo desse movimento teórico-conceitual, especialmente no contexto de desenvolvimento e construção de banco de dados, é interpretar o “indígena” apenas em termos de sua possível utilidade para o desenvolvimento. Em si, o desenvolvimento é um projeto que busca transformar a experiência temporal dos povos indígenas, afirmando a validade universal e desejo de uma única experiência

¹⁴¹ Agrawal usa primeira edição, de 1983, do livro *Time and the Other*, de Johannes Fabian. Consultei a informação indicada em uma edição de 2014.

do tempo: a experiência pela qual passaram as sociedades classificadas como desenvolvidas. A criação de bases de dados de conhecimento indígena também afirma a universalidade de um tempo físico no qual as práticas dos povos indígenas podem ser localizadas. A comensuração entre o “indígena” e o científico se estabelece, ou seja, pela negação das formas de vivenciar o tempo produzidas culturalmente; modos de compartilhar e vivenciar o tempo que sustentaram a tomada de consciência inicial de saberes e práticas indígenas específicos.

No trecho, Agrawal descreve e analisa a interconexão entre pesquisadores e povos indígenas em processos de pesquisa, validação e documentação de conhecimento, que são os aspectos de (des) constituição de comunidades do conhecimento que estamos analisando. Com a inclusão do conceito temporal de distanciamento, Agrawal analisa que a documentação de conhecimentos de povos indígenas não é simplesmente uma reescritura. Para Agrawal (2002, p. 253), esse documento é um “espaço tabular conceitual-classificatório”, em que o conhecimento de povos indígenas é fixado a partir do olhar de do pesquisador que, a partir da lógica temporal do “desenvolvimento”, da “universalidade” e da localização física, lê utilitariamente e desloca a “experiência temporal” compartilhada, ou, como estamos conceituando de “pertencimento temporal”, desses sujeitos, reinscrevendo essas dinâmicas intersubjetivas em uma “categoria [...] teórica-conceitual” científica.

O conceito de espaços de pertencimento de Keenan nos permite enxergar que interações entre diferentes arranjos sociais-materiais (o do pertencimento/propriedade hegemônica) sustentadas majoritariamente pela branquitude estão além da objetificação econômica e da apropriação legal. Essa perspectiva pode revelar que ameaças a comunidades não ocorrem somente a partir do material, mas a partir de um arranjo social, discursivo e material complexo que sustenta a branquitude e interseções correlacionadas a ela. O conceito de Keenan, dessa forma, indica que essa branquitude não é constituída somente pelas pessoas brancas, mas, além delas, é co-constituída pela hegemonia da propriedade privada que captura inclusive pessoas e comunidades não-brancas, podendo produzir arranjos sociais, materiais e discursivos em que predomina a branquitude, ainda que a maioria das pessoas sejam negras. Esse conceito, dessa forma, guarda relação com um aspecto profundo desta pesquisa, que guarda relação com questões sobre o quanto a subjetividade e a materialidade da branquitude, que sustentam a propriedade hegemônica, pode ameaçar a existência do modo de ser, de ver e de

viver de raizeiras e raizeiros, antes mesmo do esgotamento das plantas medicinais do Cerrado.

A discussão teórica que fazemos de Keenan, no entanto, é limitada para expandir o tipo de análise feita por Agrawal sobre apropriações intelectuais e outras análises, uma vez que a autora não trabalha com a relação entre pertencimento e conhecimento, a qual tem aspectos culturais que, embora se interrelacionem com a identidade e o social-material, é diferente dela, em termos epistemológicos. Tampouco ela analisa a conexão ecológica entre pertencimento e não-humanos, relação que também não é explorada a partir do conceito de comunidade do conhecimento tradicional, mas que é co-constituente de conhecimentos e práticas de raizeiras e raizeiros. Nesse sentido, vou recorrer ao conceito de “comunidade em recursos”, a partir do qual se sugere que a relação entre o “conhecimento tradicional”, povos indígenas e comunidades e “recursos naturais” deve ser compreendida “além da objetificação e da limitação dos modelos de produtos de conhecimento ‘tradicional’ e ‘indígena’” impostas pela propriedade intelectual, “e com um senso de lugar e de pertencimento que vem através de práticas da comunidade [relacionados ao “tradicional”, inclusão minha], e não simplesmente de limites geográficos dos grupos [*localidade*]” (Gibson, 2006, p. 173). Essa relação possibilitaria reconhecimentos além da conexão física, mesmo para comunidades deslocadas do seu espaço físico-territorial, ainda que esse vínculo seja importante (Gibson, 2006). Esse é o caso de raizeiras e raizeiros que, em virtude de diversas razões – itinerância na busca de plantas medicinais, restrição crescente ao acesso a locais de coleta, diversidade dos espaços de residência urbano, periurbano e rural – resistem, em suas práticas de cura, a partir de conexões temporais, como a transmissão do conhecimento por herança e o “dom de cura” (Dias, Laureano, 2010, 2014), o qual, desperta anímica e politicamente ao longo do tempo e no cotidiano. O conceito de “conhecimento tradicional”, portanto, seria a base da integridade dessas comunidades, o que muda o debate de “propriedade de recursos”, além de adequar esse conceito a discursos já existentes em normas internacionais (Gibson, 2006), como o da CDB, que adota o “conhecimento tradicional [...] associado a recursos genéticos”. Além disso, a concepção de “comunidade em recursos” é construída a partir da ideia de guardião desses conhecimentos, cuja proteção e uso seriam feitas por leis costumeiras. Essa relação de guardião do “conhecimento tradicional, ademais, pode articular relações individuais e coletivas, dentro da

comunidade, que operam a partir de processos de autor-reconhecimento, inter-reconhecimento, e/ou de reconhecimento externo feito por normas e pelo Estado, como sugere Gibson (2006, p.:

Se o uso do conhecimento tradicional e do método para expressar expressões contemporâneas ocorre como uma reafirmação do reconhecimento comunitário do indivíduo e da autoidentificação como parte dessa comunidade, pode, no entanto, ser tradicional e contribuir para os “recursos” dessa comunidade. Portanto, o trabalho contemporâneo “não tradicional” pode fazer parte dos recursos (a tradição e o costume de uma comunidade específica) se esse trabalho se basear tradicionalmente nesses recursos; ou seja, o trabalho inova nos recursos da comunidade de acordo com os valores compartilhados pela comunidade, de forma compatível com a integridade da comunidade e seus costumes. Um sistema de proteção e custódia baseado na comunidade acomodará a produção contemporânea como uso tradicional do conhecimento, onde esse uso é constitutivo e contribui para a comunidade por meio de troca e reconhecimento mútuos contínuos. Assim, a expressão contemporânea será tradicional e, potencialmente, a comunidade poderá reger a utilização da lei e dos costumes tradicionais nessas obras. Embora isso não impeça a criação de direitos individuais de propriedade intelectual nesse trabalho, o exercício desses direitos pode estar sujeito ao direito consuetudinário e ao reconhecimento contínuo do indivíduo pela comunidade.

Como se pode observar, a relação que Gibson faz entre o tradicional e o contemporâneo não parte exatamente de uma relação em que ambos parecem ser contemporâneos, o que pode gerar interpretações de que o tradicional pode ou não ser contemporâneo. Embora não concordemos com essa relação, a consideração de Gibson é importante, na medida em que explica que formas de reconhecimento de comunidades baseadas nos saberes sobre a natureza passam por como o “conhecimento tradicional” está sendo articulado ou não, diante das opções contemporâneas de mercantilização, apropriação individual, ou proteção coletiva de “recursos”, por como indivíduos de comunidades estão fazendo essa articulação (ex: se estão cumprindo ou não seus papéis de guardião), e se essa relação entre formas de compartilhamento e ações de indivíduos vai interferir ou não na participação do indivíduo na comunidade e na própria integridade da “comunidade em recursos”. A concepção de Gibson ainda dá a possibilidade de refletir como o papel de indivíduos, em comunidades do “conhecimento tradicional”, pode ter um papel mais no processo comunal do que em dinâmicas competitivas, destacando que o pertencimento do indivíduo ao conjunto, em termos da relação com a autoria do “conhecimento tradicional”, se constrói a partir (e não em competição dentro)

da comunidade e de normas comunitárias específicas (Gibson, 2006). Logo, parece que, para Gibson (2006), a criação de um “conhecimento tradicional” é mais uma forma de validação do pertencimento a uma comunidade e menos um modo de motivação de apropriação individual. Essa perspectiva parece ser diferente da de Boateng (2013), que sugere que combinações entre apropriações individuais e coletivas do “conhecimento tradicional” podem (re)constituir comunidades, embora ela assuma que o caráter individualista das lógicas de criação contida nas normas de propriedade intelectual mais destrói do que protegem aquilo que querem proteger. Essa diferença talvez exista, porque as autoras analisam temas distintos: enquanto Gibson (2006) analisa o “conhecimento tradicional” sobre a natureza e sua relação com patentes, Boateng (2013) analisa o “conhecimento tradicional” relativo à produção de tecidos e ao direito autoral e ao direito de desenho industrial. Por fim, o conceito de “comunidade em recurso” trata o recurso como objeto disponível à comunidade para manter sua integridade, possibilitar seu reconhecimento e observar sua responsabilidade interna e externa a partir da proteção e da guarda do conhecimento e desses recursos (Gibson, 2006).

Tendo em vista que a formação da “comunidade em recursos” se apoia na concepção de que recursos integram a identidade e o “tradicional” e que, por isso, não são mero objetos de apropriação, esse conceito, a princípio, pode nos auxiliar a compreender as tensões nos processos de constituição de uma comunidade de raizeiras e raizeiros, a qual recusa a propriedade do conhecimento e da vida. A discussão desse conceito, no entanto, não explora algumas dinâmicas que, com base nesta pesquisa, são importantes para compreender os processos de como raizeiras e raizeiros podem se (des)constituir enquanto comunidade do conhecimento em face da interconexão com processos individuais de apropriação do conhecimento. Dentre essas dinâmicas que não são consideradas por Gibson, talvez pela discussão não ser dedicada a práticas e saberes específicos sobre plantas medicinais, se pode citar algumas. Deve-se citar que o conceito não considera processos cotidianos materiais a partir da expansão da propriedade individual de terras e sua relação com a identidade e o compartilhamento do conhecimento, a exemplo de barreiras crescentes da monocultura sobre a coleta de plantas medicinais como dinâmicas que tensionam aspectos de identidade e restringem o compartilhamento do conhecimento a partir da degradação de espaços em que se interage com plantas medicinais. Também é importante mencionar que Gibson não discute a agência de

não-humanos na produção do conhecimento e da comunidade, a exemplo dos relatos de raizeiras e raizeiros sobre como as plantas indicam as doenças que elas tratam.

Uma outra observação é que, embora Gibson utilize o conceito de recurso situando-o mais como um aspecto que integra a comunidade do que um objeto de apropriação, não posso deixar de mencionar o risco do uso desse discurso que, como ressalta Krenak (e já foi discutido previamente), a concepção de recurso define o caráter exploratório e fictício de uma civilização que percebe a “natureza” como objeto a ser apropriado e comercializado. Um último comentário é que Gibson não considera aspectos interseccionais de gênero e de classe em sua discussão.

A abordagem de Rosemary Coombe sobre a relação entre comunidade e conhecimento pode somar às discussões, expandindo abordagens normativas. Coombe (2011, p. 78-79) defende que processos comunitários de reivindicação por reconhecimento identitário coletivo, autonomia e controle sobre o conhecimento por “novas coletividades e movimentos sociais” não só se interconectam a partir das normas internacionais, mas, ao mesmo tempo, se (des)constituem a partir da relação com “atores externos, redes globais de influência, e documentos de circulação internacional”. Se utilizando de uma lente foucaultiana, no sentido da fragmentação do poder do Estado para uma multiplicidade de agentes, e também de uma ótica polanyiana, de um duplo movimento contraditório e produtivo de proteção social e de vínculos com dinâmicas capitalistas, Coombe (2011) sugere que comunidades ligadas ao “conhecimento tradicional” têm se interconectado com atores externos (ONGs, organizações internacionais e governos) a partir do apoio desses a reivindicações coletivas, ainda que essas instituições “atuem transnacionalmente para localizar” conhecimentos dessas comunidades, a exemplo de projetos de desenvolvimento de redes de plantas medicinais do CIPD, com base em pesquisas etnofarmacológicas no Sul Global, como vimos no capítulo 2.

Como já indicamos no capítulo 2 e agora vamos reforçar a partir da discussão sobre comunidade do conhecimento, nesse movimento duplo por parte de comunidades de reivindicação de direitos e de relações econômico-políticas, a conexão da identidade coletiva com o conhecimento seria reimaginada, inclusive a partir de subjetividades possessivas das comunidades voltadas para propósitos econômicos (Comarof, Comarof, 2009). Nesse contexto, embora povos indígenas e comunidades possam sustentar suas relações a partir de um comum, esses grupos

tem feito movimentos contraditórios a partir da “redefinição de conhecimentos tradicionais sobre medicina”, que se baseia em “documentação cultural”, de abordagem estatista, e significa “tentativas de publicar e codificar [esses] conhecimentos, farmacopeias e sistemas de cura por meio de inventários, bases de dados, textos, e arquivos, com o objetivo de reivindicar diferentes formas de apropriação sobre eles”. Isso quer dizer que, ao mesmo tempo em que esses movimentos sociais esses movimentos busquem na realidade dar proteção a esses conhecimentos contra os fluxos comerciais impulsionados pela expansão das patentes, eles estão se apoiando em discursos, normas e estruturas globais difundidos por normas sustentadas no regime de propriedade intelectual para tornar públicos os conhecimentos sobre cura (Reddy, 2006).

Sobre esses movimentos, a síntese seria a seguinte:

Criados para afastar patentes estrangeiras sobre o que definem como patrimônio de uma nação – de acordo com o CDB (1992), inclusão minha – eles carregam o ônus simultâneo de provar que uma inovação proposta faz parte do domínio público – ou do comum, inclusão minha – há séculos, mas o fazem afirmando a propriedade sobre ela, o que conflita diretamente com seus apelos a esse domínio público – ou a um comum, inclusão minha (Reddy, 2006, p. 162).

Um exemplo de processo de (re)constituição de comunidades com relação ao compartilhamento e à reapropriação de conhecimentos sobre plantas medicinais ocorre na Índia, em que comunidades têm disputado a posse de saberes medicinais partir do *Traditional Knowledge Digital Library* (TKDL) (Reddy, 2006). O TKDL é uma documentação de conhecimentos produzida pelo governo indiano para “proteger o conhecimento tradicional médico indiano e prevenir sua apropriação indevida por meio de escritórios de patentes estrangeiros”, fora da Índia¹⁴². Apesar

¹⁴² ¹⁴² O TKDL é uma base digital elaborada pelo governo indiano a partir de documentação e “conversão e estruturação [...] científica e sistemática” em cinco línguas (inglês, japonês, francês, alemão e espanhol) de conhecimentos de povos e comunidades históricas da Índia sobre a medicina indiana (exs.: *ayurveda* e *sowa rigpa*) que estavam em diversas línguas (exs: hindi e urdu) – algumas delas não mais utilizadas – com o propósito de fornecer essa base para escritórios nacionais de patentes fora da Índia, como forma de viabilizar busca prévia e exame do estado da arte (referente ao que se conhece em termos de publicação do conhecimento), evitar biopirataria, como ocorreu no caso do açafraão, que foi patenteado no Escritório de Patentes e Marcas dos Estados Unidos (*United States Patent and Trademark Office - USPTO*) e a patente foi revogada, sob alto custo em serviços de advocacia e processos jurídicos demorados. O TKDL possibilitou a criação de 200 subgrupos de classificação de plantas medicinais sob o código A61k 35/00, que é uma classificação usada para a análise de concessão de patentes pelos Estados e que está localizada em norma internacional sobre o tema, o Acordo de Estrasburgo, que estabelece a Classificação Internacional de Patente (Disponível em: <https://www.wipo.int/classifications/ipc/en/>. Acesso em 24 dez. 2023). A inserção

de o TKDL ser uma referência única de documentação e proteção do conhecimento relacionado a plantas e práticas medicinais de povos e comunidades, muitas críticas epistemológicas tem sido realizadas sobre seu processo de construção e efeitos, como a transformação da natureza da herança médica em “derivativos” com enquadramento científico e da mudança da heterogeneidade presente nesses conhecimentos a partir de processos de homogeneização a partir da fixação desses conhecimentos no tempo, de sua retirada de contextos sociais e da sua generalização em arquivos, destacando somente a utilidade e o valor, o que é “uma lógica circular autorrealizável pela qual apenas o conhecimento útil ou potencial de valor, independentemente de sua definição, torna-se digno de valor” (Reddy, 2006, p. 175). Vimos isso, no capítulo 2, em alguns processos de bioprospecção apoiados e financiados por instituições governamentais e científicas no Chiapas pelo ICBG. Também vimos, no capítulo 2, um exemplo de pesquisa com plantas medicinais que indicava um objetivo etnofarmacológico no âmbito da relação entre o CETAAR e o CIPD.

Além da contradição produzida a partir das reivindicações opostas de reivindicação pelo vínculo com o conhecimento e pelo domínio público, o movimento de tornar o conhecimento sobre plantas medicinais “elegível” para a aplicação de normas internacionais pelo Estado de proteção aos conhecimentos também é paradoxal, na medida em que engatilha reivindicações sobre os “comuns biológicos” a partir das quais os “sistemas estatistas de apropriação pressionam fronteiras de soberania tão profundamente em um movimento de liberação de um espiral de cercamentos que podem criar novas reivindicações de propriedade, novos sujeitos e a possibilidade de um anti-comum” (Reddy, 2006, p. 162). Esse processo de cercamentos sobrepostos de conhecimentos é conceituado como “hiper-apropriação” e pode colocar em conflito entre Estado e povos indígenas e comunidades (Safrin, 2006). Esses movimentos, dessa forma, “resincrem fronteiras culturais” (Reddy, 2006), a partir da “reincorporação e recontextualização de relação com o conhecimento tradicional”, reafirmando que o

do TKDL nessas normas de análise de pedidos de patentes foi aprovada pelo Comitê Intergovernamental sobre a Propriedade Intelectual, e os Recursos Genéticos, Conhecimentos Tradicionais e o Folclore (IGC) da Organização Mundial da Propriedade Intelectual, ligada à sistema da Organização das Nações Unidas. Disponível em: <http://www.tkdil.res.in/tkdil/langdefault/common/Abouttkdl.asp?GL=Eng>. Acesso em 24 dez. 2023.

“tradicional é um conceito de reincorporação” (Strathern, 1999, p. 167) e, portanto, não deve ser normalizado, mas sim compreendido em suas particularidades sociais e culturais.

Nesse sentido, é importante refletir sobre como esses paradoxos podem ser particularizados no Brasil, em que há diversos povos indígenas e comunidades com diferentes modos de vida, histórias, que vivem em diferentes tipos de espaço, e cujo reconhecimento e direitos identitários, em especial, com a interrelação entre o social, o conhecimento e a vida, incluindo a terra, começam a ganhar força a partir da Constituição Federal do Brasil de 1988 (ex: artigo 231, em que se versa sobre o direito originário de uso exclusivo sob o território de “populações indígenas”). Almeida (2004, p. 15) explica que

As teorias do pluralismo jurídico, para as quais o direito produzido pelo Estado não é o único, ganharam força com a Constituição de 1988. Juntamente com elas e com as críticas ao positivismo, que historicamente confundiu as chamadas “minorias” dentro da noção de “povo”, também foi contemplado o direito à diferença, enunciando o reconhecimento de direitos étnicos. Os preceitos evolucionistas de assimilação dos “povos indígenas e tribais” na sociedade dominante foram deslocados pelo estabelecimento de uma nova relação jurídica entre o Estado e estes povos, com base no reconhecimento da diversidade cultural e étnica. No ato das disposições constitucionais transitórias foi instituída, também, consoante o Art.68¹⁴³, nova modalidade de apropriação formal de terras para povos como os quilombolas baseada no direito à *propriedade definitiva* e não mais disciplinada pela *tutela*, como soa acontecer com os povos indígenas. Estes processos de rupturas e de conquistas, que levaram alguns juristas a falar em um “Estado pluriétnico” ou que confere proteção a diferentes expressões étnicas, não resultaram, entretanto, na adoção pelo Estado de uma política étnica e nem tampouco em ações governamentais sistemáticas capazes de reconhecer prontamente os fatores situacionais que influenciam uma consciência étnica.

Como se observa, emergem normas nacionais no Brasil que propiciam o reconhecimento pelo Estado de uma pluralidade de identidades de povos indígenas e comunidades e de seus direitos sobre a terra, que são detalhadas e ampliadas com o Decreto 6.040 (Brasil, 2007), que traz o conceito de “comunidade tradicional” e a possibilidade de processos de “autoidentidade”, difundida pela Convenção 169 da OIT. A territorialidade, entendida como uma relação dinâmica de co-constituição

¹⁴³ Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos (Brasil, 1988).

entre o social e a terra, cuja delimitação é de responsabilidade do Estado, pode ser considerada uma dimensão de identificação que possibilita um processo que tensiona hierarquias e contradições do discurso de identidades tradicionais, que são incorporadas e fagocitadas coletivamente em uma “mobilização continuada” (Almeida, 2004). Mas como foi ponderado no comentário acima, embora direitos identitários e sociais tenham certo reconhecimento, esses ainda carecem de uma aplicação. Se essa questão for ampliada para as normas sobre o acesso a conhecimentos de povos indígenas e comunidades relativos a plantas medicinais, a Lei 13.123, também se nota uma relação entre o reconhecimento à identidade desses grupos e a conexão com esses conhecimentos e a vida, chamada pela norma de “recursos genéticos” (Brasil, 2015). Nessa mesma norma, esses “recursos genéticos”, no entanto, são compreendidos a partir de uma concepção proprietária de “patrimônio genético” e do seu vínculo ao território nacional, portanto, esses “recursos” são enquadrados a partir de uma abordagem estatista de apropriação (Brasil, 2015), que segue uma perspectiva constitucional de patrimônio imaterial e material (ex: art. 216¹⁴⁴) (Brasil, 1988). Como também já foi discutido, o acesso a esses conhecimentos e do “patrimônio genético” por agentes externos devem ser consultados previamente, bem como os ganhos econômicos pelo seu uso via patentes devem ser repartidos com povos indígenas e comunidades vinculados a esses conhecimentos (Brasil, 2015). Para que isso ocorra, no entanto, esses vínculos devem ser “identificáveis” (Brasil, 2015), contexto normativo que tem ensejado iniciativas de documentação de conhecimentos relativos a “recursos genéticos”, como as farmacopeias já mencionadas. Trazendo a hipótese de “hiper-apropriação” para o Brasil e em um contexto de povos indígenas e comunidades ligados à medicina popular, é importante considerar que efeitos (inter) subjetivos e cotidianos advém da difusão dessa norma, que possui um formato e controle estatista e que abrange um espaço em que coexiste uma pluralidade de identidades e práticas de cura com base no conhecimento sobre plantas medicinais. Um dos efeitos desse

¹⁴⁴ Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (Brasil, 1988).

processo é a documentação de conhecimentos de plantas medicinais que são usadas por diversas comunidades em localidades distintas, que é um processo ter tensões para definir relações de “propriedade”, como tem ocorrido com o TKDL, conforme já foi indicado.

Muitas vezes, as comunidades nem chegam a exatamente usar a propriedade intelectual para controlar o conhecimento, mas ainda assim a interconexão com aspectos individuais de apropriação tem efeitos amplos, como estamos analisando ao longo desta pesquisa. Esses processos, nesse sentido, não são somente um exemplo de como opera o “neoliberalismo”, em sua faceta de forma de governo que se constitui a partir da regulação das dinâmicas de commodificação e de apropriação do conhecimento, mas também são demonstrações de como os próprios povos indígenas e comunidades que produzem conhecimentos a respeito da “natureza” podem “governar novos domínios de regulação”, redimensionando e se regulando a partir da relação entre identidade, conhecimento, “natureza” e processos de interconexão com normas e instituições transnacionais (Coombe, 2011).

O duplo movimento de (des)co-constituição de comunidades do conhecimento, por um lado, de reivindicação de direitos sobre o conhecimento e identidade, e por outro, de (re)posseção individual, é uma perspectiva que pode servir como uma ótica para analisar processos de (re)imaginação dessas comunidades diante da expansão mundial de instituições ligadas à propriedade intelectual e para compreender formas de autorregulação diante de um Estado mais regulador e menos socialmente atuante. No entanto, há de se criticar essa abordagem, na medida em que o centro de sua análise das relações de conhecimento é a dinâmica local, relegando ao segundo plano os aspectos temporais, tão importantes para se entender como se pode tensionar a linearidade da propriedade intelectual, que se pauta em uma ordem progressiva do desenvolvimento, e a própria concepção moderna de Estado, que é apoiada no controle do tempo (Walker, 2013). Embora a abordagem reconheça a importância do que chama de “domínios ancestrais”, como forma de rearticulação da relação com o conhecimento pelas comunidades (Coombe, 2011), a perspectiva em tela, ao meu ver, mais limita do que amplia as possibilidades de agência por parte dessas comunidades, uma vez que as conceitua a partir de um processo cultural ocidental, o neoliberalismo, que as permitiria elaborar formas de autorregulação a partir de ações feitas por instituições internacionais, como o mapeamento de recursos naturais, que podem mais ameaçar

do que as apoiar. Essa mesma forma de autorregulação, no entanto, tem sido utilizada, para regular formas de produção, de circulação, e de trabalho que são marginalizadas e até criminalizadas pelo Estado, como único meio de manutenção de práticas sociais de povos e comunidades relacionadas ao compartilhamento do conhecimento, como é o caso das raizeiras e raizeiros representadas pela Articulação Pacari, que elaboraram normas de autorregulação de produção e circulação de remédios caseiros, combinando costumes e “boas práticas”, como forma de viabilizar um ofício, cujas práticas são criminalizadas no Brasil (Dias, Laureano, 2014).

Outra perspectiva importante para a formação de comunidades do conhecimento vem da tese de doutorado em antropologia de Sabrina Soares D’Almeida (2018), que traz luz sobre como as raizeiras e raizeiros, representadas pela Articulação Pacari e apoiadas por mediadores, elaboram políticas que as possibilitam tensionar processos históricos de marginalização e se reinserirem no campo da biomedicina, ainda que de forma periférica. Especificamente, essa pesquisa analisa “processos que permitiram a produção das raizeiras¹⁴⁵, enquanto sujeito coletivo, mais especificamente como ‘povo e comunidade tradicional’, cujas demandas por direitos – como o de praticar a medicina tradicional – vem sendo traduzidas numa linguagem identitária”. A investigação envolveu análise de disputas, no campo de política públicas e normativo, em que raizeiras e raizeiros da Articulação Pacari estão inscritas e em que “está em jogo tanto a produção da legitimidade de práticas de cura não-oficiais quanto a de narrativas identitárias”. Como vamos perceber, participantes da Articulação Pacari, como ressalta D’Almeida (2018, p. 16), “articulam e combinam diferentes repertórios, produzindo, assim, um arranjo original que passa a ser definido por eles como *tradicional*”, o que também vale para a política de compartilhamento de conhecimento sobre as plantas medicinais sustentada na afirmação de que *conhecimento tradicional não tem dono, tem herdeiros*. D’Almeida (2018), em sua análise, fez uso do conceito de “império da justificação”, de Boltanski e Thèvenot (2006, p. 34), que pode significar momentos em que a “pessoa alvejada precisa justificar suas ações [seguindo, inclusão minha] [regras de aceitabilidade] para defender suas causas” (Boltanski, Thèvenot, 1999, p. 5). O conceito foi utilizado

¹⁴⁵ A autora do estudo optou por utilizar a identidade raizeira no feminino (D’Almeida, 2018).

para explicar que, “em virtude das posições que a organização ocupa no universo da política institucional [como na Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, na qual, a Articulação Pacari participou, inclusão minha] suas integrantes encontram-se permanentemente”, em interações, em que “são confrontadas com um conjunto de atores diversos e desafiadas a definirem quem são, o que fazem, como fazem, com qual propósito, como forma de justificar seus posicionamentos e as críticas que empreendem”. Com o foco na análise nessas situações de “desacordo social”, a partir de sujeitos que empreendem a crítica a um “sistema médico oficial” ou a outros atores, como os próprios povos e comunidades tradicionais e o Estado, a pesquisa a que nos referimos entende que raizeiras e mediadores coproduzem uma política de “identidade de raizeira”, não-linear, ou seja, de “buscas e experimentações”, que produz as raizeiras e o “outro”, e suas práticas e saberes, passando por processos de ressignificação de caráter essencialista estratégico que (re-) articula o tradicional a partir de um “arranjo original” (D’Almeida, 2018, p. 1-20). Nesse sentido, a pesquisa em referência destacou que o arranjo tem objetivo

de resgatar uma identidade autêntica ‘pura’ e longínqua no tempo, como se fosse possível separar aquilo que é próprio do grupo daquilo que é exógeno, o tradicional do moderno, num esforço de colocar na sombra qualquer elemento que possa relativizar aquilo que vem sendo construído como tradição (D’Almeida, 2018, p. 16).

Essas tensões, por seu turno, consistiriam em combinações de diferentes repertórios que se co-constituíam a partir de movimentos, como a autorregulação da produção de remédios caseiros – a qual é aplicada por meio de critérios coletivos de produção e de circulação desses produtos e que combina dinâmicas sociais e “científicas” e que vamos analisar mais profundamente no capítulo 7 – que possibilitam diálogos no campo do cuidado com a saúde e que contestam binarismos entre fé e ciência, o tradicional e o moderno, o popular e o científico. Esse diálogo entre diferentes formas de conhecimento, assim, seria um dos repertórios que sustentou a construção identitária do “ofício de raizeira e raizeiro do Cerrado”, bem como a constituição de raizeiras enquanto povo e comunidade tradicional (D’Almeida, 2018).

Essa perspectiva é importante para esta pesquisa, na medida em que faz emergir reflexões sobre as raizeiras e raizeiros que integram a Articulação Pacari

enquanto um povo e comunidade tradicional, demonstrando que esse processo de construção identitária é elaborado a partir de interações assimétricas, contraditórias e heterogêneas com normas e discursos do tradicional, mormente do campo científico da biomedicina. Na visão de D’Almeida, no entanto, isso não impediu que esses sujeitos se ressignificassem enquanto um ente coletivo e se reinserissem social, política e economicamente, tendo em vista que seu ofício havia sido reconhecido no Brasil, durante um curto período, no início do século XIX – ainda que as condições sociais fossem mormente de marginalização – e posteriormente criminalizado. O estudo mostra, além disso, que esse processo não é um movimento estático, mas é dinâmico e experimental e, portanto, ainda está em curso. Tendo isso em mente, nossa pesquisa propõe um enfoque a partir de um lugar de interrogação distinto, que pretende analisar processos de constituição das comunidades de raizeiras e raizeiros com base em políticas da Articulação Pacari a partir de modos de compartilhamento e apropriação do conhecimento de plantas medicinais, com especial foco nas tensões e interconexões globais assimétricas em que essas dinâmicas locais estão inscritas.

D’Almeida (2018) pondera que os debates em torno da Política Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais (2007) que a Articulação Pacari participou não priorizavam os “conhecimentos tradicionais” e a “medicina tradicional”, mas priorizavam o território. D’Almeida (2018) ainda estende a discussão para a relação que a Articulação Pacari fazia, na Farmacopeia e em negociações em foros públicos, de que a propriedade intelectual era uma barreira para o direito sobre o “conhecimento tradicional” por parte das comunidades, que eram “titulares” de conhecimentos relacionados a plantas medicinais do Cerrado (Dias, Laureano, 2010). D’Almeida (2018, p. 241), igualmente, discutiu a dinâmica temporal das raizeiras e raizeiros que, para ela, se sustenta na “compreensão de tradição [em] que prevaleceu [o] passado”, tanto com relação ao ofício quanto com respeito ao conhecimento. Contudo, acredito que, se ampliarmos a compreensão sobre “tradição”, por exemplo, para os modos temporais que existem na forma de produção de conhecimento pelas raizeiras e raizeiros, que como se analisará nos próximos capítulos, não só se ancora no passado, como também tem se apoiado em outras dinâmicas temporais, se poderá perceber tensões entre a perspectiva cronológica (ex: relógio, passado, presente, futuro) e de temporalidade (ex: história, noções subjetivas com o cronológico, relações de poder com o tempo). Essa análise

ainda se torna mais complexa, quando se observa, como também analisaremos nos próximos capítulos, que raízeiras e raizeiras, ainda que provocadas politicamente a partir do império da justificativa, rearticulam relações subjetivas e temporais com o passado para modificar o presente, a exemplo de alguns relatos que vinculam a descoberta do “dom de cura” a partir da memória afetiva e social com familiares e pessoas mortas e vivas que compartilham práticas e conhecimentos de plantas medicinais. Nesse sentido, este estudo buscará analisar nos próximos capítulos como esses diferentes modos de tempo estão sendo construídos hierarquicamente a partir da propriedade intelectual e como essas formas possibilitam construir o “outro” a partir da “negação de sua coetaneidade” – que significa contemporaneidade e/ou simultaneidade temporal – relegando-o, assim, a uma condição inferior dentro de uma “práxis culturalmente organizada”, como afirma Fabian (2014, p. 61-69)¹⁴⁶. Esse conceito de Fabian explica com outras palavras e de uma forma mais enfática a ideia de distanciamento que mobilizamos anteriormente.

Esse mesmo conceito (de negação da coetaneidade) também pode ser utilizado para entender que o compartilhamento do conhecimento a partir de múltiplas temporalidades pode fazer emergir um conceito político de “comunidade do conhecimento tradicional” que desafia, ao invés de reificar, a marginalização do “conhecimento tradicional” a partir da lógica dicotômica de que o “tradicional” é fixo no tempo, estanque no passado, enquanto o “moderno” é aquele que inova, a caminho do futuro. Uma vez que a “comunidade de conhecimento tradicional” também é produzida a partir da interconexão com discursos, normas e estruturas da propriedade intelectual, é importante também analisar esse conceito a partir da ideia de interconexão entre modos temporais que não só são diferentes, mas que também

¹⁴⁶ Fabian (2013, p. 69) afirma que: “Antes de mais nada, o fato de *parecer possível* recusar a coetaneidade a outra pessoa, ou a outros povos, sugere que a coetaneidade não é nem um fato transcultural nem uma condição transcendental do conhecimento. O termo *coetaneidade* foi escolhido para assinalar um pressuposto central, ou seja, o de que todas as relações temporais e, portanto, a contemporaneidade, estão embutidas na práxis culturalmente organizada. Os antropólogos tem pouca dificuldade de admitir isso, contanto que ela esteja baseada numa cultura específica, geralmente uma cultura que não seja a sua própria. Para citar apenas dois exemplos, as relações entre os vivos e os mortos, ou as relações entre o agente e o objeto de operações de magia pressupõem concepções culturais da contemporaneidade. Em grande medida, a descrença racional ocidental na presença dos ancestrais, e na eficácia da magia, repousam na rejeição das ideias de coexistência temporal implícitas nessas ideias e práticas. Isso está óbvio. Menos clara é a percepção de que, a fim de estudar e compreender o culto e a magia ancestrais, precisamos estabelecer relações de coetaneidade com as culturas que são estudadas”.

são contemporâneos, ou seja, deveriam interagir temporalmente em condições similares e, portanto, ter esse lugar de interação e suas assimetrias interrogadas e não entendidas como um fato. Para observar melhor essa forma de interação, adota-se a proposição de Sharma (2013, p. 159) sobre a dinâmica relacional de temporalidade de Fabian:

Fabian delinea, em *Time and the Other*, a tensão dentro da etnologia onde o referente é sempre colocado em um tempo diferente do presente do informante. Diferenças temporais são reduzidas a funções biológicas essenciais ou examinadas para saber como elas podem ser atualizadas. Embora existam potenciais aqui, o foco na cronografia de poder está preocupado com a interdependência dos ritmos. A cronografia de poder não fornece uma análise comparativa de formas discretas de tempo. Em vez disso, a experiência do tempo e os discursos sobre o tempo são entendidos como sempre já relacionais.

A concepção temporal de Sharma atualiza a de Fabian para a ideia de que diferenças temporais operam a partir de uma interação simultânea e interdependente de temporalidades. A concepção de Sharma, de um lado, enfatiza a assimetria dessas interconexões, e de outro, abre a possibilidade desemaranhar essas interações a partir de um processo cotidiano material, dinâmica que é próxima a de Tsing (que discutimos no capítulo 2), que defende a possibilidade de projetos criativos a partir de fricções entre diferenças. Como exemplo, ao usar o conceito de Sharma de interação entre temporalidades, que nos permite enxergar a aceleração temporal também como discurso, se percebe que a relação que esses fazem com a tecnologia, como o de aumento global de doenças e necessidade de desenvolvimentos rápidos de medicamentos pela indústria farmacêutica, estão excluindo o acesso material de grupos que vivem em algumas realidades sociais fora do que a indústria farmacêutica chama de “democratização do acesso à saúde”¹⁴⁷.

O conceito de temporalidades de Sharma também é importante para auxiliar em análises do conceito transmissão do conhecimento por herdeiros de raizeiras e raizeiros integrados à Articulação Pacari, o que já mencionamos no capítulo 1 e o que será discutido mais profundamente nos próximos capítulos. No

¹⁴⁷ Várias indústrias farmacêuticas utilizam discursos de que a tecnologia médica conseguirá diminuir distâncias entre quem a produz e quem a acessa. Por exemplo, a Roche utiliza o termo “democratização do acesso à tratamento de saúde” como propaganda de serviços e produtos digitais de gestão da saúde. Disponível em: <https://www.roche.com/stories/democratising-healthcare/>. Acesso em: 17 jul. 2023.

entanto, primeiro vamos recorrer a um outro conceito de Keenan (2014, p. 150), o de “levar o espaço [como herança e pertencimento] através do espaço e do tempo” e buscar explicá-lo a partir de práticas de raizeiras e raizeiros do Cerrado. Como já mencionamos, políticas da Articulação Pacari sugerem que raizeiras possuem uma relação dinâmica (e não fixa) com o território. No entanto, a relação com o território, ainda que dinâmica, depende da preservação de plantas medicinais no Cerrado, que tem sido ameaçado pela monocultura (Dias, Laureano, 2009). Essa ameaça não emerge isoladamente, mas a partir de assimetrias e interseções sociais-identitárias interrelacionadas a processos históricos, como a escravidão e a marginalização de mulheres. Raizeiras e raizeiros têm buscado alternativas de coleta de plantas medicinais, por exemplo, a partir da “agricultura urbana” em “quintais”, como ocorre no “Ervanário São Francisco de Assis” (Arruda, Vieira, 2003). Para indagar como esses processos são (re)produzidos a partir da herança, da propriedade e do pertencimento, recorreremos a perguntas de Keenan (2014, p. 151):

“a conceptualização de espaço [...] de arranjo conceitual, social e físico [...] constituído [por uma] multiplicidade de forças diferentes e dinâmicas ainda faz sentido se o espaço adere ao sujeito?” [e ainda] “a teoria da propriedade como uma relação de pertencimento espacialmente contingente pode explicar os sujeitos que ocupam o espaço com eles - o espaço se prende ao sujeito por causa das relações de pertencimento e, em caso afirmativo, a que essas relações são contingentes?”

Keenan faz essas perguntas como forma de compreender se a comunidade “aborígene” *Ampilatwatja*, que resistiu a intervenções do Estado australiano, se realocando para outro território, levou o mesmo espaço de pertencimento, em todas suas dimensões materiais, culturais, identitárias e sociais, com ela e, se isso ocorreu, como esse movimento tensiona física e politicamente o espaço de pertencimento predominantemente “não-aborígene” australiano mais amplo e os processos de apropriação territorial. Para complementar o conceito de espaços de pertencimento e discutir as perguntas, Keenan (2014, p. 151) usa o trabalho de Avery Gordon (2008), *Ghostly Matters Haunting and the Sociological Imagination*, que, segundo ela, “argumenta que a herança [ex: herança da escravidão racial] pode ser compreendida como uma forma de propriedade de fantasmas, mantendo um espaço que retém um formato particular, apesar da partida permanente do sujeito proprietário”. Keenan (2014), primeiro, responde que as comunidades “aborígenes”

levaram um espaço para o novo local, tensionando Estado e propriedade, mas que esse espaço não é idêntico ao inicial, pois o processo de levar o espaço implica carregar novas subjetividades e materialidades que emergiram ao redor, tanto as que ajudam a adquirir poder, quanto as que oprimem, a exemplo da “propriedade hegemônica linear e de formato rígido”. A resposta de Keenan que relaciona o efeito da herança nesse processo diferencia o da propriedade. Para ela, “enquanto a propriedade demanda e reproduz espaços de pertencimento [dentro do núcleo familiar], a herança ajuda a manter esse espaço por sobre prazos extensivos de tempo”. A herança, nesse sentido, pode ser considerada propriedade recebida de alguém que partiu (morto ou não). O tempo da herança como propriedade para Keenan, no entanto, parece carregar a linearidade e a rigidez da propriedade, diferente de espaços de pertencimento, que possibilitam a subversão dessa dinâmica da propriedade. Concordamos com o posicionamento de Keenan, mas vemos um limite para explicar a transmissão de conhecimento por herdeiros das raizeiras e raizeiros da Articulação Pacari, cujas dinâmicas e co-constituição com interconexões com dinâmicas da propriedade da vida e do conhecimento buscamos indagar também a partir das múltiplas temporalidades vividas por esses sujeitos em suas redes de pertencimentos e não somente da concepção linear e rígida da propriedade.

Tendo discutido a temporalidade do conceito de comunidade do conhecimento, volto à questão de como a prática do cuidado, que foi observada, como veremos nos próximos capítulos, em muitos discursos de raizeiras e raizeiros, poderia ser entendida como uma dimensão da relação entre conhecimento e identidade. O cuidado, embora praticado de forma heterogênea, é um dos aspectos que realiza essas tensões temporais à propriedade intelectual. Nesse sentido, se optou por utilizar a abordagem ética de “temporalidades do cuidado”, que amplia o conceito de cuidado, historicamente tensionado por relações hierárquicas de gênero, para as relações ecológicas, tensionando ritmos contraditórios de produção e de inovação científico-tecnológica, como os da biotecnologia, com vistas a possibilitar a existências futuras (Bellacasa, 2017). Assim, o cuidado, sem deixar de considerar suas ambivalências, como no uso da indústria farmacêutica em discursos de venda de medicamentos, pode passar a ser usado como uma bússola ética de orientação da comunidade do conhecimento. Como essa perspectiva também considera uma relação integrada entre humanos e não-humanos, a planta medicinal, que é

considerada um recurso genético de apropriação das normas de patentes ou um mero objeto-obstáculo da expansão da propriedade privada com objetivos produtivistas, passa a ser um sujeito da comunidade do conhecimento, relação que não é mencionada pela Articulação Pacari, mas que observei em alguns cotidianos e histórias de vida de raizeiras, como discutiremos nos próximos capítulos. Essa dimensão ainda poderia ser ampliada a partir das plantas medicinais como um sujeito-ancestral nos processos de transmissão de conhecimento (Castro, 1998), o que amplia a concepção de comunidade do conhecimento, tensionando discurso de “recursos”, a partir da cooperação entre comunidade humana e não-humana.

Precisava mostrá que a gente existia, tinha esse conhecimento

Processos de reivindicação identitária de raizeiras e raizeiros estão interconectados e são tensionados a partir de dinâmicas globais da propriedade do conhecimento e da vida. Este capítulo tem como objetivo analisar (re)(des) constituições identitárias nas relações materiais cotidianas e nas histórias de vida de raizeiras e raizeiros no contexto de políticas da Articulação Pacari e de suas interconexões globais. Argumenta-se que a política identitária da Articulação Pacari produziu consciências (inter)subjetivas e heterogêneas de auto e de “inter-identificação”, sobretudo, de raizeiras mulheres, sustentadas no conhecimento, no cuidado e na fé. Ao mesmo tempo, essa política também produz contradições aprofundadas por assimetrias das interconexões globais.

A organização política de sujeitos do campo da cura, como raizeiras e raizeiros, voltada para reconhecimento de direitos, é um fenômeno recente no Brasil (D’Almeida, 2018). A literatura de antropologia no país, nas décadas de 1970-80, construiu “definiç[ões] mais ou menos cristalizada[s]” a respeito desses grupos, que os diferenciavam sob a perspectiva de “classe social”, por exemplo, “rezador/a”, “raizeiro/a”, “curandeiro/a” (D’Almeida, 2018, p. 7). A literatura mais recente tem expandido essas perspectivas a partir de estudos sobre a organização sociopolítica desses sujeitos, como a tese de doutorado de Sabrina Soares D’Almeida (2018), que, como já mencionamos, analisa a produção das raizeiras enquanto sujeito coletivo e a partir da tradução desses processos em uma linguagem identitária relacionada ao “tradicional”. Com esse objetivo, D’Almeida busca compreender dinâmicas identitárias da Articulação Pacari e subjetividades de participantes a partir de uma abordagem político-regulatória e antropológica. Tomando como referência a crítica relacional e situada de Barth (1956)¹⁴⁸ à abordagem essencialista

¹⁴⁸ Toda a obra de Barth, segundo Villar (2004), é sustentada em uma crítica relacional e situada das construções étnico-identitárias. Um exemplo é uma concepção que atravessa sua obra, a de “nicho” (Villar, 2004). Barth (1956, p. 1079), em uma análise sobre como comunidades do Swat, no norte do Paquistão, constroem relações culturais e ecológicas, conceitua “nicho”, como “o lugar de um

sobre a produção de identidade coletiva, D’Almeida (2018, p. 11) afirma, sobre as dinâmicas de “declaração identitária de raizeiras”, que elas não são anteriores “à política e à interação com outros atores”. Da mesma forma, emprestando a abordagem de “mediadores” de Montero (2006), D’Almeida (2018, p. 11-12) postula que a análise sobre o processo de construção identitária de raizeiras e raizeiros deve incluir, “além dos sujeitos pesquisados”,

vários outros atores que com eles interagem devem ser colocados sob o foco da análise, como antropólogos, advogados, agentes governamentais, missionários, dentre outros. A atividade destes mediadores é fundamental na produção de identidades na medida em que colocam em circulação ideias, imagens, práticas, memórias e objetos que atuarão na uniformização dos diversos pertencimentos de seus membros e fornecerão a ideia de coerência e unidade a este sujeito coletivo em processo de construção.

D’Almeida enfatiza que o processo de construção identitária de raizeiras é realizado a partir da política, da interação social entre atores de fora e de dentro das comunidades e de processos (inter)subjetivos. D’Almeida (2018) argumenta que reivindicações políticas da Articulação Pacari, como a da busca pelo reconhecimento de raizeiras e raizeiros como “comunidade tradicional”, fazem parte de um processo de produção de novas categorias sociais e identitárias que, como forma de resistência, executam mais um movimento de “fagocitação” do tradicional, que é uma narrativa produzida a partir de uma faceta excludente da medicina ocidental, do que de reificação da hierarquia entre o moderno e o tradicional. D’Almeida, com esse argumento coloca raizeiras e raizeiros em uma posição diferente da que a medicina ocidental os posiciona, na medida em que defende que a busca de reconhecimento como “comunidade tradicional” não faz com esses sujeitos se submetam às hierarquias da ciência e da modernidade, que enquadram o tradicional como classificação homogênea, estática e essencialista dentro do campo da saúde. Ao contrário, a autora explica que esse processo de construção identitária, a princípio, não reifica assimetrias entre o tradicional e moderno, tendo raizeiras e raizeiros logrado redimensionar o tradicional, a partir de articulações políticas entre a ciência e suas práticas e costumes, ainda que essas dinâmicas não sejam constituídas sem tensões, contradições e hierarquias.

grupo no ambiente total, suas relações com os recursos e competidores”. Barth (1956) adapta o conceito de nicho de Allee et al. (1949).

D’Almeida (2018) afirma que encontrou poucas pesquisas sobre a “dimensão político-organizativa” de sujeitos que exercem práticas de saúde com base nas plantas medicinais, como a dissertação de mestrado de Denner Mariano de Almeida (2013), intitulada “A comunicação pública e o capital social do movimento aprendizes da sabedoria: da (in)visibilidade ao empoderamento”. Pode-se adicionar a dissertação de mestrado de Juliana de Almeida Costa (2019, p. 103-123), intitulada “Mulheres rurais e plantas medicinais: saberes, socialidades e autonomia feminina”, a partir da qual se argumenta que processos de emancipação de “dimensão [...] ampla [e] coletiva” de “mulheres rurais” assentadas que detêm “saberes e fazeres sobre plantas medicinais” foi possível, em virtude de ações de um Estado e de setores da igreja e do campo “progressistas”, possibilitando, por exemplo, a participação em políticas e articulações nacionais relacionadas à saúde popular. Não foram identificados estudos na literatura internacional sobre os processos de organização sociopolítica de raizeiras e raizeiros e outros sujeitos no campo da saúde popular com foco nas particularidades brasileiras. No capítulo 1, foram citados alguns casos e a literatura sobre movimentos sociais e políticos fora do Brasil, com o objetivo de demonstrar que o movimento da Articulação Pacari e de pessoas, povos e comunidades que a integram não é isolado no mundo; e que possui, como pano de fundo, a expansão de dinâmicas da propriedade do conhecimento e da vida. A diferente ótica encontrada nesses trabalhos está relacionada a novas categorias de identidade, cunhadas de povos e comunidades tradicionais, como os geraizeiros/as¹⁴⁹, faxinalenses¹⁵⁰, quebradeiras de coco, raizeiros/as, que surgem a partir de normativas que emergem a partir da Constituição do Brasil (Brasil, 1988), como a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) (Brasil, 2007b). Contudo, poucos estudos foram realizados sobre esses grupos que enfocassem na compreensão desse processo de construção identitária, em especial,

¹⁴⁹ “Os geraizeiros ocupam os campos gerais do Norte do estado de Minas Gerais sendo um grupo formado por mulheres e homens do Cerrado que, às margens do Rio São Francisco, se adaptaram com sabedoria às características do bioma e às suas possibilidades de produção”. Disponível em: https://redecerrado.org.br/comunidades_cerrado/geraizeiros/

¹⁵⁰ Um exemplo são os faxinalenses da Articulação Puxirão dos Povos Faxinalenses de Guarapuava-PR, que se autodeclararam no protocolo de consulta prévia como comunidades tradicionais. Disponível em: https://site.mppr.mp.br/sites/hotsites/arquivos_restritos/files/migrados/File/comunidades/Protocolo-de-Consultas-Faxinalenses.pdf.

sobre as raizeiras e raizeiros (D’Almeida, 2018), que é o objeto de estudo desta pesquisa.

4.1.

A ‘política de identidade’ da Articulação Pacari

A política de identidade da Articulação Pacari é um projeto de (re) construção complexo, interconectado, instável, gradual, original, coletivo e constituído a partir de interconexões globais e locais. Atualmente, a Articulação Pacari reivindica direitos acerca da busca da legitimidade de práticas de raizeiras e raizeiros, diante da sua criminalização no Brasil, e da preservação das plantas medicinais, em face de ameaças ao Cerrado (Dias, Laureano, 2014). No entanto, no início da Articulação Pacari, essas reivindicações não estavam consolidadas. Como já apontado no capítulo 1, a Articulação Pacari era inicialmente constituída só por organizações não-governamentais e, portanto, não contava com a participação de comunidades, relação que foi se construindo gradualmente e que deu materialidade sociopolítica às atuais reivindicações de direitos.

A Articulação Pacari foi criada com um enfoque na pesquisa de plantas medicinais, na elaboração de uma farmacopeia, a partir de uma concepção de articulação em rede de troca e de divulgação de informações, como analisado nos capítulos 1 e 2. Ainda que se possa identificar a relação entre elaboração de pesquisas e de busca de influência em políticas públicas, como visto no capítulo 2, na análise da formação da REDE, de onde emerge a Articulação Pacari, a emergência de uma formação política dessa organização, com enfoque em reivindicação de direitos, é um processo construído a partir de articulações com comunidades. Da mesma forma, apesar de se afirmar que a elaboração de pesquisas de plantas medicinais teve o protagonismo de organizações locais e possuía um objetivo associado à sustentabilidade (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004), o processo de formação política da Articulação Pacari não emerge a partir somente dessas dimensões. Ela ocorre a partir de um conjunto de aspectos, tais como a elaboração de pesquisas, a articulação social, a realização de cursos de capacitação, de encontros e de grupos de trabalho que envolviam organizações comunitárias, e o desenvolvimento de parcerias com instituições governamentais, não-governamentais e científicas, como visto nos capítulos 1 e 2.

É dessa articulação social e institucional da Articulação Pacari que emerge o que estamos conceituando de uma ‘política de identidade’, que será analisada neste capítulo. Como será visto, essa política não é isolada de outras reivindicações políticas. Ao contrário, ela está relacionada a uma pluralidade de aspectos, dentre os quais, se pode mencionar a dimensão do “direito consuetudinário de praticar a medicina tradicional” e do acesso e da transmissão do conhecimento de plantas medicinais (Dias, Laureano, 2014), sobre o qual se centraliza nossa pesquisa.

Mesmo com a expansão social e política da Articulação Pacari, a construção de dinâmicas de construção identitária não foi um acontecimento repentino ou um processo linear. O primeiro aspecto que se observou relativo à identidade foi que a construção identitária da própria Articulação Pacari enquanto articulação é co-constituída pela afinidade de raizeiras e raizeiros com a identidade dessa rede. O trecho a seguir indica esse movimento:

[..] resultado esperado [de pesquisas] seria a disponibilização para a sociedade em geral de informações sobre a biodiversidade terapêutica do Cerrado. Este resultado foi parcialmente alcançado através da produção de diferentes materiais (revista, folders, livro, boletim, cartões postais, camisetas). Estes materiais tiveram o objetivo principal de divulgar as atividades realizadas pela PACARI e consequente fortalecimento de sua identidade, não se atendo à divulgação de espécies em perigo de extinção como previsto no projeto [...] avalia-se que apenas 03 redes regionais em Minas Gerais (Alto e Médio Jequitinhonha e Norte de Minas) expressam fortemente a identidade de rede. Este fato se deu principalmente por ser os locais com mais tempo de realização conjunta de atividades, a partir de 1999. O mesmo não acontece com as redes formadas recentemente, a partir de 2003, onde apenas algumas pessoas referentes das comunidades têm uma maior compreensão dos objetivos da PACARI (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 14-15).

Esse trecho mostra que a identidade da Articulação Pacari se constitui como uma rede em articulação que trabalha com rede de informações de plantas medicinais a partir de pesquisas “sobre biodiversidade terapêuticas do Cerrado”. A divulgação dessas informações se aterá somente a “espécies com perigo de extinção”, como previsto em projeto da Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas (2004), no âmbito da REDE. A informação está em um relato da Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas (2004), cujo representante era Jaqueline Dias, enviado à CIDP, em que consta a formação da Articulação Pacari, como resultado do projeto de constituição de rede nacional de plantas medicinais.

O conteúdo revela que houve uma mudança de objetivo, a qual estava associada a construção identitária da própria Articulação Pacari como rede, o que indica uma mudança de rumos além da pesquisa e da divulgação de plantas em extinção (Rede de Tecnologias Alternativas, 2004). Ademais, o relato mostra que algumas comunidades que realizavam pesquisas se identificavam mais com os objetivos da Articulação Pacari, o que, segundo o conteúdo, provavelmente, ocorria, devido a serem grupos que participavam de atividades desde o início dessa organização, a partir de 1999 (quando ainda não havia sido efetivamente criada a Articulação Pacari – Plantas Medicinais do Cerrado), e compreendiam melhor seus objetivos. Isso indica que não só a Articulação Pacari modificou o objetivo de seu trabalho, voltando-se para a consolidação de sua identidade organizacional, como também plasmou essa identidade, a partir da aproximação com “redes regionais” e “locais” (Rede de Tecnologias Alternativas, 2004).

Um outro aspecto da formação da identidade das raizeiras e raizeiros é que a dinâmica de construção da Articulação Pacari, que ocorria também a partir de pesquisas de plantas medicinais, implicava um processo de aproximação de comunidades que tinha como critério a “identificação de conhecedores tradicionais”, como se pode notar a seguir:

[...] experimentar uma metodologia de “pesquisa popular”, como está sendo denominada pela Articulação PACARI, com a característica de envolver diversos atores sociais (conhecedores tradicionais, representantes de grupos comunitários, técnicos, estudantes e pesquisadores), em todas as suas fases de elaboração e sistematização. Esta proposta metodológica proporcionou um “diálogo de saberes”, com o enfoque no conhecimento tradicional e na realidade local, destacando seu caráter propositivo de aplicabilidade de seus resultados. Outra característica é a capilaridade alcançada através da formação de uma rede de informações, onde pessoas conhecedoras são identificadas, informações são confirmadas por um grande número de pessoas, plantas em risco de extinção são detectadas, situações de degradação ambiental são denunciadas, entre outras trocas de informações que direciona a dinâmica da pesquisa [...] (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 6).

O trecho acima indica que a Articulação Pacari não realizou uma pesquisa com moldes científicos convencionais, mas aplicou uma “metodologia”, conceituada de “pesquisa popular”. Essa metodologia, de acordo com o relato, teria proporcionado um “diálogo de saberes”, com “enfoque no conhecimento tradicional”, o que reforça a recusa parcial a metodologias apresentadas pela TRAMIL que, como

vimos no capítulo 2, era mais uma abordagem científica de pesquisa do “conhecimento tradicional” do que voltada para a participação social. Ademais, se entende, a partir do conteúdo, que a pesquisa era realizada com diversos “atores sociais”. Os agentes da pesquisa popular que fazem parte das comunidades, segundo o relato, eram “pessoa[s] conhecedoras [que] eram identificadas”. Isso sugere um duplo movimento, que consiste na identificação de “pessoas conhecedoras”, ao mesmo tempo que esses conhecedores se identificam (mais ou menos) com os objetivos da Articulação Pacari. Maria das Graças, conhecida como Graça, raizeira¹⁵¹, que participou de projetos com a Articulação Pacari, relata que a Articulação Pacari *identificou* [seu] grupo¹⁵², o Grupo Feminino de Itaobim (GRUFEMI), através da Associação de Mulheres Organizadas do Vale do Jequitinhonha (AMOJAVE)¹⁵³, e que seu grupo, por sua vez, *identificava a Pacari*¹⁵⁴. Graça também ressaltou que essa identificação possui outras dimensões fora desse processo, que tem a ver com o quanto seu grupo aprendeu a “*preservar*” e a “*produzir*” com a Articulação Pacari – na próxima sessão, analisar-se-á essas outras dimensões – assim como a Articulação Pacari também se estruturou a partir de seu grupo. O relato citado também mostra que, à medida que uma “rede de informações” se formava, sua “capilaridade” possibilitava a confirmação de informações por um “grande número de pessoas”. De acordo com Jaqueline, isso também seria uma forma de “validar o conhecimento”¹⁵⁵ por pessoas, processo que vamos analisar com mais profundidade no próximo capítulo, a partir da perspectiva de compartilhamento do conhecimento. Essas informações, adicionalmente, não seriam só sobre plantas em extinção, mas também se configurariam em denúncias de “situações de degradação ambiental”, o que também indica que a abordagem metodológica de pesquisas da Articulação Pacari é diferente da TRAMIL. O foco em espécies de extinção, como vimos anteriormente, se modifica, o que vamos analisar com mais detalhes no capítulo 5. Outro destaque do início do projeto com

¹⁵¹ Todas as falas de raizeiras e raizeiros serão destacadas em itálico.

¹⁵² MACHADO, Maria das Graças M. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, 4 abr. 2022.

¹⁵³ A apresentação da Articulação Pacari para a AMOJAVE sobre a rede foi gravada em vídeo. Disponível em: https://m.facebook.com/profile.php?id=100066590589803&_se_imp=0U1tBUDg4eaSOVI38&_rd_r. Acesso em 1 ago. 2022.

¹⁵⁴ MACHADO, Maria das Graças M. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, 4 abr. 2022.

¹⁵⁵ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

o CIDP foi a forma de aproximação com organizações comunitárias, que “se deu através da REDE”, que sensibilizou a “participação de grupos comunitários e organizações não-governamentais” para realização de pesquisas (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2000, p. 8), o que precedeu a identificação de conhecedores. Outra informação importante do processo de inserção na pesquisa é que “pesquisadores comunitários foram remunerados”, tendo como referência a renda média recebida em trabalho similar (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2000, p. 8). A partir dessas informações é possível argumentar que a construção identitária de quem participa da Articulação Pacari, inicialmente, como “pessoa conhecedora” está relacionada a pesquisas no âmbito dessa rede e, portanto, também está emaranhado nas formas e objetivos de pesquisa. A partir do relato, igualmente, também se pode argumentar que esse processo de identificação de “pessoa conhecedora” não está relacionado somente à pesquisa, como parte do mecanismo de “formação de uma rede [nacional] de informações” de plantas medicinais, mas também está vinculada a dinâmica que começa a produzir subjetividades sobre um tipo de identidade coletiva relacionada à organização social, ainda que de forma interconectada com aspectos econômicos, gerados, por exemplo, pela inserção no processo de pesquisa a partir de remuneração, o que pode produzir contradições. Esse tipo de argumentação se sustenta em Federici (2017), que defende que a contestação de hierarquias de gênero e de classe, constituídas pela normalização das mulheres como “bruxas”, aprofundada a partir da revolução industrial, passa também pela remuneração.

Um outro aspecto do processo de pesquisa que guarda relação com a construção identitária é a produção de livros de plantas medicinais e/ou farmacopeias. A concepção “popular” de pesquisa também aparece na primeira publicação de pesquisa de plantas medicinais organizada pela Articulação Pacari, que gerou o livro “Pesquisa Popular de Plantas Medicinais” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004). O livro foi coorganizado pela Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, que representava o Brasil na REDE. A publicação também tem o apoio do CIDP, dentre outras organizações e parcerias, como a própria REDE e a

Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE)¹⁵⁶. O livro, que pretende ser um “instrumento de sensibilização” a partir da perspectiva de “plantar para alimentar e curar”, foi o resultado de pesquisas populares de plantas medicinais em comunidades periféricas “urbanas”, “periurbanas” e “rurais”, que envolveram pessoas e comunidades, a partir de uma “metodologia [...] participativa” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004, p. 12). Algumas dessas comunidades eram: i) Vargem Grande e São João Setúbal (dentre outras), no Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais, onde a pesquisa foi realizada em conjunto com a Comissão de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Araçuaí; ii) o quilombo do Cedro, em Mineiros, Goiás, em que a pesquisa teve parceria do Centro Comunitário de Plantas Medicinais do Povoado do Cedro; e iii) os bairros Alto Vera Cruz, Granja de Freitas e Taquaril, localizados em Belo Horizonte, nos quais o Grupo Medicina Naturalmente, Grupo Semear e Rede Local de Desenvolvimento do Alto Vera Cruz, Granja de Freitas e Taquaril foram os parceiros da pesquisa (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004). As pesquisas do livro, no entanto, só apresentam resultados dos trabalhos realizados em Belo Horizonte (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004). O encaminhamento como “pesquisa popular” teria sido feito no *Encuentro Regional de Plantas Medicinales del Cono Sur*, na Argentina, em 1998, quando cada “entidade coordenadora” envolvida com a REDE teria ficado “responsável pela realização da pesquisa em seu país” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004, p. 12-13). Segundo o livro,

[a] metodologia adotada para a realização da pesquisa popular foi elaborada participativamente com as comunidades e contou com a assessoria de uma equipe multidisciplinar: medicina, sociologia, farmácia, botânica e agronomia. O objetivo da metodologia foi capacitar as pesquisadoras na perspectiva de fortalecer a organização comunitária (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004, p. 12-13).

¹⁵⁶ A FASE é uma organização não-governamental que está no Brasil, desde a década de 1960, e que trabalha com “organização e desenvolvimento local, comunitário e associativo”. Disponível em: https://fase.org.br/pt/quem_somos/quem-somos/. Acesso em: 26 jul. 2023.

A metodologia de pesquisa participativa, além disso, teria sido baseada na da TRAMIL e adaptada para a realidade Brasileira (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004, p. 12-13).

A pesquisa teve nove etapas: um “seminário para levantar as doenças mais frequentes”, “oficinas de capacitação” na área de saúde e de técnicas de entrevista para a pesquisa, “elaboração de questionário”, “trabalho de campo”, “avaliação do trabalho de campo”, “sistematização participativa”, “socialização dos resultados” e “aplicação do conhecimento” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004, p. 17-29). Identificou-se também que havia uma preocupação em compartilhar com as comunidades que a pesquisa valorizava e preservava os “conhecimentos tradicionais da comunidade” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004, p. 24). As pesquisadoras faziam parte das comunidades (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004).

A questão identitária, no entanto, ainda não estava relacionada a uma política de reivindicação de identidade pela Articulação Pacari. Embora não fosse possível fazer essa relação, aspectos de identidade já estavam presentes nos questionários das pesquisas. Esses formulários eram sobre: “identificação da pessoa [entrevistada] e da família”, “dados sobre o ambiente/local de moradia”, doenças diversas, como verminose, “tratamento”, “receita dos remédios”, “como a família cuida da saúde”, e “dados das plantas” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004, p. 73-85).

A abordagem da pesquisa se deu prioritariamente nas doenças e não diretamente no conhecimento de plantas medicinais. Apesar disso parecer estranho para uma pesquisa sobre o conhecimento de plantas medicinais, essa era uma estratégia utilizada pelo CIDP. O objetivo desse método de pesquisa era extrair conhecimento de forma aparentemente menos abrupta e mais ampla, o que implicava realizar observações, a partir do cotidiano das mulheres, que eram responsáveis pelos cuidados de saúde e de alimentação, utilizando muitas vezes plantas medicinais, como foi discutido no capítulo 2.

Com relação à dimensão identitária das respostas, destaca-se que, da pesquisa popular feita “de cada dez pessoas pesquisadas, nove” eram mulheres.

Também é relevante que mais de 40% das pessoas entrevistadas estavam desempregadas. Igualmente, é significativo que “mais de 70% das famílias têm renda inferior a dois salários mínimos”. Outrossim, se destaca que, “de cada dez pessoas que têm costume de plantar [...] nove cultivam plantas medicinais”. Por fim, se ressalta que, de 122 pessoas pesquisadas, 81 das que buscam remédios são mulheres, 87 das que fazem remédios são mulheres, e 80 das que acompanha familiares ao médico são mulheres. Da conclusão das pesquisas, se destaca que as mulheres são “detentora[s] do conhecimento popular”. Ainda se concluiu que “as relações construídas entre homens e mulheres na [...] sociedade” fizeram com que mulheres assumissem “tarefas domésticas”, como “cuidar da saúde da família”. Além disso, se concluiu que a “maioria dos casos de doença citados ocorreu em pessoas do sexo feminino, como o alto índice de depressão”, o que foi interpretado como um efeito da luta da mulher por menor desigualdade que, embora tenha produzido “conquista [,] gera acúmulo de atividades”. Igualmente, se chegou à conclusão que o costume de plantar é uma “questão cultural”, referente à “vida na roça” (maioria dos entrevistados veio do interior de Minas Gerais), o que interrelaciona práticas de “agricultura urbana” com de “saúde comunitária”, tornando as “farmácias caseiras” uma iniciativa que “pode estimular cultivo [...] manipulação [...] e uso [...] de plantas medicinais” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004, p. 31-48) (Figura 17). Por fim, é importante destacar que o livro, em razão dos resultados das pesquisas, é escrito com alguns conceitos-chave no gênero feminino, como pesquisadora e entrevistada, como forma de “dar visibilidade à luta pela equidade de gênero” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004, p. 9).

Figura 17 - Capacitação sobre causas e sintomas das enfermidades. Assessoria de uma profissional da saúde



Fonte: Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas (2000, p. 15)

A partir das informações do livro de plantas medicinais, se entende que não há, nessa publicação, uma relação direta da pesquisa com demandas políticas de reconhecimento identitário. Isso não significa que o livro não tenha aspectos com efeitos políticos. Isso se nota, por exemplo, na pesquisa, que resultou em uma adaptação da metodologia da TRAMIL, em que predomina a abordagem científica, para uma metodologia mais social, que se sustenta na participação majoritária de comunidades – a discussão sobre essa adaptação foi realizada no capítulo 2 e será aprofundada no capítulo 5. O livro, no entanto, contém descrição científica de plantas (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004), o que pode restringir o acesso das comunidades e descaracterizar uma publicação que supostamente é voltada para o acesso desses sujeitos. Quanto ao aspecto identitário, se nota que, no livro, se começa a desenhar contornos identitários dos participantes da Articulação Pacari a partir da pesquisa popular, em que se destaca a relação entre gênero, classe, conhecimento, cuidado, plantas medicinais e saúde. Também se observa que há, nas organizações que estão à frente da pesquisa, uma preocupação política e social, voltada para a igualdade de gênero e para a relação com práticas de cultivo, de cura e de compartilhamento do conhecimento, o que se pode observar nas análises de resultados das entrevistas do livro. Aqui, mais uma vez o uso de linguagem

científica, no livro, para classificar plantas medicinais, pode tensionar essa preocupação sobre igualdade, na medida em que essa forma de documentação restringe o acesso às pesquisas elaboradas para as mulheres, que foram as que mais contribuíram para o trabalho. Ainda assim, não se pode deixar de observar que o processo de pesquisa em Belo Horizonte destacou a existência da desigualdade de gênero no dia-a-dia das comunidades que trabalham com plantas medicinais. Este aspecto é muito importante enquanto dinâmica de formação social da Articulação Pacari, a qual, como conceituaria Federici (2017), possui relação com uma luta histórica pelo comum, como resistência à exclusão da mulher. A partir dessa relação, pode-se questionar em que medida questões de gênero e de classe têm vínculo com processos de construção e de reconhecimento de identidade de raizeira e raizeiro pela Articulação Pacari. Por enquanto, não se pode afirmar que essa relação existe, mas se pode argumentar que houve uma preocupação nas pesquisas com interseção de gênero e de classe como forma tanto de exclusão quanto de emancipação. Esta questão será retomada mais adiante, na medida em que serão discutidas outras dimensões políticas da Articulação Pacari. Igualmente, se poderia perguntar: diante da possibilidade de hierarquias na construção de pesquisas, em virtude da linguagem científica da publicação, em que medida essas restrições na devolução dos registros de pesquisa podem tensionar relações entre troca de conhecimento, gênero e classe?

Um resultado de pesquisas da Articulação Pacari, que foi realizado após a publicação do livro “Pesquisa popular de plantas medicinais”, foi a Farmacopeia Popular do Cerrado, que contém pesquisas específicas de plantas medicinais do Cerrado e outros aspectos (Dias, Laureano, 2009). Esse documento, como já discutido no capítulo 1, é um instrumento político voltado para o “reconhecimento social da medicina popular” (antes de tudo), para promover o uso “sustentável” do Cerrado e para proteger conhecimentos de plantas medicinais de povos e comunidades de apropriação indevida – este último aspecto será aprofundado no próximo capítulo. Há na definição de objetivos da Farmacopeia Popular um peso político relacionado à pesquisa de plantas medicinais que não está presente no livro “Pesquisa Popular de Plantas Medicinais”. Antes de discutir esta questão, será analisada a relação da Farmacopeia Popular com a identidade e como essa dinâmica se insere em uma abordagem política.

Uma concepção de identidade articulada na Farmacopeia Popular é “Povos do Cerrado”. A primeira menção a esse conceito é a seguinte:

Por volta de dois mil anos antes de Cristo, esses Povos do Cerrado já viviam também de suas roças, plantavam milho e amendoim, fabricavam vasilhas de barro, produziam tecidos, esteiras e cordas de embira. Dessa forma, esses povos desenvolveram um modo de vida diferente daquele dos moradores dos mangues e matas do litoral, da Floresta Amazônica, dos campos frios do Sul, ou das altitudes dos Andes (Ribeiro, 2009, p. 29).

Os “Povos do Cerrado”, de acordo com Ribeiro, que escreve o capítulo do “Bioma do Cerrado”, com o texto “Cerrado, o coração do Brasil”, na Farmacopeia Popular, já viviam nesse espaço antes da colonização. Ribeiro continua a descrição, afirmando que eles se diferenciam de outros povos pelos distintos modos de vida e relação com o espaço. Em termos históricos-geográficos, Ribeiro (2009, p. 29) destaca em outro trecho que “povos indígenas do Cerrado” eram descendentes desses Povos, e que a chegada das bandeiras paulistas nesse espaço, no contexto da colonização portuguesa, no século XVII, mantiveram esses grupos em cativeiros, que não aceitaram essa condição e, assim, “buscavam o interior”. De acordo com Ribeiro (2009), esse movimento, de um lado, leva práticas de agricultura de uso de plantas medicinais de povos indígenas para bandeirantes e, de outro, traz práticas de produção, como criação de gado e garimpo, para os sertões de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. A exploração do ouro implicou o tráfico de povos negros da África, que foram escravizados. Os escravos que fugiam “caíram no Cerrado”, formando quilombos, que eram fundados no interior. De acordo com Ribeiro (2009), esses fluxos formaram a “sociedade sertaneja”. A expansão da economia no Cerrado teria trazido fábricas, agricultura, limitada por cercas, e outros negócios de exploração de recursos desse espaço. A construção de Brasília, por seu turno, teria sido um marco no desaparecimento do Cerrado. Mais recentemente, com o avanço da mineração e do agronegócio, de acordo com Ribeiro (2009, p. 31), contraditoriamente, “redescobre-se [...] projetos de uso sustentável do Cerrado”, a partir do “diálogo entre o saber popular e o conhecimento dos técnicos”. A Articulação Pacari ainda retomaria a concepção de “Povos do Cerrado”, para referenciar que a Farmacopeia é “fruto do estudo [...] de plantas” por esses grupos (Dias, Laureano, 2009).

Citações diretas ao conceito de identidade, por seu turno, aparecem duas vezes na Farmacopeia Popular. No entanto, essa menção, ao nosso ver, não necessariamente implica um processo de reivindicação identitária de raizeira e raizeiro perante o Estado. A primeira vez é sobre a “identidade da forma de linguagem” da Farmacopeia Popular, a qual foi usada, de forma a aproximar “qualquer pessoa” (Dias, Laureano, 2009, p. 57), tema que vamos explorar no próximo capítulo.

A outra menção à identidade na Farmacopeia se encontra neste outro fragmento:

O primeiro encontro da Farmacopeia Popular foi realizado no município de Balsas e iniciou-se com uma dinâmica de construção da identidade do grupo de pesquisadoras populares. O resultado desta dinâmica mostrou que o trabalho com plantas medicinais é uma experiência que todas têm em comum, ‘as plantas são o nosso lado comum’ (Dias, Laureano, 2009, p. 288).

Esse trecho confirma que nos encontros realizados no âmbito da Farmacopeia Popular já se preocupava com uma construção identitária das pesquisadoras populares. O conteúdo também confirma que há uma relação entre identidade, trabalho com plantas medicinais e Cerrado. Essa relação, ademais, parece trazer as plantas para um lugar central das relações identitárias em torno do trabalho de comunidades com plantas medicinais, a partir de uma relação de pertencimento entre humano e não-humano em que este último não é somente um objeto a ser pesquisada, mas é um agente ativo de construções identitárias e relações sociais de trabalho – vamos analisar mais detidamente esse tema a partir das relações cotidianas das raizeiras e raizeiros, na próxima sessão deste capítulo. O relato, adicionalmente, indica que o termo pesquisadora está no feminino e que, portanto, há uma relação de gênero na construção desse sujeito. Diz a Articulação Pacari que esse termo “foi adotado para representar os ‘pesquisadores e as pesquisadoras’, pois conforme critério adotado, o maior número de pesquisadoras populares foi de mulheres” (Dias, Laureano, 2009, p. 64). Assim, mais uma vez, a Articulação Pacari enfatiza a participação majoritária de mulheres.

Há outros conteúdos da Farmacopeia que, ao nosso ver, fazem menção à identidade, embora não citem diretamente esse conceito. Um deles é a definição de “medicina popular” pela Articulação Pacari:

A medicina popular é exercida no cuidado com a família, principalmente pelas mulheres e, em forma de atendimentos de saúde nas comunidades, por diversas categorias de conhecedores tradicionais, ou por grupos organizados, como grupos de mulheres, pastorais da saúde e da criança, entre outros (Dias, Laureano, 2009, p. 43).

Nessa definição, a Articulação Pacari confirma a relação das pesquisadoras populares articuladas pela organização com a “medicina popular”. A rede também sugere que a medicina é uma prática de “cuidado”, que se inicia na família pelas mulheres. Aqui, mais uma vez, a Articulação Pacari traz o cuidado como dimensão de práticas de cura com base nas plantas medicinais. É importante ressaltar, no entanto, que o cuidado a partir de plantas medicinais por mulheres tem sido mencionado não só como forma de emancipação, mas como ressonância da desigualdade de gênero, ou como diria Bellacasa (2017), o cuidado como ética, apesar de suas contradições. Essa prática, ademais, seria realizada por diversos sujeitos e em espaços diversos.

Na Farmacopeia se retoma à categoria “conhecedores tradicionais”, que estava definida em relatório enviado ao CIDP, mas não em outras publicações. Esse conceito possui relação com a identidade, na medida em que é a partir dele que se realiza a identificação de comunidades que participarão de pesquisas e integrarão à Articulação Pacari. A categoria de “conhecedores tradicionais” é definida como: “reconhecidos como raizeiros e raizeiras, são especialistas em caracterizar os ambientes do Cerrado, identificar suas plantas medicinais, coletar a parte medicinal da planta, diagnosticar doenças, preparar e indicar remédios caseiros” (Dias, Laureano, 2009, p. 43). Na definição da Articulação Pacari, os remédios caseiros “são preparações que utilizam plantas medicinais e/ou substâncias derivadas de animais como: banha de porco, sebo de carneiro, entre outros, e insumos, como: cachaça, vinho e rapadura” (Dias, Laureano, 2009, p. 42). A definição de “conhecedores tradicionais” indica que, dentre os sujeitos de comunidades ligadas à prática de cura, a Articulação Pacari destaca e buscava identificar raizeiras e raizeiros e não, por exemplo, rezadeiras ou benzedadeiras. A definição, além do mais, reforça que raizeiras e raizeiros, para a Articulação Pacari, não são conhecedores de qualquer planta, mas especificamente de plantas medicinais do Cerrado, o que não estava em outras publicações, que destacavam jardins e hortas, ou seja, o foco

era o espaço de cultivo dentro das casas (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004, p. 17-67).

Expressões das comunidades que participaram de encontros organizados pela Articulação Pacari, no âmbito da Farmacopeia Popular do Cerrado, como rezas, versos e desenhos, também demonstram como manifestações identitárias emergem nas pesquisas populares e encontros entre comunidades. Um exemplo de expressão que relaciona a identidade, o conhecimento e as práticas de cura a partir da pesquisa popular e dos sentimentos contraditórios de esperança e *incerteza* com relação a essa forma de pesquisa é a poesia a seguir:

Vamos juntas com os cadernos e inseguras / A procura de novos conhecimentos / Chegando lá, vencemos os sentimentos / E voltamos alegres a avaliar / Veja que mistério glorioso / Uma pesquisa que ajuda todo o povo / Tem que ter tempo, paciência e coragem / Para alcançarmos onde queremos chegar / Ansiedade, muito medo e incerteza / Bate mais forte o coração da pesquisadora / Mas somos fortes, inteligentes e vencedoras / Pois somos grandes pesquisadoras / Os nossos conhecimentos da medicina caseira / Cura as nossas doenças e a humanidade inteira / Eu passei o que sabia com prazer e alegria / Pra curar enfermidade e a doença do dia / Eu sou uma raizeira explorando sabedoria / A pesquisa que eu fiz foi com a Dona Maria / Não tive dificuldade nem a hora e nem o dia / Esclarecendo as raízes e o remédio que sabia! (Dias, Laureano, 2009, p. 80).¹⁵⁷

O processo de elaboração da Farmacopeia também consiste em encontros e cursos, que D’Almeida (2018) conceitua de “encontros de formação”. Um relatório da Rede de Tecnologias Alternativas (2004, p. 2) explica esse processo: “[o] fortalecimento de organizações comunitárias que trabalham com plantas medicinais do Cerrado [ocorre] através do acesso à informação, intercâmbio de conhecimentos, troca de experiências e articulação política de suas necessidades. Esse “fortalecimento” seria viabilizado a partir de “formação de redes socioambientais”, como a Articulação Pacari (Rede de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 2). D’Almeida, por seu turno, indica como ocorre um encontro de formação voltado à construção da identidade, no âmbito do processo de constituição da rede Articulação Pacari. D’Almeida (2018, p. 264-265) explica que

De acordo com Aparecida – raizeira integrante da Articulação Pacari, inclusão minha – nestas ocasiões [encontros] foram promovidas palestras em que a temática da identidade era abordada por uma professora da Universidade de Brasília. A professora a qual ela se refere e que não soube dizer o nome é Monica Nogueira

¹⁵⁷ Poesia de autoria não informada.

[...] Monica teria ministrado uma palestra intitulada “Identidade Social e Territorialidade”. De acordo com a raizeira, a identidade foi abordada desde um nível pessoal, “para você sentir quem sou eu”, até o nível social, ou seja, “a identidade de raizeira”. Esta temática teria sido abordada nesses encontros a fim de “levantar essa identidade, até mesmo para você sentir quem é raizeira ou não, ou se eu estou aqui, porque eu estou aqui”. À esse processo ela e o marido dão o nome de *diagnósticos de identidade*. De acordo com Fernando, alguns membros da Articulação Pacari passaram a buscar “essas informações para saber quem é o raizeiro”. [...] Voltando ao encontro de formação, em seu segundo dia teria sido organizado um grupo de trabalho intitulado “Autoidentidade e Identidade Social de quem pratica a Medicina Tradicional do Cerrado” com a finalidade de dar continuidade às discussões iniciadas no dia anterior sobre “identidade social”. O conteúdo e os debates promovidos nestes encontros surtiram efeitos, na avaliação de Aparecida, em termos de consolidação de uma identidade própria para as mesmas. Em suas palavras, “a partir desse encontro que a gente teve eu comecei a me sentir mais raizeira ainda. Agora assino nos e-mails como Tantinha raizeira” [...] De acordo com os relatos de Aparecida e Fernando, teria havido uma série de debates nestes encontros para que, juntos, os participantes pudessem chegar a um consenso sobre quem seria a raizeira. Os participantes teriam sido convidados a expressar o que, na sua opinião, era ser raizeira/o. Uns teriam dito que era necessário “conhecer a planta”, outros que era necessário saber coletar, outros levantavam a necessidade de “entrar no mato”, outros ainda afirmavam que era preciso “saber rezar na planta”, outros ressaltavam a importância de saber “o tempo correto da coleta”.

D’Almeida destaca a fala de Aparecida e Fernando – raizeira e raizeiro integrantes da Articulação Pacari, sobre quem falaremos com mais detalhes na próxima sessão deste capítulo – sobre os “diagnósticos de identidade”, como um processo para “levantar [...] a identidade de raizeira” dentre os participantes de um curso dado por “Mônica Nogueira [...] uma professora da Universidade de Brasília”¹⁵⁸, em um encontro de formação da Articulação Pacari. Ela também destaca a criação de um “grupo de trabalho”, a “Autoidentidade e Identidade Social de quem pratica a Medicina Tradicional do Cerrado”, que discutiu a “identidade social”. O curso e os trabalhos do grupo de trabalho, de acordo com o relato de Aparecida e Fernando colhido por D’Almeida, teriam gerado discussões para se “chegar [a] um consenso sobre quem seria a raizeira” e produzido sentimentos de pertencimento. Esse encontro teria sido um encontro nacional organizado pela

¹⁵⁸ É doutora em Antropologia Social e professora associada da Universidade de Brasília (UnB). Atuou em organizações da sociedade civil do campo socioambiental, na Caatinga e no Cerrado. Na UnB, participou da criação e coordenou o Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais. Disponível: <http://lattes.cnpq.br/6825916756980912>

Articulação Pacari e foi a partir dessa ocasião que se elaborou “a construção da identidade social das raizeiras” (Dias, Laureano, 2014). D’Almeida (2018, p. 265) ainda comenta sobre outros encontros de formação:

Outras pessoas, além de Monica, também teriam ministrado palestras nestes encontros nacionais sobre temas diversos, mas relacionados ao ofício de raizeiras. A palestra de Lourdes tratou sobre “Protocolos Comunitários”; a de Marco Paulo Schettino¹⁵⁹, antropólogo do Ministério Público Federal, tratou sobre “Conhecimento e Poder”; Diana Dianovsky¹⁶⁰, antropóloga do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) falou sobre Patrimônio Cultural Imaterial; Juliana Santilli¹⁶¹, promotora pública (DF), falou sobre “Direitos Consuetudinários”. Nos dois dias posteriores ao ciclo de palestras teriam sido realizadas atividades para que os presentes elaborassem, de forma coletiva, os acordos que iriam compor o Protocolo Comunitário das Raizeiras. Além destas atividades dedicadas a definir os *acordos* que iriam compor o texto deste documento, teria sido elaborado, também de forma coletiva, um “Mapa de atividade das Farmacinhas Comunitárias (redes, fluxos e territorialidade)”. Desses encontros é que se originou o Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado no qual encontra-se cristalizado, uno e coerente com aquilo que foi objeto de negociações, debates e divergências. Neste protocolo consta um item dedicado exclusivamente à “identidade social das raizeiras” e no qual se encontram explicitados os sinais distintivos que permitiriam distingui-las. A construção de uma *identidade social* teria sido acordada como crucial na elaboração do protocolo comunitário, para garantir legitimidade a quem está reivindicando um direito consuetudinário perante o poder público.

Como se observa, os encontros de formação, com participação de professoras/es universitárias/es, representantes de governo e do judiciário, da Articulação Pacari, como capacitadoras/es das comunidades, eram realizados como parte de um processo de conscientização política sobre diversos temas, como “direitos consuetudinários”, “protocolos comunitários”, “atividades das Farmacinhas Comunitárias” e “identidade social”.

¹⁵⁹ Era mestre em Antropologia pela UnB e atuou como perito em Antropologia nas temáticas relacionadas aos direitos dos povos indígenas e comunidades tradicionais, com ênfase no reconhecimento territorial, conhecimentos tradicionais e conflitos socioambientais no Ministério Público Federal. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/0145647592120314>

¹⁶⁰ É doutora em Antropologia Social pela UnB e Coordenadora-Geral de identificação e registro do IPHAN. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/3883376217170031>

¹⁶¹ É doutorado em Direito Socioambiental pela PUC-PR e promotora de justiça do Ministério Público do Distrito Federal e Territórios, já tendo atuado nas áreas de meio ambiente, patrimônio cultural, consumidor, criminal e direitos humanos. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/7198223321604488>

A partir das considerações feitas sobre a relação entre a formação política da Articulação Pacari e a identidade, se pode discutir as reivindicações políticas da Articulação Pacari, que ela conceitua de ações para “influenciar e formula[r] políticas públicas” (Dias, Laureano, 2009, p. 44). A política de reivindicação perante o Estado da “identidade social das raizeiras” (Dias, Laureano, 2014), citada anteriormente, se configura como parte desse processo e indica que a Articulação Pacari propõe um tipo de ampliação da concepção de “Povos do Cerrado” – embora essa rede não a abandone. Antes de chegar à “identidade social”, contudo, já se discutia o reconhecimento da identidade de raizeiras e raizeiros como “comunidade tradicional”, no âmbito da PNPCT (Brasil, 2007b), como já foi mencionado brevemente no capítulo 1. A Articulação Pacari ocupou um assento de suplente na Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais (CONPCT) (Brasil, 2004), que depois se torna um Conselho (Brasil, 2016)¹⁶². Lucely, raizeira participante da Articulação Pacari sobre quem vamos falar com mais detalhes na próxima sessão, era a representante da Articulação Pacari no CNPCT. Nesse ponto, é importante mencionar que a construção da Articulação Pacari, que foi realizada a partir de aproximação com redes regionais e locais, incluía um processo de identificação de “representantes das redes dos estados” que pudessem se inserir “nos espaços de influência em políticas públicas” (Rede de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 10). Esse processo de identificação de representantes em espaços políticos-normativos não só promove as reivindicações de comunidades feitas por seus integrantes, como também tensiona a identidade de raizeira e raizeiro para além do aspecto social e cultural, o que vamos ver ao longo deste capítulo.

Voltando ao processo de reconhecimento, se destaca que não houve um processo formalizado por uma instituição. Ele ocorreu de modo simbólico e político por meio do I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais – Pautas para

¹⁶² O Decreto de 27 de dezembro de 2004 cria a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/dnn/dnn10408.htm. Acesso em: 23 set. 2023. No entanto, esse decreto foi revogado pelo Decreto de 13 de julho de 2006, que altera a denominação, competência e composição da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/Dnn/Dnn10884.htm#art11. Acesso: 23 set. 2023. Em 2016, esse outro decreto foi novamente revogado pelo Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016, que institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Decreto/D8750.htm#art20. Acesso em: 23 set. 2023.

Políticas Públicas, de 17 a 19 de agosto de 2005, em Luziânia. O *encontro de afirmação de identidade*, como classificou Lucely¹⁶³, encontro visava discutir quem eram as “comunidades tradicionais” e suas demandas de políticas públicas. Nesse encontro, representantes de povos indígenas, quilombolas, vazanteiros, sertanejos, raizeiros, pantaneiros, ciganos, pomeranos, fundos de pasto, faxinais, geraizeiros, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, caiçaras, comunidades de terreiro, dentre outros, estavam presentes¹⁶⁴. Para as raizeiras e raizeiros, segundo Lucely, *a gente começou a pautar em todos os documento do governo o nome de raizeira, mas até ali era só Pacari*¹⁶⁵.

A Convenção 169 da OIT (Brasil, 2007a), a partir da qual se difunde a possibilidade de autoidentificação de “povos indígenas e tribais” pela sua “consciência” identitária, foi a norma que possibilitou o processo de reconhecimento de povos e comunidades e tradicionais. Não coincidentemente, o Encontro de Luziânia ocorre em 2005, logo depois da entrada em vigor da Convenção 169, no Brasil, em 2003¹⁶⁶. Apesar de ter grande importância por possibilitar processos de autoidentificação, essa norma possui limitações e hierarquias. A narrativa de “povos indígenas e tribais” indica restrição para povos e comunidades tradicionais do Brasil que se não identificam com essas categorias identitárias. A pré-definição “tribais”, por seu turno, choca com a ideia igualitária por trás da autoidentificação, na medida em que carrega hierarquias temporais que revelam a distância que “civilizados” estabelecem de “selvagens”, produzindo mais do que impedindo exclusões. Isso indica, como já discutimos no capítulo 3, que discursos e normas internacionais tendem a homogeneizar esses sujeitos e restringir seus direitos, em especial, relativos à autonomia, o que faz parte da gênese colonial

¹⁶³ PIO, Lucely Moraes. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, GO 21 mar. 2022.

¹⁶⁴ I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais: uma experiência na formulação de políticas públicas no Brasil. Disponível em: <https://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/PDF%20-%20I%20Encontro%20Nacional%20de%20Comunidades%20Tradicionais.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2023.

¹⁶⁵ PIO, Lucely Moraes. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, GO 21 mar. 2022.

¹⁶⁶ De acordo com o artigo LXXII - [Anexo LXXII](#) – do Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019, que “consolida atos normativos [relativos à] OIT [...]”: “Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais (adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989; aprovada pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002; depositado o instrumento de ratificação junto ao Diretor Executivo da OIT em 25 de julho de 2002; entrada em vigor internacional em 5 de setembro de 1991, e, para o Brasil, em 25 de julho de 2003, nos termos de seu art. 38; e promulgada em 19 de abril de 2004) [...] (Brasil, 2007a).

e hierárquica do direito a partir da qual o Estado se constitui territorial, social e politicamente, limitando manifestações de autodeterminação. Nessas dinâmicas, como já discutimos no capítulo 3, o conhecimento tem sido colocado no centro de processos de barganha para negociar reivindicações de povos indígenas e comunidades.

Segundo a PNPCT (Brasil, 2007b), “povos e comunidades tradicionais” são

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

A definição indica que a ocupação e o uso de territórios são aspectos definidores de povos e comunidades tradicionais. Como também já discutimos no capítulo 3, no entanto, há diferentes demandas de povos e comunidades e tradicionais com relação ao território, o que indica tensões e disputas entre o Estado e esses sujeitos e entre esses mesmos sujeitos. Um relato sobre o Encontro de Luziânia (Brasil, 2005), por exemplo, aproxima geraizeiras/os, raizeiras/os, sertanejas/os e vazanteiras/os a partir da categoria de extrativistas. Essa classificação, no entanto, não reverberou sem tensões em alguns povos e comunidades tradicionais. A respeito do lugar de raizeiras nessa discussão, Lourdes confirma que se pretendia, no CONPCT, classificar a identidade de raizeiras e raizeiros como “extrativistas”¹⁶⁷. Ela ainda diz que a “raizeira é também extrativista [...] mas a atividade maior da raizeira é com a saúde [...] ela é uma excelente extrativista, mas o nosso propósito ali é defender a medicina tradicional”¹⁶⁸. A fala de Lourdes demonstra que, apesar de considerar que raizeira é um extrativista, ela faz essa prática a partir de um lugar particular, a saúde, particularmente, a “medicina tradicional”. Isso expande e singulariza sua relação com a terra e o território. No caso de raizeiras e raizeiros, as reivindicações sobre demarcação de território não são uma prioridade, enquanto para os geraizeiros e sertanejos, “o acesso à garantia da terra” é fundamental, como está no relato do Encontro de Luziânia (Brasil, 2005, p.2). Para raizeiras e raizeiros, a política identitária relativa “à terra e aos territórios”

¹⁶⁷ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

¹⁶⁸ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

está relacionada à possibilidade de “livre acesso, uso e proteção de plantas medicinais”, demanda que foi colocada pela Articulação Pacari. Essa organização também propôs “implementação de áreas de extrativismo de plantas medicinais com planos de manejo” (Articulação Pacari, 2006). Essas duas propostas não foram adotadas. Identificou-se que as raizeiras e raizeiros defendem a implementação do artigo 3º da PNPCT (Brasil, 2007b), que expressa o objetivo específico de “[...] garantir aos povos e comunidades tradicionais o acesso aos serviços de saúde de qualidade e adequados às suas características socioculturais, suas necessidades e demandas, com ênfase nas concepções e práticas da medicina tradicional [...]”. Como se observa, contudo, essa norma não traduz, na íntegra, os propósitos de raizeiras e raizeiros relativos ao uso da terra, territórios e plantas medicinais. De certa forma, essas exclusões sugerem tensões entre a norma de autoidentificação, as reivindicações comunitárias e o Estado.

Uma vez que entramos no campo da atuação político-normativa da Articulação Pacari, é relevante analisar os comentários de Jaqueline sobre narrativas e normas, ao discorrer sobre como ela percebia a experiência de comunidades participantes da Articulação Pacari na relação com o “tradicional”, enquanto categoria normativa que parte de uma pré-definição desses sujeitos:

Essas denominações tipo medicina tradicional, conhecimento tradicional é porque a gente precisa nominar as coisas para o lado de fora. Porque, por exemplo, se as comunidades pudessem fazer remédio e não fossem criminalizadas [...] Dentro de toda evolução que fosse, pudesse agora vender e não tivesse vigilância [...] A gente não precisaria ficar nominando que aquilo é conhecimento tradicional, que tem valor, que tem que ser protegido. Então a lei foi nominando, a gente foi absorvendo. Igual eu te falei, por que farmacopeia? Um nome que não tem nada a ver com as comunidades? [...] Por que medicina? Por que conhecimento? Porque é a língua, são os termos que a gente tem que apropriar, trazer e ver como a prática se relaciona com aquilo para colocar para fora, para defender aquela prática lá dentro. É como se esses termos fossem uma fronteira, eu só passo daqui para lá se eu vestir essa roupa porque pelada eu não posso ir ¹⁶⁹.

Esse trecho indica, primeiramente, que a fala de Jaqueline é de contestação acerca da marginalização de raizeiras e raizeiros no campo da biomedicina. Para ela, a condição de excluídos torna necessária a ocupação de espaços políticos, onde emerge a tensão com normas e discursos estranhos e, ao mesmo tempo, necessários

¹⁶⁹ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

para as comunidades como meio de comunicação. Ela ainda afirma que, nesse processo de reivindicação de direitos, é necessário absorver discursos, relacioná-los com práticas cotidianas e rearticulá-los em um movimento de dentro “para fora”. Esses discursos e normas, nas palavras dela, seriam uma “fronteira”, a qual, caso se deseja atravessar, se deve fazer isso, usando uma “roupa” que não é sua, caso contrário, não se conseguirá fazer essa travessia. A princípio, atravessar essa fronteira é o que a Articulação Pacari faz, por exemplo, com a busca pelo reconhecimento identitário de raizeiras e raizeiros como povos e comunidades tradicionais, uma vez que não só elas não se autoidentificavam como “povos indígenas e tribais”, como também enfrentaram outras tensões na construção política de sua identidade, tais como a classificação de extrativista mais restritiva. Mas se a Articulação Pacari rearticulou conceitos, junto a comunidades, é importante considerar também que o uso de narrativas de normas internacionais não ocorre sem esbarrar em barreiras temporais-espaciais que o tradicional, ou outros discursos da lógica capitalista de desenvolvimento, veiculam. Trazendo a fala para o aspecto de gênero, a afirmação “porque pelada eu não posso ir” contesta a ideia de como o corpo da mulher é visto, a exemplo do conceito da mulher como “novo comum” da sociedade industrial (Federici, 2017). Ao mesmo tempo, a fala reivindica uma perspectiva de como ela não quer ser vista. Vale mencionar, como exemplo, a fala de Lucely durante uma visita de campo ao Parque Nacional das Emas, em Goiás, no âmbito da pesquisa de campo, na qual ela destacou que enquanto essa instituição poderia permitir a coleta de plantas medicinais por pesquisadores científicos, ela, como raizeira, moradora da região e parte da comunidade quilombola que produziu “conhecimentos tradicionais” sobre as plantas medicinais encontradas naquele espaço, não poderia fazer coletas, pois estaria cometendo um crime ambiental ¹⁷⁰. Talvez, não só se pode tentar vestir a “roupa” para atravessar uma “fronteira”, rearticulando discursos, mas também se pode buscar, como Santos (2023, p. 3-11) sugere, “denominar [...] palavras coloniais”, a partir de seu enfraquecimento, como o ‘tradicional’, ao mesmo tempo em que se fortalece as palavras do povo e comunidade, como o ‘conhecimento’,

¹⁷⁰ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, GO 21 mar. 2022.

como forma de entrar em “território colonialista”, como Lucely situou o Parque Nacional das Emas.

Voltando aos aspectos da política de identidade da Articulação Pacari, pode-se citar a relação entre identidade e as normas de acesso a “conhecimento tradicional”, que é uma conexão que se explorará com maior profundidade no próximo capítulo. No Protocolo Biocultural Comunitário das Raizeiras do Cerrado, subintitulado de “direito consuetudinário de praticar a medicina tradicional”, organizado pela Articulação Pacari, se afirma que, a partir dos encontros, raizeiras e raizeiros participaram de capacitações

sobre políticas públicas e acordos internacionais relacionados ao tema de ‘Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados’, na perspectiva de identificar pontos de convergência entre as leis apresentadas e os direitos consuetudinários reivindicados pelas raizeiras. Este exercício proporcionou a elaboração das propostas que compõem este protocolo, colocando a medicina tradicional como uma ação a ser implementada por meio de diferentes políticas públicas nacionais e, também, como uma ação de implementação da Convenção da Diversidade Biológica (CDB) no Brasil (Dias, Laureano, 2014, p. 1, 6).

O trecho indica, primeiramente, que as capacitações a raizeiras e raizeiros foram realizadas em outros temas, além da identidade, como ‘Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados’, indicando o escopo amplo de atuação política da Articulação Pacari. O conteúdo também indica que a capacitação buscava

“identificar pontos de convergência” entre “leis apresentadas” e “direitos consuetudinários reivindicados” – o que se chamará de *política de convergência*. Segundo Lourdes, as normas que regulam os temas de interesse das raizeiras e raizeiros, “não são convergentes [...] cada um faz a lei no seu gabinete e depois quer aplicar [...] e a dinâmica do conhecimento é linda e é um desperdício, sabe?”¹⁷¹. A relação entre capacitação e uma política de convergência, nesse sentido, teria proporcionado elaborar propostas que colocaria a “medicina tradicional” como uma ação da CDB a ser implementada no Brasil. Essa política, ao nosso ver, parece ser bastante relevante e contestadora, uma vez que o CDB, embora menciona “práticas e conhecimentos” de povos indígenas e comunidades, não cita diretamente a

¹⁷¹ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

“medicina tradicional”, que é um tema tratado em outras normas e políticas (WHO, 1978, 1990, 2002, 2003,). A regulação internacional do acesso ao “conhecimento tradicional” é o principal objeto dessa norma (Brasil, 1998a). Como já indicado em outros capítulos anteriores, a Lei 13.123 é a norma que regula a CDB no Brasil, que também parece enfocar na regulação do acesso ao “conhecimento tradicional associado a recursos genéticos” (Brasil, 2015b). Embora essa norma conceda direitos importantes a povos e comunidades tradicionais com relação a “conhecimentos tradicionais” sobre a natureza, como a repartição de benefícios, ela tem diversos problemas, todos associados a discursos que favorecem mais o aspecto econômico e comercial da apropriação intelectual do que o social e o cultural. Isso pode significar que, quando a Articulação Pacari reivindica direitos de praticar a “medicina tradicional” a partir do CDB, ela também está contestando o próprio CDB, ou ao menos, as apropriações viabilizadas pela CDB (essa norma regula o acesso ao conhecimento a partir da propriedade intelectual), na medida em que, se houver uma apropriação de “conhecimento tradicional associado a recursos genéticos”, por mais que esse tenha sido “legalizado”, não só esse saber estaria sendo apropriado, mas também a prática da “medicina tradicional”, que tem interdependência com o conhecimento e as plantas medicinais, estaria sendo afetada. Por isso, a Articulação Pacari afirma que a implementação da “medicina tradicional” como ação do CDB deve ser feita a partir de políticas relacionadas.

A relação capacitação e política de convergência também teria possibilitado identificar a conexão entre reivindicações de identidade, de “medicina tradicional” e de “conhecimento tradicional”. Desse processo, emerge a busca do reconhecimento da “identidade social” do “ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado”, que também aparece como “ofício de raizeira” (sem mencionar “raizeiro”), perante o Estado, especificamente, ao Instituto Brasileiro do Patrimônio Artístico e Nacional (IPHAN), como “patrimônio cultural imaterial” (Dias, Laureano, 2014). Sobre a “identidade social”, a Articulação Pacari afirma o seguinte:

A autoidentidade de quem pratica a medicina tradicional do Cerrado se diversifica conforme várias especialidades de cura, sendo seus praticantes conhecidos por raizeiras, curandeiros, remedeiros, benzedeiras, parteiras, agentes de pastoral etc. Essas múltiplas identidades, contudo, não podem ser interpretadas como individuais, pois compartilham experiências comuns de cura por meio do uso da biodiversidade e de conhecimentos tradicionais e,

por isso, constituem uma identidade social. A construção de uma identidade social foi acordada como primordial na elaboração do protocolo comunitário, para garantir legitimidade a quem está reivindicando direitos consuetudinários perante o poder público. A proposta não é a de definir uma identidade única, mas sim definir uma identidade representativa dos ofícios. É importante lembrar que a construção de uma identidade social não impede a expressão de outras identidades, podendo uma pessoa possuir múltiplas identidades, como no caso de uma raizeira, que pode ser, ao mesmo tempo, quilombola e agricultora familiar (Dias, Laureano, 2009, p. 9).

Com relação à explicação sobre a identidade social, é importante, primeiramente, destacar que ela se sustenta no processo de autoidentificação (assim como a dinâmica de povos e comunidades tradicionais), em interconexão com a Convenção 169 da OIT (Brasil, 2007a). Em segundo lugar, se pode ponderar que há um aspecto político na construção da identidade social que também está relacionado a “garantir legitimidade” à reivindicação de “direitos consuetudinários de praticar a medicina tradicional” diante do Estado, com o objetivo de afastar a criminalização dessa prática no Brasil. O fato de essa reivindicação estar no “Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado”, que reúne acordos, políticas, práticas, conhecimentos e normas consuetudinárias de raizeiras e raizeiros evidencia sua política de convergência. Isso se deve ao fato do Protocolo de Nagoia 2010 difundir norma que faz com que

No cumprimento das obrigações oriundas do presente Protocolo, as Partes, de acordo com a lei nacional, levarão em consideração leis consuetudinárias, protocolos e procedimentos comunitários das comunidades indígenas e locais, quando apropriado, em relação ao conhecimento tradicional associado a recursos genéticos. [...] as Partes empenhar-se-ão em apoiar, conforme o caso, o desenvolvimento, pelas comunidades indígenas e locais, incluindo mulheres dessas comunidades, de: (a) protocolos comunitários relativos ao acesso a conhecimento tradicional associado a recursos genéticos e à repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização de tal conhecimento [...] (MMA, 2014).

Nagoia, como se observa, possibilita interrelações, como faz a Articulação Pacari. Essa norma, no entanto, é uma norma relativa a direitos de povos e comunidades que, contraditoriamente, não é centrada em direitos de autonomia identitária (ainda que faça referência a “comunidades indígenas e locais”), mas sim em direitos sobre o conhecimento, dissociação que foi feita por Estados no processo

de “descolonização”, como forma violenta de silenciar formas de autodeterminação e colocar o conhecimento como centro de direitos sociais, como temos destacado.

Retomando o trecho sobre identidade, em terceiro lugar, deve se levar em conta que a Articulação Pacari pretendeu reivindicar uma identidade social que permitisse reivindicações políticas sem limitar a manifestação de “outras identidades” e das “multi-identidades” das especialidades de cura, o que seria feito a partir de uma representação identitária dos “ofícios” e não somente a partir de uma única identidade. A construção dessa representação identitária, como está explicada no Protocolo, é compatível com o que se observou em pesquisas de campo, como no 6º Grande Encontro de Raizeiros, Parteiras, Benzedeiras e Pajés, que foi realizado na Chapada dos Veadeiros, em maio de 2023¹⁷², do qual participei e onde percebi que alguns sujeitos se autoidentificavam, simultaneamente, a partir de várias dessas categorias, embora também eu tenha notado que outros sujeitos se identificavam com uma só dessas categorias. Dona Francisca ¹⁷³(Figura 18), por exemplo, que fez uma fala na Roda de conversa “Raizeiras, Parteiras, Benzedeiras e Pajés no âmbito do SUS¹⁷⁴”, no contexto do Encontro em Goiás, se apresentou como parteira, raizeira e benzedeira¹⁷⁵.

¹⁷² Disponível em: <https://instagram.com/encontroraizes?igshid=MzRIODBiNWFIZA==>. Acesso em 25 jul. 2023.

¹⁷³ Dona Francisquinha participou de projetos da Articulação Pacari. (Dias, Laureano, 2009)

¹⁷⁴ SUS é acrônimo de Sistema Único de Saúde.

¹⁷⁵ Disponível em: <https://instagram.com/encontroraizes?igshid=MzRIODBiNWFIZA==>. Acesso em 25 jul. 2023.

Figura 18 - Dona Francisquinha, Raizeira, Benzedeira e Parteira.



Fonte: @encontroraizes (2023)¹⁷⁶

Outro exemplo de como essas identidades são relacionadas está em D’Almeida (2018, p. 264), que destaca que, em uma discussão das raizeiras participantes da Articulação Pacari em um encontro de formação sobre identidade, teria surgido uma “grande divergência [...] quando um dos participantes falou que para ser raizeira era necessário ser também parteira [...] Depois de alguns debates em torno desse tema os participantes teriam acordado entre si que toda parteira é raizeira, mas nem toda raizeira precisa ser parteira”. Ainda se pode citar, como diferença de parteiras e raizeiras, a solicitação feita ao IPHAN de reconhecimento de “Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil” [...] como “patrimônio imaterial cultural”, pelo “Grupo Curumim, Instituto Nômades, Associação das Parteiras Tradicionais e Hospitalares de Jaboatão dos Guararapes e Associação das Parteiras Tradicionais de Caruaru”¹⁷⁷. Nesse sentido, se deve levar em consideração que justaposições podem ser interpretadas não só como uma reivindicação plural e ampla, mas também como uma sobreposição de categorias normativas em relação

¹⁷⁶ “Registros da ‘Roda de prosa com as Parteiras Tradicionais’, realizada na Vila de São Jorge no dia 26/05/2023 durante o RAÍZES 2023. Fotógrafo voluntário Ricardo Albertini. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CxvilaUusal/?utm_source=ig_web_copy_link. Acesso em: 17 ago. 2023.

¹⁷⁷ O pedido foi feito em 2011 e, assim como o pedido do ofício de raizeiras, ainda não foi reconhecido.

à coexistência de pluralidades, o que pode se tornar uma relação que, a princípio, pode gerar reconhecimento, contudo, igualmente, pode gerar tensões. Isso porque, ao mesmo tempo em que a política identitária da Articulação Pacari reivindica direitos desses grupos, pode também limitar (inter)subjetividades, a exemplo de quando essa rede afirma que “múltiplas identidades [...] não podem ser interpretadas como individuais, pois compartilham” histórias e conhecimentos em comum. Possuir uma identidade, ainda que como sujeito coletivo, não significa excluir possibilidades de poder manifestar subjetividades individuais. Essas tensões, no entanto, podem também ser compreendidas a partir da diferença que a Articulação Pacari faz entre identidades, como a que se faz das benzedadeiras e das rezadeiras para as raizeiras. Além disso, como se observou na citação, a Articulação Pacari associa algumas práticas de cura relacionadas ao uso do Cerrado com a identidade, que parece ser uma dinâmica em comum com essas outras várias identidades, como se todas essas fizessem parte de uma rede mais ampla no campo da cura.

A raizera, no entanto, como se pode observar na solicitação feita ao IPHAN, possui particularidades com relação a outras identidades no campo da cura:

O Cerrado é uma rica fonte de recursos naturais para essas populações. Raízes, entrecascas, resinas, óleos, folhas, flores são primorosamente manejadas pelos chamados Povos do Cerrado, na produção de alimentos, remédios e artesanato. Estudiosos reconhecem, nos modos de uso e manejo dos recursos naturais utilizados pelos Povos do Cerrado, um complexo cultural cujas origens remontam há mais de 12 mil anos. O ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado é parte desse complexo e integra um sistema de cura e prevenção de diversos males (Brasil, 2009b).

Como se percebe, a reivindicação identitária é realizada a partir de uma particularidade do ofício de raizeira, que é trabalhar com plantas medicinais. Adicionalmente, a identidade é compreendida a partir de uma concepção de pertencimento em que raizeiras, plantas medicinais e o Cerrado são partes integrantes de um sistema de cura interdependente. Essa relação, como vimos no capítulo 3, contestaria, a princípio, a concepção de propriedade intelectual, a partir da qual se trata elementos da natureza como objeto a ser apropriado e comercializado. Essa discussão será aprofundada no próximo capítulo.

O Protocolo Biocultural Comunitário elenca alguns “elementos de expressão” da identidade social. O principal elemento é o “dom da cura através das plantas medicinais”, que é explicado da seguinte forma:

A pessoa nasce com o dom de cura, é algo espiritual, é uma herança de sabedoria trazida pela ancestralidade. O dom é como sentir facilidade, ter vontade e amor para trabalhar com a medicina tradicional. Porém, o dom tem que ser despertado, a pessoa tem que buscar conhecimentos e ter coragem para exercer o seu poder de cura, senão não aproveita o dom que tem” (Dias, Laureano, 2014, p. 9)

O “dom”, segundo esse trecho, possui dinâmicas espirituais que ampliam temporalmente a concepção identitária desses grupos, conectando o passado, em forma de “ancestralidade”, ao presente e ao futuro. Essa “ancestralidade”, a partir de um processo de despertar, emergiria em forma de “poder de cura”, desde que se tenha “coragem” para que isso ocorra, e se sinta “vontade e amor para trabalhar com a medicina tradicional”. Ademais, a “ancestralidade” carrega uma “herança de sabedoria”, embora o conhecimento sobre plantas medicinais e remédios deva ser buscado, como parte do processo pelo qual emerge o “dom de cura”.

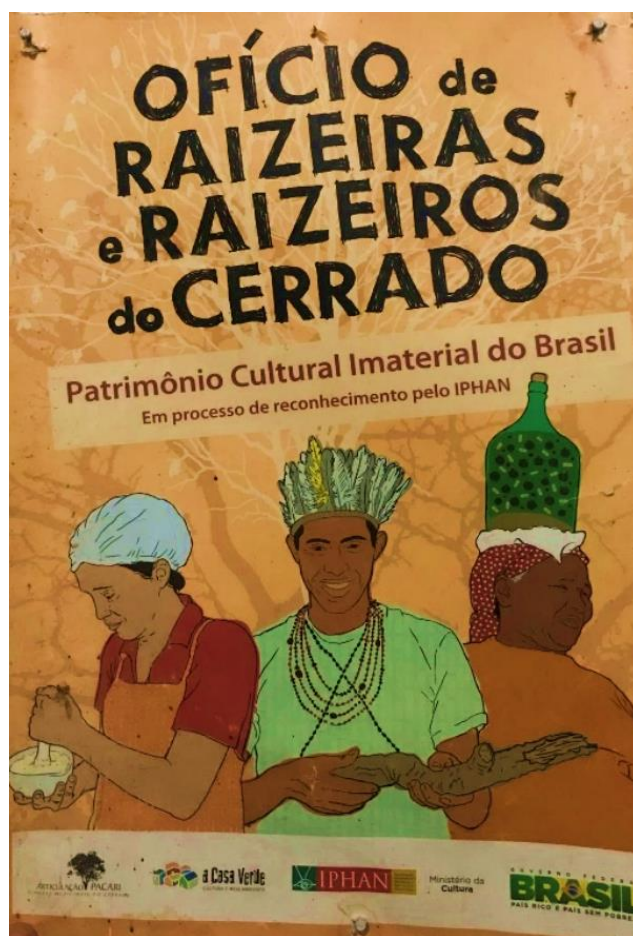
Segundo o Protocolo, as características, acordadas coletivamente, que “reforçam o dom de cura” são: i) “a raizeira como uma grande protetora da natureza”, ii) “o conhecimento que a raizeira tem sobre o poder de cura de cada planta”, iii) “a sua [da raizeira] relação com a comercialização dos remédios caseiros [a preço justo ou doados]”, iv) “raizeira deve ter uma preparação espiritual”, “nas áreas de coleta de plantas medicinais [e contato com o Cerrado]”, na preparação de remédios e nos atendimentos de saúde (Dias, Laureano, 2014, p. 9-11) – aprofundaremos os aspectos de compartilhamento de conhecimento que perpassam esses campos no próximo capítulo.

Considerando esses elementos de expressão, é importante destacar mais uma forma de contestação relevante feita pela Articulação Pacari a discursos de hierarquia do conhecimento sobre a identidade como valor de reivindicações de direitos de povos e comunidades tradicionais. A Articulação Pacari afirma que a “governança da raizeira do cerrado foi construída pela abrangência de suas relações sociais”, estando “fundamentada [...] nos valores de identidade social de ser ‘raizeira’, no direito ao acesso à biodiversidade do Cerrado e na validação de seu ofício por conhecimentos tradicionais” (Dias, Laureano, 2014, p. 13). Com esse

acordo a Articulação Pacari reforça a relação intrínseca entre identidade, “medicina tradicional”, o Cerrado e o conhecimento. Dessa vez, no entanto, o conhecimento se torna um elemento que valida a prática de “medicina tradicional”. Essa relação, nesse sentido, complementaria a concepção de que a “medicina tradicional” deveria ser uma ação de implementação do CDB no Brasil, na proporção em que o conhecimento está integrado a essa prática, validando-a. Ademais, a Articulação Pacari, com essa relação, acaba também buscando inverter a dinâmica de validação do “conhecimento tradicional” pela ciência, a partir da ideia de que o “conhecimento tradicional” pode validar a “medicina tradicional”. Esses aspectos serão retomados no próximo capítulo.

Outro aspecto que deve ser levantado com relação à identidade social é a ênfase dada pela Articulação Pacari ao gênero na construção da identidade social, que só vem acompanhada de “raizeira” nas 7 (vezes) em que foi citada no “Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado”, ainda que haja raizeiros na rede, como Dalci, que era parte do “Conselho das Raizeiras”, único homem dentre 16 membros dessa instância de representação. O “ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado” como identidade social aparece em outros documentos, como no “Convênio” feito entre a Casa Verde, “parceira” da Articulação Pacari, e o Instituto Brasileiro do Patrimônio Artístico e Nacional (IPHAN) (Brasil, 2009b), que teve a finalidade de desenvolver um projeto para o reconhecimento dessa identidade como “patrimônio cultural imaterial”, categoria difundida primeiramente pela Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO, 2003) (Figura 19).

Figura 19 - Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

Em 2022, um novo Convênio foi elaborado para “pesquisa e atualização de documentação sobre Ofício de Raizeiras e Raizeiros do Cerrado” (Brasil, 2022). O convênio é uma parceria entre o IPHAN e o Instituto Internacional de Educação do Brasil (IIEB) (Brasil, 2022). Ainda que haja um número maior de mulheres na Articulação Pacari, e que essa escolha talvez tenha sido feita com base em um critério somente numérico, diálogos que mantive com muitos de seus participantes sugerem que o uso de “raizeira”, no lugar de “raizeiras e raizeiros”, indica uma reivindicação específica associada ao gênero, o que ao meu ver configura uma política identitária pautada em aspectos anti-estruturais e narrativas da hierarquia de gênero masculina. Isso se comprova, por exemplo, nas palavras de Jaqueline de que a Articulação Pacari é um “grupo de mulheres”. A presença maior de mulheres e a forte relação entre gênero e a prática de cura com base em plantas medicinais também foram observadas no dia-a-dia de integrantes da Articulação Pacari. Por exemplo, a Articulação Pacari opta por adotar pesquisadoras populares na Farmacopeia Popular, como vimos anteriormente. A opção por pesquisadoras

populares talvez possa ser explicada pela dinâmica de identificação de conhecedores tradicionais da Articulação Pacari como uma política de gênero de combate consciente a hierarquias entre humanos e na relação desses com não-humanos, como nos apontaria Bellacasa (2017). Essa dinâmica também pode ser entendida a partir da política da CIDP das metodologias de construção de rede de informação de plantas medicinais, que posicionava mulheres como sujeitos fundamentais nas pesquisas etnofarmacológicas, na medida em que eram “usuárias de medicina tradicional”, como vimos no capítulo 2. Essas questões serão retomadas na próxima sessão, quando discutiremos as relações cotidianas e histórias de raizeiras.

A política identitária da Pacari se intersecta com normas sanitárias-científicas, na medida em que objetiva reverter a criminalização/comercialização de remédios caseiros. Nesse sentido, é importante ressaltar que a Pacari, como analisado no capítulo 1, também buscou participar da discussão da PNPMF (Brasil, 2006a) que, como já discutimos no capítulo 1, estabelece diretrizes para políticas públicas de aplicação da “medicina tradicional” e para a circulação de “remédios caseiros”. A PNPMF, também como vimos no capítulo 1, se baseia em normas internacionais da OMS sobre a “medicina tradicional” (WHO, 1978, 2000, 2002, 2013a, 2013b, 2019). A identidade social das raizeiras e raizeiros também está atrelada à prática de cura nos seus aspectos de produção e de comercialização (Dias, Laureano, 2014). Com relação à produção, a Pacari implementou “critérios de boas práticas populares, desde a coleta da planta até o remédio pronto, fundamentados principalmente no conhecimento tradicional e na experiência das raizeiras, a partir de valores culturais e espirituais intrínsecos ao processo produtivo” (Dias, Laureano, 2014, p. 18). Essa foi uma forma de construir uma “rastreabilidade” das plantas usadas na produção dos remédios, como forma de indicar que foram utilizadas “técnicas sustentáveis” e critérios botânicos na coleta. Com relação à comercialização dos remédios, a prática é a venda a preço justo ou de doação para quem não pode pagar (Dias, Laureano, 2014). A relação entre trabalho, produção e comercialização será discutido com maior profundidade a partir do compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais.

4.2. ‘Política de identidade’, relações materiais cotidianas e histórias de vida

Nesta sessão será analisada a construção identitária de raizeiras e raizeiros sob a perspectiva de relações materiais cotidianas e histórias de vida. A análise será realizada, a partir de observação-participante e, principalmente, da pergunta “o que é ser raizeira/ raizeiro?”, que foi feita a sujeitos que integram ou integraram de alguma forma a Articulação Pacari. As respostas são variadas e, muitas vezes, não são diretas, contornando vários outros temas relacionados.

Maria José é raizeira e servidora pública aposentada da Prefeitura de Veredinha, um município do Vale do Jequitinhonha (Figura 20). Quando encontrei Maria José, a farmacinha em que ela trabalhava e que se localizava em sua casa, não estava ativa, embora ela continuasse a produzir remédios caseiros. As farmacinhas são “os locais de preparação dos remédios caseiros”. Elas podem ser caseiras, quando localizadas no “mesmo espaço da cozinha doméstica”, que possuem “adaptações” para essa diferente finalidade, e comunitárias, quando são estruturadas em um “espaço próprio, aberto[s] ao público”, localizados nas comunidades, e possuem horta de plantas medicinais (Dias, Laureano, 2009, p. 44).

Figura 20 - Maria José na sua horta de plantas medicinais



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

De acordo com Maria José, a pandemia do coronavírus e um acontecimento familiar teriam feito ela reduzir o trabalho com plantas medicinais. Antes de ela falar diretamente sobre o que é ser raizeira, ela me contou sua história familiar. Ela falou, principalmente, do seu companheiro e de como o cuidado que ela teve com ele em um estado de doença terminal tornou a relação deles menos desigual, como se o cuidado pudesse curar não só materialmente o físico, mas também pudesse reparar afetivamente essas relações. Esse relato é importante, na medida em que chama atenção para hierarquias de gênero a partir do cuidado. Esse relato, percebi, foi um prólogo, para que Maria José, depois, me contasse sobre seu primeiro contato com as plantas medicinais.

Na época da igreja, que ali eu já precisava de ir pros campos, né, pra arrancar plantas e tudo mais. [Mas as pessoas] não me chamavam de raizeira não. Só quando precisava vim me procurar, né? [...] como também tem as benzedadeiras, né? São as benzedadeiras. Aí, levou um tempo pra gente se identificar como raizeira mesmo. Hoje eu me identifico como uma raizeira¹⁷⁸.

Nesse relato, percebe-se que a condição de ser de raizeira, para Maria José, está vinculada à relação com as plantas medicinais e com a igreja. Ela também iguala as benzedadeiras às raizeiras, na medida em que ambas são nomeadas, quando as pessoas as procuram. Essa comparação é importante, na medida em que mostra que ambas estão no campo da cura. No entanto, não é proposta deste trabalho discutir a prática de benzer, que tem o fim de cura do corpo e da alma, embora seja importante ressaltar, que ela pode estar também no campo da cura feita com ervas medicinais (Oliveira, 1985). Benzedadeiras e benzedeiros também podem ser raizeiras e raizeiros (ou vice-versa), a exemplo de Fernando, que fez parte da Articulação Pacari, e cuja homenagem póstuma, feita em Belo Horizonte, pude presenciar. O organizador dessa homenagem, Carlos Solano, em outra ocasião, relatou uma benzeção de Fernando que pode servir de exemplo para essa discussão:

Quando dei fé, Fernando, de sorriso largo, já começava a me benzer. No dicionário, benzer significa “fazer o sinal da cruz para consagrar ao divino” ou, ainda, “invocar a proteção do céu sobre pessoas ou coisas”. Fernando separa um copo com água e um raminho verde. Dentro do copo, um objeto sagrado para transformar a água comum em benta (no caso dele, uma cruz herdada de um mestre benzedor). Depois, pede a Deus para se tornar um instrumento da Sua paz. “Quem faz é Deus, o homem só cópia...”, Francisca me fala ao pé do ouvido. Fernando molha

¹⁷⁸ ROCHA, Maria José Cordeiro. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Veredinha, MG. 31 mar. 2022.

o raminho na água fazendo com ele o sinal da cruz da minha testa ao peito e do meu ombro esquerdo ao direito, três vezes. Ao mesmo tempo, reza: “Com dois te puseram, com três eu tiro, com a Santíssima Trindade, com ramo verde e água fria, com um pai-nosso e ave-maria”. Então, me pede para jogar a água para trás e o ramo verde no chão, entregue à terra (estávamos numa área externa da casa). Põe a mão na minha cabeça e abençoa. Senti como se o meu coração descansasse no colo do mundo (Solano, 2016).

Esse relato demonstra que Fernando era considerado benzedeiro, mas também usava ervas.

Quanto ao processo de identificação como raizeira, Maria José indicou que, no caso dela, isso ocorreu, quando ela começou a fazer parte da Articulação Pacari, e participava, como parte das atividades dessa rede, de encontros com raizeiras e raizeiros de diferentes cidades no Cerrado. Em uma dessas ocasiões, ela escutou das organizadoras o seguinte: *Ó, é bom que ocêis façam alguns remedinho pra trazer, pra mostrar o que ocêis tão fazendo*¹⁷⁹. Ela reagiu da seguinte forma: *Aí eu comecei a trabalhar com o que? Com os xarope, com os chás, com garrafadas, com pomadas, com gels, comprimido, né? E já aprendi lá com o padre também. Então a gente fazia tudo um pouquinho e levava*¹⁸⁰. Com essa fala, Maria José quis dizer que, embora o primeiro contato com plantas medicinais tenha sido na religião católica, e ela já soubesse preparar remédios, foi a sua participação na Articulação Pacari que fez emergir a consciência da identidade de raizeira.

Além da formação inicial de plantas medicinais ter sido na religião católica, mais três relações que Maria José faz com raizeira me chamaram atenção. A primeira é a relação que ela faz com sua *descendência de índio*, que vem da sua bisavó que, segundo ela contou, *foi pêga no laço*. Segundo Maria José, isso seria uma possível explicação pela sua predileção de *gostar de ficar no mato* e pelo fato de *o curso de plantas medicinais ter sido o único que ela fez na vida e que atuou*. A terceira é o *benefício da cura*, que ela cita, em outro momento da conversa, como o motivo pelo qual se busca uma raizeira. A segunda é a discriminação sofrida por

¹⁷⁹ ROCHA, Maria José Cordeiro. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Veredinha, MG. 31 mar. 2022.

¹⁸⁰ ROCHA, Maria José Cordeiro. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Veredinha, MG. 31 mar. 2022.

ela por ser raizeira, que se encontra em uma passagem de vida de Maria José, que transcrevo a seguir:

Por exemplo, tem os raizeiros, tem os benzedeiros, tem parteiras, tem também os macumbeiros. Então tudo isso, muitas vezes, muita gente confunde o raizeiro com o macumbeiro, entendeu? [A senhora escutou isso?] Tanto que uma ex-irmã, que ficava com o padre Silvano, sempre que ela me encontra, ela fala assim: “Óia aqui, a macumbeira!”. Falei: “Macumbeira não, viu?”. Aí o padre, ele também, sempre que precisa lá, que ele tá gripado ou alguma coisa: “Ô, dona Zé, a senhora não tem remédio aí pra isso? Nossa, do jeito que eu to mal e num sei que...”, aí vem e senta na cozinha também. A gente conversa, conversa: “Ah, vê se faz uma macumbinha aí...”; falei: “Padre, se o senhor falar isso, eu não faço remédio pro senhor.” E não só ele, quando padre vem aqui, que tá gripado, tussindo... me procura. E, depois, parte pra outros lugares que ele vai ter encontro, e tá com eles ali, ele lembra: “Cadê a Dona José?”. Aí eu vou e fico perto dele, né? Ai, ele vai tirar uma foto e no meio de tanta gente, ele fala assim: “Essa aqui é a minha raizeira. Ela que faz remédio pra mim”. Falei: “Ainda bem né, vai esparramando, né?”. [Então ele falou “raizeira”?]: E o outro aqui disse: “essa faz macumba, não é das ruim, é das boa”. É pra atentá, sabe? É engraçado. Eu tenho uma convivência muito boa com eles, que eles vão chegando assim, né, e precisa da gente, porque a gente mexe com isso há muitos anos, né?”¹⁸¹

Esse diálogo que tive com Maria José, primeiramente, traz a informação de que raizeiras, benzedeiras e parteiras estão em um mesmo universo da prática de cura, embora tenham suas diferenças. Além disso, pode-se sugerir que a percepção social sobre essas variadas formas de práticas são confundidas com base em hierarquias sociais, como as co-constituídas pela religião. Dentro do universo das raizeiras, por exemplo, há outros termos usados para designá-las, como “erveiras/os”, “ervateiras/os”, “curadoras/es”, “mezinheiras/os”, “especialista de ervas naturais” e “experiente” (D’Almeida, 2018). O termo “erveira” e “raizeira” também foi encontrado em Attuch (2006), em que se menciona que “erveira” foi sugerida por Woortman (1992), que analisa o aprofundamento das transformações socioeconômicas de uma comunidade litorânea do Rio Grande do Norte. Nos encontros que tive, não encontrei nenhuma dessas denominações, exceto, raizeira e raizeiro. Ouvi o termo raizeira e raizeiro fora do espaço da Articulação Pacari em uma visita a uma instituição de fitoterapia, em Minas Gerais, onde foi falado que esses não eram termos adequados para denominar quem lida com plantas

¹⁸¹ ROCHA, Maria José Cordeiro. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Veredinha, MG. 31 mar. 2022.

medicinais, pois denominam pessoas que trabalham com extração e venda de raízes, sem consciência ecológica e científica, o que talvez reflita uma imagem cristalizada. No entanto, relataram que raizeiras e raizeiros transmitiram conhecimentos sobre plantas medicinais usados por essa mesma instituição na produção de fitoterápicos, demonstrando que, apesar de críticas, a instituição utilizava o conhecimento transmitido por esses sujeitos. As pesquisas de plantas medicinais e a abordagem ecológica da Articulação Pacari (Dias, Laureano, 2009), que ela conceitua como “coleta” e “manejo sustentável”, que vamos discutir no capítulo 7, sugerem um movimento em direção a uma tensão com a perspectiva da instituição citada. Essas tensões também são encontradas no relato de Maria José, que contém aspectos de preconceito contra a raizeira, entendida como *macumbeira das boa*. Ainda que tenha sido feita em tom jocoso, como essa forma de exclusão política e social vem de sujeitos ligados à igreja católica, como foi com Maria José, pode-se dizer que ela é construída a partir de uma interseção hierárquica entre religião e saúde. Essa forma de exclusão, no entanto, é contraditória, na medida em que foi a própria igreja que iniciou a formação de Maria José no trabalho com plantas medicinais. Poder-se-ia, também, sugerir que Maria José, ao ter sido chamada de *macumbeira*, quis se afirmar como raizeira, diferenciando sua prática de cura diante da hierarquia da igreja. No entanto, minha consciência foi provocada com relação à complexidade existente no processo de autoidentificação, que, como Maria José expressou, apesar de ele ter sido possibilitado por normas e despertado pela participação e formação política na Articulação Pacari – *Hoje, me identifico como raizeira* – é tensionado por instituições que abrigam, ao mesmo tempo, que excluem raizeiras, ainda que essas organizações se beneficiem de seu trabalho.

A pergunta *o que é ser raizeira/raizeiro* teve respostas diferentes em vários aspectos. Os relatos a seguir são de mulheres do Grupo Feminino de Itaobim, o GRUFEMI, em Itaobim, em Minas Gerais, que faz várias atividades sociais, dentre as quais produzir remédios com base em plantas medicinais e fazer atendimentos de saúde em uma farmacinha. Graça, uma das organizadoras, respondeu à pergunta da seguinte forma:

É fazer remédio...afinal, é o povo. Remédio pra gripe, pra pressão alta...e é isso aí...pra febre. Na verdade [...] eu não sabia o que que era raizeira. A partir do conhecimento de integrar no grupo da Pacari... Eu me sentia raizeira...eu não sabia que eu era. Eu me senti por esse motivo, porque quando a Pacari apareceu na nossa vida e ela escutou a nossa história, eles logo

*nos identificaram como grupo de raizeira. [...] Foi pela AMOVAJE que a Pacari fez pesquisa aqui no Vale do Jequitinhonha até aqui na farmacopeia...tem. E aí, a partir do conhecimento, nós passamos a fazer parte da Pacari [...] Eu me apeguei também com a história e a gente também tinha um pouquinho dessa história. Aí eu me sinto raizeira por isso. A gente identificava a Pacari, a partir do conhecimento que temos, da nossa história. Vocês são raizeira. A partir daí, que eu me conheci como raizeira. Eu não me achava raizeira. A gente plantava as planta pra gente mesmo fazer o remédio no quintal, cultivava, cuidava, fazia, mas não sabia que a gente era isso*¹⁸².

Graça define ser raizeira a partir do ato de *fazer remédio*. Ela ainda expande a raizeira, conceituando-a como *o povo*, em um processo de despersonalização e cuidado. Assim como com Maria José, o cuidado também está presente na prática de raizeira de Graça na relação com as plantas e o povo. Graça, ademais, descreve a raizeira a partir da prática de plantar e cultivar. Ela diz que já se *sentia* como raizeira. Em um outro relato, Graça menciona seu pai, que ela contou ter sido *rezador* e deixado uma *herança de fé*, o que, segundo ela, faz parte do sentimento de raizeira. Contudo, só se percebe como raizeira, quando passa a *integrar no grupo da Pacari*. Esse processo ocorre, como vimos anteriormente (e Graça confirma), a partir da escuta da história do GRUFEMI, e da identificação como raizeira pela Articulação Pacari. A Articulação Pacari teria identificado o GRUFEMI por meio da AMOVAJE, pela qual, segundo Graça, a rede teria feito a pesquisa de plantas medicinais que foi registrada na Farmacopeia Popular do Cerrado. Graça, em outra fala, que não está no trecho anterior, destaca que, quando o GRUFEMI integra a Articulação Pacari, *a Farmacopeia Popular já existia*. Graça, ademais, indica que o conhecimento foi o meio pelo qual a GRUFEMI passa a fazer parte da Articulação Pacari, confirmando que a pesquisa era aspecto central no processo de identificação de conhecedores e de formação de redes locais. Segundo Graça, essa identificação é devolvida, a partir do apego *com a história* da Articulação Pacari, com cuja história as participantes do GRUFEMI se identificavam. O relato de Graça mostra, de um lado, que a política de identidade da Articulação Pacari, começa antes de uma política de reivindicação identitária de raizeiras pela Articulação Pacari diante do Estado, na proporção em que o processo de identificação de raizeiras não implica só em um reconhecimento social, mas é uma dinâmica carregada pelo objetivo de

¹⁸² MACHADO, Maria das Graças M. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, MG, 4 abr. 2022.

formação de uma rede nacional de informações de plantas medicinais, com interconexões globais. Neste caso, a política de identidade carregaria tanto um aspecto emancipatório, de possibilitar identificação de mulheres como raizeiras, quanto assimétrico, de reprodução de projetos globais de pesquisa, cujo “alvo”, como vimos nas narrativas do CIDP, são mulheres. De outro lado, a fala de Graça indica que processos de “inter-identificação” são relevantes, como dinâmicas que podem anteceder, co-constituir e tensionar assimetrias de reconhecimento a partir de normas e do Estado. É importante também destacar que Graça relaciona a identidade de raizeira ao conhecimento em fazer remédios de plantas medicinais, indicando que o conhecimento é uma forma de poder que possibilitou a GRUFEMI *identifica[r] a Pacari*, ou seja, permitiu com que o grupo se interconectasse a uma rede. Isso indica que, ainda que a reivindicação do direito consuetudinário de praticar a “medicina tradicional” seja recusada pelo Estado brasileiro, o movimento da Articulação Pacari em identificar conhecedores de plantas medicinais possui um efeito de emancipação, ainda que esse movimento tenha contradições. Além disso, o conhecimento, para Graça, também tem uma dimensão temporal, na medida em que ela o faz emergir a partir de um processo de conscientização da história do GRUFEMI, no trecho: *A gente identificava a Pacari, a partir do conhecimento que temos, da nossa história*. Considerando a relação entre o efeito de emancipação a partir do duplo movimento de identificação e a dimensão temporal, se pode refletir sobre a possibilidade de reescrita de histórias de exclusão.

Esse processo de identificação que inter-relaciona aspectos subjetivos e a política identitária da Articulação Pacari também pode ser identificado na fala de outras integrantes da GRUFEMI, como a de Laurenny Alves Costa, conhecida como Laura:

Caminhar é mais fácil, então a gente vive de mãos dadas, uma acolhendo cada uma e vivendo dessa forma, na simplicidade nossa. E aí a gente tá eu assim. Eu já ajudei até fazer ela fazer os medicamentos, lavar as folhas e as coisa...higienizar tudo direitinho. Mas assim é uma coisa que eu tenho, que eu acho que eu queria ter ido na Chapada. Porque eu tenho...eu quero ainda conhecer, ainda assim como que as plantas lá vivem, quando a gente tem que fazer para preservar isso aqui. O grupo que foram lá tem mulheres que não estão nem mais aqui, que já morreram, mas o conhecimento delas tá aí. Eu me sinto também [raizeira] porque a gente está aqui falando pelo grupo. Então tem muitas mulheres que têm esse conhecimento. Que Graça tem, que Ana Eliza [outra integrante da GRUFEMI, inclusão minha] tem, porque elas, elas manusear, manuseia né?? Desde lá, o colher,

*o colher as ervas, colher as folhas tanto quanto fazer os xaropes, né? Mas como a gente é um grupo...e assim, todas que uma faz, a outra assina embaixo, é o grupo que está representando o grupo. Então, também eu me sinto também como raizeira.*¹⁸³

O relato de Laura indica que fazer parte do GRUFEMI gera um processo de construção coletiva de identidade parecido com a da Articulação Pacari. No GRUFEMI, as participantes se reconhecem entre si e a partir de uma organização social feita por mulheres. Esse trabalho, no entanto, assim como o sentimento de Laura em existir como raizeira, não implica, necessariamente, em ir à Chapada (nome pelo qual chamam o tipo de Cerrado da região do Vale do médio Jequitinhonha), como outras raizeiras parecem fazer. Ouvi relato do GRUFEMI que se compra plantas medicinais de raizeiros, que as “pegam” na Chapada, já que mulheres da idade delas, segundo essa fala, não teriam condição de fazer coleta nesse espaço. Além das conexões coletivas de grupo, existir como raizeira também pode significar, segundo Laura, ter práticas fundamentadas nos conhecimentos de ancestrais, que de alguma forma revivem nesses processos, como ela conta sobre suas companheiras (*mulheres [do grupo] que já morreram, mas o conhecimento delas tá aí*). Graça também comenta sobre seu pai (*rezador [...] herança de fé*). Com base no que foi discutido no capítulo 3 sobre a relação entre comunidade, identidade, tempo e compartilhamento do conhecimento, se pode afirmar que as falas delas fazem retomar a discussão teórica de que a transmissão do “conhecimento tradicional” se co-constitui com a identidade de comunidade, a partir de modos temporais que voltam em espiral para o passado e contestam o modo temporal da propriedade intelectual, cuja seta aponta para o futuro (Boateng, 2013). Outra diferença é que nas relações do GRUFEMI, a interrelação entre compartilhamento do conhecimento e identidade se expande para a preservação das plantas medicinais, enquanto na propriedade intelectual é de apropriação. Nesse sentido também vale retomar a discussão teórica em torno de como o cuidado pode ser lido temporalmente, como uma dimensão que possibilita um futuro possível, a partir de uma relação integrada e não hierárquica entre humanos e não-humanos, como foi discutido no capítulo 3.

¹⁸³ COSTA, Laury Alves. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, MG, 4 abr. 2022.

Outro aspecto importante de identidade das participantes do GRUFEMI é o contexto social e econômico mais amplo que relataram, ao trazer memórias de como se organizaram em um grupo de mulheres a partir da “migração”. Graça explica esse processo da seguinte forma:

Os pais que iam embora, pro corte de cana, pra panha de café e deixava as mães aqui com os filhos sofrendo e esperando um milagre. E às vezes ele ia lá e arranjava outra mulher ficar por lá mesmo. Assim, preocupado com essa situação dessas mães que ficavam sozinhas, nós passamos a reunir um grupo pequeno de mães para falar sobre a importância da mulher. Essa mulher que ficava sozinha, ela tinha que trabalhar e ela tinha que cuidar do filho. Ela tinha que ir para a escola, ela tinha de fazer tudo. Então, assim, pensando numa forma diferenciada para ajudar essa mulher, nós passamos a reunião.¹⁸⁴

O relato demonstra que o GRUFEMI é o produto de um contexto social de muita pobreza, em que os homens, que tinham trabalhos em condições precárias, deixavam e até abandonavam mulheres em casa, cuidando dos filhos. Essa espera teria sido contornada pela reunião de mulheres que formou o GRUFEMI. Logo, o foco do grupo, como se observa, não é a planta medicinal, mas é o cuidado, entre mulheres e com a vida e o social em torno delas (Figura 21).

¹⁸⁴ MACHADO, Maria das Graças M. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, MG, 4 abr. 2022.

Figura 21 - Iaci, Laureny e Graça na sede do GRUFEMI e farmacinha



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

Lucely, por sua vez, é uma quilombola da Comunidade do Cedro, localizada em Mineiros, em Goiás. Como visto no capítulo 1, a comunidade onde se localiza o “Centro de Plantas Medicinais” é conhecida pelo trabalho com plantas medicinais. Ela faz parte da coordenação da Articulação Pacari e a representou no CNPCT, o que indica diferenças com participantes da rede, na medida em que algumas terão mais projeção na ocupação de espaços políticos. Lucely respondeu à pergunta sobre o que é ser raizeira da seguinte forma:

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 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 ano 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.¹⁸⁵

¹⁸⁵ PIO, Lucely Moraes. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, GO 19 mar. 2022.

A fala de Lucely pode ser sintetizada a partir do conceito de raizeira como herança de gerações anteriores. Graça e Laura, da GRUFEMI, já tinham mencionado o conhecimento e a fé de mortos, como dimensões de quem elas se tornaram. Lucely, no entanto, traz diretamente a raizeira como uma identidade que se transmite através de gerações. Isso significa que, a princípio, se há uma conexão direta entre a identidade raizeira e a construção existencial a partir de outras gerações, essa forma de identificação, aparentemente, não foi construída coletivamente e politicamente pela Articulação Pacari. Ademais, Lucely relata que a produção de conhecimento – que para outras raizeiras é feito, por exemplo, a partir de cursos – é realizado a partir do processo de *ser raizeira*, logo, também se constitui, a partir de um processo temporal, de conexão entre passado e presente. Temporalmente, é como se o saber sobre plantas medicinais da Lucely viesse quase somente como fortuna, ou seja, um acontecimento sobre o qual ela não teve controle total, a não ser sobre a decisão de dar espaço em sua vida para que as forças dos antepassados relativos à emergência da identidade e do conhecimento, em interrelação, pudessem se manifestar. Para Lucely, em especial, sua avó parece ser uma fonte de energia dos ritmos dessas relações temporais. Lucely também traz um senso de compromisso de que a herança identitária deve ter *continuidade* a partir de suas ações, como foi feito pelo *mais velho*. A identidade de raizeira de Lucely, ademais, se compõe por uma *vivência no Cerrado*, prática acumulada ao longo dos anos que foi ensinada pela avó. Poder-se-ia afirmar, portanto, que a mãe, a avó, a bisavó de Lucely, o Cerrado, todos são parte de uma coletividade que compõe sua identidade de raizeira.

Ainda sobre a relação com o Cerrado, Lucely explica, ao falar de sua história de vida como raizeira, que ela vê *dois conceitos de quem usa o Cerrado*, [o raizeiro que se relaciona com] *a mata*, [com] *o meio ambiente com respeito*, [e] *um outro raizeiro que destrói*. Ela explica que este vê *ali só uma fonte de renda para ele ganhar dinheiro, talvez* [porque] *ele não tenha outro [jeito] de sobreviver* [, enquanto o primeiro] *faz de preocupar, de respeitar, de cuidar*. Como diz Lucely, deve-se *retirar da natureza só aquilo que ocê precisa e não tirá mais* (Figura 22). Isso de certa forma resgata o conceito de quilombola de biointeração que se discutiu no capítulo 2 e cujo um dos pilares é extrair da natureza, considerando que ela é finita.

Figura 22 - Lucely durante a entrevista para esta pesquisa



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

A relação com o Cerrado contribui de diferentes formas para a construção da identidade da raizeira. Como Lucely mesmo disse, a convivência dela com sua avó, por elas viverem no campo, propiciou que ela conhecesse o Cerrado mais de perto. Analisando essa vivência, por um lado, se percebe que a relação de raizeira com o Cerrado pode ser diferente, uma vez que outras raizeiras não necessariamente coletam plantas na mata, a exemplo de Laura, da GRUFEMI, embora o território tenha co-constituído sua vida de outras formas, como a relação entre o fator migratório e a realidade socioeconômica da Chapada no Jequitinhonha. Por outro lado, é importante compreender que a identidade de raizeira pode expandir limites a partir de uma relação mais próxima com o Cerrado, como observou Lucely. Pode-se dizer, portanto, que essas diferenças parecem ser construídas a partir da relação particular que cada raizeira (sua identidade) possui a partir da relação entre o corpo, a subjetividade, o social, o espaço (território) e o tempo (histórias de vida e herança). Essa relação, como se observa, não é livre de tensões, como é a história de Lucely, que traz a herança de raizeira da avó e simultaneamente a da escravidão como quilombola, a de Laura, que é uma raizeira que não conhece a Chapada, e da

GRUFEMI, que é um grupo de mulheres, hoje (auto)(inter)identificadas como raizeiras, que começaram seu trabalho em um contexto de profundas desigualdades sociais.

Lucely expande o conceito de raizeira ainda mais, na seguinte fala:

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 da planta.¹⁸⁶

Nessa fala, ela menciona a relação de cuidado com as “pessoas”, “a planta e o ambiente da planta”, e indica que essa conexão é parte da herança identitária transmitida pela avó. A relação com o cuidado, assim como com outras raizeiras, também é parte da construção identitária de raizeira de Lucely.

Ela entre em detalhes das origens da sua história de raizeira:

Na minha história, na minha formação a base é minha avó. Eu não conheci o meu tataravô, o Chico Moleque¹⁸⁷, 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. A minha trajetória de vida dentro das plantas medicinais foi minha avó. Eu não tive convívio com minha avó do lado do meu pai, e nem viajava. Então, toda a 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. 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? E é minha avó também. Então eu tenho umas três pessoas que faz parte dessa minha energia: minha avó, ele o Dom Hélio, esse padre que faleceu, que também

¹⁸⁶ PIO, Lucely Moraes. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, GO 19 mar. 2022.

¹⁸⁷ Lucely relata que a comunidade do Cedro foi fundada em 1830 por seu tataravô, Francisco Antônio de Moraes, conhecido como Chico Moleque, e sua esposa Ana (Brandão, 2019). Ela menciona que assim que eles chegaram praticamente não havia nada, e somente após um tempo começaram a chegar coronéis e garimpeiros (Brandão, 2019). Chico Moleque comprou sua alforria aos coronéis da época tendo que trabalhar intensamente sem direito a descanso (Brandão, 2019). Dessa forma criou sua família e a comunidade quilombola no Cedro, contribuindo para a história de Mineiros, conforme diz Lucely (Brandão, 2019). Ela também conta que o nome da cidade onde está localizado o quilombo do Cedro passou a se chamar Mineiros em homenagem aos mineiros, que se deslocaram de Minas formando a cidade (Brandão, 2019).

*é uma figura muito forte dentro da minha imaginação. Ele era biólogo também. Então eu tenho essa ligação que sempre falo nas minhas falas, eu menciono porque são figuras que a base é o tripé da minha vida.*¹⁸⁸

Nesse relato, Lucely amplia as pessoas que estão no campo de interrelação entre o imaginário, o social e a identidade de raizeira, incluindo seu tataravô, Chico Moleque (figura 23), e um padre, Dom Hélio.

Figura 23 - Casa de Chico Moleque onde atualmente vive Jerônimo Gonçalves da Silva, primo de Lucely



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

A relação de Lucely com a avó parece ser o nexos mais forte com as plantas medicinais. A conexão com Chico Moleque, por seu turno, é produzida a partir de uma *energia*, que a orienta na produção de receitas de remédios e de falas. Completando o tripé da identidade de raizeira de Lucely, o vínculo com o padre Dom Hélio, que também era biólogo, se estabelece a partir do uso de conhecimentos sobre plantas medicinais transmitidos por ele. Isso indica a possibilidade de coprodução entre religião e ciência, ainda que essas, como mencionado anteriormente, comumente excluam práticas de cura com base em plantas medicinais. Pode-se dizer, então, que a *raizeira como herança*, para Lucely, também se apoia na relação com homens. Essa relação com homens, no entanto,

¹⁸⁸ PIO, Lucely Moraes. Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, GO 19 mar. 2022.

não parece isenta de hierarquias, uma vez que Lucely relatou, em outro momento, limitações na relação com seu marido, já falecido, com seu trabalho na área de saúde. Essas barreiras colocadas na relação de gênero, em vista de tantos relatos que tocam nesse tema, parecem ser uma tônica do trabalho das raizeiras. Apesar de viver sob hierarquias, Lucely parece ter logrado reconceptualizar essas exclusões, na medida em que constitui práticas de cura com base em plantas medicinais que parecem subverter assimetrias de poder. Poder-se-ia, igualmente, sugerir que essa subversão a partir da política identitária de Lucely pode ser lida também como um tipo de cooperação entre sua história, o social, a religião e a ciência (ex: padre era biólogo). Por fim, é importante considerar que, embora não esteja no “tripé” da vida de Lucely, a relação com a comunidade em que ela vive, a comunidade quilombola do Cedro, parece também fazer parte de sua identidade, pois como disse Lucely, [...] *eu comecei a viajar com 27 anos [...], tudo foi aqui na comunidade mesmo.*

Adicionalmente, para Lucely, a relação entre a identidade de raizeira e as plantas medicinais não parece ter uma hierarquia. Ao contrário, a identidade de raizeira se aprofunda, à medida que Lucely mostra que há uma integração entre raizeira, corpo, doença e planta:

*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, ele 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 doença da pessoa.*¹⁸⁹

Nesse trecho, Lucely relata, primeiramente, que há uma agência recíproca entre raizeira, que conhece a planta (*cipó*) e a partir disso dá nome a ela (*escada de macaco*), e a planta, que revela, a partir de sua anatomia e indicação, o tipo de doença a ser curada (*dor nas costas*). Portanto, para Lucely, como as outras raizeiras que já foram mencionadas, a identidade é co-constituída pelo conhecimento, embora, para ela, isso ocorra de forma distinta, a partir da relação com plantas e o território. Observa-se outro significado da fala de Lucely, que se refere ao aspecto material da identidade, a partir de uma construção humana-não-humana-território, que elaborei, a partir conexão de palavras de Lucely – *costas/coluna – cipó escada*

¹⁸⁹ PIO, Lucely Moraes. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, GO 19 mar. 2022.

de macaco – Cerrado – e que, por sua vez, produz um outro sujeito, o remédio, que a princípio é um objeto, mas que ativa relações políticas das raizeiras, tornando-se um agente de sua identidade. Por fim, percebe-se uma temporalidade na relação de Lucely com as plantas medicinais que se iniciou a partir da vivência com seus antepassados (*aprendi a ser raizeira [...] com minha avó*), construindo, assim, uma interrelação, a princípio, não hierárquica, que se constrói a partir da herança e de um ritmo de relação social humano-não-humano. Poder-se-ia sugerir, assim, que vista da perspectiva de Lucely, a identidade social de ofício da raizeira do Cerrado ganha densidade e materialidade na sua relação com as plantas medicinais e o Cerrado.

O relato sobre o processo de identificação de Lucely com raizeira, no entanto, é tensionado por ela mesma. Lucely era agente comunitária de saúde do município de Mineiros. Foi nesse período que ela fez um curso na área de saúde na Pastoral da Criança, como as integrantes da GRUFEMI. Nesse momento que, ao se aprofundar na sua história como profissional do campo da saúde, ela relatou ter realizado uma *transição*, que foi da atuação na *linha de frente*, que ela explicou em exemplos, como a vacina e atendimentos de enfermagem, para o *tratamento de prevenção e cura*, que se refere ao trabalho como raizeira. Ela enfatizou, em muitos momentos, que foi *testada* e *aconselhada* nesse processo. Isso indica que o entendimento de Lucely como raizeira, talvez, nem sempre tenha sido tão claro e consciente, como ela busca mostrar. Nesse sentido, a percepção em ser raizeira, para Lucely, teria se redimensionado a partir do cotidiano e do trabalho e, em algum momento, teria envolvido instituições externas à comunidade do Cedro, como a Pastoral da Criança e a Articulação Pacari. Esse processo talvez tenha se revelado a partir de dinâmicas políticas e sociais.

O relato que segue indica esse momento:

Tudo assim fala assim que eu vi que eu senti como raizera isso foi mesmo depois da Pacari, depois que a gente começou pegar aquilo... porque pra nós era tudo normal, todo mundo sabia rancá uma planta, fazê um chá, sabia ensiná pra alguém um chá pra determinada doença pra nós aqui na comunidade isso era de todo mundo, não tinha uma diferença, um empoderamento dessa palavra raizeira. Essa palavra raizeira aí depois que a gente começou que teve a chegada da pastoral da criança ...também a gente só falava nos remédios caseiro e falava: “não, a gente conhece muito a planta do cerrado”. A gente busca muito a planta no cerrado, faz remédio mais com as do cerrado. Eu fui conhecer mais as outras depois que eu tava na Pastoral ...que a

*gente foi ter mais intimidade com esses hortelã, com esse monte de menta que tem aí. Mas depois da Pacari mesmo que a gente foi se dando conta que a gente fazia uma coisa que muita gente não fazia né? Então que a gente começou a se organizar... foi com a chegada da Pacari mesmo pra gente começar a pensar, começar a discutir, começar ver aqui que tinha outras pessoas que fazia. Coisas que a gente fazia também parecido com a gente aí que começo essa discussão, mas era normal, porque todo mundo sabia fazer.*¹⁹⁰

O relato demonstra que, diferente de outras raizeiras, Lucely não relacionou a Articulação Pacari nesses primeiros processos de autoidentificação como raizeira. Como ela mesmo disse, seu tripé no trabalho de relação com as plantas medicinais era o tataravô, a avó e um padre. A *palavra raizeira*, para Lucely, só teria surgido com a Pastoral da Criança, indicando mais uma vez a interrelação entre práticas de cura e a religião católica. Na Pastoral, Lucely entra em contato com a prática de cura com base em plantas medicinais exóticas (que não são do Cerrado), o que indica que a igreja católica não tenha adquirido essas práticas no local. No entanto, Lucely toma consciência de aspectos políticos e sociais da identidade, só *depois da Pacari*, na medida em que não só ela, mas uma rede de pessoas (*a gente*) começa a diferenciar sua prática de cura, *a se organizar, a pensar, a discutir*, enfim a se interidentificar. Antes da Articulação Pacari, para Lucely, *era tudo normal*. Todos na sua comunidade faziam, ensinavam a fazer e se tratavam com *chá*. O *normal* de Lucely, no entanto, não é só o dia-a-dia da comunidade. É também o cotidiano normalizado por exclusões, como a criminalização das práticas de raizeiras e outras ameaças e assimetrias. A possibilidade de organização, reflexão e discussão em torno das plantas medicinais, em contraposição à marginalização, parece ter sido possível, a partir da Articulação Pacari. Pode-se indagar se a conexão com a Articulação Pacari, que recorre à norma como espaço de reconhecimento identitário de raizeiras e raizeiros, gerou um processo de *empoderamento (das raizeiras?)*. A análise dos relatos corroboram o argumento que sim, embora tenha que ponderar que Lucely, ao mesmo tempo, em que se apoie na política e na norma para ser reconhecida, também ressignifica discursos, como o próprio conceito de comunidade tradicional da Convenção 169 da OIT (Brasil, 2007a), que a partir de

¹⁹⁰ PIO, Lucely Moraes. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, GO 19 mar. 2022.

sua estrutura, temporalmente, pré-definindo comunidades a partir de um passado estático.

Jaqueline comenta sobre o processo político que desperta a *ancestralidade*, a partir do exemplo de Lucely:

Porque a ancestralidade da Lucely estava dormindo? Porque foi reprimida. Porque se ela não tivesse sido reprimida do jeito que foi, por todo o preconceito, por toda a colonialidade, por tudo. Ela estaria [...] mais forte do que é hoje, porque, na verdade, ela deve ter dez anos de prática de terreiro, a gente tem toda uma questão política que reprimiu. E é só ela que vai liberar também. O caminho que foi lá reprimir, é o único caminho que eu tenho também pra de certa forma liberar. Porque liberar a ancestralidade é um ato político. Mas um ato político não é uma coisa que fala assim: “Resolvi, agora, eu vou ser mãe de santo!” Não! É uma construção política que você não faz sozinha. Isso é interessante porque a ancestralidade deixa de ser individual da pessoa e começa a ser uma ancestralidade coletiva, não de um povo, mas uma ancestralidade coletiva, política, entendeu?¹⁹¹

No trecho, Jacqueline questiona a normalização do dia-a-dia de Lucely como raizeira como uma “ancestralidade [que] estava dormindo”. Ela atribui esse estado à repressão, ao “preconceito”, à “colonialidade”, à “política”. O exemplo que ela usa é o de “dez anos de prática de terreiro”. De acordo com Jacqueline, essa prática teria relação com a “ancestralidade” de Lucely e só teria sido liberada a partir do mesmo “caminho” a partir do qual ela foi reprimida, “um ato político”. Ainda segundo ela, essa liberação, no entanto, não é um caminho que se faz só, mas é “uma construção política”. Esse processo, além disso, transforma a “ancestralidade [...] individual” em uma “ancestralidade coletiva”, acredito eu que ela faz referência a movimentos sociais e políticos que, de alguma forma, fizessem emergir essa manifestação. Para Jacqueline, portanto, a ancestralidade “não [é] de um povo”¹⁹², ela é objeto de disputa de poder, ou seja, é construída a partir de interações políticas. Mas em que medida a política pode fazer emergir e rearticular aquilo que não faz parte da história dos povos? Em outras palavras, será que toda faceta da ancestralidade que é liberada pela política é política? Este não é o foco desta pesquisa, mas é possível sugerir que construções políticas podem constituir, estrategicamente, manifestações do passado. No caso das raizeiras, a ancestralidade

¹⁹¹ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

¹⁹² DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

guarda relação com a construção política de afirmação identitária de raizeira. Como exemplo dessa relação entre política, norma, ancestralidade e identidade, pode-se citar uma fala de Lucely sobre como o reconhecimento da identidade social de raizeiras pelo IPHAN poderia proteger a “memória”, que pode ser ameaçada:

[...] o registro do IPHAN é uma proteção. A gente tem um registro lá e até fica guardada a memória, porque de tudo o que a gente discute, tudo o que a gente faz é assim ter na memória. Se alguém algum dia, quem sabe o meu bisneto daqui um dia quer saber algo mais? Vai lá no IPHAN que tá guardada aquela história ali dentro. Esse registro vai estar lá porque a gente fez todos, fez um vídeo com cada raizeiro, fizemos todo aquele material... e esse material está lá. É um material que vai ficar ali, guardado para quem quiser precisar. Vai ter lá ¹⁹³.

Sobre Lucely, é importante destacar que ela tem tido uma atuação política pela Pacari. Como já foi mencionado, ela representou a Articulação Pacari no CNPCT. Ela também faz parte do Conselho Fiscal da REDE Cerrado¹⁹⁴. Lucely também tem uma atuação na política internacional. Ela representa a Articulação Pacari no Comitê do Mecanismo de Doação Dedicado a Povos Indígenas e Comunidades Locais (DGM)¹⁹⁵, ligado ao Banco Mundial (Figura 24).

¹⁹³ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, GO 21 mar. 2022.

¹⁹⁴ Disponível em: <https://redecerrado.org.br/quem-somos/coordenacao-e-conselho/>. Acesso em: 15 set. 2023.

¹⁹⁵ *The Dedicated Grant Mechanism for Indigenous Peoples and Local Communities* (DGM). Disponível em: <https://www.dgmglobal.org/background>. Acesso em: 15 set. 2023.

Figura 24 - Lucely representa o DGM em uma reunião



Fonte: fotografia de autor desconhecido cedida por Lucely Moraes Pio (2022)

Segundo está no portal do DGM, esse mecanismo “opera no nível nacional por meio de uma coleção de projetos nacionais, cada um elaborado de acordo com o contexto e as prioridades das comunidades do país” e “também tem um projeto global que facilita o compartilhamento de conhecimento” e “fortalece [...] redes” locais¹⁹⁶. Lucely faz parte do Comitê Diretor Global do DGM, como diretora no Brasil¹⁹⁷. Ao comentar sobre a relação entre a Articulação Pacari e o DGM, compreendi que Lucely considera que ser parte da Articulação Pacari possibilitou que ela ampliasse a representação de comunidades em espaços políticos. Lucely, contou sua experiência no DGM:

[...] depois que eu fui para dentro do DGM é muito interessante, daí você vê como o povo lida com o dinheiro, é muito curioso. A gente tem numa noção, assim a gente que tá de fora. Como é que é um banco que ele é o banco do mundo, né? Como que ele vê a moeda dinheiro, né? E vim para um projeto comunitário, como que é lidar com comunidade com povos diferentes. Então, assim, a gente é uma diferença muito grande, né? E eu falo, assim, o DGM foi uma carteira de projeto que foi uma das primeiras que deu essa visibilidade para as comunidade. Mas a gente também

¹⁹⁶ Disponível em:

<https://static1.squarespace.com/static/550abd2ce4b0c5557aa4f772/t/63e2914c584a8234586d7934/1675792726777/Portuguese.pdf>. Acesso em: 15 set. 2023.

¹⁹⁷ Disponível em: <https://www.dgmglobal.org/gsc>. Acesso em: 15 set. 2023.

teve um envolvimento muito grande no banco, que hoje eles falam que aprendeu com a gente da maneira de trabalhar. Porque eles trabalham com grandes empresa que é milhões, né? E essas grandes empresas têm seus próprios administrador. Então, assim, algumas normas que eles tem desses grande projeto, eles queria trazer para dentro dos projetos das comunidades que são diferentes, né? Porque a comunidade tem o tempo dela, tem um jeito dela, e eles quando surgiu o projeto eles não pensavam nisso. E hoje a gente mostrou pra eles que daquele jeito não funcionava, né? Então teve muita flexibilidade do projeto dentro do banco, né? Então hoje eles falam assim que a gente conseguiu construir cinco estrelinha dentro do banco. Hoje o projeto DGM dentro do Banco Mundial, tem uma visibilidade muito grande lá fora. Então, nós, do Brasil, somos exemplo para outros países onde tem o DGM, pela quantidade de povos e a maneira que a gente foi conduzindo e, hoje, estamos encerrando a primeira fase do DGM. Então assim, por exemplo vai ter uma atividade do DGM aqui da comunidade. Aí eles queria que a gente fizesse uma cotação de preço para contratar uma cozinheira. Como que eu vou pegar abrir uma licitação aí uma cozinheira de outra cidade ganha e vem cozinhar para dentro da comunidade, sendo que a comunidade tem suas próprias cozinheiras, né? E aí a gente teve que ir fazendo isso, dizendo que não funcionava, que ia ter briga, que ia ter atrito dentro das Comunidades. Aí a gente foi conseguindo mudando essa política dentro do banco. Quando se falava da gasolina, para andamento do projeto, tem município que tem um posto de gasolina. Como que você vai fazer licitação em três cidade diferente? Aí foi assim que a gente foi trabalhando essa política do banco e, graças a Deus, a gente foi chegando nos acordo¹⁹⁸.

Lucely faz um relato de como conheceu o trabalho de um banco, com foco na gestão de dinheiro, com comunidades. Embora ela destaque que o DGM, como projeto global ligado a um banco, seja pioneiro em dar *visibilidade para as comunidade*, ela também tem consciência das diferenças que isso tem para o costume das comunidades. Mais do que consciência, Lucely parece ter feito um trabalho, junto com outros representantes, de mudar a lógica de trabalho do Banco Mundial com comunidades, que, para ela, tem se adaptado mais ao *tempo* desses sujeitos coletivos, flexibilizando normas, de *grandes empresas* e administradores que trabalham com a instituição. Os exemplos que Lucely menciona de como essas mudanças têm ocorrido, vêm do cotidiano das comunidades e tem relevância na formulação dos projetos, pois parecem ser indicativos de que as relações sociais e econômicas das comunidades e das regiões podem de alguma forma adaptar projetos que, em princípio, são elaborados por quem administra os recursos

¹⁹⁸ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 19 mar. 2022.

financeiros do Banco Mundial. O relato também é importante, pois mostra que raizeiras, através da Articulação Pacari, têm se articulado em interconexão com o cotidiano relativo a práticas de cura. Ao comentar sobre esses processos, Lourdes chamou isso de “revolução”¹⁹⁹, destacando que a mulher raizeira, que cuidava da casa, agora consegue se inserir em vários espaços.

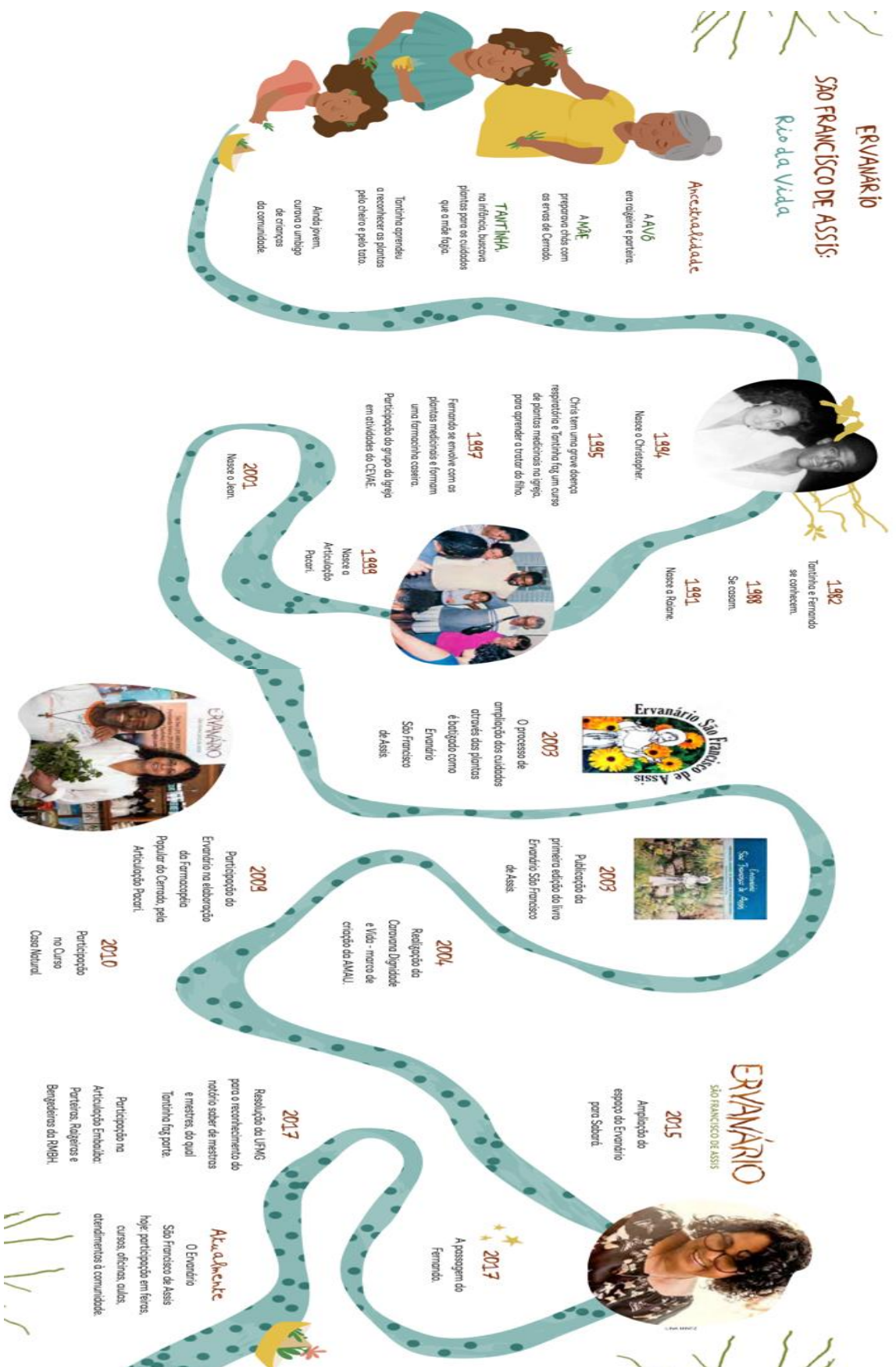
Aparecida, conhecida como Tantinha, foi outra raizeira com quem conversei no âmbito deste estudo. Tantinha vive na periferia de Sabará, em Minas Gerais, embora, antes disso, tenha vivido na periferia de Belo Horizonte, no bairro Alto Vera Cruz. Ela relatou sua história de vida em uma biografia, *Ervanário São Francisco de Assis: Memórias, Saberes e Práticas de uma Raizeira do Cerrado* (Melgaço, 2020)²⁰⁰, que reúne informações importantes sobre o processo de construção identitária como raizeira. A análise que se segue utiliza ambas fontes, i.e. o livro e as entrevistas com Tantinha no âmbito da pesquisa de campo. Os conceitos utilizados no livro têm semelhanças com conceitos da Farmacopeia Popular e no Protocolo Biocultural Comunitário, mas ao mesmo tempo possuem particularidades da vida de Tantinha. No livro, há uma representação dessa história, que se entrelaça com a trajetória do Ervanário São Francisco (Figura 25), a farmacinha onde ela trabalha e produz remédios caseiros.

¹⁹⁹ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.**

Entrevistador: Daniel França Oliveira. Conselheiro Lafaiete, 21 jan. 2022.

²⁰⁰ Melgaço é autora da biografia de Tantinha. Ainda assim, optamos por colocar as referências em *itálico*, para marcar que citações tem origem na fala de uma raizeira.

Figura 25 - Ervanário São Francisco de Assis, Rio da Vida



Fonte: Melgaço (2020)

Tantinha relatou a trajetória da farmacinha como uma *experiência familiar*²⁰¹. Esse contexto familiar fica muito claro, primeiramente, com o que Tantinha conceitua como *ancestralidade*, que emerge como uma conexão temporal que conecta a relação que ela possuía com sua avó, raizeira, e sua mãe, à identidade e ao trabalho de cura de Tantinha (Melgaço, 2020). Tantinha não se refere a ela como raizeira nesse passado, mas se refere à prática *do cuidado através das plantas medicinais* (Melgaço, 2020, p. 18), que considero uma etapa precursora do processo de construção identitária de raizeira que viria com a Articulação Pacari. Esse cuidado se expande, no caso de Tantinha, na relação cotidiana com as irmãs, de quem ela cuidava, quando sua mãe saía para trabalhar, o que revela uma dinâmica social limitante, mas que muitas vezes se torna a única alternativa para famílias, como a da Tantinha, em que a criança de mais idade cuida da casa. Essa relação entre cuidado e as mulheres possui ambivalências que demandam uma diferenciação, na medida em que a conexão entre essas práticas e sujeitos podem tanto representar uma subjetificação, a partir da qual mulheres, como Tantinha, se veem compelidas a fazer ocupações sociais que requerem um tipo de cuidado, como tarefas de casa, a exemplo do cuidado com a saúde da família, quanto criar a possibilidade de produzir “formas alternativas de conhecimento” e práticas a partir da incorporação do trabalho da mulher como um “trabalho de cuidado” (Harding, 1986).

A dimensão raizeira de Tantinha, igualmente, é construída a partir de relações assimétricas de gênero com seu marido, Fernando (cujas práticas de benzedor e raizeiro já citei anteriormente), que resistiu ao seu ingresso em um “Curso de Medicina Alternativa, Saúde e Alimentação” (Melgaço, 2020). Esse curso era ligado à Frei Inácio, um capuchinho franciscano, o que evidencia, mais uma a conexão do trabalho com plantas medicinais à religião. No mesmo ano em que Tantinha faz o curso, um dos seus filhos, Chris, fica com pneumonia, e ela o trata com xarope de umbigo de bananeira, que ela aprende no curso. Ele melhora com o tratamento. Foi a partir desse processo de cura de Chris, que Fernando muda sua opinião e passa a acompanhar Tantinha no trabalho com plantas medicinais, tendo ambos fundado, em 1997, a *farmacinha caseira* Ervanário São Francisco. Ainda que houvessem dificuldades, Tantinha afirma que esses processos a

²⁰¹ VIEIRA, Aparecida Ana de Arruda. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Sabará, BH, 11 abr. 2022.

conduziram a uma *reaproximação com as plantas para cuidar da família* (Melgaço, 2020).

De acordo com ela, é a partir dessa dinâmica que se inicia um movimento de *conexão com a [sua] ancestralidade*²⁰². Ela esclarece *que [foi] assim que [pôde] perceber essa intuição que [tem], receber o dom de cura, resgatar e aprimorar [...] conhecimentos ancestrais* (Melgaço, 2020). Isso quer dizer que Tantineha, assim como Lucely, teve um despertar da vocação de raizeira. No caso dela, esse despertar foi acionado pela doença do filho e pela busca de um tratamento fora do campo farmacêutico que, segundo ela, já não oferecia solução. Adicionalmente, é importante enfatizar que Tantineha também menciona o *alívio financeiro* que trouxe a diminuição de gastos com medicamentos farmacêuticos, que agora seriam substituídos por remédios de plantas medicinais (Melgaço, 2020). Nesse processo, percebe-se também que Tantineha constrói uma relação particular com as plantas medicinais que ocorre tanto a partir do espaço urbano quanto fora dele, dando possibilidades para ela usar plantas medicinais tanto a partir do cultivo em quintais quanto da coleta no Cerrado (Melgaço, 2020). Tantineha, igualmente, também menciona o quanto sua prática de cuidado e de cura não se restringiam à relação com a família, se ampliando para as comunidades dos bairros próximos ao Alto Vera Cruz a partir de *resgate de receitas tradicionais de remédios caseiros com conhecedoras e conhecedores de plantas medicinais* (Melgaço, 2020). Esse processo foi possibilitado por um projeto do Centro de Vivência Agroecológico, CEVAE, apoiado pela Prefeitura de Belo Horizonte e pela Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas. Esse projeto foi executado em 1997. A Articulação Articulação Pacari surge, em 1999, e a Farmacopeia Popular do Cerrado, que é um registro do conhecimento sobre plantas medicinais do Cerrado realizado pelos seus participantes, é publicada em 2009, processos dos quais Tantineha e Fernando fizeram parte (Melgaço, 2020). Para Tantineha, o processo de reaproximação com plantas medicinais possui, portanto, um aspecto social (familiar, religioso e comunitário), econômico-financeiro (acesso amplo a tratamento de saúde), espiritual (dom de cura e ancestralidade) e afetivo (cuidado), todos relacionados a sua identidade de raizeira (Melgaço, 2020).

²⁰² VIEIRA, Aparecida Ana de Arruda. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Sabará, BH, 11 abr. 2022.

Na biografia de Tantinha, se usa a “Mãe d’água do rio” como metáfora para definir a ancestralidade de Tantinha. Não se descreve com mais detalhes essa representação, mas é possível relacionar a ancestralidade a essa figura mitológica. A Mãe d’Água, ao longo do tempo, foi adquirindo diversas “faces”, que podem ser relacionados à transformação da relação humano-não-humano no Brasil (Martini, 2017). Ela tem dimensões sagradas, mas que não a livram de poder ser vista a partir de vários aspectos contraditórios e múltiplos nos quais convergem o imaginário da *Terra Brasilis*. O que era uma representação indígena, associada a um “ser-mãe” como uma serpente aquática impiedosa, pode assumir também uma ambivalência mitológica europeia, projetada como uma sereia de cuidado maternal e de corpo alvo, mas ao mesmo tempo com um caráter sedutor e com índole não confiável. A mesma figura também tem uma origem africana, mas com um formato de pedra marinha e sem poder de encantamento, que, no século XXI, já aparece como Mãe d’Água na teledramaturgia. Nas influências religiosas afro-brasileiras, ela se condensa em uma Iemanjá menos sexualizada e mais maternal. Cita-se também o embranquecimento de uma sereia negra, na sua forma física (Martini, 2017). A mesma figura pode ser representada de forma mutável a partir da visão contemporânea “anticolonial” angolana e como ponte à ancestralidade. Nesse sentido, Mãe D’Água pode ser associada também à cura,

o que pode ser resgatado na história do rio Ogun, em que o remédio de água e ervas faz surgir uma nascente, ou na linha dominante da água doce, na Cura maranhense [...] Embora transitando entre os extremos da mãe cobra terrível e da mãe abstraída do mundano, ainda assim a Mãe manteve sua relação com o mundo natural da água (Martini, 2017, p. 49, 61).

Esses faces plurais e instáveis da Mãe d’água, que mostram uma impermanência simbolizada pelo trânsito entre diferentes identidades, formas e forças, se encaixam simbolicamente como metáfora da ancestralidade do *rio da vida* de Tantinha. Contudo, é necessário se aprofundar nessa analogia, para entender algumas nuances particulares de como Tantinha se relaciona com a identidade de raizera. Assim como em relação à Mãe d’água, práticas e discursos sobre a identidade de Tantinha se transmutam, ao longo do tempo. A partir de analogias de interconexões temporais-espaciais de Tantinha e da Mãe d’água, é possível perceber como esses processos co-constituem cotidianos que se transformam, de alguma forma conduzidos pela ancestralidade. Em termos históricos-locais, do lado

da Mãe d'água, tem-se a história do “Rio Ogum [...] na Cura Maranhense” (Martini, 2017), enquanto do lado de Tantinha, tem-se a “Participação do Grupo da Igreja no CEVAE²⁰³”. Em termos históricos nacionais, as diferentes faces da Mãe d'água convergem na *Terra Brasilis* (Martini, 2017), e as de Tantinha, se interrelacionam, de diversas formas, com o nascimento da Articulação Pacari. Em termos históricos globais, por fim, a Mãe d'água se divide em “sereia europeia” e no “anticolonial” (Martini, 2017); Tantinha, por seu turno, se conscientiza do processo de autoidentificação de raizeiras e raizeiros como “povos e comunidades tradicionais” a partir da política identitária da Articulação Pacari, que foi baseada na Convenção 169 da OIT (Brasil, 2007a).

A princípio, a construção do fluxo temporal-espacial de formação identitária de Tantinha, que começa na nascente de um rio movido pelo andamento dos anos e que segue com um barco que navega sem data de término, se aproxima dessas normas nacionais e internacionais, que em sua grande parte partem de pressupostos de linearidade, expressos nas narrativas cronológicas de futuro, como o “progresso” e o “desenvolvimento”. Se esses discursos forem vistos a partir de termos lineares, entender-se-ia que o seu oposto seria o “tradicional”, que representa uma categoria fixa no passado. No entanto, se a ancestralidade de Tantinha for levada em consideração, perceber-se-á que, ao contrário dessa linearidade, a representação do “rio da vida” de Tantinha parece mais uma história-território, que tende a transformar os limites desse rio, (re)conectando constantemente passado, como um espectro sempre presente, e futuro, como forma produzir transformações e possibilitar existências diante de barreiras, do que um território-história, que é uma dinâmica também marcada por hierarquias de tempo (ex: difusão do conceito de “povos e comunidades tradicionais” pela PNPCT). Nesse sentido, a Mãe d'água, no caso de Tantinha, serviria como metáfora para entender que uma raizeira não deve ser identificada a partir de um essencialismo social e cultural no tempo e no espaço, como pretende ser a norma internacional a partir do discurso hierárquico do “tradicional”.

. Isso ocorre porque as origens de suas práticas de cura estão em constante mudança a partir de interconexões diversas, como se percebeu nos relatos de

²⁰³ O grupo da igreja a que se refere é o “Grupo de Medicina Alternativa”, que passou a chamar “Grupo Semear”, e que iniciou com Frei Inácio e Ilda, “uma moradora do Alto Vera Cruz”, em formato de “curso de Medicina Alternativa” (Arruda, Vieira, 2003, p. 13).

Tantinha sobre questões religiosas (ex.: ingresso no curso de plantas medicinais na igreja), de classe (ex.: engajamento no trabalho de cura na periferia), de gênero (ex: relação ambivalente com o companheiro sobre o envolvimento com plantas medicinais), de organização social e política (ex: relação entre sua vida e a criação da Articulação Pacari).

Essa pluralidade nos processos de construção identitária possuem contradições e assimetrias. Um exemplo é o caso da relação entre Tantinha e Fernando na construção da identidade de raizeira. O fluxo da história do Ervanário São Francisco é representado a partir de uma experiência familiar construída tanto por Tantinha quanto por Fernando. Se for levado em consideração que existem experiências de subjetificação a partir da relação de gênero, talvez, esses processos possibilitem enxergar que existe uma ação política sutil, para destacar o papel das mulheres na construção da memória de Tantinha como raizeira (representações da avó e da mãe no “rio da vida”) e da própria Articulação Pacari, como forma de tencionar barreiras sociais e econômicas, como foi a própria resistência inicial que ela teve em casa pelo seu marido ao iniciar trabalho com plantas medicinais. Essa relação não termina nesse ponto, pois Fernando acaba incorporando práticas de cura com plantas medicinais em sua vida e se engajando politicamente na Articulação Pacari, como se sua resistência inicial estivesse se modificando com a condução feita pela própria Mãe D’Água (a “ancestralidade” de Tantinha), para uma maior integração com o cuidado de pessoas. Entende-se que a representação que se desejou transmitir era que a mulher raizeira deve ter o protagonismo político dessas transformações diante de barreiras sociais que tem efeitos profundos nas mulheres, em especial, nas que vivem na periferia e que precisam se organizar politicamente e comunitariamente para ter acesso à saúde, como foi com Tantinha.

É importante destacar as diferenças e similaridades que podem haver entre raizeiras e raizeiros, na relação com a Articulação Pacari e com outros agentes e estruturas. Em minha pesquisa de campo conheci poucos raizeiros. Dalci, agricultor, raizeiro e morador da Comunidade Rural Olhos d’Água, em Turmalina, que se situa no Vale do Médio Jequitinhonha, em Minas Gerais, foi um deles (Figura 26).

Figura 26 - Dalci durante a entrevista para esta pesquisa



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

Ele explica o que é ser raizeiro a partir de sua história de vida:

[I]sso foi uma coisa já há muito tempo, porque, na verdade, aqui, na época que fui criado, eu jovem, aí ninguém sabia de farmácia. Todo mundo. E é aí que tinha umas pessoa que a gente chamava raizêro, benzedô, o outro era curandêro, tinha determinados nome né. Todo mundo era raizêro. O que preparava garrafada, era raizêro, o que te benzia, era benzedô, o que fazia simpatia, era curandêro. Era tudo diferenciado. Depois, foi acabano. Acaba que raizêro, todas famílias era. Às vezes, as pessoas trabalhava com horta, e tinha os raizêro que conhecia as planta lá no mato. A vez, eu começava a dar umas espirrada e ... “vai lá na cumadre, manda ela trazê um mel” ... e aí pegava um punhado de planta pra poder fazê o xarope. O chá era de uma planta só. Era diferente porque tinha a diferença do xarope com o chá. O chá era uma planta, se ocê juntar três, quatro planta, era xaropada. Desde pequeno, eu já cresci vendo isso aí. Eu buscava garrafada, tinha um raizêro virano ali, ele enfiava aquele tanto de raiz numa garrafa, eu via e falava “quero fazê isso um dia”. Ainda vou consêgui. Era uma prática que igual ao meu pai fazia. Minha família toda. Todo mundo cresceu usano isso. Tinha os que trabaia com coisa mais simples e tinha os que trabaia com algumas garrafada, que era só planta do cerrado, eles tinha o conhecimento dessas planta. Na verdade, eu vou dizer, a bem da verdade, que aquele raizêro era muito

*restrito. Então, era ele e ele né. Não quer dizer que ele não passava informação, inclusive lá, nessa época que eu via ele fazendo... Eu era um garoto de 17, 18 anos. Se eu falasse que ia fazer uma garrafada pra uma pessoa, capaz que eu apanhava né. O menino fazê uma garrafada, donde? Era coisa dos mais velho. Ficava muito pouco ali, às veiz tinha um ali, outro ali, ficava muito concentrado ali, era muito pouco.*²⁰⁴

O relato de Dalci, diferente de outros, indica que ser raizeiro – ele não fala raizeira nesse trecho – é uma condição social e econômica de quem não *sabia de farmácia*. Ele ainda diferencia os tipos de raizeiros, os que trabalham *com coisa mais simples* (ex: plantas de horta, como hortelã) e os que têm conhecimento sobre plantas do Cerrado, distinção que não havia sido feita. Dalci também diferencia os tipos de remédios com plantas medicinais – o *chá, a garrafada, a xaropada*. Pela sua fala, esses remédios não eram cobrados, pelos menos não entre familiares – a discussão sobre a circulação de remédios a partir da relação com o conhecimento será discutida no capítulo X. Também é relevante ressaltar que Dalci percebia *todas família* como raizeiro, o que transmite uma certa concepção de raizeiro como uma identidade coletiva. A partir dessa fala, pode-se argumentar que a relação entre a identidade coletiva local e o conhecimento do raizeiro, que era mais sobre plantas de horta, com exceção de quem trabalhavam com plantas do Cerrado, se amplia com a Articulação Pacari, não só sob a perspectiva socioterritorial, mas também do ponto de vista do alcance do conhecimento, já que com essa rede esses sujeitos passam a ampliar conhecimento de plantas do Cerrado a partir de pesquisas. De acordo com Dalci, essa identidade coletiva, ainda que restrita localmente, tinha diferenças com outros sujeitos locais no campo da cura, como o benzedor, que benzia, e o curandeiro, que fazia *simpatia*.

Dalci também expõe diferenças entre mais *jovens* e mais *velhos* como barreira para trabalhar como raizeiro e trocar conhecimento. Essas barreiras constrangeram a vontade de Dalci de *se tornar* raizeiro, apesar de ele ter resistido a elas, trazendo à tona um desejo de *pesquisador* – a mesma linguagem usada pela Articulação Pacari – de plantas e remédios, que ficou aguardando uma oportunidade para ser realizado. Essa hierarquia pode ser uma interpretação da fala de Dalci: *era ele e ele né*. A fala pode fazer referência ao poder que tinha o raizeiro por ele ser o recurso mais próximo para cura de doenças. Dalci mesmo se constrange ao dizer

²⁰⁴ CARVALHO, D. J. Dalci José de Carvalho. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG. 28 mar, 2022.

que *não quer dizer que [o raizeiro] não passava informação*, ao mesmo tempo que, *se [um garoto] falasse que ia fazer uma garrafada pra uma pessoa [...] apanhava, pois era coisa dos mais velho*. A história de vida de Dalci, portanto, indica que o conhecimento de plantas medicinais, além de ser recurso para tratamento de saúde, também era disputado, se sustentava em hierarquias locais. Adicionalmente, essa passagem da vida de Dalci pode revelar que subjetividades identitárias também são limitadas por hierarquias locais do compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais.

Uma outra dimensão da contradição das relações de conhecimento e subjetividades identitárias retratada na fala de Dalci pode ser observada na condição subjetiva-material do raizeiro *restrito* no seu tempo-espço social. O *restrito* pode ser interpretado a partir das contingências do encontro entre o local e o global. Dalci expõe que a condição social e econômica de viver no campo, ao mesmo tempo que restringe o acesso a certos tipos de tratamento de saúde, a exemplo do que diz sobre ninguém saber de farmácia, no espaço rural, naquele tempo, também parece ter um papel na formação como raizeiro, que se tornava uma alternativa, diante da escassez de serviços de saúde. O relato de Dalci pode se referir a um passado em que possivelmente não havia acesso a farmácia nem em áreas urbanas com amplo acesso público a tratamento de saúde, o que possibilitaria se afirmar que na Comunidade Rural Olhos d'Água no tempo em que ele era criança não se conhecia remédios alopáticos, pois a indústria farmacêutica, como se conhece hoje, e estruturas públicas de saúde, eram incipientes. Na visita que fiz à Comunidade Rural Olhos d'Água, notei que farmácias e locais permanentes de atendimento público de saúde estão a quilômetros de distância, o que de certa forma confirma o acesso restrito à saúde no passado. O local mais acessível é a “farmacinha” de remédios caseiros da própria comunidade, em que trabalham duas raizeiras que participaram da Articulação Pacari, Eliana (sobrinha de Dalci) e Maria do Rosário, e que foi estruturada a partir de um projeto dessa rede – vamos analisar esse processo no próximo capítulo. Ao analisarmos essas relações a partir do prisma da interconexão com o global, se percebe que restrições a histórias de vida e à Comunidade Rural Olhos d'Água não ocorrem isoladamente nesse tempo-espço. Ao analisar a relação da comunidade com a construção da Articulação Pacari, que pode ser entendida a partir da interconexão contraditória com o global, o entendimento da condição do raizeiro como *restrito* e da restrição do acesso à saúde é problematizada, indicando

que hierarquias de fora do tempo-espaço relatado por Dalci podem ter relação com as de dentro. Se todas famílias eram raizeiros, porque raizeiros estariam, como na fala de Dalci, *acabano*?

O relato de Dalci faz refletir sobre como escalas entre o local e global e a História – narrativas hegemônicas e naturalizadas – e histórias de vida podem ser barreiras artificiais construídas por disputas de poder, ou, como afirma Walker (2002), do “internacional como desigualdade”. Ainda se poderia se recorrer à Haraway (1988), que critica essas divisões, tencionando-as a partir do conhecimento situado, que contesta a universalização do conceito de conhecimento. Poder-se-ia, igualmente, citar Enloe (2004), que interpretaria essas dinâmicas a partir da crítica a perspectivas majoritárias das relações internacionais, que possuem uma visão estreita do poder, uma vez que não o analisa a partir da concepção de que atores privilegiados se sustentam em hierarquias produzidas no cotidiano de vida. Como a Articulação Pacari se emaranha nessas dinâmicas na Visão de Dalci? Sobre isso, ele relatou:

Eu não falo como sonho, mas desejo, vontade de fazer aquilo ali, eu ficava com a vontade de fazer aquilo, mas eu tinha certeza. Na minha idade de 16, 17 anos, aquilo apagou. E aí foi que começou uma época, que começou uma questão muito forte de discriminação de raizeiro, curandeiro, quase total. Ninguém mais teve coragem de falar mais que era raizeiro. Muitos passaram por isso...Mas aí acabo...a Pacari veio e crio a Pacari pra puxá esse grupo. [...] Se não tivesse uma mobilização geral, ia acabá com aquele povo que tava escondidim aqui, não queria ninguém falar mais [...] o governo vai dizê assim: isso não existe não ... se ocê fosse buscá um projeto, fazê um projeto, buscá uma reivindicação, ocê não ia conseguí... então, pra quem que ocê ia reivindicá isso? Não existe isso não. Então, cê precisava, mas como ocê fazia? Ai também nós falô, não, chegou a hora de dá nome aos boi mesmo, e vamo jogar, né!²⁰⁵.

Dalci retoma, nesse relato, o desejo em ser raizeiro. Em seguida, ele se refere a um processo de “apagamento” dessa vontade, sucedido pelo aprofundamento de *discriminação*, a partir da qual se anula possibilidades de autoidentificação a partir do silenciamento de raizeiros. Dalci, aparentemente, está se referindo a processos políticos e sociais de exclusão desses sujeitos, como a difusão da ampliação da norma sobre criminalização de raizeiros no Brasil (1940) que, a partir de mudança pela “lei dos remédios” (Brasil, 1998), que torna a comercialização de remédios não

²⁰⁵ CARVALHO, D. J. Dalci José de Carvalho. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG. 28 mar, 2022.

autorizados pelo Estado em crime hediondo. Como indica Dalci, as ameaças a raizeiras e raizeiros pelo Estado tiveram seu auge no final da década de 1990 e no início da década de 2000, quando foram realizados movimentos de fechamento de farmacinhas pela Agência de Vigilância Sanitária (ANVISA). Jaqueline confirmou esses casos no âmbito da Articulação Pacari:

Uma das raizeiras que a gente trabalhava, a dona Francisca, foi chamada para depor na delegacia. Foi levada para depor, porque vendia numa feira e foi denunciada. Foi uma época que teve muitos casos desse enfrentamento, de fechar farmacinhas. Foi só essas duas, a Lucely e a Dona Francisca²⁰⁶.

Retomando o relato de Dalci, é nesse contexto que, em 1999, *a Pacari veio*, a partir de uma *mobilização geral*. Em outro momento, perguntei à Dalci se essa mobilização era uma “resistência”. Ele respondeu, em contestação, que não era *resistência*, mas era uma busca por *direito de cidadania*. Percebi que o uso do conceito de “resistência”, talvez, tivesse situado Dalci em uma condição inferior, resistindo e não reivindicando direitos. Como sugere Abu-Lughod (1990, p. 41-42), é necessário desromantizar o conceito de “resistência cotidiana”, geralmente visto como “ineficiência de sistemas de poder e da resiliência e criatividade”, e refletir sobre ele como um “diagnóstico de poder” de como “relações de poder nas quais” excluídos “estão enredados, à medida em que são incorporados em economias e no Estado [...]”. Essa reivindicação seria um tensionamento à afirmação de Foucault (1988, p. 91) de que “onde há poder, há resistência” na medida em que ela nos faz “questionar nosso entendimento de poder como permanentemente e essencialmente repressivo” (Abu-Lughod, 1990, p. 42). Dalci complementou sua fala, explicando que apesar de esses grupos terem sua existência ameaçada, em virtude de um modo particular de vida, eles não eram diferentes em termos de também ter direito de, por exemplo, poder exercer seu ofício, como o médico ou o farmacêutico.

No entanto, Dalci, ao mesmo tempo que situa raizeiros como cidadãos reivindicando direitos, também reconhece a marginalização de raizeiros. Em outra fala, Dalci demonstra compreender que dar *nome aos bois*, ou seja, revelar envolvidos, implica *jogá*, isto é, disputar o poder. É nesse contexto que se constrói, a partir da mobilização pela Articulação Pacari, a reivindicação pelo

²⁰⁶ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

reconhecimento de “comunidade tradicional” e de identidade social do ofício de raizeira e raizeiro.

Dalci continua:

*A gente tinha vários grupo, vamos participar desse grupo da Pacari, eu mobilizei muitos grupo na região inteira...a tendência era a gente queria ser um povo. A gente queria ter um nome, porque se você tem um nome lá registrado, você existe né. Uma das exigências era que você tinha que ter conhecimento...e aí conseguiu, tem até um protocolo dos raizeiros, já tem um reconhecimento pequeno. A gente sentiu que ia ser mais fácil para que o povo não invadissem o conhecimento desse povo. É que daí que surge a questão de lei de proteção. A gente cada vez mais subindo. Você atrai os atravessador, né.*²⁰⁷

A partir do trecho se observa que as tensões a que fizemos referência, como enfatiza Dalci, guardam relação específica com uma abordagem sobre a reivindicação de *ser um povo* – uma referência a “povos e comunidades tradicionais” – não como uma proposta do Estado, mas sim como uma *mobilização de muitos grupos na região inteira*. Essas tensões, na fala de Dalci, também se ampliam para a relação entre identidade e conhecimento: *Uma das exigências [para ter] um nome registrado [...] era que você tinha que ter conhecimento*. Ou como Dalci afirma em outra ocasião: *Precisava mostrar que a gente existia, tinha esse conhecimento*. Dalci, assim, traz um olhar sobre o processo de autoidentificação que não só reflete um cotidiano de ameaças à existência das raizeiras a partir da norma de reconhecimento de “povos e comunidades tradicionais”, a PNPCT (2006) e a Convenção 169 (Brasil, 2007a), que pode restringir esse conceito de diversas formas, como a que o território é central nesse processo, o que não é bem assim para as raizeiras, que não possui relação fixa, mas mais ampla e itinerária com o território, como começamos a discutir no capítulo 3 e vamos aprofundar nos próximos capítulos (ex: coleta de plantas medicinais dependem da estação do ano e, em razão de degradação de ambientes, está cada vez mais difícil de encontrar algumas ervas do Cerrado, fazendo com que raizeiras tenham que percorrer grandes distâncias [Dias, Laureano, 2009]). O olhar de Dalci também contribui para o entendimento de que a política identitária da Articulação Pacari parte do conhecimento das raizeiras e raizeiros como uma dimensão central tanto da existência (*uma das exigências [para ter] um nome registrado [...] era que você*

²⁰⁷ CARVALHO, D. J. Dalci José de Carvalho. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG. 28 mar, 2022.

tinha que ter conhecimento), quanto do processo político para sustentar essa existência (ex: política da Articulação Pacari de validação da identidade social a partir do conhecimento das raizeiras, como vimos anteriormente). Dalci complementa, preconizando que, diante da necessidade de provar a existência, se registrou conhecimentos, o que, segundo ele, suscitou a *questão de lei de proteção* – referência à norma 13.123 (Brasil, 2015b) – e a atração de *atravessadores* – *possivelmente* uma menção à biopirataria. A relação entre identidade e conhecimento é articulada pela Pacari, sendo a identidade social validada pelo conhecimento. Da mesma forma, também é importante considerar que essa relação com o conhecimento se inicia nas pesquisas organizadas pela Articulação Pacari, o que reforça que o projeto identitário de raizeiras e raizeiros não foi linear e, talvez, tenha sido um efeito que depois se torna finalidade. Portanto, argumenta-se que o conhecimento de plantas medicinais, sobretudo, as em extinção, que deu início à formação da Articulação Pacari, foi um objeto de pesquisa e de troca com instituições que, depois de ter sido compartilhado entre raizeiras e raizeiros, pode ter possibilitado reimaginações comunitárias.

Essa discussão remete à Milton Santos (2007, p. 24-27), que analisa assimetrias do capitalismo no Brasil a partir da lente da cidadania, mais especificamente, do quanto o privilégio a “meios materiais” e à despreocupação “com os aspectos finalistas da existência” pode produzir sujeitos que são “mais [...] menos [...] ou nem ainda são cidadãos”. Santos (2007) propõe que, para que análises dos *experts* cumpram uma crítica que contribua para a “construção de uma cidadania”, se deve levar em consideração mais do que uma reivindicação da existência – “porque existindo estão todos” – ou seja, uma “epistemologia da existência”, que é o existir como um “ser em ato”. Para explicar o conceito, Santos (2007) defende que análises do “funcionamento político das coletividades” e das buscas por direitos (não “privilégios”) devem considerar, em primeiro lugar, que o entendimento do espaço do qual depende o “valor” do ser humano, deve ser explorado a partir da possibilidade da construção do “discurso político de sua intervenção”. Em segundo lugar, essas análises, segundo Santos (2007), também devem incluir o cotidiano, enquanto dimensão de possibilidade temporal do presente, este como lugar estreito de realização da existência entre o “passado como herança” e o “futuro como projeto” no espaço. Esse cotidiano ainda se expressaria na relação interdependente da forma material (ex: corpo) e da imaterial (ex:

subjetividades). Por fim, Santos (1996, p. 7-14) argumenta que, ao se considerar o espaço o lugar onde se realizam as possibilidades do cotidiano, ficaria autorizado “o caminho entre o ser o existir”. No caso deste trabalho, isso implica que raizeiras e raizeiros não só tenham sua identidade reconhecida, mas também possam enquanto cidadãos, ter o direito de trabalhar com base em seus conhecimentos de plantas medicinais, assim como outros profissionais da área de saúde o fazem.

Um último ponto a ser considerado nos relatos de Dalci é acerca da *mobilização [de] grupos*, como ele se refere à articulação de organizações locais e à identificação de conhecedores e pesquisadoras. Esse tema é importante, na medida em que é parte do processo de organização social da Articulação Pacari, que possui uma relação com a construção da política identitária. Nesse caso, Dalci me relatou que como líder comunitário e raizeiro, foi incumbido de reunir pessoas que pudessem se integrar a Articulação Pacari. Muitas dessas pessoas eram familiares, mas ele convidou apenas mulheres para compor o grupo que trabalharia com a Articulação Pacari, o que reforça a hipótese da existência de uma política identitária de gênero.

Lourdes (D’Almeida, 2018), também se autoidentificam como raizeira. Afirma Lourdes:

Me incluo como raizeira, com muito orgulho. Assim, ainda aprendiz, né? Não sou uma raizeira ainda, ainda tô aprendendo porque a minha formação é farmacêutica, né? Mas eu nunca... Eu sempre neguei essa situação de farmacêutica porque na verdade, eu pensava que eu ia fazer remédio como farmacêutica. Eu sou filho de agricultora e raizeira, né? Minha mãe é agricultora e sempre, sempre tratou da gente com remédio caseiro de plantas. Então, esse conhecimento tradicionalmente passado para os 12 filhos que ela teve, todo mundo em casa sabe fazer remédio, sabe conhecer e tal né. Eu não sou a raizeira que estudou farmácia, né? Eu sou uma raizeira, sem consciência de que eu era raizeira, né? Nasci em Goiás velho, fui criado na periferia de Goiânia por muitos anos, na pobreza, né? A formação de fazer remédio, papai trazia as arnicas do cerrado, mamãe punha no álcool, punha... aí vinha o conhecimento, né? Não é pegar uma arnica e enfiar dentro de 1 litro de álcool, não era só isso, né? Então ela tinha os segredos dela lá, botava 1 dentinho de alho, botava a outra plantinha lá pra poder. É conhecimento, não é chutando, botando qualquer coisa. Tenho porque, depois estudando, eu fui ver as garrafadas, né? Das garrafada pra mulher, pro útero. Fiquei encantada de ver o como que todas as plantas, a panaceia ali, cada planta que é colocada tem uma ação farmacológica. Tem um motivo dela tá ali, né? Então põe uma planta inflamatória, põe uma que é mais de eliminação, uma diureticazinha, ou contrário, uma planta

*mais adstringente quando se quer alguma coisa que a distinja. Então, assim, uma garrafada é plena de conhecimento, de dominação, desde a hora que pega a planta e tal e parte pra usar e tal e tal, até as misturas. Isso é proibido, por exemplo, pela ANVISA. Não pode misturar. Tem que ser cada uma, se quiser fazer tintura, tem que fazer a tintura barbatimão, a tintura da cavalinha, a tintura... não pode misturar.*²⁰⁸

Nesse relato, Lourdes se autoidentifica como raizeira (Figura 27).

Figura 27 - Lourdes, Fiota (dos Kalunga) e Percília (dos Kalunga)²⁰⁹



Fonte: @encontroraizes (2023)

Segundo Lourdes, esse processo pessoal se desenvolve em um duplo movimento, o qual, de um lado, compreende sua origem familiar, que ela reafirma e, de outro, sua formação acadêmica-profissional, que ela nega. O primeiro aspecto é comunicado por meio de sua memória de vida no campo, da sua origem periférica, da coleta de arnica pelo pai, do tratamento com remédios de ervas pela mãe, da transmissão do conhecimento para os irmãos e irmãs. Essa dimensão caracteriza a raizeira. O segundo aspecto é a formação em farmácia, que faz emergir a ciência. A articulação

²⁰⁸ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

²⁰⁹ “Registros da Roda: Mudanças climáticas e povos tradicionais”, realizada na Vila de São Jorge no dia 26 de maio de 2023 6º Grande Encontro de Raizeiros, Parteiras, Benzedeiras e Pajés. Fotógrafa voluntária Bia Carvalho” Disponível em: https://www.instagram.com/p/CxL1FBeP6Sn/?utm_source=ig_web_copy_link&igshid=MzRIODBiNWFIZA==. Acesso em: 16 ago. 2023.

desses aspectos faz surgir tensões subjetivas, mas também um certo diálogo de saberes consigo mesma, como: [...] *É conhecimento [fazer remédio], não é chutando, botando qualquer coisa [...]* ou [...] *Das garrafada pra mulher, pro útero. Fiquei encantada de ver o como que todas as plantas, a panaceia ali, cada planta que é colocada tem uma ação farmacológica. Tem um motivo dela tá ali, né? [...]*. É relevante que é o lado da raizeira que, ao falar da proibição pela ANVISA – *não pode misturar plantas na tintura* – é o que se sobrepõe. Ao mesmo tempo, poder-se-ia afirmar que, como foi explicado na metodologia desta pesquisa, Lourdes estava também expressando aspectos de mediadora, uma vez que ser farmacêutica pode dar acesso a conexões particulares dessa profissão e classe, como a relação entre a ciência e a lei, a exemplo das normas da ANVISA mencionadas. Mas como *misturar plantas* é o que representa o conhecimento de raizeiras em fazer remédios, e adotar normas sanitárias-científicas, como a eficácia e a segurança, pode restringir esse processo, cabe perguntar: como a Articulação Pacari articula reivindicações para o reconhecimento normativo de práticas da “medicina tradicional”? No próximo capítulo, vamos aprofundar no tema.

A ‘política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari’, a pesquisa popular e Farmacopeia Popular do Cerrado

A Articulação Pacari é uma rede socioambiental que tem articulado, de modo não linear, processual e experimental, pesquisas, capacitações e reivindicações de direitos relativas a conhecimentos e a práticas de raizeiras e raizeiros. Como temos argumentado, embora essas articulações objetivem diminuição de assimetrias em que esses sujeitos estão inscritos, o ano em que se inicia a criação da Articulação Pacari, 1999, faz parte de um período de emergência de tensões entre discursos e normas internacionais aparentemente contraditórias. De um lado, emergem discursos e normas de acesso ao “conhecimento tradicional associado” de povos e comunidades, como o CDB (Brasil, 1998a), e de outro, se difundem dinâmicas relativas à propriedade do conhecimento e da vida, como o ADPIC (Brasil, 1994). Essas tensões são umas das evidências de um período de emergência de contradições e de disputas em torno de diferentes formas de compartilhamento e de apropriação conhecimento de plantas medicinais, que tem como base, tensões entre o coletivo e o individual, o público e o privado, a competição e a cooperação, o tradicional e o moderno, o popular e o científico.

Neste mesmo contexto se desenvolveu o que se está conceituando como ‘política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais’ da Articulação Pacari, que se entende, nesta pesquisa, como um conjunto de interconexões de dinâmicas globais e locais, em torno de afirmações e de indagações de formas de compartilhamento e de apropriação do conhecimento de plantas medicinais de raizeiras e raizeiros. Essas interconexões são construídas a partir de um processo que não só envolve o embate entre perspectivas distintas de compartilhamento/apropriação do conhecimento, mas também diferentes óticas de identidade. De um lado, se pode destacar que essas interconexões, a princípio, são baseadas em narrativas e em práticas de compartilhamento (e não de apropriação) do conhecimento de plantas medicinais. A ideia de que *o conhecimento não tem dono, tem herdeiros*, observada em documentos da Articulação Pacari (Dias,

Laureano, 2009, p. 77), sustenta essa possibilidade. Afirmarões como essa perpassam a elaboração de pesquisas de plantas medicinais que produziram a Farmacopeia Popular do Cerrado, e a produção, a comercialização e o trabalho com remédios caseiros. Da mesma forma, esses princípios sustentaram posicionamentos políticos da Articulação Pacari em negociações de normas, como a da Lei 13.123, de regulação do acesso ao “conhecimento tradicional associado [...] ao recurso genético” (Brasil, 2015b), em que se contestou propostas baseadas na apropriação por patentes, como a separação entre “conhecimento tradicional” e “patrimônio genético” (Brasil, 2015a). Esses posicionamentos também, como vimos no capítulo 4, se articulam com reivindicações de direito sobre a identidade que eram relacionadas com o conhecimento. De outro lado, se pode ressaltar que a política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari se interconecta, de forma assimétrica, com dinâmicas globais contraditórias, que são alinhadas à propriedade do conhecimento e da vida. Essa relação pode ser explicada, por exemplo, pelo fato de que a Articulação Pacari se origina de um projeto apoiado pelo CIDP, que difunde políticas contraditórias relativas à pesquisa com plantas medicinais, uma vez que se alinha ao mesmo tempo com discursos de desenvolvimento sustentável originados no CDB (Brasil, 1998a) e com narrativas de propriedade intelectual sobre a vida do ADPIC (Brasil, 1994), como demonstrado no capítulo 2.

Considerando as tensões das interconexões entre diferentes dinâmicas globais e locais da relação entre o conhecimento e a identidade, o objetivo deste capítulo é analisar como a política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari é construída, a partir de relações materiais cotidianas e de histórias de vida de raizeiras e raizeiros na pesquisa popular observadas e analisadas com base na pesquisa de campo. Argumenta-se que a análise da política de compartilhamento do conhecimento da Articulação Pacari a partir da pesquisa popular revela que esta é um instrumento estratégico para reconstituir e reconectar comunidades, saberes e plantas medicinais a partir de uma relação que recusa e redimensiona dinâmicas contraditórias e assimétricas de apropriação do conhecimento e da vida, embora os efeitos desse processo seja heterogêneo e também tenha ambivalências.

A política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari não é construída e a partir de um objetivo pré-definido e

instrumentalizado para reivindicar direitos e contestar assimetrias, como foi visto com a política identitária no capítulo 4. Entre 1999 e 2002, a Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas (2004) articulou organizações comunitárias, como parte do projeto inicial com o CIDP de elaboração de pesquisas e de construção de uma rede de informações de plantas medicinais, a qual seria nomeada como Articulação Pacari. Fazia parte desse processo de articulação realizar uma “consulta sobre necessidades de informação e comunicação” em plantas medicinais para diversos agentes, como organizações não-governamentais, comunitárias e governamentais (universidades e centros de pesquisa), a partir de questionários. Uma das conclusões era que as necessidades eram de que organizações comunitárias e não-governamentais precisavam de “metodologias de trabalho com validação científica” e de que organizações comunitárias faziam várias atividades com plantas medicinais, como educação e remédios, só não faziam pesquisa (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 2-5).

A criação da Articulação Pacari, como vimos no capítulo 1, ocorre, também, a partir de um projeto de elaboração de pesquisa, com foco inicial em plantas em extinção, de confecção de uma farmacopeia, e de formação de uma rede nacional de plantas medicinais do Brasil, que tinha o objetivo de intercâmbio de conhecimentos (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004). Esse processo, inicialmente, foi apoiado pelo CIDP, o que evidenciou interconexões muitas vezes contraditórias com relação a dinâmicas contrapostas de compartilhamento e de apropriação do conhecimento, como vimos no capítulo 2. Contudo, como vimos no capítulo 1 e 4, esse processo também se constitui, a partir de articulação com organizações comunitárias, que envolvia pesquisas, capacitações e encontros de formação, como aspectos que objetivavam elaborar pesquisas e trocas de informações, mas também criar um “campo de influência em políticas públicas” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004).

Foi a partir dessas interconexões e tensões entre o global e o local que se constitui o que estamos conceituando de política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari. O conceito de política especificamente, como já foi apontado em outros capítulos, parte de um entendimento de política mais amplo do que a ocupação de espaços de políticas públicas. Embora se compreenda que a Articulação Pacari tenha construído um campo de influência de normas e políticas públicas, refletir sobre a política somente

nessa escala pode normalizar hierarquias, na medida em que a perspectiva desconsidera que também se faz política a partir do cotidiano e de histórias de vida, sobretudo, em condições em que sujeitos, como raizeiras e raizeiros, são excluídos de formulação de políticas públicas e de negociação de normas. Em razão disso, a análise da política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari considerará uma dimensão da política situada também nas participações em pesquisas, a partir das quais se produz conhecimento. Essa opção de análise, dessa forma, permitirá não só aprofundar a conexão entre identidade e conhecimento, argumento que já foi construído no capítulo 4, como pode possibilitar a compreensão de experiências de raizeiras e raizeiros vividas a partir da política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari. É importante também ressaltar que se está levando em conta nessa análise a afirmação da Articulação Pacari de que ações, projetos, conceitos e políticas construídas e adotadas por essa organização são construídas coletivamente, como indicado por essa rede, a exemplo de “acordos coletivos” e da “metodologia participativa” (Dias, Laureano, 2009). Com essa afirmação, se entende que a Articulação Pacari destaca que não há uma política da Articulação Pacari que é verticalizada para raizeiras e raizeiros, mas há uma política horizontal.

No entanto, como vimos no capítulo 4, há tensões no processo de constituição de políticas da Articulação Pacari, que é o que vamos analisar também na política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari. Partindo dessa perspectiva interrelacionada e, a princípio, verticalizada de política, se pode levantar a possibilidade de que o primeiro aspecto da política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari não está relacionado diretamente a reivindicações políticas, mas à pesquisa de plantas medicinais, a partir da qual se produz essas demandas. Se sugere essa hipótese, na medida em que, como discutido no capítulo 4, se observa que a formação política na Articulação Pacari, voltada à construção de um campo de influência em políticas públicas, ocorre aos poucos e de forma experimental, durante as pesquisas de plantas medicinais e de encontros de formação (Dias, Laureano, 2009). Considerando essa possibilidade, talvez, seja razoável iniciar a análise da política de compartilhamento pelo processo de pesquisa e, especificamente, pelo resultado dela, a Farmacopeia Popular do Cerrado. Como reivindicações políticas derivam das pesquisas e de encontros de formação, essa

análise se expandirá, transversalmente, para outros instrumentos políticos da Articulação Pacari, como o Protocolo Biocultural Comunitário, da qual a Farmacopeia é parte. Adicionalmente, se analisará experiências coletivas e individuais de raizeiras e raizeiros das pesquisas, encontros e políticas, como processos de co-constituição da Articulação Pacari e de sujeitos, a partir da análise de fontes secundárias e primárias tais como documentos e observação participantes e entrevistas realizadas na pesquisa de campo.

Contudo, antes de analisar o processo de construção da Farmacopeia Popular do Cerrado a partir de pesquisas e encontros, é importante ressaltar que o método de pesquisa utilizado nesse documento se baseia em um princípio que vem antes mesmo da criação da Articulação Pacari. Embora a Articulação Pacari tenha elaborado políticas situadas a partir de organizações comunitárias, essa articulação surge da reunião de organizações não-governamentais em torno da REDE, que estabelece princípios de política de compartilhamento do conhecimento que orientariam pesquisas de plantas medicinais, como já vimos no capítulo 2. A REDE foi estabelecida em 1997, e a ideia de fazer uma pesquisa popular nesses países surge em 1998, como indicado no capítulo 2. Pesquisas populares que geraram a Farmacopeia Popular do Cerrado, por sua vez, começaram em 2001 e foram concluídas em 2005. Portanto, essas pesquisas, teoricamente, foram realizadas, tendo como base princípios e objetivos da REDE.

O princípio que se destaca relativo ao compartilhamento do conhecimento da REDE é o de recusa à “propriedade intelectual sobre a vida” a partir da defesa do bem comum (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005). A REDE também tinha o objetivo de realizar pesquisas de plantas medicinais que concilhassem, a partir de um “diálogo de saberes” entre popular e científico, a sustentabilidade, a conservação, a etnofarmacologia, esta baseada em análise da eficácia e da segurança, e uma metodologia participativa (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005). Esses aspectos podem ser considerados as bases iniciais da política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari.

No capítulo 4, discutimos a relação entre pesquisa e identidade a partir do livro Pesquisa Popular de Plantas Medicinas, que também se sustentava teoricamente nessas bases, uma vez que foi elaborado com o apoio da REDE. Neste capítulo, analisaremos a política do compartilhamento de conhecimento de

plantas medicinais da Articulação Pacari, a partir das pesquisas no âmbito da Farmacopeia Popular, do Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado e de experiências individuais e coletivas das raizeiras. O capítulo está dividido em três partes. A primeira é uma análise sobre a relação entre a ‘política de compartilhamento do conhecimento’ da Articulação Pacari e a pesquisa popular a partir das concepções de pesquisadoras e autoras populares. A segunda é uma análise sobre a relação dessa política com as etapas da pesquisa popular. A terceira é uma reflexão final do capítulo.

5.1.

A pesquisa, as pesquisadoras, as autoras populares

Ao analisar a Farmacopeia Popular do Cerrado se observa que esse documento é mais amplo e complexo que o livro Pesquisa Popular de Plantas Medicinais. Além disso, a Articulação Pacari também havia avançado em discussões políticas que não estão registradas nesse livro. Mas para explicar seu conteúdo é importante aprofundar no entendimento das pesquisas, das capacitações e dos encontros de formação que a produziram.

Um trecho de um relatório enviado ao CIDP pela Rede de Intercâmbio e Tecnologias Alternativas (2004, p. 16), explica o objetivo da Farmacopeia Popular do Cerrado e define a pesquisa que possibilitou a elaboração desse documento:

A Farmacopeia Popular tem o objetivo de demonstrar para diversos setores, principalmente para universidade e centros de pesquisa, que é possível fazer um novo tipo de pesquisa. Esta nova proposta metodológica de pesquisa tem como principais características a aplicabilidade dos resultados na realidade local, o envolvimento de diversos atores sociais, maior capilaridade através da formação de redes socioambientais, conhecimentos e dados confirmados por um grande n° de informantes. Outro aspecto de repercussão é a dinâmica que a pesquisa realiza nas comunidades e nos movimentos sociais, através da apropriação da mesma por representantes comunitários que se tornam pesquisadores e autores populares.

Primeiramente, o trecho indica que a Farmacopeia ainda era um projeto em elaboração. O relatório foi enviado em 2004; a Farmacopeia, por sua vez, foi resultado de pesquisas que aconteceram entre 2001 e 2005 e sua primeira edição foi realizada em 2009 (Dias, Laureano, 2009). dizer dessa forma pode-se dizer que o relatório é um documento de planejamento do que viria a ser a Farmacopeia e do

que já se estava alcançando em termos de pesquisas. Segundo o trecho copiado, nessa época, o objetivo da Farmacopeia era “demonstrar para diversos setores, principalmente para universidade e centros de pesquisa, que é possível fazer um novo tipo de pesquisa”. Esse objetivo se diversificou, com a publicação da Farmacopeia Popular. Isso ocorreu, provavelmente, em razão de a Articulação Pacari ter levado em conta contribuições sociais durante as pesquisas, capacitações e encontros de formação. Os objetivos da Farmacopeia Popular, em sua versão publicada, são “ser uma referência teórica para a segurança de indicação de remédios caseiros”, “se tornar um instrumento político para a defesa do Cerrado”, “ser um instrumento político de proteção à apropriação indevida dos recursos naturais do Cerrado e conhecimentos tradicionais associados”, ser uma forma de o conhecimento ser passado para jovens, pois eles não mais caminham no Cerrado e a transmissão oral está se perdendo (Dias, Laureano, 2009, p. 51-203). Ao longo deste capítulo, vamos discutir esses objetivos. Voltando ao objetivo da Farmacopeia que está no relatório, é importante ponderar que a ideia de demonstrar que é possível fazer um “novo tipo de pesquisa” não pode ser interpretada como um discurso revestido de abordagem técnica, por exemplo, a partir da explicação de que essa nova forma de pesquisa é realizada por comunidades e não por cientistas. Essa explicação seria simplista. O trecho pode ser melhor compreendido, se for interpretado a partir de uma dimensão sociopolítica. Com essa abordagem, primeiramente, se percebe que o que se desejava com essa nova forma de pesquisa era redimensionar a pesquisa científica de plantas medicinais, que é distante das comunidades, embora se utilize de seus conhecimentos. Por isso, se faz referência a universidades e centros de pesquisa como os principais atores a quem se desejava demonstrar que é possível fazer um “novo tipo de pesquisa”. Esse modo de pesquisa não pretende servir essas instituições, mas, conforme se afirma no trecho mencionado, ser aplicado na comunidade que, inclusive, participa da ação. O envolvimento social e a característica política de aplicação podem ser confirmados, a partir da “principal atividade e diretriz política da PACARI [, que] é a realização de pesquisas populares para a elaboração da Farmacopeia Popular do Cerrado”, como consta no mesmo relatório, enviado ao CIDP, pela Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas (2004, p. 4). Com o conceito de participação social na pesquisa, a Articulação Pacari confirma que estava de acordo com o princípio da REDE de que, como já foi sinalizado no capítulo 2, a metodologia de pesquisa usada

para elaborar a *Farmacopea Caribeña* (TRAMIL, 2014) seria utilizada de forma adaptada, recusando uma perspectiva científica predominante, para promover a participação e o conhecimento das comunidades. Não se deseja fazer aqui uma análise que negue a ciência, ou que classifique o conhecimento de raizeiras e raizeiros como mágico, mas discutir como diferentes formas de conhecimento se tensionam e interagem e como a Articulação Pacari e esses sujeitos interrelacionam essas perspectivas na realização da pesquisa popular.

Já apresentamos uma definição de pesquisa popular no capítulo 4, que se encontra no livro “Pesquisa Popular de Plantas Medicinais”. No entanto, a explicação desse conceito na *Farmacopeia Popular do Cerrado* amplia essa definição, além de consolidar o planejamento que consta no relatório ao CIDP. Segundo a *Farmacopeia*, “a pesquisa popular consiste em se estudar um tema que seja de interesse da comunidade e que seus resultados tenham aplicação na vida de seus moradores [...] os representantes de comunidades se tornam pesquisadores populares e autores da pesquisa realizada” (Dias, Laureano, 2009, p. 57). Grande parte dessa definição de pesquisa popular é muito parecida com a do livro *Pesquisa Popular de Plantas Medicinais*, como vimos no capítulo 4. Parte dessa conceituação também está no trecho discutido anteriormente. Voltando à definição discutida do livro *Pesquisa Popular de Plantas Medicinais* no capítulo 4 e a comparando com a *Farmacopeia*, se percebe que as diferenças são, primeiramente, que, a *Farmacopeia* soma ao conceito de “conhecedores tradicionais” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, *Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado*, 2004) a concepção de “pesquisadores populares e autores da pesquisa”. Pode-se dizer que essa diferença não só é uma complementação, mas é uma construção identitária da pesquisadora popular, que pesquisou plantas medicinais a partir de entrevistas com conhecedores tradicionais. Além disso, pesquisadoras e conhecedoras (que faziam parte das comunidades pesquisadas) se transformariam em autoras da pesquisa, como se pode observar a seguir:

[...] tema discutido foi a autoria da *Farmacopeia Popular do Cerrado*. Por se considerar que os conhecimentos lá descritos são de diversas comunidades e que sua elaboração foi realizada coletivamente, através de muitas mãos, os direitos sobre os conhecimentos tradicionais pertencem às comunidades pesquisadas e a autoria do livro, aos 262 raizeiros e representantes comunitários, que estiveram diretamente envolvidos em sua elaboração (Dias, Laureano, 2009, p. 61).

A dimensão sociopolítica da metodologia também pode ser vista a partir da ideia de que a pesquisa feita pelas e para as comunidades possibilitará a “apropriação” dela por “pesquisadores e autores populares” e não por pesquisadores científicos e titulares de propriedade intelectual, como ocorre geralmente em pesquisas etnofarmacológicas. Também é importante enfatizar que, ainda que a pesquisa popular tenha essas dimensões políticas, a metodologia da Articulação Pacari foi construída a partir de interconexões globais assimétricas que se originam do projeto com o CIDP, uma vez que essa é uma instituição alinhada com dinâmicas contraditórias, como vimos no capítulo 2. Por exemplo, o modelo de formação de redes de informação de plantas medicinais, a partir do qual a Articulação Pacari defende que a metodologia participativa de pesquisa confere “maior capilaridade através da formação de redes socioambientais, conhecimentos e dados confirmados por um grande n° de informantes”, também serve para identificar conhecimentos com potencial de apropriação por patentes, como vimos no capítulo 2. Também se pode argumentar que, ao mesmo tempo em que a política de pesquisadores como “autores” pode subverter interrelações de propriedade do conhecimento e da vida, ela também pode reificar hierarquias, na medida em que essa política se utiliza do conceito de autor, que tem origem na propriedade intelectual, especificamente, no direito autoral, referente à apropriação de “obras literárias e artísticas” (BERNE [...], 1979). Mas essas dinâmicas igualmente podem ser interpretadas como um essencialismo estratégico, que busca promover direitos de povos e comunidade sobre seu conhecimento, a partir da ressignificação de discursos e normas da propriedade intelectual. Para aprofundar essa discussão, será necessário analisar outras camadas da construção e aplicação da pesquisa popular.

É importante destacar que a Articulação Pacari, ao longo de sua história, modificou aspectos identitários da pesquisa popular. Na primeira edição da *Farmacopeia Popular*, de 2009 (p. 65), se explica que:

[...] o termo ‘raizeiro’, no gênero masculino, foi adotado para representar os ‘raizeiros e as raizeiras’, uma vez que o maior número de participantes raizeiros na pesquisa foi de homens. Já o termo ‘pesquisadoras populares’, no gênero feminino, foi adotado para representar os ‘pesquisadores e as pesquisadoras’, pois conforme critério adotado, o maior número de pesquisadoras populares foi de mulheres [...]

Na segunda edição da *Farmacopeia Popular*, de 2021 (p. 64), já há uma outra definição:

[...] os termos ‘raizeiras’, ‘pesquisadoras populares’ e ‘autoras’, no gênero feminino, foram adotados para representar as ‘raizeiras e os razeiros’, as ‘pesquisadoras e os pesquisadores’ e as ‘autoras e os autores’, respectivamente, uma vez que o maior número de pessoas envolvidas na organização e na realização da pesquisa foi de mulheres [...].

Como se observa, entre as edições da Farmacopeia²¹⁰, há mudanças em artigos pronominais, de masculino para feminino. Mas essas não são meras correções gramaticais. As alterações indicam uma afirmação política da pesquisa proposta pela Articulação Pacari que contesta a desigualdade de gênero, a partir da promoção de uma maior visibilidade da mulher. Ao mesmo tempo, as mudanças, paradoxalmente, também excluem, ao não considerar raizeiros que participaram da pesquisa popular e compartilharam conhecimentos.

Para entender melhor os efeitos dessas construções do processo de pesquisa é importante perguntar como a transição de pesquisadoras populares em raizeiras e de pesquisadoras em autoras modificam relações de poder em que esses sujeitos estão inscritos. Pode-se argumentar que a Articulação Pacari tem buscado enfatizar cada vez mais a importância da mulher raizeira em sua política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais. Essa ênfase não seria só em gênero. Mas como vimos no capítulo 4, a política é interrelacional, pois se estende para a raça e a classe, aspectos que fazem parte da dimensão social e identitária da raizeira. Essa política, dessa forma, também pode tensionar dinâmicas de propriedade do conhecimento e da vida, que são baseadas assimetrias interrelacionadas interrelações entre o individual, hierarquias de gênero, classe e raça, exclusão e ciência.

Contudo, para explorar essa possibilidade, é necessário analisar outros aspectos da pesquisa, como a relação entre a política de compartilhamento do conhecimento e as experiências de raizeiras e raizeiros como pesquisadoras e pesquisadores, ou como entrevistadas e entrevistados. Um diálogo com Eliana, raizeira que participou da elaboração da Farmacopeia como pesquisadora popular, mostra alguns aspectos do processo de construção da pesquisa, em especial, das relações de gênero:

²¹⁰ Nesta pesquisa, as edições existentes, a primeira, de 2009, e a segunda, de 2021, serão usadas alternadamente, com o objetivo de analisar mudanças de conteúdo.

Foi meu tio – Dalci, raizeiro citado no capítulo 4, inclusão minha – que chamou [...] tinha muito tempo participando de reuniões [...] aí ele precisava de uma equipe, para entrar no meio e ajudar ele, que no início era só ele e a filha dele era aí. No início, começou ele e depois ele passou a levar a Maria – referência à Maria do Rosário, raizeira, inclusão minha. Depois ele já chamou a filha dele e depois ele me chamou para entrar no meio...tinha outra mulher, minha prima Marlene. Foi elas primeiro, depois eu fui...precisava de um grupo, porque cada lugar tinha que ter em um grupo de mulheres para mexer com os remédio. Aí eu entrei, participei de muita reunião [...] deixei os meninos pequenos. Na época, foi uma dificuldade danada. Mas eu nunca desisti [...] Não arrumava alguém para ficar com os meninos e ir em reuniões...era distante, era Brasília, era Goiás. Era só reuniões longe. Depois que veio mais perto, Montes Claros [...] isso aí vem tempo que nos viemos lutando, trabalhando... [...] Entrei e já estava adiantada, num processo adiantado na Pacari [...] Já era iniciada bem tempo a Pacari. Eu não trabalhava com plantas medicinais, aí foi meu tio que chamou pra gente entrar [...] Ele já estava, tinha o conhecimento. A partir daí eu comecei a ir às reuniões, quando eu não podia, as outras meninas que substituía e foi por aí. Até hoje, graças a Deus, tô aí. Muitas reuniões não pude participar, mas graças a Deus teve muitas oportunidades de participar. Tinha vários grupos, vindo de todos os lugares e muita gente...era um grupo grande e só de gente que conhecia, gente idoso, né? Raizeiras de mais idade, pra passar o conhecimento elas pra quem estava entrando, igual eu mesmo, né, que não conhecia quase nada. Pra explicar, porque essas coisas tá acabando, de raizeira. Nós já até falava: “Eliana, coloca seus filho, pessoa mais novo, para não acabar né, porque está acabando”. Igual, meu tio, saiu, né, porque? Ele não tá aguentando, é longe. Essa Maria que trabalho com a gente, arrumou um problema no braço, é mãe, difícil ela rancá remédio, sabe? Aí eu te contei de rancá fazer mais força, eu que tinha que ir. Então é por isso que eles quê que entra as pessoas mais jovem, porque para ter o reconhecimento, para não acabar, porque se não entram os mais jovens, infelizmente os mais velhos, cada dia que passa a gente está ficando mais vulnerável para poder trabalhar, porque remédio dá trabalho. Talvez você tem que ir no mato pra panhá. Talvez não é qualquer lugar que dá conta de ir, de andar. Meu tio mesmo não dá conta de andar no mato porque tem problema no joelho. Por isso que tem de chamar os mais jovens, eles têm que tá junto, passar a conhecer. Porque tudo o que é feito com você. Eu era mais jovem, foi o que aconteceu comigo a com a filha dele também [...] Não é todos remédio que eu conheço e eu conheço muita gente [...] que eu já fiz entrevista, essa entrevista da farmacopeia – a pesquisa popular, inclusão minha. Eu fui uma das pesquisadora.. A menina que a gente pesquisou, eu passo na casa dela todo mês, ela me ensina muitos remédio²¹¹.

²¹¹ SILVA, Eliana Alves. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, 28 mar. 2022.

Eliana, em seu relato, menciona muitos aspectos do processo de pesquisa popular. O primeiro é a articulação de comunidades para mobilizar uma *equipe* que participou de *reuniões*, que consistiam em capacitações e que também faziam parte da dinâmica de ampliação da rede nacional de plantas medicinais. O segundo é a formação do grupo de pesquisadoras populares e da própria Articulação Pacari, a exemplo do convite do tio de Eliana, Dalci, para integrar um *grupo de mulheres*, o que confirma a ênfase em gênero na formação da Articulação Pacari. O terceiro aspecto é que o processo de formação da rede se dava a partir de uma integração e troca, em que *raizeiras de mais idade* passavam conhecimento pra *quem estava entrando*. O quarto aspecto é que a integração entre *raizeiras de mais idade* e *quem estava entrando* e os *mais jovens* e a troca de conhecimentos entre esses sujeitos faziam parte de um trabalho de não deixar acabar e de reconhecer a *raizeira*, pois raizeiras e raizeiros mais velhos estão *ficando mais vulneráveis* para o trabalho, que requer *mais força* e exige, às vezes, uma difícil e longa caminhada, para *rancá remédio*. O quinto aspecto é que esse processo de integração e troca foi realizado a partir da pesquisa popular, que foi o que ocorreu com Eliana, que foi *pesquisadora* [...] *da farmacopeia* e que, por meio dessa dinâmica, passa a *conhecer* mais remédios. O sexto aspecto é que a integração e troca proporcionada no momento de pesquisa popular transbordou temporal e espacialmente, para relações sociais mais duradouras e entre membros das comunidades, a exemplo do que Eliana disse sobre passar *na casa [da menina que a gente pesquisou]* e que ainda *ensina muitos remédios* a ela. O sétimo aspecto é que o relato indica que houve uma mobilização ampla de pesquisadoras e raizeiras, de vários lugares, para participar de capacitações, pesquisas, encontros de formação, movimentando não só corpos, mas corpos-território (*Era só reuniões longe*), subjetividades (*particpei de muita reunião [...] deixei os meninos pequenos [...] foi uma dificuldade danada*), fé (*graças a Deus*), saberes (*Tinha vários grupos, vindo de todos os lugares e muita gente...era um grupo grande e só de gente que conhecia, gente idoso, né?*), vontade de conhecer (*Eu não trabalhava com plantas medicinais, aí foi meu tio que chamou pra gente entrar [...] Ele já estava, tinha o conhecimento*) e reivindicações (*[...] isso aí vem tempo que nos viemo lutando, trabalhando [...]*), tema que vamos abordar no próximo capítulo. O último aspecto que queremos destacar diz respeito às assimetrias de gênero em que Eliana está inscrita. Como ela disse, para atender a reuniões em lugares distantes, ela teve que deixar *os meninos pequenos*. Além

disso, ela *não arrumava alguém para ficar com os filhos*. Para entender de forma adensada essas limitações, há de se considerar que Eliana foi às reuniões em um contexto em que grupos de mulheres estavam sendo mobilizados para *mexer com remédio*. Esse processo é significativo, porque indica que Eliana fazia parte de um movimento coletivo que, ao mesmo tempo, que mobilizava mulheres, tensionava relações de trabalho, sociais e familiares. Essas dinâmicas evidenciam o argumento desta pesquisa de que o movimento de formação de raizeiras da Articulação Pacari tem como um dos efeitos uma transição econômica e sociopolítica, em que mulheres redimensionam hierarquias do trabalho reprodutivo, a partir da “medicina popular”. Essas contradições, também podem ressignificar o cuidado praticado no espaço familiar, a partir do engajamento com a “medicina popular”. É importante também enfatizar que o movimento da Articulação Pacari que mobiliza mulheres também emerge a partir de interconexões globais que as colocam como um “alvo”, do qual se busca extrair conhecimento. O movimento de Eliana indica que essa dinâmica global pode ser tensionada, uma vez que seu papel de pesquisadora popular utiliza o conhecimento para emancipação, e não para alimentar dinâmicas globais de propriedade do conhecimento e da vida.

Maria José, raizeira cuja história de vida relatamos no capítulo 4, também faz um relato sobre sua participação na pesquisa popular, desde o seu trabalho com plantas medicinais, antes da Articulação Pacari – no capítulo 4 foi visto que ela começou essas práticas na igreja – até o período em que ela é identificada para integrar as pesquisas e a rede:

A ADECAVE²¹². Aí a gente até escreveu um livro de remédio lá, né? Eu ia dar os encontro das comunidades e lá a gente fazia um trabalho, já levava um monte de pacotinho... pacotinho não, saquinho de chup-chup e o nome das plantas em cima. As plantas que a gente ia achando, já ia colocando ali. Interessante, viu? Seu Dalci trabalhava na APLAMT²¹³, e eu na ADECAVE. Quando deu um dia, eu recebi um convite, eu não sei se foi Seu Dalci, já não me lembro bem, lá da APLAMT, se eu não queria fazer parte da Pacari. Aí no primeiro, segundo encontro já lá, eu falei: “gente, eu quero muito participar”, que eu queria aprender mais e mais. Isso foi em 2003. Ia ser um curso de 200 horas. Falei: “Vixe, Maria, será que eu vou dar conta disso?”. Aí, eu mudei pra vários lugares, né, através desse curso. A gente foi até Brasília muitas vezes. Éramos 150 pessoas. E aí, a gente foi criando aquela amizade, foi indo e eu não parava só nesse

²¹² Referência à Associação de Desenvolvimento da Criança e do Adolescente de Veredinha. Disponível em: <http://adecave.blogspot.com>. Acesso em 28 ago. 2023.

²¹³ Referência à Associação de Promoção ao Lavrador e Assistência ao Menor de Turmalina.

curso da Pacari. Sempre eu pedia um dos professores, nossos, né, do curso lá, é, para poder tá trazendo pra gente, aqui, através da ADECAVE. Aí vinham e a gente procurava mais umas onze pessoas, que tinha que ser 12, pra um curso com o professor Marcos Guião²¹⁴ que, eu não sei se você conhece [...] Então ele vinha passar outros cursos pra nós, ensinando cada dia mais remédio, mais como usar... tudo, tudo, tudo, sabe? As higiene que tinha que ser feita, como usar os remédio, como usar tudo, sabe? Aí, o tempo que eu tinha, que eu tava aqui, as meninas pediram pra gente ir pra outras comunidades, né, pra tá passando isso, ensinando. E, aqui tem escola, família, também, já fui várias vezes dar palestra sobre as plantas medicinais, né? E com isso, cada coisa que eu ia fazendo, ia aprendendo mais e mais, mais e mais, né? E foi muito bom e depois a gente foi fazer essa farmacopeia, né? Esses encontro que fomos em vários lugares, a gente se encontrava, conversava, conversava. E ali, eu trocava com os outros, né, aquilo que a gente fazia, elas passava; e a gente já ia sabendo do quê, de que jeito fazia, né? É. E daí para frente, quando eu fui já tentando fazer aqui, eu falei: “não, eu tenho que dar um jeito de arrumar umas prateleiras e ver uns vidros pra mim já ir fazendo minhas coisas e não deixar aquele tanto de pessoas que me procuravam”. Eu comecei a fazer, sabe? Fazer e deixar pronto, que na hora que eles viesse, já tinha pronto. E foi indo assim. Aí, a gente tinha uma garagem aqui do lado debaixo, mas era onde a casa, né, hoje que a casa é mais pra frente lá [...] Na garagem eu coloquei essa prateleira, que eu consegui, com alguma coisa que eu já tinha vendido, comprar uma prateleira. E foi indo assim. Foi indo assim e as pessoas começaram a procurar também planta seca, a gente já tinha aprendido tudo isso, né, as plantas né? Como secar as plantas... e a gente ia fazendo os pacote e guardando [...] na pesquisa de tudo isso, a gente foi aprendendo assim [...] tanta coisa, porque a gente conhece uma planta, aprende a conhecer a planta a partir do princípio ativo dela, do sabor dela, do cheiro, né? Tudo isso. Pesquisava do fruto, olhava da raiz até o fruto, passando pelas flores, né? Tudo aquilo. Cada região que a gente ia, a gente tava vendo e tantas coisas diferentes, assim, dá de um jeito, como que é a raiz do Barbatimão, né, que ela vai aprofundando e aprofunda mesmo, vai direto, não tem aquele desganche não e é muito profunda. É bom demais, a gente parece que era uma família²¹⁵.

Maria José confirma vários aspectos relatados por Eliana, o que é importante para entender intersubjetividades elaboradas a partir dos processos de pesquisa. Ambas são da mesma região em Minas Gerais, o Vale do Jequitinhonha. Os locais em que elas vivem são próximos. Maria José, no entanto, adiciona alguns elementos

²¹⁴ Referência à Marcos Guião, jornalista que trabalha “na produção, coleta e beneficiamento de plantas para produção de chás medicinais” e oferece cursos de plantas medicinais. Disponível em: <https://www.ervanariamarcosguiao.com/sobre-nos>. Acesso em: 06 ago. 2023.

²¹⁵ ROCHA, Maria José Cordeiro. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Veredinha, 31 mar. 2022.

que fizeram parte da sua experiência com a pesquisa de plantas medicinais. Um dos elementos é a de que existe uma relação direta entre a formação de raizeira a partir da pesquisa e a constituição da própria Articulação Pacari a partir de articulações de organizações locais, no caso, a ADECAVE e a APLAMT. Um outro elemento é que a pesquisa possibilitou que Maria José não só pudesse se informar, mas também passasse a compartilhar conhecimento com a comunidade, a exemplo das palestras que ela dava sobre plantas medicinais. Mais um elemento é que Maria José não passou a compreender características de plantas medicinais, mas também passou a entender mais amplamente formas de manuseio de ervas, chegando a organizar formas de produção de remédios na *garagem* de sua casa. Esse tema será aprofundado no capítulo 7, que será sobre a relação entre produção e compartilhamento do conhecimento. Um outro aspecto que se deseja destacar é o uso de Maria José do termo *princípio ativo*, que é uma incorporação de linguagem científica, o que se entende como parte dos “diálogos” entre diferentes de sistemas de conhecimento. Como temos observado, as dinâmicas de uso (e não só o uso literal) desse conceito por raizeiras, no entanto, é que pode revelar o quanto usar essa linguagem implica adotar formas individuais de apropriação do conhecimento, o que não parece ser o caso. Um último aspecto é que o relato reforça e amplia a integração entre sujeitos que Eliana havia mencionado. Como Maria José definiu, se formava, na pesquisa, uma união parecida com uma *família*, que integrava pesquisadoras, raizeiras, intermediários da ciência e mediadores da política de articulação, todas em torno das plantas medicinais. Isso pode sugerir que o processo participativo da pesquisa popular possibilita a construção de arranjos coletivos identitários sustentados em um tipo de afeto, que se interrelaciona com a troca de conhecimentos. Mas é interessante como outra fala de raizeira, Francesa, de Axixá, em Tocantins, que participou inicialmente, como pesquisadora popular, pode tensionar essa união²¹⁶. Durante a pesquisa popular, ela disse que alguns homens raizeiros não dava informações sobre os conhecimentos, enquanto outros davam, o que demonstra uma certa hierarquia entre as pesquisadoras populares, que buscavam as informações, e os raizeiros, que estava no lugar de entrevistados. Porém nem todas as formas de reter conhecimento são sentimentos de posse

²¹⁶ SILVA, Francesa Rodrigues. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 10 mai. 2022.

individual, como se pode observar em uma fala de uma pesquisadora popular na pesquisa popular que se refere a uma reação de uma raizeira entrevistada, que está na Farmacopeia Popular do Cerrado: “a pessoa entrevistada estava com medo de perder o seu conhecimento, porque estava respondendo à pesquisa” (Dias, Laureano, 2009, p. 79). Restaria saber como esse arranjo se situa em outros processos de compartilhamento do conhecimento, como na produção de remédios caseiros. Também já havíamos discutido no capítulo 4 que processos de autoidentificação podem produzir dinâmicas de inter-identificação, ainda que isso ocorra a partir de assimetrias contraditórias das próprias raizeiras, da norma, do Estado e da propriedade.

Retomando o conceito de autoras da pesquisa, que também pode ser relacionado com a construção do processo de pesquisa popular, para entender as relações de poder nas quais essa dinâmica está inscrita é importante compreender como a estrutura da Farmacopeia Popular do Cerrado se insere nessas interconexões:

[...] outra característica que diferencia a Farmacopeia [...] dos demais livros e/ou estudos sobre plantas medicinais é a autoria de sua elaboração, feita pela participação de uma grande diversidade de atores sociais: raizeiros, representantes de grupos comunitários e assessoria de uma equipe técnica. Essa diversidade de atores proporcionou o diálogo de saberes, a partir do conhecimento tradicional e contou com complementações de informações técnicas (Dias, Laureano, 2009, p. 58).

Logo no início do documento, se encontra uma lista de centenas de autoras e autores aos quais é atribuída a autoria da Farmacopeia Popular. Embora esse documento tenha sido organizado por Jaqueline Dias e Lourdes Laureano²¹⁷ (2009), e as pesquisas tenham tido a “assessoria de uma equipe técnica” que fez “complementações técnicas”, são os “atores sociais” que proporcionaram o “diálogo de saberes” e, portanto, são autoras da pesquisa. Mais do que uma estrutura do documento, essa é uma política da Articulação Pacari que se diferencia de outros projetos feitos com o CIDP. Por exemplo, a *Farmacopea Caribeña*, que foi referência inicial para a Farmacopeia Popular, não adota o mesmo conceito de

²¹⁷ Lourdes afirmou que “por necessidade do ofício, junto às raizeiras na articulação toda do trabalho” fez “mestrado em Biologia Vegetal, na época da pesquisa em morfologia e taxonomia vegetal e anatomia, para cobrir uma lacuna que tinha muito [...] porque era cerrado e muitas das vezes tinha confusão morfológica de pôr o nome”. LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

autoria coletiva. Como vimos no capítulo 2, o documento caribenho nem mesmo identificou o nome de representantes comunitários que foram consultados nas pesquisas de plantas medicinais. Nesse documento, como também vimos no capítulo 2, são universidades e centros de pesquisa que estão em destaque. E como vimos no início deste capítulo, a Articulação Pacari pretendia justamente mostrar que era possível fazer um tipo novo de pesquisa para essas instituições a partir do engajamento de atores sociais na pesquisa e em resultados aplicados à realidade de comunidades.

Uma outra característica da Farmacopeia Popular que a diferencia de *Farmacopea Caribeña* e guarda relação com a autoria é a linguagem:

Para que os resultados da pesquisa possam ser utilizados, é de suma importância a identidade da forma de linguagem da Farmacopeia Popular com as comunidades. Pretende-se aqui, através de textos objetivos e de fácil compreensão, que qualquer pessoa possa ler e entender as informações neles contidas. Por isso, não há o uso de termos técnicos: ao se descrever, por exemplo, a casca do Barbatimão, em lugar do uso do termo técnico ‘periderme’, é utilizado o termo popular ‘casca do tronco’ (Dias, Laureano, 2009, p. 57).

O significado de identidade, no caso, se refere à “forma de linguagem” que descreve os resultados das pesquisas de plantas medicinais. A identidade aparece nesse trecho não como uma menção direta a uma construção identitária de raizeiras e raizeiros (tema que foi explorado no capítulo 4), embora a linguagem possa ser compreendida como uma característica da identidade de povos e comunidades, na medida em que a linguagem é produto de organização cultural e social. O que se propôs na Farmacopeia Popular é que a linguagem de descrição de pesquisas fosse próxima a dos pesquisadores populares e conhecedores, dado que a linguagem científica, ou “técnica”, como instrumento de tradução de “conhecimentos tradicionais”, seria uma barreira para esses grupos. Entende-se que essa abordagem de linguagem é coerente com a ideia de tornar as pesquisadoras e os “conhecedores tradicionais” em autoras da Farmacopeia Popular, uma vez que isso pode consolidar o sentimento de autoria do livro, assim como também pode fazer leitores e leitoras identificarem autoras pelo conteúdo do documento.

Em outros trechos da Farmacopeia Popular se usou uma linguagem que não se origina dos povos e comunidades, e que advém de narrativas e normas internacionais, como o “acesso ao conhecimento tradicional” e “eficácia e

segurança” (Dias, Laureano, 2009). Esses temas, no entanto, serão melhor explorados mais adiante, ainda neste capítulo. A Articulação Pacari ainda explica que o “principal resultado esperado com a Farmacopeia [...]” é “[...] o seu uso no dia-a-dia: por quem coleta plantas medicinais e/ou por quem prepara e seus remédios caseiros” (Dias, Laureano, 2009, p. 57). Essa perspectiva é importante pois indica que o conteúdo da Farmacopeia Popular do Cerrado foi construído, principalmente, para dar amplo acesso de informação a quem elaborou esse documento. Esse “resultado esperado” também tem relação com outros objetivos da Farmacopeia Popular, já mencionados anteriormente, os quais se discutirá mais adiante neste capítulo. Nota-se, igualmente, que a linguagem da Farmacopeia Popular se difere da primeira publicação da Articulação Pacari, o livro *Pesquisa Popular de Plantas Medicinais*, o que indica uma mudança de abordagem no registro da pesquisa que se afasta da linguagem científica.

Como foi discutido no capítulo 2, a linguagem científica em farmacopeias de “conhecimentos tradicionais” é uma ferramenta de abstração que identifica a parte útil da planta, o princípio ativo, para o desenvolvimento, desidentificando práticas sociais e culturais que fazem parte do conhecimento dessa planta. A pesquisa da Farmacopeia, ao contrário, parece ter buscado documentar o conhecimento a partir da identidade de comunidades. O trabalho de pesquisa organizado pela Articulação Pacari buscou se aproximar de povos e comunidades do Cerrado a partir de uma aproximação de suas identidades por meio da linguagem. Mais do que isso, a pesquisa pode ser entendida como uma afirmação política que, de forma mais ampla, conecta a linguagem, a identidade, a “medicina popular”, o conhecimento e o Cerrado, como forma de contestar formas convencionais da pesquisa etnofarmacológica, que valida farmacopeias “modernas”, bem como legitima farmacopeias de “conhecimentos tradicionais”, como é a *Farmacopeia Caribeña*. Por um lado, a linguagem como dimensão de aproximação e de identificação na Farmacopeia Popular, nesse sentido, parece ser um veículo de devolução do conhecimento para quem elaborou a pesquisa, na medida em que sugere um compartilhamento coletivo com os povos e comunidades que a desenvolveram de forma participativa. Por outro, é importante refletir também que esse conhecimento registrado chega em outro público, como universidade e

empresas, que podem apropriá-lo, tensionando esse compartilhamento²¹⁸. Vamos discutir esse tema com mais profundidade no próximo capítulo, mas já se pode adiantar que a Articulação Pacari parece ter encontrado estratégias para reduzir possibilidades de apropriação.

Importante destacar que, após a publicação da Farmacopeia Popular do Cerrado, farmacopeias e livros de plantas medicinais de povos e comunidades têm sido elaborados no Brasil, com linguagens mais próximas a esses sujeitos do que a pesquisadores científicos. Um exemplo é o livro “O Partejar e a Farmacopeia de Dona Flor: História e Ensinaamentos de uma Mestre Quilombola”, no qual foram registrados “conhecimentos tradicionais” sobre plantas medicinais de Dona Flor (Santos, 2022). A farmacopeia foi organizada por Juliana Floriano Toledo, a partir de sua dissertação de mestrado em bioética, o “Bem viver do Cerrado: partejar amor, parir uma bioética local” (2016). Em termos de autoria, essa é atribuída à Florentina Pereira Santos (2022), a Dona Flor. Toledo, na apresentação da farmacopeia, pondera que o “conteúdo é um diálogo entre Dona Flor, quem instigou suas falas no momento em que elas se deram, quem selecionou as partes que aqui estão, quem fotografou, quem ilustrou” (Santos, 2022, p. 14). Nesse diálogo, não se identificou nenhuma validação científica, com exceção do uso de nome científico de plantas, o que não ocorre, por exemplo, na Farmacopeia Popular do Cerrado. Como vimos no capítulo 2, o uso de linguagem científica em documentos desse tipo pode ser considerada um início da primeira etapa da classificação científica, a qual é chamada de particularização, pois pode descaracterizar o contexto cultural dos conhecimentos de povos e comunidades. Esse uso na Farmacopeia de Dona Flor, no entanto, não parece avançar para outras etapas de classificação científica, por exemplo, para a validação, que busca testar se substâncias de plantas medicinais podem ser usadas pela ciência e pelo desenvolvimento. A linguagem dessa

²¹⁸ É importante também considerar que o processo de pesquisa popular, em razão de revelar conhecimentos de povos e comunidades, não faz emergir somente questões em torno dos direitos sobre os conhecimentos e da possibilidade de apropriação intelectual por agentes privados, mas também faz surgir questões ligadas à ética com relação a abordagem desses sujeitos coletivos, que são histórica e socialmente marginalizados. Ver: DINIZ, D. Ética na pesquisa em ciências humanas: novos desafios. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 13, n. 2, p. 417–426, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/QDNVw9nGF7X7b8Kf4LNvRVs/abstract/?lang=pt>. Acesso em 22 jun. 2022. Ver: PADILHA, M. I. C. D. S. et al.. A responsabilidade do pesquisador ou sobre o que dizemos acerca da ética em pesquisa. *Texto & Contexto - Enfermagem*, v. 14, n. 1, p. 96–105, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tce/a/JmGdS5LFhF5DzSLSWgZpRGL/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 23 jun. 2023.

farmacopeia, como forma de expressão identitária, pode ser considerada de uso cotidiano, oferecendo acesso mais amplo, por exemplo, do que a *Farmacopeia Caribeña*. Ao contrário desta, a maior parte do conteúdo da farmacopeia de Dona Flor usa a linguagem cotidiana dela, embora use o nome científico das plantas medicinais. Um exemplo desse uso misto de linguagem está na descrição da planta congonha de bugre, cujo nome científico, *Rudgea viburnoides*, é mencionado, e cuja forma de uso e indicação é relatada da seguinte forma: “Toma o chá [...] Pega uns cinco dedos, põe numa vasilha com água [...] Bom prus rins [...]”²¹⁹ (Santos, 2022). O uso de conceitos normativos, como “conhecimentos tradicionais”, é feito somente por Toledo, o que difere das falas de Dona Flor, que não faz uso desses discursos. O uso desse conceito é feito a partir da referência à Lei 13.123 (Brasil, 2015b), chamando a atenção para a necessidade de consentimento prévio e repartição de benefício, em caso de uso do conhecimento de plantas medicinais registrado no livro, o que não impede, como vimos no capítulo 1 e 2, ações de biopirataria, e faz refletir sobre efeitos (sobretudo, da forma) da documentação desses saberes.

Outro exemplo é a publicação “As plantas medicinais do Kalunga, Livro 1: uma experiência etnobotânica”, cujos autores e autoras são raizeiras e raizeiros e mestras e mestres Kalunga, dezenove no total (Maia et al., 2023). Todos e todas são apresentados e apresentadas a partir de sua história de vida, com informações sobre o processo de aprendizado do conhecimento sobre plantas medicinais e filiação, relativo à comunidade onde vive, e com uma foto. Isso traz a identidade de cada autora e autor e dos Kalunga como aspectos importantes do livro. Renata Corrêa Martins, especialista em etnobotânica, organizou o livro e fez a “identificação botânica” (Maia et al., 2023). Ela também organizou a pesquisa que resultou no livro. A pesquisa foi realizada por jovens das comunidades Kalunga, chamados, no livro, de “pesquisadores/bolsistas”. Esses e essas jovens pesquisadoras e pesquisadores “fizeram saídas de campo”, entrevistas com raizeiras e raizeiros e “identificação botânica”. A participação desses sujeitos teve um contexto de valorização de saberes. Sua identidade também foi registrada com nomes e fotos (Maia et al., 2023, p. 14). A interação entre diferentes sistemas de conhecimento se

²¹⁹ O conteúdo sobre a planta medicinal não foi descrito de forma integral, com a finalidade de não infringir normas de consentimento prévio relativas ao acesso de “conhecimentos tradicionais associados”.

deu com a especialista em etnobotânica, que escreve um texto com introdução a esse conceito, que ela define como “parte da ciência que estuda a relações dos seres humanos com as plantas” (Maia et al., 2023, p. 9). Esse livro é o primeiro registro escrito dos conhecimentos dos Kalunga sobre plantas medicinais (Maia et al., 2023). Renata, em entrevista no âmbito de nossa pesquisa, afirma que essa publicação recebeu, coletivamente, o nome de “livro”, pois a palavra farmacopeia não refletia a cultura local e, portanto, não teria identificação com os Kalunga²²⁰. Ela exemplifica essa relação, ao mencionar que “Fiota”, uma raizeira Kalunga, “não ia saber farmacopeia”, por isso, o nome de livro (Martins, 2023). O livro, ademais, parece ser composto mormente por linguagem cotidiana de seus autores e autoras, nas descrições das plantas e na indicação de uso para tratamento de doenças. Às vezes, se inserem explicações para termos locais, a exemplo de “como é purgativa [a aroeirinha], se tomar muito vai fazer caminhar as fezes (evacuar)” (Maia, et al., 2023, p. 75). O livro de plantas medicina dos Kalunga contém uma tabela que informa o “Nome popular”, o “científico” e a “Família botânica” (Maia, et al., 2023, p. 124). Embora o livro contenha essas classificações e se baseie em práticas científicas, como a identificação botânica, não se recorre propriamente a uma validação científica, que, segundo vimos no capítulo 2, avança para análises de eficácia e de segurança como forma de avaliar se a planta é útil para a ciência e para o desenvolvimento. Também é significativo destacar que, assim como a Farmacopeia Popular do Cerrado e a Farmacopeia de Dona Flor, o livro de plantas medicinais dos Kalunga significa a incorporação da escrita na transmissão de conhecimento de plantas medicinais de povos e comunidades, que é feita costumeiramente de forma oral. Como também abordamos no capítulo 2, esse processo de incorporação da escrita, por um lado, pode ter efeitos diversos, como a (re)apropriação e a homogeneização dos conhecimentos, que está em interconexão com a expansão de dinâmicas da propriedade do conhecimento e da vida. Formas escritas de documentação de conhecimentos também podem gerar apropriação por parte de agentes externos, como também temos discutido. Por outro lado, o processo de pesquisa de conhecimentos das comunidades por pesquisadoras que são parte desses mesmos sujeitos coletivos pode gerar (re)conexões. Um exemplo deste efeito está no livro dos Kalunga, em que jovens dessa comunidade que participaram das

²²⁰ MARTINS, Renata Corrêa. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 25 ago. 2023.

pesquisas afirmaram: “sentir que para as mestras e mestres, nós somos a esperança, pois eles têm uma pessoa da comunidade para ouvi-los, que valoriza os seus saberes, que não são descartáveis [...]” (Maia, et al., 2023, p. 63).

5.2.

Etapas da pesquisa popular

Para compreender a Farmacopeia Popular do Cerrado, é importante discutir as etapas da pesquisa popular que possibilitaram sua elaboração. A pesquisa popular possui duas fases: “a fase de levantamento das plantas e fase de aprofundamento dos conhecimentos sobre as plantas” (Dias, Laureano, 2009, p. 68). A fase de levantamento é realizada em algumas etapas: capacitação da pesquisadora popular para a condução da pesquisa, identificação de raizeiras, elaboração participativa de questionários, convite para raizeiras, realização de “acordos coletivos” com entrevistadas sobre proteção do conhecimento de plantas medicinais, entrevistas com raizeiras para identificar plantas medicinais utilizadas, “socialização dos resultados da pesquisa de campo”, análise dos resultados das entrevistas, identificação das plantas e do seu “ambiente de ocorrência”, e seleção de “plantas prioritárias”. A fase de aprofundamento, por seu turno, compreende as seguintes etapas: a “formação de grupos de pesquisadores” ou comissões regionais e nacional, a “elaboração participativa do roteiro de pesquisa de campo”, a pesquisa de campo das plantas selecionadas, a socialização dos resultados das pesquisas das plantas selecionadas, e o “registro participativo” da pesquisa das plantas prioritárias (Dias, Laureano, 2009, 57-85).

Vamos discutir como ocorre cada etapa e buscar relacionar aspectos dessas fases com a política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari e com a vivência de raizeiras e raizeiros nesses processos. Vamos começar pela fase de levantamento, especificamente, com a capacitação e seguir para outras etapas. Conforme a Farmacopeia Popular do Cerrado, esse processo ocorre da seguinte forma:

Para a realização da pesquisa popular, representantes da comunidade em questão são capacitados para definir participativamente o seu conteúdo, aprender técnicas para realizar uma entrevista ou para realizar estudos de campo, fazer o registro participativo das informações obtidas, analisar e socializar os resultados da pesquisa (Dias, Laureano, 2009, p. 57).

No trecho, se explica que a capacitação para a pesquisa é realizada a partir de etapas, que envolveriam a capacitação para que a comunidade possa definir participativamente o conteúdo da pesquisa, e aprender técnicas de entrevistas, de “estudos de campo”, de realização de registros de “informações” e de análise e de socialização de resultados. Segundo a Farmacopeia, o processo de capacitação também formava pesquisadoras populares: “Capacitadas para se tornarem pesquisadoras populares, as representantes elaboraram de forma participativa os conteúdos da pesquisa” (Dias, Laureano, 2009, p. 68). Observa-se que as representantes das comunidades se tornam pesquisadoras populares a partir da capacitação. Com essa informação, se passa a compreender que a capacitação é uma dinâmica que se soma a outros processos que levarão à constituição identitária de raizeira.

É importante aprofundar o que se quis dizer com a dinâmica de que a “comunidade possa definir participativamente o conteúdo da pesquisa”, antes de avançar para outras etapas da pesquisa popular. Como vimos no capítulo 2, a REDE tinha o objetivo de construir metodologias participativas que eram baseadas na pesquisa-ação, a qual, por sua vez, possibilitaria uma autonomia do conhecimento popular, diante da complementação científica. Jaqueline, por sua vez, enfatizou que a metodologia participativa utilizada na elaboração de pesquisas foi a “pesquisa-ação”, que é um conceito que ela atribuiu ser de Carlos Brandão (Dias, 2023). Brandão foi um pesquisador no campo da antropologia que teve um papel central, na década de 1970, na formulação de reivindicações de direito à saúde, conjuntamente com movimentos sociais de camponeses, de agentes de saúde e de educação, e com a diocese de Goiás, representada por Dom Tomás Balduino, que culminaram nas normas que estruturam o Sistema Único de Saúde, o SUS (Guimarães, 2021). O conceito que é atribuído à Brandão é o de “pesquisa participante” (Guimarães, 2021), embora o pesquisador articule esse conceito com o de pesquisa-ação, como se pode observar na definição que ele elabora:

A pesquisa participante apresenta-se como uma alternativa de “ação participante” em pelo menos duas dimensões. A primeira: agentes sociais populares são considerados mais do que apenas beneficiários passivos dos efeitos diretos e indiretos da pesquisa e da promoção social dela decorrente ou a ela associada. Homens e mulheres de comunidades populares são vistos como sujeitos cuja presença ativa e crítica atribui sentido à pesquisa participante. Ou seja, uma pesquisa é “participante” não porque atores sociais populares participam como coadjuvantes dela, mas

porque ela se projeta, realiza e desdobra através da participação ativa e crescente de tais atores. Segunda: em outra direção, a própria investigação social deve estar integrada em trajetórias de organização popular e, assim, ela deve participar de amplos processos de ação social de uma crescente e irreversível vocação popular. Uma articulação de ações de que a pesquisa participante é um entre outros instrumentos. Um instrumento científico, político e pedagógico de produção partilhada de conhecimento social e, também, um múltiplo e importante momento da própria ação popular. Esta alternativa de investigação social é “participante” porque ela própria se inscreve no fluxo das ações sociais populares. Estamos em uma estrada de mão dupla: de um lado a participação popular no processo da investigação. De outro, a participação da pesquisa no correr das ações populares [...] Recordemos que com Orlando Fals Borda a proposta da pesquisa participante deveria desaguar na progressiva construção de uma ciência popular. Uma nova ciência capaz de pensar-se, de pensar o mundo social e de pensar as transformações sociais de uma maneira dialética realizada a partir da presença, da posição e dos interesses das classes populares (Brandão, 2021, p. 23-24, 28).

A pesquisa “ação-participante”, como se pode observar em Brandão, tem uma forte e interrelacionada dimensão política, social, científica, pedagógica e popular, esta última, aparentemente, como aspecto metodológico investigativo e prático na vida de comunidades. Essas interrelações, segundo Brandão, permitem, a partir de uma “mão dupla”, que povos e comunidades subvertam o lugar de objetos de análise para sujeitos da pesquisa, a qual, vista sob esse ângulo subversivo, é investida de uma potência que pode auxiliar na (re)organização social-popular e nas reivindicações de direito, em face de barreiras impostas por assimetrias de classe. Contextualizando o conceito na aplicação feita pela Articulação Pacari, é importante destacar que a pesquisa ação-participante tem uma origem na luta popular pelo direito à saúde, o que ressoa em reivindicações de raizeiras e raizeiros, e deságua em uma construção de uma “ciência popular”, o que de certa forma também é um processo que está em questão na pesquisa popular proposta na Farmacopeia Popular. No entanto, os movimentos sociais da década de 1970 e o das raizeiras e raizeiros na década de 1990 e 2000 são distintos. Por exemplo, enquanto a pesquisa ação-investigativa foi elaborada a partir de um contexto social e científico de classe popular, a articulação dessa metodologia na Articulação Pacari é realizada a partir de contestação de classe, gênero e raça. Contudo, para compreender de forma mais ampla o uso do conceito de Brandão pela Articulação Pacari, é importante questionar como ele se interconecta com

concepções globais e científicas da etnofarmacologia, como a eficácia e a segurança, que essa rede adaptou da *Farmacopea Caribeña*, e que são difundidas pelo CIDP, o qual, por sua vez, articula esse conceito com discursos de desenvolvimento sustentável e de propriedade intelectual. Como vimos no capítulo 2, o CIDP também estimulava uma “pesquisa participativa” de plantas medicinais, como forma de “empoderamento [...] local” e de foco de pesquisa em conservação, mas essa abordagem por essa instituição possui ambiguidades, na medida em que se interrelaciona com discursos voltados a critérios científicos e à propriedade intelectual (Fajber, 1997), os quais podem ser interpretados como formas de beneficiar mais agentes científicos e de apropriação do que comunidades. Igualmente é importante compreender que resultados das pesquisas populares eram enviados ao CIDP, como parte do projeto da REDE (Centro de Estudios sobre Tecnologías Apropriadas de la Argentina, 1999) e da Articulação Pacari, em construção, o que implica a inserção de informações em sistemas fora do controle das comunidades. Também é importante compreender como o conceito de pesquisa ação-participante foi utilizado, considerando que povos e comunidades que o mobilizaram na pesquisa popular são de locais diferentes e possuem histórias e sistemas de conhecimento distintos, ainda que todos estejam localizados no bioma Cerrado. Por fim, também é essencial indagar qual é o efeito da mobilização da pesquisa ação-participativa na interação entre pesquisadores populares e agentes da ciência que participaram na pesquisa popular sobre o conhecimento. Todas essas são perguntas que tensionam a dimensão participativa da pesquisa popular que gerou a Farmacopeia e, com isso, contestam análises prévias que fizemos até agora sobre a pesquisa popular²²¹.

No entanto, o propósito não é compreender só como a pesquisa foi construída a partir da participação das comunidades, o que foi uma iniciativa inédita, no Brasil e na América do Sul, em termos de investigação e de documentação do conhecimento de plantas medicinais desses sujeitos. O objetivo é, como disse Brandão, analisar como a pesquisa se “projeta, realiza e desdobra através da participação ativa e crescente de tais atores”, diante de transformações sociais, científicas e econômicas do capitalismo, no caso, em especial, das

²²¹ Agradeço à Silvia Guimarães, professora de antropologia na Universidade de Brasília, que sugeriu que eu pesquisasse a influência de Carlos Brandão no campo da saúde popular e por ter indicado referências bibliográficas sobre o tema.

dinâmicas globais de propriedade do conhecimento e da vida. Por exemplo, a Farmacopeia insere o conceito de “etnobotânica” que aparece uma vez nessa publicação, sem explicações e definições (Dias, Laureano, 2009, p. 2), embora o relato da Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas (2004) para o CIDP sobre esse documento, ainda em elaboração nessa época, mencione que a pesquisa da Farmacopeia Popular tinha caráter etnofarmacológico. Para fins de sustentação teórica de discussões sobre o tema, se utilizará o seguinte conceito e reflexão sobre a etnobotânica:

Etnobotânica é o estudo das interações e relações entre plantas e pessoas ao longo do tempo e do espaço. Isso inclui os usos, conhecimentos, crenças, sistemas de gestão, sistemas de classificação e linguagem que tanto as culturas modernas como as tradicionais têm com as plantas e os seus ecossistemas terrestres e aquáticos associados [...] A etnobotânica pode fortalecer as nossas ligações com o mundo natural. A etnobotânica é de importância central para a compreensão da experiência coletiva da humanidade em uma série de ambientes extremamente diversos para o uso dessas experiências para enfrentar os desafios que enfrentamos. A etnobotânica nos permite aprender com o passado e com as diversas abordagens às plantas representadas pelas diferentes culturas humanas que existem hoje. A etnobotânica é ao mesmo tempo uma chave vital para preservar a diversidade das plantas, bem como para compreender e interpretar o conhecimento através do qual somos e seremos capazes de lidar com elas de forma eficaz e sustentável em todo o mundo. *Assim, a etnobotânica é a ciência da sobrevivência* (The Kaua’i Declaration, 2007, 1-2).

O uso de etnofarmacologia talvez possa, como já mencionamos no capítulo 4, ser uma porta de entrada para a elaboração de projetos e interação com normas. Mas é necessário discutir como esse uso foi sendo redimensionado a partir da pesquisa popular. É importante ressaltar que o conceito de etnobotânica, que tem uma abordagem social e cultural da relação entre seres humanos e plantas, como se pode observar no trecho, tensiona com o de etnofarmacologia, que, como vimos, no capítulo 2, é vinculado à exploração química-científica e comercial de princípios ativos de plantas medicinais que foram observados a partir de conhecimentos de povos e comunidades. Na realidade, ao mesmo tempo, o próprio conceito de etnobotânica também pode fazer emergir tensões com perspectivas de povos e comunidades, a partir de discursos econômicos-científicos, como eficaz ou sustentável, no lugar de práticas de biointeração, que por serem mais próximas a comunidades, permitem buscar alternativas fora dos processos de manufatura e de

sintetização, sendo mais um conhecimento do que uma “ciência da sobrevivência”. Uma questão que pode ser analisada a partir da aplicação da etnobotânica em pesquisas com conhecimentos de plantas medicinais de povos e comunidades são as assimetrias de poder nas quais esses processos estão inscritos, e os diagnósticos das estratégias dos agentes envolvidos nas dinâmicas, guardadas as hierarquias (Abu-Lughod, 1990), como exploramos no capítulo 4. Assim, pode-se compreender como os conceitos e práticas de instrumentos científicos, como a etnobotânica, podem ser redimensionados, para serem (re)utilizados por povos e comunidades e (re)inserir seus conhecimentos para aliviar hierarquias. Nesse sentido, se pondera que, a etnobotânica deve ser considerada na construção de pesquisas, observando que, nesses processos, povos e comunidades, bem como sua relação com plantas, sejam sujeitos e não objetos da ciência da sobrevivência.

O uso da etnofarmacologia, no entanto, parece ser diferente, dado as assimetrias de validação científica e de apropriação que o conceito carrega. São analisados alguns casos a seguir com o objetivo de explorar em que medida o uso de determinados conceitos que vierem de fora das comunidades tensionaram ou foram redimensionados a partir da pesquisa popular. Hildebrando, quilombola e raizeiro da Comunidade do Cedro que participou das pesquisas organizadas pela Articulação Pacari, relata que

O negócio do pesquisador popular [...] Porque quando nós, do nosso entendimento, com esse conhecimento, então não existe essa palavra popular. Então aí se dá uma coisa, você vai lá, eu vou falar porque [...] segundo o popular, eu não vou saber responder nada. Mas agora você falar sobre o conhecimento [...] Aí já dá algumas coisa que a gente pode mostrá [...] Porque essa palavra popular, ela existiu na época, eu, a gente estava fazendo essa pesquisa, então chegou uma coisa muito nova pra nós implementá ela junta com nossa pesquisa. E então acabou, saiu a maioria das conversas no conhecimento [...] esse popular ficou um pouco de lado. Porque o conhecimento nosso vem assim desde pequeno [...] então vai passando por aquilo né [...] Então naquela época, em lugar de nos falarmos popular, nós falava é da herança dos antepassados. Porque? Por que a herança dos antepassados? Isso vem lá dos vô, bisavô [...] Eles vem passando aquilo e os outros vem vindo e vai passando aquilo [...] Então aquilo lá é uma coisa, um conhecimento dos antepassados que nós está com ele aqui até hoje²²².

²²² MORAIS, Hidelbrando Simão. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 20 mar. 2022.

A fala de Hildebrando revela aspectos importantes, sendo que o primeiro a ser destacado é o de que o popular (*coisa muito nova pra nós implementá*), ainda que utilizado como forma de reconhecer e tornar os excluídos sujeitos, pode ficar *um pouco de lado*, como dimensão supostamente emancipadora. Para Hildebrando, foi o conhecimento, e não o popular, as *coisas que* raizeiros puderam *mostrá*. A fala de Hildebrando sustenta que o popular não foi o que incluiu sujeitos marginalizados nas pesquisas, foi o conhecimento, que é o que legitimou a participação dele na pesquisa. Sua fala também pode indicar ainda que o popular não é um conceito que representa as comunidades, o que resgata a reivindicação quilombola de dos Santos (2023), de que se trava uma “guerra de denominações”, em que “palavras coloniais” devem ser enfraquecidas, e palavras dos povos e comunidades, fortalecidas. Ademais, é importante destacar que, para Hildebrando, a concepção do que é do povo e da comunidade vem da origem, como o conhecimento, que é *herança dos antepassados, dos avô, dos bisavô*. Aqui, Hildebrando reforça relatos anteriores discutidos neste e no capítulo 4 de que, para raizeiras e raizeiros, o conhecimento de plantas medicinais é uma herança transmitida por antepassados. Isso indica que a pesquisa pode ter ampliado formas de compartilhamento do conhecimento, o que será analisado no próximo capítulo. É importante, portanto, voltar à questão do capítulo 4 sobre a ancestralidade ser uma dimensão política. A fala de Hildebrando, nesse caso, indica que sua ancestralidade pode ter sido despertada pela dimensão política da pesquisa popular. No entanto, a tensão de sua fala com o popular, e sua observação sobre a preponderância *dos conhecimentos dos antepassados* também indicam que foram esses saberes ancestrais que, de certa forma, legitimaram a política da pesquisa popular. Isso reforça a condição da pesquisa popular mais como uma demanda de fora do que de dentro das comunidades, na medida em que mostra o quanto o conhecimento já fluía, ao menos entre as comunidades, como uma forma de autonomia.

Hildebrando ressalta outros efeitos da pesquisa popular, que revelam sentimentos ambivalentes:

Isso aí foi uma coisa muito rica [experiência de ir para outra comunidade [...] território [...] pesquisar as plantas]. Pra mim e pra todos nós. Porque cada comunidade tem um conhecimento do enredo e aí, no final, você pegá esse conhecimento de cada comunidade que estava lá em algumas comunidades [...] Então, que isso foi uma riqueza que pegou aquele conhecimento que esse conhecimento das duas comunidade é e pôs numa só. E ali

aquele negócio do conhecimento de planta. Ele se dá muito porque às vezes a pessoa, a pessoa tem o conhecimento da planta. Mas você vai ter que saber daquele conhecimento onde você for aquele igual a ser o popular, você tem que saber se uma planta, você vai saber, se ela é só uma planta ou se ela é duas, ou é três [...] tem planta que ela só tem um tipo e tem planta é dois, três tipos dela [...] Então tem que dá o conhecimento que você tem que sabê definir aquela planta, se aquelas é três espécie ali, se ela é só uma planta. Isso é o que eu falava pro [suprimido por mim], que ele queria saber muito e no final ele não sabia [...] porque eu falava essa aqui e ele falava não é [...] pra identificar [...] cê tem que saber o fruto dela e a raiz [...] aí cê vê que é uma planta só. Outra coisa, a planta é igualzin nós. Ela tem um macho e uma fêmea [...] Como você vai saber diferenciar? Então, isso tudo você tem que saber. Nesse conhecimento, foi juntando tudo pra gente fazer o que precisava fazer. E é a coisa. A coisa é simples, e, se você não tem o conhecimento, você não sabe separar aquilo. Tinha uma teima muito grande. Eu falava que o pé de perdiz é duas qualidade. É tudo pé de perdiz, mas é duas qualidade, e eles temava que não é. Eu peguei os dois e mostrei pra eles. E aí? A Lurdinnha foi identificar aquilo e disse: “ele tá exato”. Porque era diferença na folha e na raiz [...] mas é uma planta sozinha! Então aquilo ali foi uma coisa muito bom para nós, porque nós temos conhecimento deles, que tem muita planta aqui no Goiás [...] no outro lugar, tem a mesma planta que no Goiás, ela é tratada com outro nome. Tem isso tudo [relação com uma cura ou uma doença diferente também], mas no final, a cura dela é mais indicada para uma coisa. Aquele negócio que a Lucely falou, “indicador das plantas” [...] Então, se você tem o conhecimento [...] Cê chega num lugar que tem, é difícil de achar, mas chega num lugar, você vê aquele indicador, fica mais fácil de procurar²²³.

Hildebrando, em muitos momentos, relata como foi *rica* a experiência de troca de conhecimentos entre comunidades. A manifestação de Hildebrando tem relação, por exemplo, com a ampliação da troca de conhecimentos entre comunidades de diferentes territórios. Ele destaca como a pesquisa possibilitou, provavelmente, por um processo racional-científico, que conhecimentos de diferentes comunidades se unificassem (*esse conhecimento das duas comunidade é e pôs numa só*). O relato de Hildebrando parece indicar que a pesquisa integrou formas, das comunidades e científicas, de identificar plantas, embora a partir dessa fala não seja possível identificar o que eram esses diferentes modos pra ele. Ao se conversar com ele, como fiz, se percebe que, como ele mesmo diz, ele traz muito conhecimento de plantas medicinais na memória, e quando fala delas, revela

²²³ MORAIS, Hildebrando Simão. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 20 mar. 2022.

amplitude, densidade e materialidade desses saberes. É relevante, no entanto, notar que, ao mesmo tempo que Hildebrando afirma seu conhecimento, o processo de pesquisa produziu momentos de validação do seu conhecimento, como o momento em que ele solicita a confirmação de *Lurdinha* (ele se refere à Lourdes, farmacêutica, raizeira e coordenadora da Articulação Pacari, a quem já nos referimos anteriormente) acerca de uma planta que ele identificou. Lourdes, como Jaqueline, foi “coordenadora técnica” da Farmacopeia Popular e, na ocasião, como se pode observar no relato, Hildebrando, que *falava que o pé de perdiz é duas qualidade [...] é tudo pé de perdiz, mas é duas qualidade*, pede um tipo de validação dela, que, segundo ele, respondeu que ele estava *exato*. Todavia, esse tipo de validação, a princípio, não tem relação com a prática a partir do qual se busca e se produz elementos de eficácia e segurança de uso da planta medicinal, para pesquisa em laboratórios farmacêuticos. A fala de Hildebrando também mostra, como já se ponderou, que a pesquisa pode ter integrado diferentes sistemas de conhecimento. É importante também considerar que essa integração, como está na Farmacopeia, foi feita a partir do registro de pesquisas (conceito que vamos discutir adiante) por uma divisão por estados (Minas Gerais, Goiás, Tocantins, Maranhão) e não por quais comunidades. Isso pode levar a um tipo de desidentificação dos conhecimentos das comunidades e também a exclusões de comunidades mais vulneráveis. Hildebrando, por exemplo, é da Comunidade do Cedro, que é conhecida pelo trabalho com plantas medicinais.

Dalci também comentou sobre a pesquisa popular e sobre cursos nesse processo:

Esse curso de botânica que nós fizemos foi preparatório com o objetivo de elaborar a Farmacopeia. Você precisava de outras informação fora da informação só popular, e precisava de englobar um pouco de científico junto com o popular, mas publicar o popular. Isso aí, publicar um popular mais consciente do que você estava falando, porque eu não sou contra a ciência, a ciência é excelente, jamais eu vou criticar, eu vou criticar é a maneira de agir deles de usar a ciência, usar o saber popular sem mais, sem menos.

Com outras palavras, Dalci também coloca o conhecimento de povos e comunidades em primeiro plano na pesquisa. Além disso, ele possui uma percepção estratégica de que o que mais importa, talvez, não seja a linguagem, mas a forma de uso do *saber popular* pela ciência. Para aprofundar no tema, se pode indagar em

que medida a pesquisa e a documentação de diferentes sistemas de conhecimentos de plantas medicinais de povos e comunidades a partir de critérios homogêneos da ciência podem afetar a relação entre conhecimento e identidade.

Ao analisar conjuntamente os relatos de Eliana, de Maria José, de Hildebrando e de Dalci, os quais, ao mesmo tempo, tensionam, promovem e revelam estratégias da metodologia da pesquisa popular, se observa heterogeneidades e contradições, que refletem um misto de (des)(re)constituição da relação das raizeiras e raizeiros, como sujeitos coletivos, com o conhecimento nesse processo. No caso de Eliana e de Maria José, o efeito da pesquisa parece ter significado a possibilidade de elas, como mulheres em um contexto hierárquico de gênero, se tornarem pesquisadoras e autoras populares. Se adicionalmente for levada em consideração a informação da primeira edição da Farmacopeia de que a maioria dos entrevistados eram raizeiros, pode-se argumentar que a pesquisa amplia formas de compartilhamento e de produção do conhecimento de plantas medicinais, a partir da transmissão de conhecimentos de raizeiros para raizeiras. Nesse caso, a transmissão de conhecimentos dos antepassados pode ser compreendida como uma dimensão que emerge a partir da pesquisa como política, o que difere do que está na fala de Hildebrando, a partir da qual se relatou que o conhecimento dos antepassados é que fizeram surgir a pesquisa como política.

Retomando o tema de capacitação e de condução de pesquisas, a capacitação sobre “como realizar uma entrevista trabalhou [...] o respeito [...] com a história de vida” da raizeira, e a prática de entrevistas “sem influenciar as respostas”. Algumas das posturas e das recomendações refletidas na capacitação são as seguintes: “não [...] duvidar de informações”, não responder “pergunta destinada ao entrevistado”, “não forçar” raizeira a dar informações, considerando sobretudo o sagrado e os “segredos”, “não arrancar ou pedir muda” de plantas ou pedir remédios, não induzir respostas, e evitar interrogar, privilegiando o diálogo. A entrevista também tinha um roteiro: o início seria pelas plantas da casa da raizeira e concluiria com uma “caminhada no Cerrado”, onde plantas e seus ambientes seriam identificadas. Pesquisadoras também anotavam informações em um “Caderno de Campo”, com fichas a serem preenchidas com informações sobre a vida de raizeiras e as plantas. Elas também tiravam fotos (Dias, Laureano, 2009, p. 74-75). A elaboração dos questionários foram matérias de capacitação, por exemplo, em Minas Gerais:

Para a realização da pesquisa, as pesquisadoras populares participaram de uma capacitação para elaborar coletivamente um questionário sobre as plantas medicinais; discutir qual a melhor forma para se fazer uma entrevista e dialogar sobre o significado do conhecimento tradicional associado ao uso de plantas medicinais – tema sobre o qual aprofundaremos no próximo capítulo, inclusão minha. Os conteúdos da pesquisa foram definidos de forma participativa, em trabalhos de grupos, pelas pesquisadoras populares. (Dias, Laureano, 2009, p. 69).

Como já vimos no capítulo 4, a partir do livro Pesquisa Popular de Plantas Medicinais, há uma etapa prévia à entrevista, que era a identificação de conhecedores tradicionais. No âmbito da Farmacopeia, esses eram identificados por moradoras da mesma comunidade, para proporcionar relação de confiança (Dias, Laureano, 2009). Essa identificação envolvia um “convite”, que continha “acordos para a pesquisa”, os quais se caracterizavam por um pedido de “consentimento prévio informado [...] oral”, baseado na Medida Provisória (MP) 2.186-16, de 2001, e um esclarecimento de objetivos da pesquisa (Dias, Laureano, 2009, p. 75-76). Esses se constituíam nos seguintes fundamentos: a pesquisa pretende conhecer uso de plantas medicinais e valorizar detentores dos “conhecimentos tradicionais”; a pesquisa serve de “instrumento para registrar os conhecimentos tradicionais das pessoas idosas”; a divulgação da pesquisa pode divulgar a “importância das plantas medicinais, e assim [...] contribuir para preservar o Cerrado”; a aprendizagem com “pessoas de maior conhecimento” pode proporcionar “mais segurança no trabalho” de “farmacinhas comunitárias”; o conhecimento pesquisado vai compor a Farmacopeia Popular do Cerrado, e pesquisadoras e raizeiras seriam autoras (Dias, Laureano, 2009, p. 76). Ao analisar os objetivos da pesquisa, chama a atenção o quanto o processo de identificação de raizeiras por pesquisadoras busca também consolidar propósitos da Farmacopeia Popular, no sentido de essa ser um instrumento que visa assegurar a prática das farmacinhas, ampliar o número de raizeiras – como vimos no capítulo 4 – integrantes da Articulação Pacari, valorizar e guardar os conhecimentos dos mais idosos, e ajudar a proteger o Cerrado. Os grupos de pesquisadoras populares, ademais, eram compostas por mulheres e homens, com a finalidade de facilitar conversas e abarcar conhecimentos “diferenciados”, pois, de acordo com uma fala de raizeira não identificada na Farmacopeia, “na medicina popular há remédios próprios para homens e para mulheres e, muitas vezes estes conhecimentos só são conhecidos pelas pessoas do

mesmo sexo” (Dias, Laureano, 2009, p. 76). Aqui, mais uma vez, é possível observar como a pesquisa popular, ao enfatizar a participação de raizeiras como pesquisadoras e autoras, pode tensionar divisões de trabalho por gênero.

As entrevistas foram realizadas pelas pesquisadoras populares por meio de um “questionário com perguntas sobre a história de vida” das raizeiras, que possui perguntas, como “Sexo”, “Idade”, e “Com quem aprendeu usar plantas medicinais”, e “sobre as plantas medicinais” mais utilizadas, como “Qual a parte da planta é usada” e “Em que época do ano a planta é encontrada” (Dias, Laureano, 2009, p. 69-72). A diferença mais notável entre os formulários usados na Farmacopeia (Dias, Laureano, 2009, p. 70-72) e na “Pesquisa Popular de Plantas Medicinais” é que os primeiros não exploram informações detalhadas sobre condições sociais, econômicas e de saúde tanto quanto os últimos (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Articulação Pacari Plantas Medicinais do Cerrado, 2004).

Com relação à dificuldade e a outros destaques no trabalho com questionários, se pode citar as seguintes reflexões:

A principal dificuldade encontrada pelas pesquisadoras populares foi o uso do questionário da pesquisa. Ele foi considerado um instrumento que direciona o conhecimento para uma forma racional, que não é a forma habitual de expressão dos raizeiros. O uso de fichas para anotar os conhecimentos resultantes das entrevistas também foi considerado difícil: ‘houve dificuldade na hora de registrar no caderno, pois os raizeiros falavam do uso de várias plantas juntas’; ‘os raizeiros falavam de vários usos da mesma planta ao mesmo tempo e passavam várias receitas ao mesmo tempo’. Outro tema avaliado foi sobre o significado de se realizar uma pesquisa e sobre a relação que se estabelece entre a pesquisadora popular e o raizeiro entrevistado: ‘entender o sentimento de realizar a pesquisa é importante, pois ajuda a valorizar o conhecimento’; ‘para pesquisar é preciso ter um jeito especial’; ‘temos dificuldade de ver os frutos de uma árvore maior, como também é difícil ver o que está dentro da cabeça do raizeiro’; ‘o raizeiro não é simplesmente uma árvore em que basta a gente chegar e colher o fruto’. As pesquisadoras populares expressaram também percepções sobre a diversidade de sentimentos dos raizeiros entrevistados: ‘percebemos que as pessoas entrevistadas se sentiram valorizadas, pensavam que isso era coisa só dos antigos’; ‘a pessoa entrevistada estava com medo de perder o seu conhecimento, porque estava respondendo à pesquisa’. A pesquisa de campo foi avaliada como um processo educativo que contribuiu muito para o trabalho realizado pelas pesquisadoras populares em suas comunidades: ‘a pesquisa é uma aprendizagem e, não apenas um registro de informações’;

‘algumas pesquisadoras populares levaram suas crianças na pesquisa, para as crianças já irem assimilando e valorizando as plantas medicinais e o conhecimento popular’ (Dias, Laureano, 2009, p. 79).

Um aspecto mencionado no trecho é sobre a dificuldade encontrada com a base metodológica de pesquisa da Farmacopeia, que se sustentava em uma racionalidade distinta da forma com que raizeiras e raizeiros articulam o conhecimento. Essa limitação é importante para entender que a pesquisa, no lugar de possibilitar a observação do conhecimento de forma ampla, pode ter interferido em respostas, a partir de uma racionalidade, restringindo compartilhamento do conhecimento. Como a pesquisa tem como objetivo a troca de conhecimentos a partir de publicação, essa restrição também pode se estender a quem acessa a Farmacopeia Popular como fonte de informação. A dificuldade “do uso de fichas”, como foi descrito, é um exemplo de prática da pesquisa que pode ter restringido o processo de compartilhamento do conhecimento. Lucely confirma essa interpretação. Eu a acompanhei a um evento de produtores rurais, em um assentamento de terra, no sul de Goiás, no qual produtoras de queijo cabacinha expressaram dúvidas sobre o registro de indicações geográficas, que demanda a adequação de formas de produção a “cadernos de especificações técnicas”, que delimitam padrões de produção²²⁴. Perguntei a Lucely o que ela pensava sobre as questões das produtoras de queijo. Ela respondeu que adequar o padrão poderá limitar a diversidade do conhecimento, que fez com que a produção de queijo

²²⁴ O Caderno de Especificações Técnicas [...] é um dos documentos obrigatórios para se solicitar um pedido de registro de Indicação Geográfica no Instituto Nacional da Propriedade Industrial. Nele devem estar contidos [...]: a) o nome geográfico a ser protegido, acrescido ou não do nome do produto ou serviço; b) a descrição do produto ou serviço objeto da Indicação Geográfica; c) a delimitação da área geográfica conforme instrumento oficial; d) a descrição do processo de extração, produção ou fabricação do produto ou de prestação do serviço, pelo qual o nome geográfico se tornou conhecido, no caso de ser uma Indicação de Procedência; ou, descrição das qualidades ou características do produto ou serviços que se devam exclusiva ou essencialmente ao meio geográfico, incluindo fatores naturais e humanos, e seu processo de obtenção ou prestação, no caso de ser uma Denominação de Origem; e) a descrição do mecanismo de controle sobre os produtores ou prestadores de serviços que tenham o direito ao uso da Indicação Geográfica, bem como sobre o produto ou serviço por ela distinguido; f) as condições e proibições de uso da Indicação Geográfica; e g) eventuais sanções aplicáveis à infringência do disposto na alínea anterior. Disponível em: [https://www.gov.br/inpi/pt-br/servicos/indicacoes-geograficas/cadernos-de-especificacoes-tecnicas-das-indicacoes-geograficas#:~:text=O%20Caderno%20de%20Especificações%20Técnicas,de%20Indicação%20Geográfica%20no%20INPI.&text=g\)%20eventuais%20sanções%20aplicáveis%20à%20infringência%20do%20disposto%20na%20al%C3%ADnea%20anterior](https://www.gov.br/inpi/pt-br/servicos/indicacoes-geograficas/cadernos-de-especificacoes-tecnicas-das-indicacoes-geograficas#:~:text=O%20Caderno%20de%20Especificações%20Técnicas,de%20Indicação%20Geográfica%20no%20INPI.&text=g)%20eventuais%20sanções%20aplicáveis%20à%20infringência%20do%20disposto%20na%20al%C3%ADnea%20anterior). Acesso em: 08 ago. 2023.

cabacinha fosse tão “rica”²²⁵. Um outro aspecto do trecho citado é que, apesar das barreiras de diálogo do questionário, as entrevistas produziram sentimentos de valorização de entrevistados e entrevistadas. Como vimos no capítulo 4, diálogos sustentados por uma política podem fazer emergir memórias e histórias e, assim, fazer (re)conexões. O último aspecto é que a pesquisa também proporcionou interação dentro das comunidades e entre gerações distintas. Como vimos em outros processos de documentação de conhecimento, como o dos Kalunga, essas dinâmicas podem aproximar gerações, ampliando o compartilhamento de conhecimento entre elas.

Como já foi previamente citado (mas sem detalhes), as pesquisas populares foram realizadas em diversos encontros no espaço do bioma do Cerrado, nos estados de Minas Gerais (Alto Jequitinhonha, Médio Jequitinhonha e Norte de Minas), Goiás (Vale do Rio Vermelho), Tocantins (Bico do Papagaio e Norte de Tocantins) e Maranhão (Sul do Maranhão), de 2001 à 2005.

Aparentemente, a maioria de raizeiras e raizeiros e pesquisadoras e pesquisadores que participaram da pesquisa em uma região eram do estado que abarcava aquela região. Lucely confirma essa dinâmica:

Eu só não fui em todas as pesquisas, porque eu participei no estado de Goiás. Então, cada estado tinha suas raizeiras daquele Estado. Então, nos estudo, na pesquisa do estado de Goiás, eu participei que a gente fez quatro reunião (uma aqui no Mineiro, outra em Goiás Velho e duas em Itaberaí). Então foi quatro reunião que a gente fez de formação da Farmacopeia. Em cada estado foi feito por raizeiros dos Estados que a Pacari atua²²⁶.

Como já foi mencionado anteriormente, os processos de pesquisas das plantas eram realizados por etapas. Ainda dentro da primeira etapa da pesquisa das plantas, o levantamento, há uma parte que consiste na identificação de plantas medicinais que raizeiras mais usavam, que foi uma informação adquirida a partir das entrevistas (Dias, Laureano, 2009). Vale citar dois estágios dessa etapa, “o início do diálogo sobre direito e proteção aos conhecimentos associados ao uso de plantas medicinais”, que vamos discutir com profundidade mais adiante neste capítulo, e “o contato e a troca de experiências entre representantes de grupos comunitários” (Dias, Laureano, 2009, p. 68). Esta última dinâmica tem um

²²⁵ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 19 mar. 2022.

²²⁶ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 19 mar. 2022.

significado importante, pois ela marca um momento de ampliação do compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais entre sujeitos que participavam da pesquisa. Além disso, se for considerado que existiam participantes originários de diversas localidades, a pesquisa possibilitou (re)conexões de territórios, histórias de vida, corpos e mentes, integrando diferentes sistemas de conhecimento de plantas medicinais.

A fase de levantamento também compreendeu a socialização e a análise coletiva de resultados das entrevistas com raizeiras e raizeiros. Essa fase foi realizada em encontros, como o “Encontro Mineiro da Articulação Pacari, realizado em Montes Claros”, em 2003 (Dias, Laureano, 2009, p. 84). Noventa e cinco pessoas, dentre raizeiras, raizeiros, representantes de grupos comunitários, membros do estado, técnicos de organizações não-governamentais e estudantes, de cinco regiões de Minas Gerais, participaram desse encontro. A fase de socialização e de análise das entrevistas, em Minas Gerais, foi realizada em duas partes. A primeira tinha o objetivo de “transformar o significado de números e porcentagens em reflexões sobre o modo de vida dos raizeiros”; a segunda, “de identificar as plantas medicinais citadas na pesquisa, assim como caracterizar os seus ambientes de ocorrência” (Dias, Laureano, 2009, p. 85). Alguns dos resultados das entrevistas com raizeiras e raizeiros foram: a maioria tinha mais de 50 anos; mais de 50% não tinham sido alfabetizados; a maioria tinha pelo menos 20 anos de experiência com plantas medicinais; a maioria residia em área rural; a maioria tinha aprendido conhecimento de plantas medicinais do pai e dos avós; a maioria das entrevistadas eram mulheres; e 27,3% se identificaram como raizeiras e raizeiros, ao passo que 20,2% se identificaram como benzedores e benzedoras, 5,9% como parteiras, e 46,6% como outras categorias (Dias, Laureano, 2009, p. 81-84). Dentre as reflexões produzidas nos encontros sobre essas informações, é importante citar algumas considerações, como a de que “para ter e repassar conhecimento [...] não é preciso ler ou escrever [...] já que sabedoria é um dom de Deus” e a de que entrevistados conheciam o ambiente das plantas (Dias, Laureano, 2009, p. 85). Na análise de entrevistas, também se fez reflexões sobre relações de gênero, como a que o resultado de que o pai é o maior responsável pela transmissão oral do conhecimento pode “ter sido influenciado, uma vez que foram entrevistados mais raizeiros do que raizeiras”. Outra reflexão sobre o tema foi a de que “homens sabem mais sobre plantas do Cerrado, por trabalharem no campo e, as mulheres em casa”, o que

propicia maior conhecimento sobre “plantas de horta e quintal”. Mais uma reflexão sobre o tema de gênero era a de que “os homens assumem mais os ofícios de raizeiro e curador, realizam atendimentos de saúde e cobram pelo serviço prestado. Outra reflexão foi que as mulheres assumem mais os ofícios de parteira e de benzedeira e, diferentemente dos homens, não cobram pelo serviço prestado” (Dias, Laureano, 2009, p. 85-86). Essas reflexões, como temos observado, indica que existem divisões de trabalho em plantas medicinais associadas a relações de gênero.

Ainda tomando como exemplo o encontro em Minas Gerais, se pode citar algumas reflexões sobre os questionários a respeito de plantas medicinais:

O principal desafio da análise dos resultados da pesquisa popular foi agrupar os diversos nomes citados para uma mesma planta. Este exercício foi importante para se conhecer o número aproximado de espécies levantadas pela pesquisa e, para se conhecer os diversos usos medicinais de uma mesma planta: ‘é difícil conseguir confirmar o nome das plantas, porque tem nomes diferentes nas regiões’. Inicialmente, foram citados 582 diferentes nomes de plantas. A identificação dos diversos nomes para uma mesma planta foi realizada em plenária, checando-se nome por nome. A partir da definição dos diferentes nomes para uma mesma planta, elas foram agrupadas em plantas nativas do bioma Cerrado e em plantas cultivadas em hortas ou quintais. Ao final, dos 582 nomes citados, foram definidas 264 plantas do Cerrado. Quanto ao ambiente de ocorrência das plantas, a pesquisa levantou 29 citações: chapada, carrasco, gerais, vereda, caatinga, várzea, brejo, tabuleiro, campo, entre outros. O objetivo deste levantamento foi definir a diversidade de ambientes citados na pesquisa, a partir da descrição de suas características quanto ao tipo de solo, plantas encontradas, umidade, declividade, etc. Não houve consenso nos trabalhos de grupo sobre as características dos ambientes de mesmo nome em regiões distintas: ‘o Campo de uma região não é o mesmo ambiente de Campo em outra’. O debate em plenária confirmou a existência de uma grande diversidade de ambientes e de uma grande riqueza de detalhes conhecidos para a sua descrição. Esta constatação apontou a necessidade de se caracterizar os ambientes no local de realização da pesquisa de aprofundamento como um desafio para a compreensão da diversidade ambiental do Cerrado (Dias, Laureano, 2009, p. 86).

O trecho acima traz diversas questões importantes; a primeira é que a dificuldade em agrupar nomes de plantas significa, em razão dos “nomes diferentes nas regiões” que o conhecimento de região para região a respeito das plantas medicinais é heterogêneo, e que, portanto, podem existir diferentes sistemas de conhecimento dentro de um mesmo estado. Chegar a um nome popular ou científico de espécie a partir de diversos nomes diferentes de cada localidade pode significar não só um exercício de classificação. Esse processo também, como foi comentado

anteriormente por Lucely, pode significar excluir heterogeneidades, para adequá-las a uma classificação homogênea e, por efeito, restringir a diversidade que possibilitou produzir formas distintas de conhecimento. Ao mesmo tempo, se pode reconhecer que é relevante a tentativa de integrar sistemas de conhecimento de uma região, de um estado ou bioma, como forma de possibilitar reivindicações de direitos que relacionam comunidades, conhecimentos e territórios. Outra questão a ser destacada é que a heterogeneidade de nomes e de descrições para um mesmo tipo de ambiente, que foi o que produziu a dificuldade em classificar “ambientes de ocorrência de plantas”, pode também ser o que possibilitou a produção de conhecimentos. O autor quilombola dos Santos (2023, p. 65) aprofunda a crítica ao que ele chama de validação acadêmica e mercantilização sobre os saberes:

Ecologia é uma palavra utilizada pelos acadêmicos. No quilombo, não existe ecologia, existe a roça de quilombo, a roça de aldeia, a roça de ribeirão, a roça de marisqueiro, a roça de pescador, a roça de quebradeira de coco. Por que a academia usa a palavra ecologia, e não agricultura quilombola? Por que não usa roça indígena? As universidades são fábricas de transformar os saberes em mercadoria e a agricultura quilombola não é mercadoria. Mas os saberes considerados válidos são aqueles que a universidade converte em mercadoria [...] Nós inventamos a roça de quilombo, mas mudaram o nome e agora querem nos vender nossos saberes, nos oferecendo cursos de agroecologia e cursos de casa de taipa. Comemos raízes de macambira e raízes de umbu, entre muitas outras, e diziam que éramos selvagens porque comíamos raízes. Hoje, mudaram o nome das nossas raízes: chamam de “plantas alimentícias não convencionais.

A partir de dos Santos (2023), portanto, pode-se argumentar que uma classificação científica de diferentes tipos de “roças” e sua relação com os “saberes” que ignore e mercantilize heterogeneidades também pode resultar em hierarquização e restrição da produção do conhecimento.

Um exemplo dos efeitos ambivalentes da classificação de plantas medicinais na pesquisa popular é o da planta pacari. Lourdes explicou que

Porque essa lei, essa lei 13.123, ela vem regulamentar a tal biopirataria que ocorre há tempos, sabe? [...] A gente ficou curiosa para ver a etimologia de Pacari, Lafoensia pacari, que é o nome científico da planta que deu origem, deu nome à nossa Articulação, né? [...] Ela chama Lafoensia pacari. A gente falou “Por que Lafoensia?”. Pois pacari é um termo indígena. A gente foi ver. É porque o duque de Lafões, que era botânico, descobriu. Então, a expropriação, assim [...] tem no CDB um programa que é de repatriação, né? Repatriação de conhecimento. Então, essa Lafoensia Pacari vem de Lafões, que

é um duque. Quantos, quantos, quantos [...] isso muito tempo atrás, né, nas expedições que vinha, sempre vinha botânico, desenhista, tal e coisa. Então você vê assim, essa expropriação vem de há muito, né? Assim, os botânicos, expropriou foi muito da gente, né?

O nome do botânico a que Lourdes faz referência era o Duque Dom Juan de Lafõens, cujo nome foi dado à *Lafoensia pacari*, como uma homenagem dada por Auguste de Saint-Hilaire (Carvalho, 2003), a primeira pessoa a descrever cientificamente a planta pacari, que ocorreu em 1833²²⁷. O nome científico não foi registrado na Farmacopeia Popular, provavelmente, porque o objetivo, como já se discutiu, era usar uma linguagem próxima das comunidades. Mas essa opção pelo uso do nome pacari, e não de *Lafoensia pacari*, talvez não signifique só uma alternativa de aproximação das comunidades; o uso de pacari e não do seu nome científico, como disse Lourdes, se torna uma forma de contestação das expropriações históricas dos conhecimentos de povos e comunidades. Por sua vez, a escolha em colocar somente o nome pacari e mangaba-brava na Farmacopeia Popular, enquanto ela também é conhecida por vários nomes, como dedal, pacuri, pacari-do-mato, pau-de-bicho e pé-de-pinto, a depender do estado e da região (Carvalho, 2003), também pode ter efeitos. Nesse caso, essa opção pode significar que a heterogeneidade dos sistemas de conhecimento que identificam a pacari de diferentes formas foi em parte desconsiderada. Embora a pluralidade de nomes da pacari não tenha sido considerada, é necessário ressaltar também que, como disse Lourdes, “a função dela [da pacari], identificação imediata, onde ocorre e tudo, coincide [...] em todos os lugares a pacari é uma entidade”.

Retomando a etapa de levantamento, após trabalhar os resultados da pesquisa de campo e dos questionários, se realizou a definição coletiva das “plantas prioritárias” (Dias, Laureano, 2009, p. 68). Em encontros, os grupos definiram critérios específicos, para definir coletivamente as plantas a serem pesquisadas. Dentre esses critérios, se pode mencionar: i) as plantas mais citadas, o que está

²²⁷ Disponível em:

<http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/listaBrasil/ConsultaPublicaUC/BemVindoConsultaPublicaConsultar.do?invalidatePageControlCounter=&idsFilhosAlgas=&idsFilhosFungos=&lingua=&grupo=&familia=null&genero=&especie=&autor=&nomeVernaculo=&nomeCompleto=Lafoensia+pacari&formaVida=null&substrato=null&ocorreBrasil=QUALQUER&ocorrencia=OCORRE&endemismo=TODOS&origem=TODOS®iao=QUALQUER&estado=QUALQUER&ilhaOceanica=32767&domFitogeograficos=QUALQUER&bacia=QUALQUER&vegetacao=TODOS&mostrarAte=SUBESP VAR&opcoesBusca=TODOS OS NOMES&loginUsuario=Visitante&senhaUsuario=&contexto=consulta-publica>. Acesso em 23 dez. 2023.

relacionado à “tradicionalidade” de uso medicinal; ii) as “plantas que têm a sua casca do tronco e/ou raiz coletadas e, por isso, podem sofrer impacto negativo em seu desenvolvimento ou até morrer com a coleta”; iii) as plantas mais comercializadas e, em razão disso, são mais pressionadas na coleta; iv) as plantas importantes para a “medicina popular” e, especificamente, para uso medicinal das comunidades; v) “as plantas consideradas prioritárias para estudos pelo IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis)”²²⁸; vi) “as plantas que contemplassem a diversidade dos ambientes na pesquisa”; vii) o “ambiente de ocorrência”, como forma de preservar planta e seu ambiente; viii) a “diversidade de portes” das plantas; as “plantas em extinção”, o que pode estar relacionado à procura pelo valor medicinal e à devastação por outras causas; ix) as plantas mais conhecidas na região; x) as plantas medicinais que servem tanto para homem quanto para mulher; xi) a origem da planta deve ser o Cerrado; e xii) a “diversidade de uso [medicinal] das plantas” (Dias, Laureano, 2009, p. 94, 186, 250, 298). Em cada estado, os critérios de escolha se afunilavam, conforme se restringia o número de plantas escolhidas e se empreendiam novos diálogos entre pesquisadoras (Dias, Laureano, 2009). Em cada estado, os grupos chegavam a critérios distintos, embora alguns desses convergissem na maioria dos lugares, como a opção por plantas que fossem mais usadas medicinalmente pelas comunidades. Em alguns casos, critérios que eram priorizados a partir do projeto da REDE no âmbito CDPI, como o risco de extinção de plantas medicinais, foram redimensionados, como em Minas Gerais: O critério ‘plantas que estão correndo risco de extinção’ foi sugerido, mas não foi aceito pelas comunidades, que levantaram justificativas, como: ‘o critério de risco de extinção não vale para uma planta do Cerrado, pois todas correm risco, o bioma corre risco’ (Dias, Laureano, 2009, p. 94). Essa afirmação, por mostrar a recusa ao tema do projeto com o CIDP, indica que a metodologia participativa da pesquisa foi operada, de modo a integrar comunidades. Em Goiás, diferente de Minas Gerais, o critério de extinção foi priorizado.

Os grupos nos estados também fizeram escolhas distintas de plantas medicinais (Dias, Laureano, 2009), o que indica que há tipos diferentes de cerrados, a exemplo da “Chapada”, com “menor fertilidade”, e o “Tabuleiro”, com ambiente

²²⁸ O IBAMA é atualmente o ICMBIO (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade).

menos seco que o da “Chapada”. O processo de escolha do local da pesquisa guarda relação com essas características:

A escolha do local da pesquisa de campo foi determinada pela existência da planta, sem um planejamento prévio do estudo em seu ambiente de preferência: ‘existem plantas que ocorrem em ambientes diferentes, sendo importante observar o tamanho e a quantidade da planta: por exemplo, o barbatimão que ocorre no Tabuleiro é diferente do barbatimão que ocorre na Chapada’ (Dias, Laureano, 2009, p. 106).

Escolhas que passam pelo critério da extinção podem indicar que há uma interrelação entre os tipos de cerrado e o uso deles para uso da monocultura. Se essa possibilidade fosse confirmada, a pesquisa poderia contribuir para a identificação de formas de contestar a restrição de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais ocasionada pela expansão da propriedade material individual (legalizada ou não) sobre terras de uso comunitário. Nesse sentido, a prioridade estabelecida de pesquisar plantas em extinção pelo projeto da REDE com o CIDP, além de interconectar a Articulação Pacari com dinâmicas globais de interrelação entre desenvolvimento sustentável e da propriedade intelectual, pode, paradoxalmente, possibilitar efeitos de ampliação do compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais.

O critério de seleção de plantas também variava de acordo com as práticas dos integrantes das comunidades:

O diálogo prosseguiu com uma dinâmica para a escolha das plantas. As pesquisadoras populares foram divididas em 03 grupos de trabalho: parteiras, raizeiros e fazedores de remédios caseiros²²⁹. Cada grupo escolheu as plantas mais importantes para o seu ofício. O grupo de parteiras escolheu as plantas paratudo, pequi e mutamba: ‘usa as folhas, faz o sumo das folhas e esfrega nas cadeiras da mulher, isso faz aumentar as contrações do útero, apressando o parto, não deixa a mulher sofrer muito tempo’. O grupo dos raizeiros e raizeiras escolheu o buriti para o estudo: ‘o que é, o que é? É redondo que nem ovo e ovo não é; tem escamas que nem peixe e peixe não é? É o coco do buriti que nós vamos estudar agora’. Já o grupo dos fazedores de remédios caseiros escolheu o angico e apresentou várias receitas da planta, tanto para xarope, quanto para chá: ‘o angico cura a gripe, a tosse e a rouquidão, cura também anemia e é tônico do coração, acreditar nessa planta é ter saúde meu irmão’ (Dias, Laureano, 2009, p. 292-293).

²²⁹ É a primeira e única vez que essas duas categorias aparecem separadamente na Farmacopeia Popular.

O trecho chama a atenção para como categorias distintas do campo da “medicina popular” possuem diferentes tipos de sistemas de conhecimento e para como a pesquisa popular feita pela Articulação Pacari buscou contemplar essa pluralidade, centrando no conhecimento da planta medicinal, como no diálogo entre raizeiras e parteiras. Esse diálogo, ao mesmo tempo, também reforça as tensões que podem emergir de tentativas para integrar categorias distintas no campo da “medicina popular”, como se percebe nas diferentes abordagens de tratamento por plantas medicinais, a partir das quais parteiras priorizam a saúde da mulher, enquanto raizeiras e raizeiros não necessariamente tem essa prioridade. Essas tensões, como vimos no capítulo 4, também surgem em políticas da Articulação Pacari, como na reivindicação do reconhecimento do ofício de raizeiras do Cerrado ao IPHAN, que priorizou raizeiras e não as parteiras como categoria de representação identitária de ofícios. Portanto, pode-se argumentar que, sob a perspectiva do compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais, interação e políticas que cruzam diferentes sistemas de conhecimento no campo da “medicina popular” podem tanto produzir emancipação, como a valorização de conhecimentos de plantas medicinais com foco na saúde da mulher, quanto tensões, como o caso do pedido de reconhecimento do ofício de raizeiras do Cerrado ao IPHAN, que sobrepõe conhecimentos de raizeiras sobre parteiras.

Retomando a explicação das etapas da pesquisa popular, em uma fase intermediária entre o levantamento e o aprofundamento, foram selecionadas nove espécies de plantas medicinais prioritárias de centenas que haviam sido citadas por raizeiras. As plantas medicinais selecionadas para a etapa de aprofundamento da pesquisa foram as seguintes: em Minas Gerais, o barbatimão, a pacari e o rufão; em Goiás, o algodãozinho e o pé de perdiz; em Tocantins, a batata de purga e o ipê-roxo; e no Maranhão, o buriti e o velame (Dias, Laureano, 2009). Nessa etapa, se aprofundou os estudos sobre as plantas identificadas na primeira etapa, que foram inseridas em um “banco de dados”, uma dinâmica que, como vimos, originalmente, faz parte da estruturação do sistema de informação de plantas medicinais proposto pelo CIDP, como forma de possibilitar troca de informações em rede. As informações foram sistematizadas digitalmente:

O banco de dados possibilitou compreender os resultados da pesquisa, tais como o número de raizeiras e raizeiros entrevistados, a idade dos raizeiros, o nome de todas as plantas citadas na pesquisa, todos os usos das plantas e, assim por diante.

Através desse programa de computador, foi possível também, fazer o cruzamento dos conhecimentos contidos na pesquisa, como por exemplo, saber quais foram todos os usos citados para uma mesma planta por diversos raizeiros (Dias, Laureano, 2009, p. 81).

É importante também citar que, como parte dessa estruturação, a Articulação Pacari, em paralelo às pesquisas, também divulgou “informação sobre a biodiversidade terapêutica do Cerrado”, através de “revista, folder’s, livro, boletim, cartões postais, camisetas”. Adicionalmente, é importante destacar que “[e]stes materiais tiveram o objetivo principal de divulgar as atividades realizadas pela PACARI e consequente fortalecimento de sua identidade, não se atendo a divulgação de espécies em perigo de extinção, como previsto no projeto [...]” com o CIDP. O objetivo também era fazer chegar as informações a “diversos atores e setores sociais”, o que foi realizado de forma precária, devido à “frágil distribuição dos materiais” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 15), ao menos durante o curso das pesquisas.

A etapa de aprofundamento foi realizada, principalmente, a partir das pesquisas de campo e dos registros participativos (Dias, Laureano, 2009). Nessa etapa foi realizado um encontro, em Montes Claros, Minas Gerais, para formar a “Comissão da Farmacopeia Popular do Cerrado”, que realizaria essa etapa de pesquisa (Dias, Laureano, 2009, p. 68). Na pesquisa no Maranhão, também foi formada uma Comissão Regional, constituída por “raizeiros e raizeiras, representantes pastorais, sindicatos de trabalhadores rurais e associações”, que “deu consentimento oral para que a Articulação Pacari registrasse os conhecimentos tradicionais resultantes da pesquisa”, como rito normativo de normas de acesso a conhecimento de povos e comunidades. Esse tema será explorado mais extensamente no próximo capítulo, mas já se pode avançar que essa prática revela que a Articulação Pacari parece ter estabelecido uma política de pesquisa que prioriza a adoção e aplicação da norma nacional, a Lei 13.123 (Brasil, 2015b), e internacional, a CDB (Brasil, 1998a), que estabelecem mecanismos de consentimento prévio como critério de permissão de acesso a conhecimentos de plantas medicinais de povos e comunidades, no caso, a dinâmica valeria para pesquisadoras que estavam acessando conhecimentos de raizeiras.

A pesquisa de campo na fase de aprofundamento foi voltada para investigações das plantas selecionadas. Essa etapa foi realizada a partir de vários

encontros regionais, que ocorriam em diversos municípios em Minas Gerais, em Goiás, em Tocantins e no Maranhão. Os grupos que participavam desses encontros eram formados por pesquisadores populares, “raizeiros, representantes de grupos comunitários, técnicos e estudantes”. Os encontros tinham o “trabalho de campo” e o “trabalho em ‘sala de aula’”, onde seria realizado o “registro participativo” das plantas medicinais (Dias, Laureano, 2009, p. 97), fases da pesquisa que ocorreram em todos os estados. O resultado dessas etapas foi a produção das monografias de plantas medicinais, que

abrangem elementos de identificação das espécies, descrição de seus ambientes de ocorrência e de suas relações ecológicas, caracterização da parte usada da planta, técnicas de manejo sustentável para a sua coleta, indicação popular de seu uso medicinal, formas de uso e toxicidade (Dias, Laureano, 2009, p. 58).

Perspectivas de povos e comunidades que participaram da pesquisa, contudo, parecem ter outras perspectivas do que é uma monografia de plantas medicinais, o que de certa forma mostra que, apesar de esforços para interações entre diferentes sistemas de conhecimento, há tensões nessa interação. Lucely, por exemplo, define as monografias de forma mais integrada com a planta, como se a planta não fosse um objeto que pode ser isolado e ter suas partes separadas, para ser compreendido:

[...] ali [na farmacopeia] você escreveu a história da planta. Vamos escrever a história do barbatimão. Qual é os caminho que a gente tem que percorrer para chegar numa pomada [...] Então se vai escrever toda a história dela [...] a história de uso, de sobrevivência dela, quais os ataque que ela tem, que ela sofre no meio ambiente²³⁰.

Essa versão de monografia de Lucely indica que narrativas não são simples palavras, mas podem estar carregadas de uma estrutura cultural, social e econômica. Embora a definição de monografia de Lucely seja diferente, a Farmacopeia Popular, de uma forma geral, também apresenta as plantas medicinais a partir de condições ambientais das plantas, como suas condições, diante de “impactos sofridos pelo meio ambiente ocasionados pelos seres humanos” (Dias, Laureano, 2009, p. 101). Ainda assim, existem diferenças que provém da perspectiva científica da separação das partes das plantas. Talvez, essas classificações apontem mais para uma

²³⁰ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 20 mar. 2022.

estratégia de construir argumentos relacionados à reivindicação política que possibilitará o trabalho de raizeiras, do que uma organização de informações para a apropriação de conhecimentos de plantas medicinais. Este é um dos argumentos analisado nesta pesquisa.

O roteiro do trabalho de campo também foi elaborado de forma participativa:

A elaboração participativa do roteiro da pesquisa de campo orientou o levantamento dos conhecimentos sobre a planta em estudo, pesquisando principalmente o seu ambiente de ocorrência, a sua identificação, o manejo da parte utilizada da planta para se fazer remédio caseiro e o seu uso medicinal. O roteiro seguiu esta orientação básica, mas foi se especializando e se ampliando, conforme o aprofundamento do estudo de cada planta, nas diferentes regiões.

A partir do trecho, se pode identificar quatro fases do roteiro da pesquisa de campo sobre a planta medicinal selecionada: a caracterização do “ambiente de ocorrência”, a “identificação” da planta, o “manejo” da planta para coleta de parte usada para fazer “remédio caseiro” e a indicação do seu “uso medicinal”. Como se pode observar, essas fases correspondem também aos itens tratados nas monografias de plantas medicinais.

Com relação à pesquisa do ambiente de ocorrência:

A pesquisa iniciou-se com a caracterização e descrição do ambiente onde a planta era encontrada, através das percepções das pesquisadoras populares ao sentir e ao observar o local. As principais observações feitas foram sobre as plantas existentes, as sensações de ambiência e a presença de diversos tipos de solos. Os conhecimentos tradicionais sobre os solos foram relatados principalmente pelos homens, que demonstraram conhecer melhor a natureza das terras que as mulheres (Dias, Laureano, 2009, p. 100).

Sobre esse trecho, vale destacar que essa etapa da pesquisa evidencia que assimetrias de gênero podem determinar as formas de produção do conhecimento de plantas medicinais, a exemplo de como a divisão do trabalho no campo, em que o homem possui mais prática com a terra, possibilita que esse produza um conhecimento associado à caracterização do ambiente. Essa evidência também pode revelar formas de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais *vis-à-vis* possibilidades de identificação do ambiente, por exemplo, se a prática de identificar fica mais ou menos restrito para mulher, reservando um poder específico

para o homem nesse processo e, assim, restringindo conhecimento a partir da hierarquia de gênero.

Adicionalmente, a partir do trecho, se pode levantar a possibilidade de que a participação de mulheres nas pesquisas pode tensionar essas hierarquias, na medida em que capacitações e diálogos com conhecedores podem auxiliar processos de informação, especialmente, em dinâmicas que priorizam a participação de mulheres, como temos identificado na política da Articulação Pacari.

A identificação da planta em seu ambiente foi realizada da seguinte forma:

A identificação da planta em seu ambiente foi realizada através do estudo de seu porte e da descrição de seu formato. A partir da descrição geral da planta, realizou-se o estudo de suas partes, desde a raiz até as sementes, passando pelo tronco, casca do tronco, galhos, folhas, resinas, flores e frutos (Dias, Laureano, 2009, p. 100).

Como se percebe no trecho, a linguagem não científica utilizada nas pesquisas é coerente com a que foi utilizada na Farmacopeia.

A relação da planta com o seu ambiente também fez parte da pesquisa de campo:

[...] sob a perspectiva de se compreender como a planta se distribui em tal área, quais as suas plantas companheiras, qual a sua interação com os animais silvestres, qual a sua relação com o fogo; além do comportamento da planta diante dos impactos sofridos pelo meio ambiente ocasionados pelos seres humanos. O estudo da forma como a planta se distribui no ambiente; se ela é encontrada isolada ou em grupos, proporcionou informações sobre a maneira da planta se reproduzir e sobre a sua adaptação ao ambiente. As suas plantas companheiras também foram identificadas, pois os raizeiros as utilizam como guias para se encontrar a planta no ambiente. O estudo da relação das plantas pesquisadas com os animais silvestres foi direcionado para suas flores e frutos, para identificar a presença de insetos polinizadores e a forma de dispersão das sementes pelos animais que comem seus frutos: ‘encontra a semente inteira nas fezes do lobo guará e da raposa’. As estratégias de convivência das plantas pesquisadas com o fogo do Cerrado foram direcionadas para se conhecer a proteção exercida pela casca dos troncos das árvores e o poder de rebrota das plantas rasteiras e arbustivas. Já as mudanças ocorridas no ambiente ocasionadas pelo ser humano foram levantadas com o objetivo de se identificar os impactos sofridos, principalmente em relação à conservação das águas. Em seguida, foram estudadas as formas de propagação da planta, através do levantamento de conhecimentos sobre a época de sua floração, do amadurecimento de seus frutos e da dispersão de suas sementes. O estudo também abordou como os ciclos da

planta sofrem a interferência da natureza, principalmente das chuvas: ‘fatura de sementes no Cerrado é entre agosto e setembro, mas agora estamos com problemas, não está chovendo mais em setembro, não sei como o Cerrado vai multiplicar’ (Dias, Laureano, 2009, p. 101-102).

O trecho enfatiza aspectos ecológicos relacionados à extinção de plantas medicinais, tais como os “impactos sofridos” pela ação humana. Essa abordagem indica que a Articulação Pacari manteve a prioridade do projeto com o CIDP. No entanto, se observamos melhor, podemos perceber que os aspectos ecológicos destacados no relato, de certa forma, são mais amplos do que o contexto de extinção das plantas, estendendo para a relação entre seres não-humanos e não-humanos sob a perspectiva histórico-cultural (Crumley, 1994), política (Porto-Gonçalves, Leff, 2015) e ética (Bellacasa, 2017). Por exemplo, a ênfase nas “plantas companheiras” não indica só uma relação entre plantas, mas representa uma prática que, a partir de observações da nossa pesquisa de campo, parecia fazer parte de práticas comunitárias, para compreender o comportamento de cuidado entre plantas e político entre elas e humanos, uma vez que essa é uma forma de comunicação. Lucely explica essa prática:

É a companheira que, por exemplo, você está no cerrado. Você tem um pé de jatobá, então tem várias planta em volta dele. Então são as planta companheira dela e tem outras planta que se ocê achá elas num determinado lugar, você vai saber que tem aquela espécie medicinal, porque uma planta que indica a outra²³¹.

O relato mostra que as plantas companheiras são um indicador usado por povos e comunidades para encontrar espécies medicinais, e que há uma comunicação entre não-humanos e não-humanos que transmite, na sua perspectiva, conhecimentos medicinais sobre as plantas. A planta não somente contém substâncias medicinais que serão utilizadas, mas também revela que há uma agência das plantas na comunicação entre elas e entre elas e humanos, o que expande os agentes que compartilham e produzem conhecimento. Em outra ocasião, Lucely também falou do *espírito da planta*, que podia ser percebido por meio de seu *odor*²³². No capítulo 3, havíamos discutido, sob a perspectiva teórica, que alguns povos indígenas

²³¹ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 20 mar. 2022.

²³² PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 21 mar. 2022.

possuem práticas que consideram que plantas possuem espírito (Castro, 1998). Esse processo também parece ocorrer de forma mais ampla, o que foi evidenciado no trecho anterior, que indica que o estudo das “formas de propagação da planta” e de épocas de chuva foi marcado pela observação de que há relação entre “ciclos” de reprodução da planta, do clima e de coleta para fazer remédios caseiros (Dias, Laureano, 2009), o que, a nosso ver, seria uma forma de não só de observação de humanos, mas um modo de comunicação de não-humanos.

É importante também destacar o relatório da Rede de Intercâmbio e Tecnologias Alternativas (2004, p. 6) que indica etapas da pesquisa de campo que não se encontram na Farmacopeia Popular:

[...] Pesquisa de campo específica sobre as plantas selecionadas para compor as monografias junto aos conhecedores tradicionais, aprofundando as informações sobre aspectos de uso, história, botânica e ecologia; Elaboração de monografias com informações da pesquisa de campo, identificação botânica, consulta com especialistas e revisão bibliográfica científica. Neste momento também se identificam necessidades de pesquisa a serem apresentadas para universidades e centros de pesquisas [...] Publicação das monografias das plantas através de uma revista e de um livro com as metodologias desenvolvidas no processo [...]

O trecho indica que a pesquisa passou por uma “revisão bibliográfica científica”, o que não está na Farmacopeia Popular. Além disso, o trecho revela que se identificou necessidade de apresentar pesquisas de plantas medicinais para “universidades e centros de pesquisa”, o que também não está na Farmacopeia Popular. De acordo com a Farmacopeia Popular, intervenções “técnicas” são “complementações” e não validação, a qual seria realizada a partir do conhecimento de raizeiras e raizeiros (Dias, Laureano, 2009, p. 58). A partir dessas informações, é importante indagar por que alguns procedimentos realizados na pesquisa popular não foram incluídos na Farmacopeia, mas não encontramos informação para responder essa questão.

Representantes de comunidades que participaram das pesquisas populares relataram sentimentos ambivalentes com relação à validação do conhecimento por instituições. Lucely, por exemplo, falou sobre o tema, em dois momentos distintos. O primeiro relato é o seguinte:

[A Farmacopeia Popular] A gente fez conjuntamente com os raizeiros e uma pessoa da universidade lá de Minas que estuda todo o processo da planta [...] Desde para lá na época que ela é pequenininha e acompanhar ela florida, ela com fruto, como

tirar a casca... aí escreveu tudo isso, desde o início dela. Qual o ambiente dela? Que tipo de solo que essa planta traz? Qual é o solo que tem mais ela? Qual é a planta companheira que a gente à vista essa planta se vai saber que ela direciona com aquela planta que tá ali ... então foi feito tudo essa parte de pesquisa junto com os raizeiros. Tinha que ser validada pela faculdade [...] é um outro padrão que nós teve que entrar [...] Tinha que ter um pesquisador que a gente confiou e tinha que ser validado pela faculdade. Nós pesquisamos mas na hora tinha que um doutor assinar²³³.

Este é o outro relato:

[...] foi o pessoal das comunidade que foi o próprio pesquisador mas tinha uma pessoa da universidade junto. O pesquisador popular é os raizeiros [...] O pesquisador popular fez e juntos dos pesquisador popular tinha uma pessoa da universidade ajudando a catalogar com foto [...] pra que depois a monografia foi feita, para depois sair a farmacopeia. Porque também a gente teve a validação ..., aquele pesquisador popular que a gente chamou da farmacopeia, que é o raizeiro. Então ele estava validando toda aquela planta, todo aquele conhecimento dele, junto com aquele pesquisador que os dois caminhou junto. Então ele estava do lado, estava do lado do outro, não tinha um na frente do outro [...] é porque a gente se organizou né... A diferença foi essa. A gente pegou aquilo que a gente já sabia, aquilo que a gente tinha de conhecimento e a Pacari organizou o que a gente já fazia né...de uma forma mais fácil para a gente continuar trabalhando...Então, a gente foi pegando tudo que a gente já sabia, tudo que a gente tinha aprendido, tudo que cada um já tinha trazido na sua bagagem, se organizando...a pacari chegou para nos organizar...pra saber que aquilo que a gente fazia tinha um grande valor ...e pra a gente se valorizar mais. Todo mundo conhecia de planta, todo mundo sabia das plantas, mas a gente não fazia de forma organizada. A Pacari veio para nos ajudar e até nos ensinar, como grupo, como comunidade, como pessoa, né?²³⁴

Os relatos de Lucely indicam que ela possui sentimentos ambivalentes com relação à validação de conhecimentos a partir da pesquisa. O primeiro relato mostra que a ciência validou a pesquisa, como última instância, a exemplo da fala *na hora tinha que um doutor assinar*. O segundo relato, por sua vez, aponta para um processo de pesquisa que foi validada pelo *pesquisador popular* e pelo *raizeiro*, que *caminhou junto*. Um outro elemento da pesquisa é citado por Lucely: o de que *a Pacari organizou o que a gente já fazia [...] a gente sabia*, para que raizeiras pudessem

²³³ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 20 mar. 2022.

²³⁴ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 21 mar. 2022.

continuar trabalhando, pra ensinar as raizeiras, como pessoa e como comunidade, pra saber que aquilo que as raizeiras faziam tinha um grande valor. Essa fala indica que a pesquisa pode ser vista de uma forma ampla, a partir da qual se pode observar que ela possibilitou organizar e valorizar coletiva e pessoalmente o conhecimento de raizeiras, apesar das ambivalências da validação.

É importante destacar também que a pesquisa de campo tem algumas outras particularidades, como a espiritualidade, que, no contexto da Farmacopeia como instrumento político, parece ter mais do que uma dimensão religiosa e política, servindo como mecanismo de mediação entre não-humanos e os diferentes sistemas de conhecimento articulados. Por exemplo, na pesquisa de campo do pé de perdiz, em Goiás, o grupo de pesquisadoras “recebeu [pelo Sr. Sebastião Caetano] uma benção de proteção [...] ao entrar no Cerrado”: *São João fez a igreja / São Pedro benze o altar / Nossa Senhora benze este mato / Que agora vou entrar / Padre Zé Cheter e Frei Clemente Senhor São Bento / O Senhor que cura / E tira o bicho mau peçonhento.* Ao encontrar o pé de perdiz, uma das plantas selecionadas para a monografia, o ambiente da planta foi caracterizado, processo que foi caracterizado pela fala de uma raizeira ou raizeiro não identificado: “este tipo de terra é fraca para cultura de mantimentos, mas é rica em plantas medicinais, Deus sabe o que faz”. A identificação da planta selecionada, outra fase da pesquisa de campo, também provocou falas de raizeiras e raizeiros, como a que expressou que há dois tipos de pé de perdiz, “a lisa a e a peluda”. Por sua vez, na pesquisa de campo do algodãozinho, a outra planta selecionada em Goiás, se constatou que o ambiente visitado, que se encontrava em uma propriedade privada, estava desmatado e, por isso, havia se descaracterizado, sendo que o que era “Cerrado de morro com cinturão de pedras” havia se tornado um “pasto de braquiária” (Dias, Laureano, 2009, p. 190). Isso fez com o grupo seguisse para um “ambiente preservado”, chamado de “Cerrado Misto”. Dentre as conclusões dessa pesquisa, se pode mencionar que “pessoas mais idosas sentiram dificuldade em participar”, devido às longas caminhadas, e que o “importante não era somente encontrar a planta, mas sim, encontrá-la e estudá-la em um ambiente preservado” (Dias, Laureano, 2009, p. 190). A “espiritualidade” também esteve presente em muitos momentos da pesquisa em Tocantins, como “no trabalho de campo”, no pedido de “proteção para entrar no Cerrado”, para registrar conhecimentos, ao “pedir clareza para transmitir esses conhecimentos” (Dias, Laureano, 2009, p. 255). Essa passagem mostra que o

compartilhamento do conhecimento por raizeiras também se sustenta na espiritualidade. As dificuldades da pesquisa da batata de purga, planta selecionada em Tocantins, também tiveram relação com a degradação do ambiente, nesse caso por ser “muito usada pelo povo de Tocantins”, o que levaria a uma coleta descontrolada, para venda em feiras (Dias, Laureano, 2009, p. 247). Os processos descritos indicam que a pesquisa popular interrelacionou diferentes sistemas de conhecimento, integração entre humanos e não-humanos e espiritualidade, como dimensões que parecem se tensionar e se interconectar, sem, a princípio, se excluir.

A etapa de aprofundamento da pesquisa popular também consistia no registro dos conhecimentos:

O registro participativo organizou e colocou no papel as informações e conhecimentos mais importantes sobre as plantas estudadas. Para o registro, foi elaborado um roteiro com os seguintes temas: como é a planta, como é o seu ambiente de ocorrência; como é o seu manejo e qual o seu uso medicinal [...] registro de conhecimentos tradicionais pelas próprias comunidades é uma forma das mesmas comprovarem que são as titulares desses conhecimentos (Dias, Laureano, 2009, p. 59, 107).

Essa etapa, como se observa, consistiu em registrar, de forma escrita, conhecimentos sobre as plantas que haviam sido selecionadas em cada estado. Ademais, essa etapa, de acordo com a Farmacopeia, de certa forma conclui o processo de construção da autoria por parte de pesquisadoras e raizeiras, que são colocadas como “titulares desses conhecimentos” registrados. Lucely falou sobre esse processo, assim como do sentimento com relação à todo o processo de pesquisa e da relação com a Farmacopeia:

A Farmacopeia [Popular] pra mim é um instrumento que afirma o nosso conhecimento como raizeira, porque assim, antes da farmacopeia a gente falava as plantas medicinais e as raizeira, depois que a gente confeccionou uma farmacopeia, a gente viu que mudou pra gente até o respeito e a nossa afirmação também, como raizeira [...] e a gente tem um produto que foi feito por nós, discutido por nós, raizeira, e pesquisado também por nós [...] todo mundo sente um pertencimento de seu conhecimento ali dentro, ali foi uma junção desses estado que a Pacari trabalha [...] cada um tem a sua planta ali dentro e tem o sinal símbolo da sua raizeira ali dentro. Pra mim, é muito forte, quando a gente recebeu aquela farmacopeia, ter um produto pra você mostrá pra quem tá fora da Pacari, como que é o nosso conhecimento e como que é o nosso respeito com o meio ambiente. Mas a gente tem que seguir alguns padrão exigidos procê podê escrevê [...]

*mais todo mundo sente dono da farmacopeia porque todo mundo participou*²³⁵.

Nesse relato, Lucely situa a Farmacopeia Popular como um *instrumento* de *afirmação* do conhecimento e da raizeira. Isso, pra ela possui relação com o fato de a Farmacopeia Popular ser *um produto [...] feito [...] discutido [...] e pesquisado* por raizeiras. Lucely diz, então, que esse processo de confecção da Farmacopeia Popular produziu um sentimento entre raizeiras, que é um *pertencimento de seu conhecimento ali dentro [...] uma junção desses estado que a Pacari trabalha, onde cada um tem sua planta [...] e tem o sinal símbolo da sua raizeira*. Ela ainda falou que a Farmacopeia Popular também possui uma dimensão de fora da Articulação Pacari que é *mostrá* que o conhecimento é das comunidades, o parece ser uma referência a agentes externos às comunidades que objetivam acessar conhecimentos registrados e/ou tem degradado o Cerrado. Uma outra observação sobre o relato de Lucely é que *padrões exigidos* na escrita, como classificações de partes e nomes das plantas, tensionaram o processo de construção de pertencimento entre comunidades e Farmacopeia Popular. Lucely também usa a palavra *dono* para definir o sentimento com relação à Farmacopeia. É importante recordar que relações de pertencimento, como vimos no capítulo 3, podem ser representadas por interação assimétrica e simultânea entre dinâmicas de apropriação entre sujeito e objeto, a exemplo da patente sobre a vida, e de associação, sustentada pela relação horizontal entre temporalidades de diferentes sujeitos, a exemplo da relação mais integrada do que apartada entre raizeiras e plantas medicinais. Lucely parece preceder esse conceito, ao mencionar o *pertencimento*, ao mesmo tempo, como uma forma de emancipação de raizeiras a partir da mobilização do conhecimento de plantas medicinais e como uma forma de apropriação (*dono da Farmacopeia*). Como se percebe e já discutido em outros capítulos, sentimentos de posse podem emergir em tensão com sentimentos coletivistas no processo de escrita de conhecimentos transmitidos oralmente. Isso ocorre em um contexto em que, no processo de expansão da propriedade intelectual sobre a vida, se observa, ao mesmo tempo, a ampliação de processos de apropriação de conhecimentos de plantas medicinais por agentes de fora de comunidades e de dinâmicas de proteção desses conhecimentos por essas comunidades. Em relato da Rede de Intercâmbio de

²³⁵ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 21 mar. 2022.

Tecnologias Alternativas (2004, p. 16), o processo de “apropriação” de conhecimentos, embora com uma conotação de proteção, “sensibilização e (a princípio) de coletivização, estava prevista como resultado da metodologia de pesquisa que elaborou a Farmacopeia Popular: “Outro aspecto de repercussão [da proposta metodológica da pesquisa] é a dinâmica que a pesquisa realiza nas comunidades e nos movimentos sociais, através da apropriação da mesma por representantes comunitários que se tornam pesquisadores e autores populares”. A questão é que esses processos e relações podem ocorrer de forma assimétrica, o que lança comunidades a adotar discursos hegemônicos de apropriação como forma de tensionar essas hierarquias. Nesse sentido, Lucely, embora tenha discursos de posse, parece não interpretar essas narrativas de forma individual, pois, como ela disse *todo mundo participou e tem sua planta, seu sinal símbolo [...] ali dentro*. É importante também destacar que esses discursos refletem um processo de pesquisa que buscou equilibrar sistemas de conhecimento de diferentes espaços dentro do Cerrado, o que demandou negociar reivindicações. Ainda que isso levante a possibilidade de haver individualizações, esse processo parece ocorrer em combinação com aspectos coletivismo da pesquisa, que parecem ser predominantes, conforme Lucely. Também se observou, como vimos anteriormente, nesse capítulo, o sentimento de comunidade na pesquisa nas falas de Eliana e Maria José, o que reforça uma perspectiva de predominância de um tipo de coletivização do eu, e não de uma individualização do eu e, ao mesmo tempo, tensiona a dicotomia simples entre coletivo e individual. Essa análise será aprofundada adiante.

A pesquisa popular em Goiás é um exemplo de como ocorreu o registro participativo do conhecimento em monografias. Em Goiás, a primeira fase do registro ocorreu “debaixo de um pé de manga, na comunidade São João do Monte Alegre, após a pesquisa de campo [...] nesse momento, se aprofundou nos conhecimentos sobre as formas de remédios caseiro e quantidades utilizadas [...] para o uso medicinal” da planta pesquisada (Dias, Laureano, 2009, p. 190). No início discutiu-se os objetivos da pesquisa; a segunda parte do registro consistiu na “leitura das anotações da pesquisa de campo” e na análise, por parte de grupos de trabalho, de “modificações necessárias às anotações da monografia popular” (Dias, Laureano, 2009, p. 191). O diálogo acerca dos registros participativos dos conhecimentos “se concentrou no modo de se fazer uma garrafada” com a planta, no caso, o pé de perdiz (Dias, Laureano, 2009, p. 192). Em Goiás, uma oficina foi

realizada para retirar polvilho do algodãozinho, a outra planta selecionada para pesquisa (Dias, Laureano, 2009). A terceira e última etapa foi realizada por pesquisadoras populares a partir da leitura e de correções finais às monografias do pé de perdiz e do algodãozinho. O exercício de leitura das monografias teve comentários de raizeiras e raizeiros, como esse, não identificado: “de minha parte é de muito interesse, de muita boa vontade, aonde der de alcançar eu estou pronto para repassar as coisinhas que conheço” (Dias, Laureano, 2009, p. 194). Identificamos que, em pesquisas como na de Tocantins, um estágio do registro foi “o consentimento oral para que a Articulação Pacari, através de sua organização política, fosse a responsável pelo registro dos conhecimentos tradicionais resultantes da pesquisa”, o que foi decidido por pesquisadoras e raizeiras (Dias, Laureano, 2009, p. 247). Isso indica que a política de conhecimento da Articulação Pacari seguiu normas nacionais e internacionais de acesso ao conhecimento de povos e comunidades, e que o processo de pesquisa e de registro estava conforme a regra do consentimento prévio como critério. Ao analisar em conjunto esse acordo entre Articulação Pacari e pesquisadoras populares com a fala citada sobre o sentimento acerca da leitura das monografias relativo à estar “pronto para repassar as coisinhas” conhecidas, se percebe como o compartilhamento do conhecimento entre raizeiras entrevistadas e pesquisadoras possui, a princípio, uma abordagem aberta e coletiva. Poderíamos até chamar esse processo de “domínio público” de raizeiras e raizeiros. Mas esse é um termo legal, cheio de armadilhas da propriedade, como vimos no capítulo 2. Portanto, talvez, seja mais adequado não definir as práticas de raizeiras e raizeiros a partir desse termo. No próximo capítulo, iremos analisar mais profundamente essa dimensão da política de compartilhamento.

A pesquisa também teve limitações, conforme relatado para o CIDP:

O projeto esperava realizar a pesquisa em 08 (oito) regiões de 03 (três) estados e a pesquisa foi realizada em apenas 03 (três) regiões de 01 (um) estado. Este fato se deu por causa de um processo metodológico extenso: capacitação de pesquisadores populares, identificação de conhecedores tradicionais, pesquisa de campo exploratória, elaboração e alimentação de banco de dados, análise dos dados e seleção participativa de espécies, pesquisa de campo de aprofundamento, sistematização participativa de informações, elaboração participativa de monografias, publicação de livro. Esta metodologia foi avaliada e optou-se por elaborar as próximas monografias da Farmacopeia Popular sem realizar as fases de capacitação de pesquisadores populares, identificação de conhecedores tradicionais, pesquisa de campo exploratória, elaboração e alimentação de banco de

dados, análise dos dados e seleção participativa de espécies. Assim, as espécies serão escolhidas segundo critérios elaborados participativamente pela demanda do trabalho realizado pelas organizações envolvidas na pesquisa (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 6).

Essas limitações restringiram o número de pesquisas de plantas:

O projeto previu como resultado a elaboração e publicação da primeira versão da Farmacopéia Popular do Cerrado contendo 20 monografias. O processo viabilizou a elaboração das monografias de 03 espécies do Cerrado e não houve tempo hábil para a sua publicação. As principais justificativas para a elaboração de apenas 03 monografias são: diversificação e complexidade das informações: caracterização do ambiente de ocorrência, identificação botânica, caracterização da espécie, fenologia da espécie, relações ecológicas da espécie com a flora e fauna do entorno, manejo da espécie e da parte usada como remédio, identificação dos usos, caracterização da droga vegetal (parte usada), formas de uso, toxicidade da espécie e antídotos utilizados; as regiões pesquisadas apresentavam diferentes ambientes que ocorrem a mesma espécie medicinal pesquisada, ampliando o n° de informações sobre sua caracterização, ecologia e manejo; as regiões apresentavam denominações e usos diversificados para a mesma espécie medicinal, aumentando o n° de informações sobre o uso, formas de uso e toxicidade de cada espécie; a sistematização participativa das informações de cada espécie demandou um grande tempo de elaboração (150 horas em campo), principalmente pela dinâmica de ser realizada em 03 regiões diferentes e a necessidade de complementação do grande n° de informações geradas. Muitas vezes, durante reuniões de sistematização, houve a necessidade de se retornar a campo para confirmação de informações [...] (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 9).

Uma questão importante para ser destacada desses dois trechos é a eliminação de etapas, como a capacitação, para alguns estados, o que pode ter tido um efeito de lançar pesquisadores de forma açodada nas pesquisas, sem que esses tenham tido tempo de refletir sobre, por exemplo, a razão desses processos. Por sua vez, retirar etapas como a de identificação de conhecedores tradicionais, passando essa para articulação entre organização comunitárias, pode ter enfatizado a dimensão institucional e política no lugar da social como fatores de aproximação entre pesquisadoras e raizeiras. Como já foi observado neste capítulo, interações entre pesquisadoras e conhecedores tradicionais possibilitaram aproximações que perpetuaram mesmo depois da conclusão da pesquisa, a exemplo da relação entre Eliana e a raizeira que ela entrevistou como pesquisadora e que continua trocando conhecimentos sobre remédios de caseiros com ela. Eliminar a etapa de

identificação pode ter o efeito de também impedir que essas relações se construam. Também é relevante ponderar que, de acordo com o projeto com o CIDP, que apoiou financeiramente as pesquisas, se planejava pesquisar mais plantas medicinais, o que não foi possível por diversas razões. Complexidades, como o longo tempo de elaboração da pesquisa e a diversidade de nomes, usos e toxicidade para a mesma espécie medicinal, teriam causado essa restrição. Outro destaque do trecho é o uso de uma linguagem mais científica, como “droga vegetal (parte usada)” e “fenologia da espécie”, o que contraria o propósito do uso da forma de comunicação da pesquisa popular e o que sugere que há tensões e ambivalências nos diferentes discursos da Farmacopeia Popular e do projeto da Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas com o CIDP.

Maria José, pesquisadora popular, confirmou essas limitações na pesquisa relativas ao número de plantas medicinais estudadas: *É, foi escolhida* [referência à planta pesquisada, inclusão minha]. *Então, essas daí, a gente deu conta de trabalhar com elas, mas não teve oportunidade de dar continuidade pra tá trabalhando com as outras, mas ficamos conhecendo muitas outras também, né?*²³⁶. A análise dos dois relatos (da Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas e de Maria José) pode indicar que o modo de apoio do CIDP também pode ter levado à restrição das etapas, das áreas e das plantas pesquisadas, uma vez que provavelmente não era irrestrito, tendo objetivos e prazos. Como já vimos, o objetivo inicial do projeto de pesquisar plantas medicinais em extinção foi modificado ao longo da pesquisa. Uma outra ponderação sobre a relação entre os dois relatos é que a restrição encontrada no que diz respeito ao número de regiões e plantas pesquisadas pode ter ocorrido devido à dificuldade em conciliar metodologias de pesquisa (ainda que essa seja participativa) com práticas, conhecimentos e realidades sociais, ecológicas e territoriais das comunidades.

²³⁶ ROCHA, Maria José Cordeiro. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Veredinha, 31 mar. 2022.

6

A ‘política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari’: fundamentos, ocupação de espaços políticos e acordos coletivos

A pesquisa popular produziu uma pluralidade de efeitos nas comunidades ao longo e após o processo de elaboração das monografias. Neste capítulo, vamos analisar capacitações e encontros realizados durante a pesquisa popular que tenham produzido fundamentos da ‘política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari’, relativos à transmissão, à proteção, ao acesso e à apropriação. O foco da análise será em três aspectos das capacitações e encontros: os fundamentos dessa política, que são bases, princípios e normas que foram produzidos nesses processos e passaram a integrar documentos da Articulação Pacari; as ocupações de espaços políticos, que são movimentos direcionados para a reivindicação de direitos de raizeiras e raizeiros e influência em políticas públicas; e os acordos coletivos, que são feitos entre raizeiras e entre comunidades e a Articulação Pacari relativas ao acesso e à publicação de conhecimentos de plantas medicinais. No capítulo anterior, já discutimos alguns temas acerca do compartilhamento do conhecimento que estavam associados diretamente à pesquisa popular, como a transmissão do conhecimento entre gerações, e a autoria. Neste capítulo, alguns desses temas voltarão a ser objeto de análise, contudo, essas discussões serão ampliadas e aprofundadas.

6.1.

Fundamentos da ‘política de compartilhamento do conhecimento da Articulação Pacari’

Os primeiros aspectos a serem analisados são os fundamentos da política de compartilhamento de plantas medicinais da Articulação Pacari. A Carta de Ceres, como vimos no capítulo 1, simboliza uma certidão de nascimento dessa rede, cujo início se dá em 2002, e também traz alguns princípios da Articulação Pacari que

podem ser relacionados à essa política. Dentre os princípios dessa Carta, vale citar os seguintes:

Recusamos qualquer forma de propriedade do conhecimento e da vida, pois vivendo em comunidades e nos organizando em várias formas associativas, aprendemos o valor da solidariedade e da partilha de bens e saberes, que nascem da nossa fé e tradição. Acreditamos no respeito ao outro, na comunhão fraterna, no serviço e no compromisso com o bem comum, e na busca de uma nova consciência política que seja capaz de mudar a realidade de injustiça social e de destruição do meio ambiente. Entendemos que a união e a articulação das diferentes organizações aqui reunidas são necessárias para fortalecer a luta pela ‘vida do Cerrado’, para resguardar este imenso patrimônio do povo e combater a perda da biodiversidade, a degradação do meio ambiente e a biopirataria. Também são nossos objetivos a valorização, o registro, a preservação e a disseminação do saber dos conhecedores tradicionais e da cultura popular, evitando o monopólio do conhecimento. A articulação permitirá o registro da história e a manutenção do compromisso e respeito com a diversidade do Cerrado, pois não nos consideramos donos da natureza, mas parte dela. É preciso frear o aculturamento e a destruição do Cerrado ocasionado pelo atual modelo de desenvolvimento, potencializando as forças para influenciar as políticas públicas visando garantir o manejo sustentável do Cerrado (Dias, Laureano, 2009, p. 38).

O trecho destaca que a Articulação Pacari é fundada com base na recusa a “qualquer forma de propriedade do conhecimento e da vida” (Dias, Laureano, 2009, p. 38). No capítulo 1, como já indicado, essa afirmação pode estar relacionada a uma recusa à propriedade intelectual sobre a vida, a exemplo das patentes de biotecnologia. No capítulo 1, também se discutiu que essa reivindicação, no entanto, pode se expandir para outras dinâmicas interrelacionadas à propriedade intelectual sobre a vida, como a propriedade material sobre a terra e a biomedicina, que juntas, se reforçam, possibilitando a expansão da propriedade do conhecimento e da vida a partir da exclusão e da individualização do eu, pilares da modernidade e do capitalismo. No mesmo capítulo, também vimos que dinâmicas globais da propriedade do conhecimento e da vida podem assumir formas (não-) legais, como as interrelações entre hierarquias de raça, de gênero, de classe, da biomedicina, e normas de propriedade intelectual sobre a vida, as quais sustentam exclusões das patentes sobre a vida, o mesmo tempo, que limitam práticas de raizeiras e raizeiros. Essas formas interrelacionadas da propriedade do conhecimento e da vida se ampliam e aprofundam, inicialmente, a partir da emergência do biocapital, na

década de 1970, e da difusão de normas internacionais de patentes sobre a vida, na década de 1990. O fato de a Articulação Pacari ter emergido, na década de 1990, com base em uma política de compartilhamento (e não de apropriação) do conhecimento, a posiciona, a princípio, em um movimento contrário a essa inflexão. O mesmo ocorre com a política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da REDE, criada em 1998, e cuja política de recusa à propriedade intelectual (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005), da qual a política da Articulação Pacari se aproxima, embora esta última seja mais ampla. A recusa da Articulação Pacari à propriedade do conhecimento e da vida, adicionalmente, é construída a partir em uma concepção comunitária de vida sustentada na “solidariedade e na partilha de bens e saberes”. Essa relação pode significar, a princípio, que a Articulação Pacari optou por uma política de solidariedade, e não de comércio, e de partilha (ou compartilhamento), e não apropriação do conhecimento, as quais são possibilidades que vamos discutir ao longo deste capítulo e, principalmente, no próximo capítulo, sobre a circulação de remédios caseiros. No entanto, o uso de conceitos, como “partilha de bens”, como vimos no capítulo 2, pode dar margem a ambivalências, uma vez que o discurso de bem comum pode indicar mais uma perspectiva econômica, originada na propriedade, do que social, de compartilhamento coletivo de comuns. No capítulo 2, identificamos que esse é um discurso que se originou na REDE, o que indica um alinhamento da Articulação Pacari com essa iniciativa. Lucely fez um comentário sobre a Carta de Ceres que relaciona o princípio de recusa à propriedade intelectual e o conceito de bem:

[...] quando fez essa carta e a gente juntou todo mundo que estava no evento, no encontro, a fala foi geral, foi essa. [...] E também eu acho que não deveria ser como colocar a palavra que eu quero falar no tempo que o dono de alguém pega esse bem e transformar aquilo numa outra coisa. Eu acho que deveria ser respeitado e cada um pudesse levar aquele conhecimento e dividir com a quem a pessoa quiser, pra quem a pessoa quiser ensinar [...] Não é assim, ser um dono disso, porque a gente não tem essa limitação²³⁷.

Lucely, no trecho, indica que a Carta de Ceres foi feita em um encontro, de forma coletiva, apesar de haver conceitos no documento que não fazem parte de discursos

²³⁷ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 19 mar. 2022.

de comunidades, como a propriedade intelectual, o que vamos discutir ao longo deste capítulo, a partir de relatos de raizeiras e raizeiros. Além disso, ela analisa que a concepção de “dono”, concepção mais próxima das comunidades, não faz sentido, pois ela se alinha com a ideia de que o conhecimento pode ser dividido e ensinado, conforme se deseja. Adicionalmente, Lucely estende essa contestação para o campo da propriedade intelectual sobre a vida, na medida em que critica o processo de apropriação por patente, que implica, primeiro em transformar cientificamente a vida, para depois, poder se apropriar dela. Por fim, Lucely também observa que esse processo trabalha com a concepção de bem, como formato que possibilita intervenções na vida, o que indica ambivalências nesse discurso.

De acordo com a Carta de Ceres, a política de compartilhamento do conhecimento da Articulação Pacari, adicionalmente, teria nascido da “fé e da tradição”. Com relação à fé, temos visto que essa dinâmica possui relação forte com histórias de vida, práticas, conhecimento e identidade de raizeiras. A tradição, por seu turno, tem sido expressada nas falas de raizeiras que registramos em outros capítulos como uma dimensão que representa uma relação a partir da transmissão entre gerações – se aprofundará nesse tema mais adiante, ainda neste capítulo. A Carta, igualmente, traz relações entre formas de reivindicação como o “bem comum” e a “consciência política”, como meios para lutar contra a “destruição do meio ambiente”, em especial, do Cerrado. Aqui, também se observa que essas iniciativas contestam formas interrelacionadas de propriedade do conhecimento e da vida, como a monocultura e a “biopirataria”. Essa é a única vez que biopirataria aparece em documentos da Articulação Pacari, como se pode observar no trecho da Carta. Em documentos da REDE, se usa somente apropriação indevida, o que, foi visto no capítulo 2, pode significar uma estratégia de suavização de linguagem. Nessa perspectiva, o conceito de biopirataria seria um conceito que confrontaria diretamente dinâmicas de propriedade intelectual sobre a vida. O “registro” e a “disseminação” de saberes, por sua vez, seriam formas de evitar o “monopólio do conhecimento”, o que também se configura como uma clara oposição a patentes sobre a vida. Evitar o monopólio do conhecimento tem relação, segundo a Carta, com a perspectiva de que raizeiras e raizeiros não se consideram “dono”, mas “parte” da natureza. Essa afirmação reforça a oposição à patente sobre a vida, a partir da contestação da separação da cultura e da natureza, como dinâmica formada a partir da interrelação entre a ciência, a norma e a propriedade intelectual. A Carta,

adicionalmente, indica que a Articulação Pacari objetiva “potencializa[r] forças”, para “influenciar as políticas públicas” relativas ao “manejo sustentável do Cerrado”. Isso quer dizer que a Articulação Pacari não só reage a dinâmicas de propriedade do conhecimento e da vida, mas também busca influenciar na construção de normas e de políticas públicas. É relevante também notar que na Carta, não há menção sobre questões de gênero, o que faz ponderar que o que se está conceituado como ‘política de gênero’ da Articulação Pacari não tinha se consolidado no início da rede. Jaqueline confirmou, nesse sentido, que a Carta de Ceres refletia “mais o início da Articulação Pacari”²³⁸, o que sugere mudanças de princípios ao longo da história da Articulação Pacari e indica que a constituição dessa rede é um processo de experimentação.

Capacitações realizadas durante a pesquisa popular (discutidas no capítulo 5) também produziram reflexões a respeito das formas de compartilhar o conhecimento de plantas medicinais das comunidades. Por exemplo, durante as pesquisas em Minas Gerais, se realizou uma capacitação, com o objetivo de refletir a respeito do significado do “valor e sobre quem tem o direito de usar [o] conhecimento tradicional” de plantas medicinais (Dias, Laureano, 2009, p. 77). Os diálogos produziram muitas reflexões sobre o tema. Uma das reflexões é a de que o “conhecimento foi considerado algo que tem força e dinâmica próprias”, ou como disse uma raizeira ou raizeiro não identificado, “o conhecimento [...], mesmo ficando esquecido, não morre” (Dias, Laureano, 2009, p. 77). Essa fala é significativa, pois indica que raizeiras e raizeiros entendem que o conhecimento tem uma vida própria, o que, de certa forma, indica que um dos objetivos da Farmacopeia Popular, que é de registrar os conhecimentos para não os perder (Dias, Laureano, 2009), como vamos ver mais adiante, pode não ser uma reivindicação das comunidades. Ao mesmo tempo, essa fala indica afastamento das comunidades, acerca das possibilidades de apropriação do conhecimento por meio de patentes, processo que pode ameaçar “dinâmicas próprias do conhecimento”, como está na fala. Algumas reflexões do encontro em Minas Gerais assumiram uma grande importância, ao ponto de se tornarem um tipo de fundamento da Articulação Pacari. Um exemplo é a afirmação de que “o conhecimento não tem dono, tem é herdeiro”, que foi destacada no Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado

²³⁸ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 20 jan. 2022.

(Dias, Laureano, 2014, p. 21). Essa afirmação e outras relacionadas a ela foram reflexões acerca da pergunta “quem é o dono conhecimento?” (Dias, Laureano, 2009, p. 77). Como essas reflexões guardam relação com concepções das comunidades sobre o compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais e com a forma com a qual mediadores ligados à Articulação Pacari realizaram dinâmicas nos encontros, vale transcrever algumas das respostas à pergunta mencionada:

O primeiro dono é Deus Criador, depois as pessoas mais velhas que usaram e trouxeram o conhecimento até nós. Também as pessoas que têm dom e o interesse de aprender.

O dono é aquele que valoriza.

O conhecimento não tem dono, tem é dom.

O conhecimento não tem dono, tem é herdeiro: passa de pai para filho (Dias, Laureano, 2009, p. 77).

As falas tem pontos em comum e interrelacionados. O primeiro ponto em comum é que nenhuma fala, apesar de girarem em torno do compartilhamento do conhecimento, mencionou o conceito de “tradicional”. Isso pode indicar que esse conceito não fazia parte do repertório das raizeiras. Como vimos no capítulo 1 e 3, essa narrativa tem origem em normas internacionais de regulação do acesso ao “conhecimento tradicional”. Nesse sentido, os termos normativos talvez tenham sido incorporados pela Farmacopeia Popular, com o objetivo de possibilitar reivindicações de direitos diante do poder público. No entanto, como temos discutido, a incorporação de narrativas, como o “conhecimento tradicional”, ao mesmo tempo que pode construir canais de interação, pode carregar contradições assimétricas. Lucely, por exemplo, disse que *a avó falava mais conhecimento [...] mas não tradicional*²³⁹. Ela ainda ressalta que não se usava esse conceito, pois *antigamente que nu existia esse tanto de política*²⁴⁰. Dalci, por exemplo, entende que conhecimento é sinônimo de tradição²⁴¹. Para Laura, o “conhecimento tradicional” remete a *origens*. Ela explica esse conceito de origens a partir da ideia de que

[...] a tradição que a gente vem trazendo dos antepassados, que deu origem à palavra tradicional e dá origem ao livro [Farmacopeia Popular], a escrita que trata das informações que

²³⁹ PIO, Lucely Moraes. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 19 mar. 2022.

²⁴⁰ PIO, Lucely Moraes. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 19 mar. 2022.

²⁴¹ CARVALHO, D. J. Dalci José de Carvalho. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG. 28 mar, 2022.

*estão aí. Vieram já tradição de cada um de nós, daquilo que nós viemos e guardamos na memória. E não é, não é no manuseio também. Então, isso aí que virou o que vem das tradições de todo um povo lá de trás, vem passando de pai para filho e chegou até agora e agora colocou no conhecimento geral das pessoas, de quem quiser aprofundar mais, conhecer mais. Chegou aqui e agora no tempo da tecnologia, né?*²⁴²

Como está no trecho, para Laura, se pode dizer que o tradicional está relacionado à origem social e é guardado na memória. Apesar desse vínculo com o passado, ela afirma que o conhecimento chegou no *tempo da tecnologia*. Por sua vez, Maria Rita, raizeira que reside em Araçuaí, afirmou que, embora ela tivesse participado de capacitações propiciadas pela Articulação Pacari sobre o *conhecimento tradicional* e feito *muitas anotações em um caderno* sobre o tema, achava tudo muito *difícil*²⁴³, o que evidencia a distância das comunidades com discursos em torno do tema. Nesse sentido, poder-se-ia sugerir que o tradicional carrega normas e políticas que marginalizam raizeiras, como a ideia de fazer desassociações e associações entre os “recursos genéticos” e o “conhecimento tradicional” para poder realizar apropriações.

Contudo, há relatos de raizeiras que revelam aspectos de reconexão possibilitadas a partir do redimensionamento do “conhecimento tradicional” com o discurso difundido a partir das ambivalências do global. Tantina, que incorporou o conceito de “conhecimento tradicional” em seu trabalho diário com remédios caseiros, relata que recusou “proposta” do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE)²⁴⁴, para a “produção de uma patente”. A recusa, que segundo ela teria sido manifestada por seu companheiro, Fernando, que teria se baseado na concepção de que o “trabalho com plantas medicinais é tradicional”. Ao

²⁴² COSTA, Laureny Alves. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, 4 abr. 2022.

²⁴³ VIEIRA, Maria Rita dos Santos. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Araçuaí, 7 abr. 2022.

²⁴⁴ O Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) é uma entidade privada que promove a competitividade e o desenvolvimento sustentável dos empreendimentos de micro pequenas empresas [...] Atuando com foco no fortalecimento do empreendedorismo e na aceleração do processo de formalização da economia por meio de parcerias com os setores público e privado, programas de capacitação, acesso ao crédito e à inovação, estímulo ao associativismo, incentivo a educação empreendedora na educação formal, feiras e rodadas de negócios. As soluções desenvolvidas pelo Sebrae atendem o empreendedor que pretende abrir seu primeiro negócio, até as pequenas empresas que já estão consolidadas e buscam um novo posicionamento no mercado e o indivíduo que busca construir seu projeto de vida desenvolvendo suas competências empreendedoras desde a sua infância. Disponível em: https://sebrae.com.br/sites/PortalSebrae/canaais_adicionais/conheca_quemsomos. Acesso em: 05 jan. 2023.

explicar a fala de Fernando, Tatinha disse que o sentido de tradicional teria relação com o “resgate” do conhecimento e de práticas do passado e, por isso, seria incompatível com a perspectiva “comercial” da patente²⁴⁵. O uso do “conhecimento tradicional” por Tatinha e Fernando, nesse caso, não reifica a dicotomia entre moderno e tradicional, utilizada, na norma de propriedade intelectual, para validar o novo e inventivo (ADPIC, 1994) e invalidar o velho e o estático, como foi discutido no capítulo 1 e 2. Eles, ao contrário, subvertem essa dicotomia, a partir da concepção de reconstrução do “conhecimento tradicional” e da recusa de que esse é um espaço vazio passível de ser apropriado por agentes que o transformariam a partir da ciência (Figura 28).

Figura 28 - Altar no Ervanário São Francisco organizado por Fernando (*in memoriam*), companheiro de Tatinha



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

O segundo ponto a ser destacado a partir das afirmações sobre a questão quem é o dono do conhecimento é o de que raizeiras consideram que o conhecimento não tem um “dono”, o que difere da epistemologia da propriedade intelectual. Já havíamos destacado a fala de Lucely a respeito dessa perspectiva, mas as falas mencionadas

²⁴⁵ VIEIRA, Aparecida Ana de Arruda. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Sabará, 11 abr. 2022.

ampliam a essa abordagem, fazendo referência à “Deus” como primeiro “dono” do conhecimento, o que revela uma forma transcendente de compartilhamento do conhecimento. No capítulo 4, já se havia discutido a relação entre identidade da raizeira, ofício e dom. O dom de cura, como foi analisado, seria um tipo de despertar do poder de cura da raizeira, que também seria ampliado com o estudo. Ademais, a relação entre compartilhamento do conhecimento e espiritualidade nas práticas de raizeiras se constitui com base em uma pluralidade de formas. Por exemplo, observamos que muitas constroem essa conexão a partir do catolicismo, como Maria José, algumas, a partir de diversas religiões. Hildebrando, por exemplo, é pai de santo, mas mantém uma conexão com outras religiões. Em um altar na casa de Hildebrando, é possível observar interconexões entre diferentes representações religiosas. Também é possível observar a relação entre esses símbolos, plantas (secas e de plástico), imagens de familiares, calendário e outras referências, o que pode revelar a interconexão entre diferentes temporalidades e cronômetros na vida de Hildebrando (Figura 29).

Figura 29 - Altar na casa de Hildebrando



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

As falas citadas anteriormente também ampliam a relação de “dono” para “aquele que valoriza” o conhecimento, o que contesta a concepção de valor atribuída a partir da propriedade intelectual, que tem uma finalidade comercial. Essa lógica de valorização também parece ter uma relação com a religiosidade, uma vez que o

valor do conhecimento é comumente associado ao que é dado pela natureza para sobrevivência e não para o comércio. Lucely, por exemplo, afirma: *Eu não concordo com muita coisa [a exemplo de valores altos dos remédios caseiros], porque as coisas vêm de Deus. E a energia que ainda pra nós é Deus. Então, você tem que cobrar o essencial pra se viver e pra repor aquele material*²⁴⁶ – o tema de circulação dos remédios será aprofundado no próximo capítulo. Ainda sobre a concepção de que o conhecimento não tem dono, raizeiras recusaram a possibilidade de desenvolver patentes sobre os conhecimentos de plantas medicinais de várias formas. Muitas não compreendiam a concepção de patente, o que foi explicado. Ainda assim, muitas continuavam a não compreender. Maria do Rosário, por exemplo, pensou inicialmente que patentear era *colocar o remédio na farmácia*²⁴⁷. Ela relata que a *vigilância não ia deixar liberar em um local desse, jamais*²⁴⁸. Mas ao compreender que a patente não se refere à autorização para vender na farmácia, mas sim da apropriação individual do conhecimento, Maria do Rosário pensou que, para fazer isso, precisaria de uma *parceria* e que, se ela desse a *receita* do remédio, ficaria *de fora*²⁴⁹. Essa preocupação, pelo que observamos, veio de experiências de Maria do Rosário com trocas de receitas que ela não conseguia reproduzir, em razão de segunda ela, raizeiras não passarem as receitas ou não falarem *todos os remédios que ocê precisa*²⁵⁰ para reproduzir a receita (Figura 30).

²⁴⁶ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 20 mar. 2022.

²⁴⁷ DI MORAIS, Maria do Rosário Ramos. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG, 1 abr. 2022.

²⁴⁸ DI MORAIS, Maria do Rosário Ramos. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG, 1 abr. 2022.

²⁴⁹ DI MORAIS, Maria do Rosário Ramos. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG, 1 abr. 2022.

²⁵⁰ DI MORAIS, Maria do Rosário Ramos. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG, 1 abr. 2022.

Figura 30 - Maria do Rosário



Fonte: fotografia de autor desconhecido cedida por Maria do Rosário.

Em contrapartida, ela afirma que dá receitas, mas *para a pessoa certa* e dentro da sua *comunidade*²⁵¹. Ela também contou que as quebradeiras de óleo de coco que *passaram a receita do óleo de coco*, mas ficou sabendo que elas não passam a receita pra qualquer pessoa, *só pra de quem elas gostam muito*²⁵². Graça também não compreendeu, a princípio o que era uma patente. Mas depois de entender que esse direito exclui outras pessoas de acessar o conhecimento, disse que, se fizer uma patente, o conhecimento *vai morrer [...] vai ficar só pra ela*, embora ela tenha mostrado o interesse em *comercializar lá fora* – tema que vamos aprofundar no próximo capítulo²⁵³. Ela ainda afirmou que:

*Não queremos deixar morrer, mas como a gente tem interesse de conhecer, nós temos o interesse de passar. Queremos passar por grandes indústrias e laboratórios chegar aqui e querer não. Mas aqui na cidade já passa. Conheço, mas já passei várias vezes. Tem como passar.*²⁵⁴

Os relatos mostram situações diferentes e ambivalentes. Eles indicam que o compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais parece prevalecer sobre

²⁵¹ DI MORAIS, Maria do Rosário Ramos. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG, 1 abr. 2022.

²⁵² DI MORAIS, Maria do Rosário Ramos. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG, 1 abr. 2022.

²⁵³ MACHADO, Maria das Graças M. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, MG, 4 abr. 2022.

²⁵⁴ MACHADO, Maria das Graças M. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, MG, 4 abr. 2022.

o de dono. Mas o sentimento de compartilhamento do conhecimento também depende de aspectos, como confiança e reciprocidade. Uma outra análise é que há raízeiras que comercializam ou pretendem ampliar o comércio de remédios caseiros, mas sem a concepção de se apropriar do conhecimento, o que vamos aprofundar no capítulo 7.

O último ponto das falas sobre o valor do “conhecimento tradicional” que se quer destacar é a recusa da possibilidade de o conhecimento ter um “dono” a partir da concepção de que ele tem “herdeiro”. Esse ponto tem relação com a transmissão do conhecimento, ao mesmo tempo que, de certa forma, tem a ver com sua proteção contra a apropriação. Essa transmissão, segundo a fala, ocorre a partir da relação entre ancestrais e herdeiros. Isso significa que essa dinâmica ocorre não só entre pessoas vivas, mas a partir de uma relação que transcende a vida e é articulada com pessoas mortas. Como vimos com Tantinha e com Lucely, no capítulo 4, ainda que algumas dessas pessoas mortas não tenham sido parte do convívio físico, elas vivem na memória, se manifestando como fonte de conhecimento e de inspiração. Essa forma temporal de compartilhamento, além de ser uma forma de transmissão, parece também ser uma forma de proteção contra a apropriação, na medida em que o conhecimento se localiza em um espaço não visível para quem não participa dessa comunicação. No entanto, essa forma de compartilhamento, ao mesmo tempo, pode carregar exclusões, o que traz ambivalências. Por exemplo, observei uma interação entre Lucely e um pesquisador científico, em que este fala que o “conhecimento tradicional” seria melhor aproveitado, se não houvesse restrição de acesso a esse saber por parte das comunidades, para que a ciência pudesse isolar princípios de plantas medicinais e fazer estudos, como o de toxicidade – é importante recordar que essa avaliação é uma das etapas que levam ao desenvolvimento de patentes em potencial. Lucely respondeu *que não era contra a ciência* e defendeu que deveria haver *parceria entre ciência e comunidade*²⁵⁵, como proposta, para diminuir exclusões das práticas comunitárias. Em outra ocasião, Lucely relatou também que, em um seminário do qual participou, passou por pesquisadores *engravatados* sem que esses a cumprimentassem, o que aconteceu somente, quando ela falou sobre conhecimentos

²⁵⁵ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 22 mar. 2022.

de plantas medicinais e despertou o interesse deles²⁵⁶. É importante destacar que Lucely parece ter tensionado as violências científica e racial, ao promover a interação entre diferentes sistemas de conhecimento. Como foi mencionado no capítulo 4, Lucely busca inspiração em seu trabalho com plantas medicinais na conexão com seu tataravô, Chico Moleque, que ela não conheceu e que viveu a tragédia da escravidão. Se levarmos em consideração que a temporalidade da relação entre Lucely e seu tataravô possibilitou, em parte, o compartilhamento de conhecimento, poder-se-ia sugerir que essas relações despertaram também hierarquias vividas. Dessa forma, ao mesmo tempo que a transmissão de conhecimento por herdeiros pode emancipar, também carrega assimetrias. Ainda, poder-se-ia compreender que Lucely, seu tataravô e familiares que trabalham com plantas medicinais constituem uma comunidade temporal de raizeiras e raizeiros, em que, ao mesmo tempo que se ligam pelo conhecimento transmitido e o aplica na cura, promovendo emancipações a partir dessas temporalidades, também são lugares de tensões trazidas da tragédia escravidão, que são reproduzidas a partir de relações, como as hierarquias de Lucely no espaço dito científico. Como analisado no capítulo 2, essas relações de exclusão também têm sido reproduzidas historicamente no campo das patentes, cujas normas tem uma dimensão racializada e de conveniência anti-tradicional (possibilita a apropriação do “conhecimento tradicional” a partir da ciência, mas exclui quem produz esse saber) construída na tragédia escravidão e reproduzida contemporaneamente.

O processo de transmissão por herdeiro também é uma forma de compartilhamento construída, a partir da recusa à propriedade intelectual sobre a vida, uma vez que o conhecimento sobre o qual a fala diz respeito é o conhecimento de plantas medicinais. Essa construção por oposição, em primeiro lugar, pode ser compreendida como política, uma vez que, como mencionado anteriormente, ela se consolidou como uma das bases de reivindicação de “direito consuetudinário” sobre o conhecimento e as práticas relativas à “medicina tradicional” no Protocolo Comunitária Biocultural das Raizeiras do Cerrado (Dias, Laureano, 2014). Também observamos, por exemplo, que Tatinha, em algumas ocasiões, como em falas durante o 6º Grande Encontro de Raizeiros, Parteiras, Benzedeiras e Pajés²⁵⁷,

²⁵⁶ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 22 mar. 2022.

²⁵⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/encontroraizes/>. Acesso em: 10 ago. 2023.

recorre à oposição entre *dono* e *herdeiro* para definir o “conhecimento tradicional” (figura 31).

Figura 31 - Tantinha coordena a saída de campo para identificação de plantas medicinais do Cerrado, no 6º Grande Encontro de Raizeiros, Parteiras, Benzedeiras e Pajés, na Chapada dos Veadeiros



Fonte: fotografia elaborada por Luciana da Silva e Rocha (2023)

Igualmente, poder-se-ia sugerir que a fala, que enfatiza a transmissão do conhecimento de “pai para filho”, pode servir de base para compreender reivindicações da Articulação Pacari de maior visibilidade feminina, já que a estrutura de compartilhamento parece estar sustentada preponderantemente no masculino. Nesse sentido, a fala também provoca a reflexão sobre o quanto a pesquisa popular não só poderia ensejar a produção de uma comunidade de autoras e raizeiras, como também possibilitar a criação de uma comunidade de ancestrais e herdeiras. Além disso, essa se configuraria como uma política não só como oposição às relações de propriedade, mas também de contestação de hierarquias de gênero entre raizeiras e raizeiros. Por fim, tendo em mente a relação integrada entre seres humanos e não-humanos no compartilhamento do conhecimento, como vimos

em alguns exemplos, essa relação coletiva também se expande para a relação com não-humanos, se configurando, dessa forma, como uma contestação à propriedade intelectual sobre a vida.

Lucely, por exemplo, fez um comentário acerca do “conhecimento tradicional associado a recursos genéticos”, como uma narrativa da CDB (Brasil, 1998a), que possibilita apropriação do conhecimento e da vida:

Pra ser sincera. Eu acho que é um conceito que não tem nada a ver com os povos tradicionais. Para nós, o conhecimento, a natureza, está tudo ligada uma coisa com a outra. Tudo é uma coisa só. Não tem esse detalhamento. Porque pra nós todos e ela sabe que a gente trabalha com todos os seres ligado um com o outro, não tem uma separação. A gente lida com a natureza, a mãe natureza, que ela já traz todos os elementos pra gente, e o que a gente precisa pra sobreviver, né? Então, a gente não precisa de associar uma coisa por outra, porque ela já tá ligada uma coisa na outra. Se você ver o que as palavras trazem, eles não vê a natureza como um todo, os povos, os elementos. Pra eles, não é junto, eles separaram e, depois eles querem pegar cada e um bolo só²⁵⁸.

Como se pode observar, Lucely se opõe frontalmente ao uso do “conhecimento tradicional associado” como narrativa que representa a relação entre comunidades e natureza, uma vez que, para ela, essa relação é integrada e de cooperação recíproca e, portanto, não suporta associações e desassociações (Figura 32).

²⁵⁸ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 20 mar. 2022.

Figura 32 - Lucely e mangabeira, em Mineiros, Goiás



Fonte: fotografia elaborada por Luciana da Silva e Rocha (2023)

Dalci também comentou o que é a narrativa do “conhecimento tradicional associado a recursos genéticos”:

Às vezes, eu consigo digerir ela. Mas pra mim, não tem sentido. Tem sentido o conhecimento? Tem, beleza. Tem sentido o tradicional? Tem. Até aí, tudo beleza. Mas quando vai o tradicional associado a recursos genéticos, pra mim, isso aí, eu sei do que tá falando, mas não é uma palavra popular. Você vai perguntar pra muita gente o que é que é [...] Sei lá o que é recursos genéticos, ou recursos hídricos, fala uma linguagem popular, né? Eu não falei diretamente com você essas palavras, mas falei que era o acesso às plantas. Eu queria caçá as planta [...] isso é o acesso a recursos genéticos. Isso não é minha linguagem. Se eu fosse usar aquilo, eu ia ficar muito só com aquilo, não ia tá no meio do meu povo²⁵⁹.

Assim como Lucely, Dalci não reconhece o conceito de “conhecimento tradicional associado”, embora ela reconheça o “conhecimento tradicional”. Ele, no entanto, sabe o significado, além de ter rearticulado a narrativa como estratégia de

²⁵⁹ CARVALHO, D. J. Dalci José de Carvalho. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG. 28 mar, 2022.

pertencimento: *Eu queria caçá as planta [...] isso é o acesso a recursos genéticos. Se eu fosse usar aquilo, eu ia ficar muito só com aquilo, não ia tá no meio do meu povo*²⁶⁰. Dalci, como forma de ilustrar o uso de linguagem fez uma analogia entre o “conhecimento tradicional associado aos recursos genéticos” e um “terno”. Ele contou que fez uma palestra, como representante da Articulação Pacari, em uma mesa da 8ª Conferência das Partes da Convenção sobre Diversidade Biológica, a COP-8, que foi realizada em Curitiba, em 2006. Antes de realizar a palestra, ele relatou que foi sugerido a ele que vestisse um terno. Dalci recusou, razão que explicou em detalhes:

*O auditório tinha mais de 800 pessoa pra assistir a tal palestra lá, gente de tudo que é lado do mundo. Quando eles me anunciou lá, o auditório levantou e bateu palma, gritô, eu falei: “ah, só porque anunciou quem é que é, agricultor, raizeiro, viu que era gente, muito besteiro mesmo”. Acho que lá tinha muita gente de classe baixa mesmo, vindo de fora, aí foi um grito só, falei: “agora já estou em casa já, ó!”. Você acha que eles anuncia um agricultor e eu tô lá, todo de terno, gravatinha?! Eles ia me vaia, uai, eu acho, que não era eu, uai*²⁶¹.

A partir da fala de Dalci, se entende que, assim como o “terno” e a “gravatinha”, o “conhecimento tradicional associado aos recursos genéticos” não representa quem ele é, um *agricultor, raizeiro*. Voltando às falas de Lucely, de Dalci e de Maria Rita, poder-se-ia argumentar que discursos em torno do “tradicional” podem carregar efeitos heterogêneos, marcados pela ambivalência, pela estratégia, ou pela assimetria.

A transmissão do conhecimento de plantas medicinais entre ancestrais e herdeiros também se relaciona com o tempo de forma distinta da propriedade intelectual a vida. A transmissão por herdeiros opera como uma volta em espiral para o passado. A propriedade intelectual, por sua vez, reconceptualiza as temporalidades do “conhecimento tradicional”, a partir de dinâmicas demarcadas, caracterizadas pelo tempo moderno-científico, linear e hegemônico, e descontinuidades, que ignoram passados, como vimos no capítulo 3. A propriedade intelectual também se reproduz a partir da herança, com base na acumulação individual, o que, em termos temporais, se realiza de forma linear, baseada na filosofia de progresso, que não admite regresso, a não ser para capturar algo que interesse, como vimos no capítulo

²⁶⁰ CARVALHO, D. J. Dalci José de Carvalho. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG. 28 mar, 2022.

²⁶¹ CARVALHO, D. J. Dalci José de Carvalho. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG. 28 mar, 2022.

3. Também no capítulo 3, vimos que a suposta hegemonia da propriedade intelectual a torna o próprio tempo. Isso faz emergir a possibilidade de que a propriedade intelectual não se configura somente como uma forma de monopólio do conhecimento, mas também de monopólio do próprio tempo, ou, como chamamos nesta pesquisa, um cronomonopólio, o que significa que essa dinâmica possibilita, a partir do tempo linear, a apropriação e, logo, a exclusão de outras temporalidades de relação com o conhecimento. Essa perspectiva monopolista do tempo da propriedade intelectual sobre a vida também afeta ontologias. Isso é possibilitado pelo processo político de construção da interrelação entre biotecnologia, norma e patente. A biotecnologia possibilita a alteração de moléculas de plantas medicinais. A norma internacional, por seu turno, permite a apropriação sobre a vida (Brasil, 1994). A interrelação entre essas dinâmicas, assim, tensiona ritmos biológicos de plantas medicinais.

Essas formas de tensão, no entanto, parecem ser mais profundas do que se suporia a partir de uma perspectiva moderna e capitalista de separação entre natureza e cultura. Como temos visto, sob a abordagem de algumas raizeiras, como Lucely, o compartilhamento do conhecimento ocorre pela relação entre ancestrais e herdeiros, mas também é realizado a partir de um compartilhamento de saberes entre raizeiras e plantas medicinais. Plantas medicinais, como vimos, nesses casos, não são objetos, elas podem ser sujeitos do compartilhamento, pois podem indicar uso medicinal e interagir com o ambiente em que vivem, apontando o tempo mais adequado de coleta. Isso pode significar que, quando plantas medicinais são objetos de apropriação, se interfere em um compartilhamento entre agentes que interagem mutuamente nesse processo, além de coproduzirem conhecimento. Essa interferência da propriedade, assim, não só pode ter efeitos de restrição do compartilhamento entre raizeiras e plantas, mas também bloquear processos de inovação do conhecimento, o que contradiz a própria lógica de inovação tecnológica da propriedade intelectual, como vimos no capítulo 2 e 3.

A transmissão de conhecimento por herdeiros também é considerada, pela Articulação Pacari, um dos eixos do sistema de governança das raizeiras do Cerrado, conceito que já foi discutido no capítulo 4 e que tem relação com a forma com que raizeiras se articulam social e politicamente para viabilizar o exercício do ofício relativo à “medicina tradicional”. Como está no Protocolo Comunitário Biocultural,

O caminho do ofício se inicia com a transmissão de conhecimentos tradicionais, provenientes principalmente de relações familiares, repassados por avós, mães, tias, entre outros, ou por meio do exercício de escuta junto de pessoas mais experientes. Este aprendizado é complementado e enriquecido com a participação das raizeiras em cursos, encontros, intercâmbios e pesquisas populares. As raizeiras fortalecem esta cadeia de transmissão de conhecimentos ao ensinarem o que aprendem para outras pessoas por meio, principalmente, de conversas informais na convivência em comunidade. É importante destacar que as raizeiras são constantemente convidadas para ministrar cursos e palestras em escolas do Ensino Médio e universidades. Há, também, raizeiras que são professoras de escolas e trabalham o tema com as crianças e adolescentes e na alfabetização de adultos (Dias, Laureano, 2014, p. 13).

Como está no trecho, o trabalho da “medicina tradicional” tem início na “transmissão de conhecimentos tradicionais” por “familiares” ou pelos “mais experientes”. Com relação aos familiares, é importante destacar “avós, mães, tias” são inseridas, no lugar de pai e filho, o que indica uma ênfase da Articulação Pacari no gênero feminino. Esse compartilhamento é o início do processo de produção e de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais que co-constitui a “medicina tradicional”. Esse processo também pode ser ampliado por “cursos, encontros, intercâmbios e pesquisas populares”. É importante notar que, nesse processo de ampliação, raizeiras integradas à Articulação Pacari possuem uma característica singular, uma vez que participaram da pesquisa popular que, como vimos, produz conhecimento, bem como diferentes formas de relação com o conhecimento. O processo de pesquisa popular, como também se discutiu, não só complementa o aprendizado do conhecimento, mas também traz tensões e ambivalências nas formas de compartilhamento do conhecimento de raizeiras, durante esse processo. O trecho, adicionalmente, menciona que raizeiras transmitem conhecimento na educação e ensino.

Com relação à transmissão do conhecimento entre familiares, é importante também discutir um dos objetivos da Farmacopeia Popular discutidos pelas comunidades foi registrar conhecimentos para os mais jovens, que tem perdido o costume do “boca a boca” e não conhece o Cerrado como os mais experientes (Dias, Laureano, 2009), como já foi citado anteriormente. Eliana, que foi pesquisadora popular, criou uma rede de compartilhamento de conhecimento a partir da pesquisa, a exemplo de Maria do Rosário, com quem trabalha na Farmácia Olhos D’Água,

em sua comunidade, e da raizeira que ela frequenta a casa como agente de saúde e com quem ela troca conhecimentos, como citado anteriormente. Taís, filha de Maria Rita, disse que auxilia na cozinha da farmacinha, que fica atrás da casa da família, fazendo remédios caseiros, para aliviar a mãe, que trabalha muito²⁶². Ao perguntarmos se ela conhecia a Farmacopeia Popular, ela nos disse, no entanto, que nunca tinha lido o livro²⁶³. Lidianie, jovem que também auxilia na cozinha dessa farmacinha, fez o mesmo comentário sobre a Farmacopeia Popular²⁶⁴. Maria das Dores, que participou da pesquisa popular, também trabalha na mesma farmacinha²⁶⁵. Lucely, por seu turno, afirmou que *para trabalhar com as crianças, com o jovem [...] tem que ter paciência [...] com um mundo novo, ainda mais em busca da internet*²⁶⁶. Aí ela diz que ele (a criança ou jovem) *vai tirar uma foto com ela, pra mode podê, [...] fotografar uma planta, que é o conhecimento*²⁶⁷. Assim, ela está *usando a tecnologia [...] o mundo dele [...] pra trazer ele pra perto*²⁶⁸. Pra ela, entrar no *mundo dos jogos* da criança e do jovem possibilita a transmissão do conhecimento. Graça também se preocupa com o tema da transmissão, relacionando com existência das raizeiras:

*Eu não sei até quando a gente vai existir. Eu, como falei no princípio, a internet, que nós não conseguimos alcançar isso. Os jovens, por isso ter aquele gosto...como eu tenho, como ela tem [...] Não é prazeroso para a juventude, para as pessoas mais nova*²⁶⁹.

As declarações nos levam a refletir sobre várias possibilidades a respeito da Farmacopeia Popular como política de transmissão de conhecimentos para jovens. A primeira é que a Farmacopeia Popular talvez não esteja sendo utilizada por jovens. A segunda é que parece que a ampliação da transmissão de conhecimentos

²⁶² VIEIRA, Taís dos Santos. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Araçuaí, 7 abr. 2022.

²⁶³ VIEIRA, Taís dos Santos. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Araçuaí, 7 abr. 2022.

²⁶⁴ SANTOS, Lidianie Pereira. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Araçuaí, 7 abr. 2022.

²⁶⁵ VIEIRA, Maria das Dores Pereira Martins. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Araçuaí, 7 abr. 2022.

²⁶⁶ PIO, Lucely Moraes. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 20 mar. 2022.

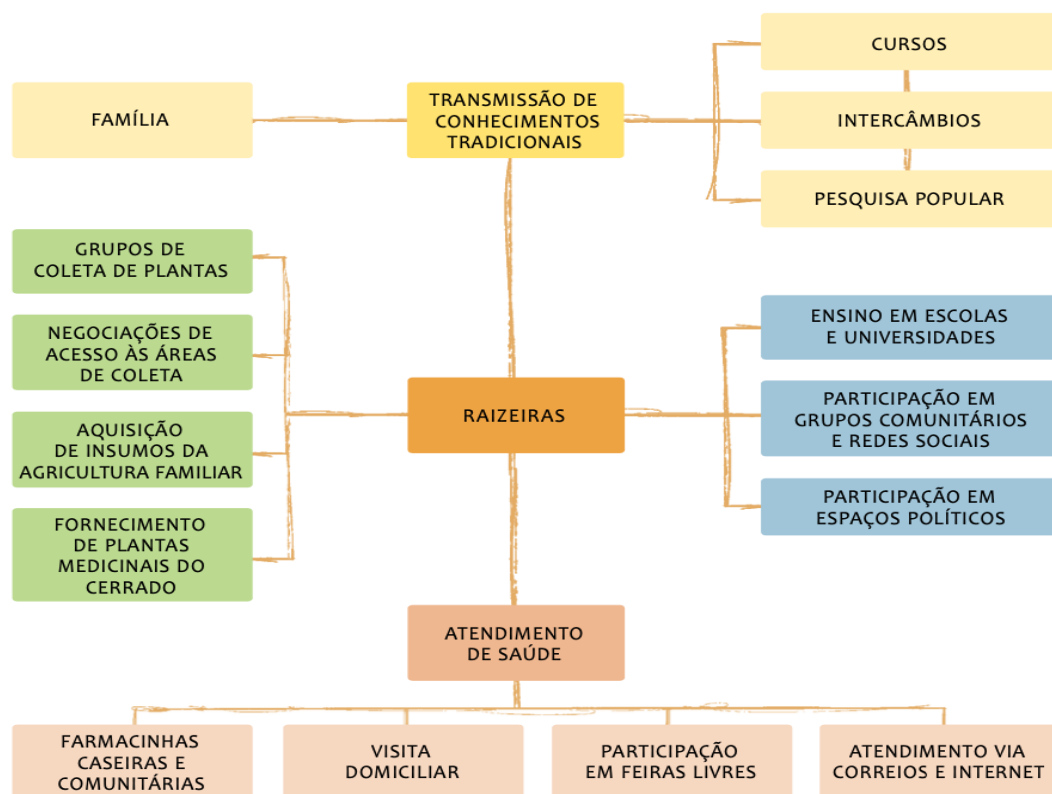
²⁶⁷ PIO, Lucely Moraes. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 20 mar. 2022.

²⁶⁸ PIO, Lucely Moraes. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 20 mar. 2022.

²⁶⁹ MACHADO, Maria das Graças M. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, MG, 4 abr. 2022.

a partir da Farmacopeia Popular parece estar funcionando mais para as pesquisadoras populares, que se envolveram na construção coletiva da Farmacopeia Popular e, assim, construíram redes de troca de conhecimento, como o exemplo de Eliana, que vimos anteriormente, do que para jovens. A terceira é que a transmissão do conhecimento para jovens talvez tenha que incorporar outros métodos, para funcionar. Um exemplo é o de Lucely, que transmite conhecimento a partir do ato de fotografar as plantas. A proposta de Lucely se conecta com um vaticínio de Santos (2001, p. 165) de que está emergindo a “possibilidade de superação do imperativo da tecnologia hegemônica”, paralela à “proliferação de novos arranjos, com a retomada da criatividade” e, dessa forma, do reencontro entre humano e natureza. A fala de Santos (2001) traz um alento, no sentido de que, por mais que a produção e o uso da tecnologia sejam assimétricos e excludentes, novos arranjos sociais podem redimensionar formas de uso da tecnologia para “restauração” de essências. A última possibilidade pode ser entendida como uma pergunta: será que documentos, como a Farmacopeia Popular, poderiam ter um efeito mais amplo de ampliação de compartilhamento de conhecimento em crianças e em jovens se eles participassem do processo de elaboração, como no livro que citamos anteriormente, “As Plantas Medicinais dos Kalunga” (Maia et al., 2023)

A transmissão de conhecimento, no entanto, tem outras diversas dimensões. A figura 33 representa o sistema de governança das raizeiras do Cerrado. Nela, é possível identificar alguns aspectos que fazem parte do processo de transmissão de conhecimento e que estão no trecho citado do Protocolo. Como está nesse fragmento, esse processo também se expande para outras relações sociais vividas por raizeiras, além das relações familiares.

Figura 33 - Sistema de governança das Raizeiras do Cerrado

Fonte: Dias, Laureano (2014, p. 15)

É importante aprofundar a discussão de algumas das dinâmicas citadas, como o “Ensino em escolas e universidades”. Várias raizeiras, como já vimos, realizam essas atividades. Vamos destacar mais dois exemplos: o primeiro é o de Lucely. Ela obteve um reconhecimento de “Notório Saber”²⁷⁰ pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Ela também lecionou a disciplina de plantas medicinais, como “mestra”, vários anos, desde 2010, no “Encontro de Saberes”, na Universidade de Brasília (UnB). Através dessa iniciativa pioneira, que buscou atender uma proposta da “Câmara Interministerial de Educação e Cultura”²⁷¹,

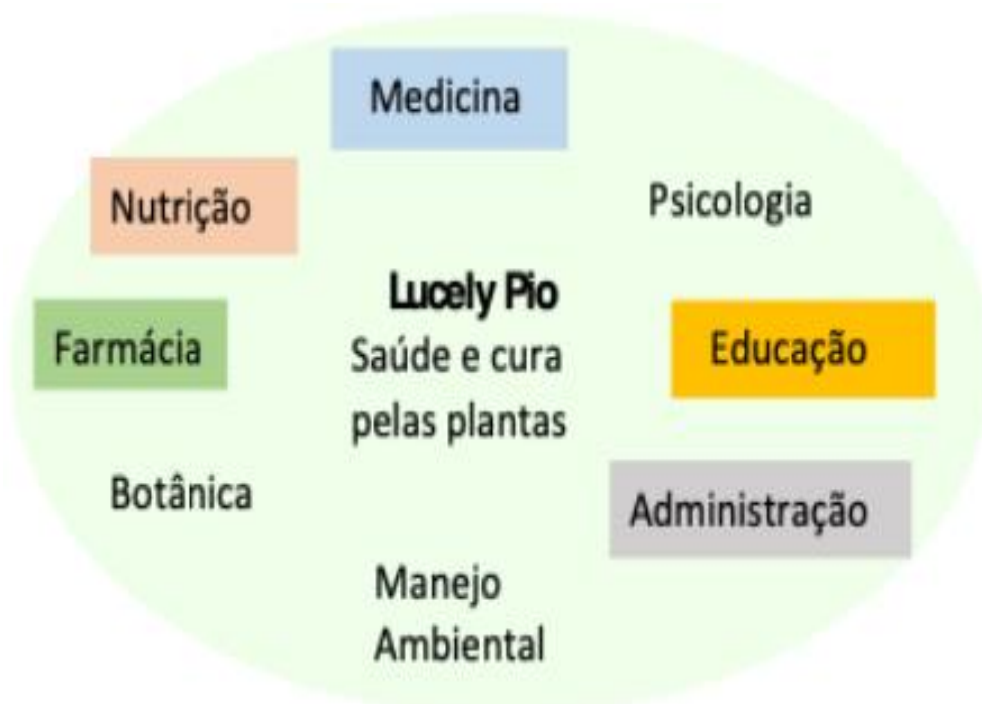
²⁷⁰ “A diferença do Notório Saber para o título de Doutor Honoris Causa, muito mais conhecido dentro e fora da academia e que já foi outorgado a mais de uma dúzia de mestres tradicionais” é que o “Honoris Causa é um reconhecimento à trajetória de uma pessoa por sua excepcional contribuição à sociedade, em qualquer área, seja política, artística, científica ou esportiva, entre outras. Contudo, ele não autoriza o homenageado a ensinar na universidade que o homenageou. Por outro lado, o Notório Saber reconhece àquele que o recebe (como no caso dos mestres) um atestado de conhecimento equivalente a um diploma de doutorado - e como tal, essa pessoa de grande sabedoria pode atuar como docente, seja como visitante, substituto ou temporário” (Carvalho, 2016).

²⁷¹ Esse foro foi criado em 2006, a partir da Portaria Normativa Interministerial nº 1 de 04 de outubro de 2007. Disponível em: <https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/servlet/INPDFViewer?jornal=1&pagina=8&data=08/11/2007&captchafield=firstAccess>. Acesso em: 06 ago. 2023.

sábios indígenas e afrodescendentes são convidados a ministrar aulas regulares nas Universidades, estabelecendo um diálogo intercultural sistemático com a academia. Desde uma perspectiva pluriépistêmica, somos desafiados a estabelecer encontro fronteiriço entre diferentes paradigmas civilizatórios, cada qual com seus sistemas de conhecimento, de maneira a contrariar o processo de invisibilização e exclusão ao qual as inúmeras civilizações que compõem nosso continente foram condenadas a partir da invasão colonial²⁷².

Segundo Carvalho & Vianna (2020), mestres e mestras, como Lucely, são polímatas. A polimatia, desses sujeitos, segundo Carvalho e Vianna (2020, p. 29), “se baseia na capacidade de dialogar com diferentes áreas do estilo fragmentado do conhecimento científico cultivado nas universidades; e desafia-nos concretamente ao exercício da reintegração ou religação dos saberes em uma perspectiva transdisciplinar”. Os autores, a partir de informações do Instituto Nacional de Ciências e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), elaboraram uma “mandala da transdisciplinaridade” (Figura 34) que representa a polimatia de Lucely:

Figura 34 - Mandala da transdisciplinaridade



Fonte: Carvalho, Vianna (2020, p. 42)

²⁷² Disponível em: http://www.ufvjm.edu.br/formularios/doc_view/7248-.html?lang=pt_BR.utf8%2C+pt_BR.UT. Acesso em: 06 ago. 2023.

Carvalho et al. (2020, p. 142), em um artigo cujo título é “Sofrimento psíquico na universidade, psicossociologia e *Encontro de saberes*”, analisa como Lucely articula a transdisciplinaridade nos cursos:

Já na primeira edição da disciplina Encontro de saberes na UnB, em 2010, convidamos uma mestra raizeira, Lucely Pio, grande conhecedora das plantas medicinais do cerrado. Polímata, como são quase todos os mestres, Lucely não apenas domina o saber farmacêutico, da manipulação dos princípios ativos e das dosagens dos remédios que produz (tinturas, chás, pomadas), como atua também como terapeuta, combinando habilidade sensitiva e intuitiva com escuta atenta, além de dinâmicas individuais e coletivas de sensibilização, colocando todo o seu saber a serviço não da pesquisa impessoal ou mercantilizada da ciência farmacêutica ocidental, mas da cura, da ativação da dimensão espiritual dos estudantes e dos professores que participam de suas aulas. Na última edição da disciplina, em 2018, Lucely concentrou-se explicitamente em preparar remédios para curar os alunos, pois percebeu-os profundamente adoecidos, em todos os planos: fisicamente desenergizados, psiquicamente perturbados, emocional e afetivamente bloqueados e espiritualmente perdidos.

O segundo exemplo é o de Tatinha. Em 2017, ela ensinou na disciplina “Artes e ofícios dos saberes tradicionais: curas e cuidados”²⁷³. A disciplina

é uma experimentação pedagógica e epistêmica na UFMG que pretende apresentar e discutir os saberes construídos e preservados pelas comunidades tradicionais, tomando esses saberes a partir do seu entendimento e da sua transmissão pelos próprios mestres. Dessa forma, as aulas e conteúdos programáticos variam de acordo com o pensamento e a organização dos mestres convidados²⁷⁴.

Em 2019, o Conselho de Pesquisa, Ensino e Extensão da Universidade Federal de Minas Gerais atribuiu “Notório Saber” à “mestra” Tatinha²⁷⁵. De acordo com a universidade,

A medida é uma revolução epistêmica – destaque meu – pois torna concreto o reconhecimento de outras formas de saber e de intelectuais formados nesses saberes radicalmente diferentes da tradição de matriz Ocidental que é historicamente guardada, reproduzida e transmitida nas universidades brasileiras. Ao mesmo tempo, tal aprovação é um gesto concreto de reparação histórica, na medida em que reafirma o vasto manancial de conhecimentos de matrizes indígenas e afro-brasileiras, somando

²⁷³ Disponível em: <https://www.saberestradicionais.org/encontros/2017-1/artes-e-oficios-dos-saberes-tradicionais-curas-e-cuidados/>. Acesso em: 06 ago. 2023.

²⁷⁴ Disponível em: <https://www.saberestradicionais.org/encontros/2017-1/artes-e-oficios-dos-saberes-tradicionais-curas-e-cuidados/>. Acesso em: 06 ago. 2023.

²⁷⁵ Disponível em: <https://www.saberestradicionais.org/notorio-saber-para-mestras-e-mestres-dos-saberes-tradicionais-e-aprovado-na-ufmg/>. Acesso em: 06 ago. 2023.

esforços a outras lutas políticas de movimentos e coletivos organizados²⁷⁶.

Essas interações das mestras raizeiras com a universidade, por um lado, parecem ter o poder de tensionar e redimensionar a hegemonia epistemológica da ciência nas universidades, o que dependerá de como esses encontros de saberes têm sido interiorizados nesses espaços. Por outro lado, é importante enfatizar o quanto essas interações podem ter efeitos coletivos ou individuais que vão além da dimensão científica da objetividade e da comodificação, na medida em que alcançam subjetividades, como é o caso citado de Lucely, que em enquanto lecionava em um curso de farmácia preparou remédios caseiros por ter percebido o quanto alunos, alunas, professores e professoras estavam “adoecidos”. Também observei essa interrelação entre cuidado, cura e compartilhamento do conhecimento fora do ambiente universitário em práticas de raizeiras. Lucely, por exemplo, me presenteou com uma tintura de alecrim, para auxiliar a concentração durante o período de pesquisa do doutorado (Figura 35). Por sua vez, Tantina, como mencionamos no capítulo 4, teria rememorado a relação com plantas medicinais, a partir da enfermidade de seu filho. Tantina também preparou um remédio caseiro para uma tia minha que eu mencionei estar doente. Maria José, como também citamos no capítulo 4, quando a perguntei o que era ser raizeira, ela começou o relato, falando dos cuidados que teve com seu marido, em momento de enfermidade.

²⁷⁶ Disponível em: <https://www.saberestradicionais.org/notorio-saber-para-mestras-e-mestres-dos-saberes-tradicionais-e-aprovado-na-ufmg/>. Acesso em: 06 ago. 2023.

Figura 35 - Tintura de alecrim



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

Como foi indicado na figura 33, raizeiras também estendem formas de compartilhamento do conhecimento em cursos fora da universidade. Participei da “Oficina de saberes tradicionais da saúde da mulher” que Tantinha deu no 6º Grande Encontro de Raizeiros, Parteiras, Benzedeiras e Pajés, em 2023. Na oficina, Tantinha ensinou a fazer uma garrafada com diversas plantas e com múltiplas finalidades, todas voltadas para a saúde da mulher. O método de ensino de Tantinha pode ser sintetizado em duas afirmações que ela fez na oficina. A primeira é: [...] *dá uma receita, mas abre a possibilidade de pessoas usarem ingredientes de acordo com sua região e possibilidades*. A segunda é: [...] *energia de passar de mão-em-mão, nenhum laboratório tem*. A oficina é uma evidência da extensão das formas de compartilhamento de conhecimento de raizeiras. Adicionalmente, é uma indicação de que raizeiras tem priorizado a saúde da mulher, o que sugere que formas de compartilhamento de conhecimento também têm sido redimensionadas a partir de uma política de gênero focada na mulher. Lucely, que também ofereceu uma oficina no mesmo encontro, falou que *mulheres junto, em diálogo, se sentem livres, para falar da saúde e trocar conhecimentos*. Voltando às falas de Tantinha, se pode dizer que sua forma de compartilhamento de conhecimento comporta

contribuições de quem está recebendo informações sobre a receita do remédio, conforme as possibilidades das pessoas, a exemplo de uma planta a que a pessoa não tem acesso em sua região, o que indica uma abertura à realidade social e material no processo de transmissão de saberes. A fala de Tantinha (figura 36) também indica que o tipo de compartilhamento do conhecimento que ela pratica pode ser feito de forma coletiva, passando *energia* das mãos, o que não só define essa troca, mas a opõe a processos de produtivos e apropriativos de laboratórios farmacêuticos, configurando sua fala, ao mesmo tempo como cuidado e como política.

Figura 36 -Tantinha realiza oficina de saberes tradicionais sobre a saúde da mulher no 6º Grande Encontro de Raizeiros, Parteiras, Benzedeiras e Pajés



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2023)

Voltando à figura 33, um outro eixo do sistema de governança das raizeiras do Cerrado é a “participação em grupos comunitários e redes sociais”, que, a nosso ver, também possui relação com dinâmicas de compartilhamento do conhecimento. Esse eixo diz respeito à participação de raizeiras em organizações comunitárias, como foi citado ao longo da pesquisa, como o GRUFEMI e o CEVAE do Alto Vera Cruz, e ao ingresso em redes sociais, que faz referência à própria Articulação Pacari e à Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas. Por um lado, a participação nessas organizações pode, como temos argumentado, possibilitar a ampliação do compartilhamento do conhecimento, por exemplo, a partir de interações entre raizeiras de diversas regiões e com modos de vida distintos, embora convergentes no uso de plantas medicinais. Um exemplo é a busca do tratamento para o filho de

Tantinha que resultou no seu engajamento e do seu companheiro em iniciativas comunitárias de plantas medicinais. Por outro lado, interações entre grupos comunitários também podem produzir contradições, quando se interconectam com dinâmicas globais da propriedade, como estamos analisando. Com relação a eixos, como o “grupo de coletas de plantas” e as “farmacinhas caseiras e comunitárias”, e a relação com o compartilhamento do conhecimento, a análise será realizada no próximo capítulo, que é sobre produção, trabalho e comercialização. Com relação a esses eixos, por enquanto, é importante citar que a pesquisa popular sobre coletas possibilitou que raizeiras em formação conhecessem as plantas companheiras (o que discutimos no capítulo 5), que são evidências que as plantas possuem agência na indicação de plantas de uso medicinal, o que de certa forma é mais um modo de compartilhamento do conhecimento. Já no que diz respeito ao eixo da “participação de espaços políticos” e a relação com a política de compartilhamento, vamos analisar agora.

6.2.

‘Política de compartilhamento de conhecimento da Articulação Pacari’ e influência em políticas públicas

Durante a capacitação sobre o valor do “conhecimento tradicional”, em Minas Gerais, também se refletiu sobre o “direito ao uso do conhecimento”. A principal conclusão foi que, em fala não identificada de raizeira ou raizeiro, “o conhecimento é da comunidade” e de que isso “é um direito” (Dias, Laureano, 2009, p. 77). É importante também citar uma dúvida que surgiu sobre como proteger o conhecimento, também expressado em uma fala não identificada de raizeira ou raizeiro:

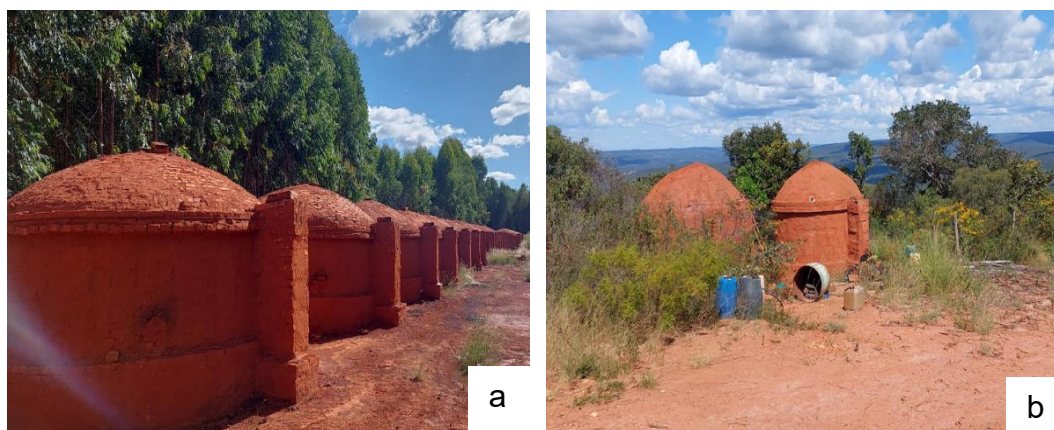
antigamente, as terras da Chapada pertenciam às comunidades e eram usadas por todos, depois vieram as empresas de eucalipto e as cercas. Este conhecimento é um tesouro, é do povo, e precisamos garantir este tesouro. Como as terras que eram livres e podiam ser usadas por todos antigamente e hoje estão cercadas, também o conhecimento hoje é livre e pode ser usado por todos, mas poderá ser cercado no futuro (Dias, Laureano, 2009, p. 77).

A fala é significativa e rememora um tempo em que a terra poderia ser utilizada de forma livre pela comunidade. Conforme a fala, com a vinda de empresas de eucalipto, construíram cercas. Ela também prevê um futuro de cercamentos dos conhecimentos que, na verdade, já teria chegado com a emergência da propriedade

intelectual sobre a vida, na década de 1970. É importante frisar que essa fala reforça a interrelação entre esses dois cercamentos, sobre a qual já discutimos algumas vezes e que se coloca como uma limitação para o uso do conhecimento, uma vez que as plantas medicinais do Cerrado são ameaçadas pela degradação da monocultura, como a do eucalipto.

Em uma viagem a uma parte do Vale do Jequitinhonha, no contexto desta pesquisa, foi possível observar que a Chapada (nome que se dá ao Cerrado nessa região) está sendo ameaçada pela monocultura do eucalipto. Conseguimos observar que parte do Vale do Jequitinhonha tem se transformado em um espaço da monocultura do eucalipto para abastecer os fornos de siderúrgicas nacionais e transnacionais, que ficam no centro de Minas Gerais. Ao observar a degradação da Chapada pela monocultura do eucalipto, vimos um exemplo concreto de um dos paradoxos de autodestruição do capitalismo, que consiste no consumo destrutivo da natureza que, ao mesmo tempo, é necessária para a expansão desse sistema. Esses processos, no entanto, possuem camadas menos evidentes. Por exemplo, observamos que algumas comunidades, como a dos Olhos D'Água, em Turmalina, onde vivem raizeiras que foram ligadas à Articulação Pacari, ao mesmo tempo que usam plantas medicinais da Chapada, dependem do cultivo do eucalipto, que também abastecem as siderúrgicas (Figura 37).

Figura 37 - Carvoeira de um proprietário de fora da Comunidade (a) Carvoeira de morador da Comunidade Olhos D'Água (b)



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

É claro que as plantações das comunidades, que integram a renda familiar, são distintas das monoculturas de eucalipto, que inclusive são cultivadas dentro do espaço da Comunidade, mas que ocupam áreas maiores de produção, além de terem uma lógica de exploração mais intensa, logo, mais degradante. Mas o fato de as comunidades dependerem do cultivo e da venda de eucalipto para siderúrgicas, ao mesmo tempo que precisam da Chapada preservada para poderem coletar plantas medicinais, também indica que esses grupos sociais estão inscritos nas contradições de autodestruição do capitalismo.

Diante de ameaças aos saberes e às plantas medicinais, as capacitações também provocaram reflexões sobre como manter o conhecimento vivo. Em Goiás, uma das dinâmicas foi organizada a partir de diálogos em torno de objetos que representam a história de vida de raizeiras, como terços e sementes, e que “foram colocados dentro de um balaio de palha para serem guardados” (Dias, Laureano, 2009, p. 196). O balaio era uma comparação com a Farmacopeia Popular do Cerrado e foi chamado de “balaio do conhecimento’, por conter conhecimentos que representam a história de vida” de raizeiras” (Dias, Laureano, 2009, p. 196). O objetivo era refletir sobre formas de proteger e manter vivo o conhecimento de plantas medicinais, que estava, segunda raizeiras, se perdendo e ficando isolado nas comunidades, pois os jovens não se relacionam com plantas e o conhecimento como os mais experientes (Dias, Laureano, 2009). A dinâmica seguiu com a proposta de deixar o balaio, da noite para o dia, guardado por um “guardião do balaio do conhecimento” (Dias, Laureano, 2009, p. 196). No outro dia, um rosário e um garrafada haviam sumido do balaio. Os comentários foram elaborados em torno da “proteção [...] do conhecimento dentro e fora da comunidade” (Dias, Laureano, 2009, p. 197). Raizeiras refletiram que dentro das comunidades o conhecimento estava protegido, mas também consideraram que membros do grupo poderiam, por descuido, ou por interesse, passar o “balaio do conhecimento” (Dias, Laureano, 2009), o que discutiremos logo em seguida. Elas também ponderaram que fora da comunidade o “balaio do conhecimento corria mais risco”, pois os interesses em torno do conhecimento nesse espaço são muito distintos dos das comunidades (Dias, Laureano, 2009). As falas finais questionaram se existiam leis de proteção do conhecimento por uso externo às comunidades, se o registro na Farmacopeia Popular era suficiente para proteger o conhecimento e se a Farmacopeia Popular deve ser “registrad[o] em um órgão do governo para ser protegido por uma lei”

(Dias, Laureano, 2009, p. 197). A dinâmica do balaio do conhecimento revela quatro aspectos importantes. O primeiro é que a dinâmica com raizeiras confirma que esses exercícios foram mediados por atores de fora das comunidades, uma vez que os temas discutidos, em especial, sobre apropriação de conhecimentos, parecem muitas vezes não serem conhecidos por esses grupos sociais. O segundo aspecto é que a construção dessa dinâmica buscou relacionar a vida de raizeiras e as normas nacionais e internacionais de acesso a conhecimento de plantas medicinais, como forma de possibilitar manifestações a partir do cotidiano e de histórias de vida, como a possibilidade de isolamento do conhecimento. O terceiro aspecto é que, com a dinâmica, se percebeu que existem ameaças ao conhecimento de dentro e de fora das comunidades, embora a de fora esteja mais clara. O último aspecto é que a Farmacopeia parece ser uma forma de proteção desses conhecimentos, diante de ameaças de biopirataria, embora as dúvidas das comunidades sobre normas de proteção ao conhecimento apontem que as capacitações sobre esse tema ainda não haviam sido realizadas.

Retomando a questão da capacitação relativa ao direito ao uso do conhecimento, essa parece ter sido parte de uma tentativa de construir campos de ação em políticas públicas e de demandas de direitos. Essa possibilidade remete ao segundo aspecto da política de compartilhamento de plantas medicinais da Articulação Pacari a ser analisado, que é a relação dessa com o objetivo da Articulação Pacari de ocupar espaços políticos. Uma das primeiras iniciativas relacionadas diretamente ao compartilhamento do conhecimento é a construção participativa do conceito de “direito ao conhecimento tradicional” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 2-10). A elaboração desse conceito estava pautada na apresentação da Farmacopeia Popular a técnicos do Conselho Nacional de Gestão do Patrimônio Genético, do Ministério do Meio Ambiente (CGEN-MMA)²⁷⁷. O propósito dessa ação era que o processo de elaboração da Farmacopeia Popular fosse “assessorado em relação aos direitos das

²⁷⁷ O CGEN-MMA já teve sua estrutura alterada. Segundo o artigo 1º da Portaria MMA N° 381, de 03 de Outubro de 2017, “O Conselho de Gestão do Patrimônio Genético - CGen - é órgão colegiado de caráter deliberativo, normativo, consultivo e recursal, responsável por coordenar a elaboração e a implementação de políticas para a gestão do acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional associado e da repartição de benefícios, formado por representação de órgãos e entidades da Administração Pública Federal e representantes da sociedade civil”. Disponível em: <https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/biodiversidade/patrimonio-genetico/conselho-de-gestao-do-patrimonio-genetico-cgen-1/normas-do-cgen/pdf/Consolidado.pdf>. Acesso em 04 jan. 2023.

comunidades sobre seus conhecimentos tradicionais, os quais [seriam] publicados e disponibilizados para a sociedade [...]” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 10-12). No entanto, a formulação do conceito de “direito ao conhecimento tradicional” teve resultado “modesto”. Isso ocorreu, porque o processo de elaboração teve “muita dificuldade”, em razão de o tema ser “extremamente dinâmico e necessitar de assessoria jurídica permanente”. Técnicos do CGEN-MMA participavam de cursos e encontros da Articulação Pacari com o propósito de assessorar as comunidades. A proposta de criação do conceito chegou a evoluir para a relação do “‘direito ao conhecimento tradicional’ como política de ‘direitos humanos’”, no seminário da REDE “Plantas Medicinais: reencontro e reconhecimento de saberes na América do Sul”, (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 10-12) em 2004, em Belo Horizonte, como citado no capítulo 2. No entanto, essa proposta não avançou.

A dificuldade de trabalhar o tema do direito ao conhecimento tradicional, é explicada por uma fala de Lourdes:

*A gente entrou [no tema de propriedade intelectual], só que ela é muito complexa. A gente não conseguiu, sabe?[...] Sim [queríamos entrar]! A importância a gente sempre soube. Assim, é [...], Primeira coisa, assim, falou em propriedade intelectual, falou em patente, não é? É da natureza do conhecimento, do nosso conhecimento que, quanto mais gente conheça, melhor o conhecimento, mais vivo ele fica. Quanto mais esse domínio é público, é esse o nosso objetivo da medicina tradicional. Quanto mais você conhecer uma plantinha que você tem lá no quintal da sua casa, mais autonomia, mais você vai usar, mais vivo o conhecimento desse cara. Esse negócio de domínio público, eu acho que é um artifício, uma coisa horrível que inventaram [...] Isso é um contraditório. Isso é contra a coisa da coletividade [...] Isso é muito próprio da propriedade mesmo, individual e intelectual. Isso é coisa da propriedade intelectual. A gente divergia muito de conceitos, sabe, que vinha dentro da propriedade intelectual. Como caiu no domínio público, não tem mais direito de ser?! É pra isso que a gente luta, para não ter a propriedade, entendeu?*²⁷⁸

Lourdes quis dizer que a propriedade intelectual é um tema complexo para as comunidades, pois não é compatível com sua cosmovisão, que está voltada para o amplo compartilhamento do conhecimento de plantas como uma forma de *autonomia* para praticar a “medicina popular”. Lourdes explica que o livre acesso,

²⁷⁸ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

o uso e a troca de conhecimentos são condições para que o conhecimento fique vivo na pessoa. Lourdes materializa essa relação, ao afirmar que *[q]quanto mais você conhecer uma plantinha que você tem lá no quintal da sua casa, mais autonomia, mais você vai usar, mais vivo o conhecimento desse cara*. Para ela, no entanto, esse compartilhamento, que ela chama de domínio público, também pode ser um *artifício* e um *contraditório*, associado à propriedade intelectual. Segundo Lourdes, o domínio público, embora signifique acesso ao conhecimento, também indica um espaço vazio para a apropriação. Nesse paradoxo, para ela, de um lado, se encontra a *coletividade*, de outro, o *individual*. O *intelectual*, mencionado por Lourdes, é na nossa interpretação é o elo de interseção que é realizado em conjunto pela ciência, que sintetiza moléculas de plantas medicinais, sobre o qual o conhecimento está em domínio público, a norma, que valida o processo diante do Estado, e a propriedade intelectual, instrumento legal que desenhado para a apropriação do conhecimento e da vida. Nesse sentido, a fala de Lourdes, ao mesmo tempo que critica a concepção de comum, ou domínio público, como subproduto da propriedade, também se interconecta com ótica que possibilita enxergar o aspecto emancipatório do comum. Talvez, a dificuldade de trabalhar o direito ao conhecimento tradicional esteja justamente no domínio público como *artifício* da propriedade intelectual, que distorce o comum como política de reconstrução de relações sociais, ecológicas e coletivas. Além disso, a fala de Lourdes provoca reflexões sobre as armadilhas das dicotomias entre público e privado e coletivo e individual. Suas críticas, nesse sentido, podem indicar que o domínio público pode remeter mais ao privado e ao individual do que ao público e ao coletivo, uma vez que a versão legal desse conceito possibilita apropriações individuais.

Com relação ao conceito de direito ao conhecimento como direitos humanos, é importante dizer que, embora sua formulação não tenha avançado, o tema foi trabalhado em outras frentes, tendo como ponto de partida cursos e capacitação no âmbito das pesquisas populares. Em 2005, na pesquisa popular em Goiás, o Departamento do Patrimônio Genético do Ministério do Meio Ambiente (DPG-MMA)²⁷⁹ realizou uma capacitação sobre a norma de acesso a

²⁷⁹ O Departamento do Patrimônio Genético - DPG funciona como Secretaria Executiva do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético - CGEN criada a partir do Decreto nº 3.945 de 2001 [...] Como parte da implementação do Sistema de Gestão ao Acesso e à Repartição dos Benefícios no Brasil, o DPG ainda elabora e realiza projetos de capacitação e qualificação; presta apoio às atividades de monitoramento e fiscalização; participa na elaboração de políticas públicas de biotecnologia, plantas

“conhecimentos tradicionais associados” a “patrimônio genético” vigente no Brasil naquele período, a Medida Provisória (MP) 2.186-16 (Dias, Laureano, 2009; Brasil, 2001). A capacitação foi realizada a partir de dinâmicas e gerou reflexões. A primeira reflexão foi sobre a pergunta “quem eram os beneficiados pelo conhecimento tradicional” (Dias, Laureano, 2009, p. 197). Os beneficiados, segundo as raizeiras, eram as “próprias comunidades, pelo fácil acesso ao remédio caseiro” (Dias, Laureano, 2009, p. 198). O governo também seria beneficiado, uma vez que “não gasta dinheiro com o serviço de saúde que é prestado pelos grupos comunitários” (Dias, Laureano, 2009, p. 197). A segunda reflexão foi sobre a pergunta “quem era os beneficiados quando o conhecimento tradicional sai da comunidade” (Dias, Laureano, 2009, p. 197). As pesquisadoras refletiram que a indústria poderia utilizar os conhecimentos e as plantas para fazer testes e produzir medicamentos, em “grande escala”, gerando “extrativismo predatório” (Dias, Laureano, 2009, p. 191). Diante dessas ponderações, o grupo levantou critérios: “o conhecimento só deveria sair da comunidade a partir do consentimento da mesma”; os medicamentos desenvolvidos por uma indústria a partir do conhecimento das comunidades deveriam ser vendidos a “baixo preço”, para dar acesso a todas as pessoas; e a produção de medicamentos em “alta escala” que usam conhecimentos das comunidades deveria fazer a coleta de plantas medicinais “sem prejudicar o meio ambiente” (Dias, Laureano, 2009, p. 197-198). Um comentário importante é que não há menção a uma construção participativa das perguntas dessas dinâmicas.

A capacitação sobre a norma brasileira de acesso ao “conhecimento tradicional associado” esclareceu que a MP 2.186-16 não era uma lei, pois não havia sido aprovada pelo Congresso brasileiro (Brasil, 2001). Essa informação é importante para entender em que contexto ocorre a participação da Articulação Pacari na discussão de uma norma posterior, a Lei 13.123 (Brasil, 2015b), que suplementaria a MP 2.186-16 (Brasil, 2001). É também fundamental compreender que a Articulação Pacari estava engajada nas discussões do tema ao longo dos anos 2000 e 2010, até a promulgação da Lei 13.123 (Brasil, 2015b), o que já mencionamos no capítulo 4 e vamos aprofundar mais adiante. Isso mostra também

medicinais, fitoterápicos e cadeias produtivas da sociobiodiversidade, entre outras funções. Disponível em: <https://antigo.mma.gov.br/informma/item/564-secretaria-executiva.html#:~:text=O%20Departamento%20do%20Patrim%C3%B4nio%20Gen%C3%A9tico,Decreto%20n%C3%945%20de%202001%20>. Disponível em: 04 ago. 2023.

que a norma sobre o tema não tem somente efeitos sobre práticas, conhecimentos e modos de vida de raizeiras e raizeiros, mas também são objeto de reivindicações desses sujeitos. A capacitação, adicionalmente, trabalhou temas diversos da norma vigente na época, como “conhecimento tradicional associado”, o “patrimônio genético” e o “acesso”. As pesquisadoras populares “argumentaram que o tempo destinado à capacitação não fora suficiente”, com destaque para os temas de “bioprospecção” e “propriedade intelectual”, o que reforça a possibilidade de o tema de apropriação causar estranheza a raizeiras e raizeiros e de o tema ter sido inserido nas pesquisas e encontros de forma vertical.

É importante observar que os termos normativos foram incorporados pela Farmacopeia Popular, talvez, para poder dialogar com o poder público na mesma linguagem utilizada em normas de acesso a “conhecimento tradicional”. Raizeiras e raizeiros, no entanto, tensionam discursos e normas de acesso ao “conhecimento tradicional associado”, apesar do uso deles na Farmacopeia, que, segundo o próprio documento, deveria ter uma linguagem próxima do cotidiano de raizeiras. Lucely, por exemplo, disse que *a avó falava mais conhecimento [...] mas não tradicional*²⁸⁰. Ela ainda ressaltou que não havia esse discurso, pois *antigamente que nu existia esse tanto de política*. No entanto, como observamos em diálogos, Lucely parece ter entronizado o discurso do conhecimento tradicional, embora subvertendo-o, a partir de suas próprias contradições. Já com relação ao conceito de “conhecimento tradicional associado”, Lucely parece discordar frontalmente:

*Para ser sincera. Eu acho que é um conceito que não tem nada a ver com os povos tradicionais. [...] Para nós, o conhecimento, a natureza, está tudo ligada uma coisa com a outra. Tudo é uma coisa só. Não tem esse detalhamento. Porque para nós todos [...] e ela sabe que a gente trabalha com todos os seres ligado um com o outro [...] não tem uma separação. A gente lida com a natureza, a mãe natureza, que ela já traz todos os elementos pra gente. É o que a gente precisa pra sobreviver, né? Então, a gente não precisa de associar uma coisa por outra, porque ela já está ligada uma coisa na outra. Se você ver o que as palavras trazem, eles não vê a natureza como um todo, os povos, os elemento. Pra eles, não é junto, eles separam e depois eles querem pegar cada e um bolo só*²⁸¹.

²⁸⁰ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 19 mar. 2022.

²⁸¹ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 19 mar. 2022.

Por sua vez, Maria Rita, raizeira de Araçuaí, afirmou que, embora ela tivesse participado de capacitações sobre o tema de acesso ao “conhecimento tradicional associado” e feito “muitas anotações em um caderno”, achava o tema “difícil”²⁸². Outras raizeiras, como as que fazem parte do GRUFEMI, não comentaram sobre o conceito de “conhecimento tradicional associado”²⁸³. Elas não participaram de atividades da Articulação Pacari que envolveram a capacitação de normas de acesso ao “conhecimento tradicional associado”.

Outra narrativa utilizada na norma de acesso a “conhecimento tradicional associado” é a de “detentores do conhecimento tradicional associado” (Brasil, 2015b). A Lei 13.123 (Brasil, 2015b), que regula o acesso ao “conhecimento tradicional associado”, se utiliza desse conceito, ao se referir ao vínculo entre a “população indígena e comunidade tradicional” e o conhecimento. A ideia de deter o conhecimento também era difundida pela MP 2.186 (Brasil, 2001), norma sobre a qual as comunidades foram capacitadas, a exemplo de “comunidade indígena e [...] local que criam, detêm ou conservam conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético”. É importante notar que esse conceito foi utilizado na Lei 9.279 (Brasil, 1996), de Propriedade Industrial, que difunde a perspectiva de “detentor da patente”. Fica claro que interpretações em torno do conceito de deter em todas as normas citadas tem relação com ter a propriedade de um objeto. Na norma de propriedade industrial, no entanto, o conceito confere maior poder ao detentor, que possui exclusividade sobre a patente. Na Lei 13.123 (Brasil, 2015b), embora a palavra seja a mesma, a ideia de detentor confere a possibilidade de dar o “consentimento prévio informado”, conforme os “usos, costumes e tradições ou protocolos comunitários”, para alguém que pretenda fazer uso do conhecimento, o que confere um poder a quem consente bem menor do que ter exclusividade, evidenciando uma contradição assimétrica. Nesse caso, parece que a norma de acesso a “conhecimento tradicional associado” foi construída para negar a possibilidade de conferir a possibilidade de que povos e comunidades se apropriem

²⁸² VIEIRA, Maria Rita dos Santos. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Araçuaí, 7 abr. 2022.

²⁸³ BEZERRA, Iaci Ferraz. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, MG, 4 abr. 2022. COSTA, Laurenny Alves. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, MG, 4 abr. 2022. COSTA, Anelisa Mendes. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, MG, 4 abr. 2022. MACHADO, Maria das Graças M. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, MG, 4 abr. 2022.

do seu conhecimento, ainda que esses sujeitos, a princípio, rejeitem a propriedade do conhecimento e da vida, como defendem raizeiras, no âmbito da Articulação Pacari. Como vimos nos capítulos 2 e 3, o conceito de propriedade foi histórica e politicamente estruturado a partir da hierarquia racial, de gênero, de classe e científica, a exemplo de discursos que defendiam que escravos não eram indivíduos e, portanto, não poderiam produzir conhecimento e nem apropriar. Contextualizando essas estruturas nas normas contemporâneas, se observa que essas assimetrias têm se reproduzido.

Na Farmacopeia Popular, não se utiliza detentor ou detentora. O conceito que se usa é “titulares dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade brasileira”, que foi uma forma encontrada para afirmar que raizeiras têm direito de participar de elaboração de normas relacionados à regulação desse tema. Dentre as raizeiras, Maria José não se sente como detentora ou, como ela diz, “dona”, mas sente “obrigação de zelar” pelo conhecimento²⁸⁴. A fala de Maria José parece assumir mais uma ética de guardiã do conhecimento, que cuida e protege, do que de detentora, que se apropria e pode ter como objetivo mercantilizá-lo. É possível expandir a interpretação sobre a afirmação de Maria José, afirmando que o conceito de zelar pelo conhecimento traz uma ideia de que ela tem consciência de que está em uma rede de pertencimento, em que ela, a comunidade onde vive, de alguma forma, estão conectados, e de que o cuidado mantém essa relação, diferente da perspectiva individual, competitiva e apropriativa da propriedade privada. A fala dela, dessa forma, contesta a concepção de que quem possui propriedade privada sobre algo cuida mais do que quem possui relações comunitárias. Dalci, por exemplo, disse não se sentir detentor, mas sim *disseminador e parte do conhecimento*. Ele assume que algo que pode ser dele, mas não inclui o conhecimento nesse rol de coisas, embora Dalci tenha reivindicado ser o criador da receita de um remédio caseiro²⁸⁵. Lucely, por sua vez, tem uma interpretação que contesta a norma:

Fala é que a pessoa que conhece uma planta, uma determinada espécie, que aquilo é do uso e do próprio conhecimento dele. Dentro da lei, ela traz que se aquele ou aquele produto daquele detentor, daquela pessoa que conhece se transformar num produto que vai gerar renda, valores, que têm que ser dividido aquele recurso com ele né [...] o detentor que detém aquele

²⁸⁴ ROCHA, Maria José Cordeiro. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Veredinha, 31 mar. 2022.

²⁸⁵ CARVALHO, D. J. Dalci José de Carvalho. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG. 28 mar, 2022.

conhecimento na mão dele né? Mas eu tenho uma forma de pensar. Vamos supor que tem uma comunidade, duas comunidades. Todas elas são detentores do mesmo conhecimento daquela mesma espécie, daquela mesma planta, só que ela tem um uso diferente, uma comunidade usa a folha, a outra usa a raiz. Aí, se vem uma pesquisa realmente de um produto que vai trabalhar uma comunidade [...] E a outra comunidade, como que vai ficar? É a mesma planta, a mesma espécie, só muda a parte da planta. Então, eu fico me perguntando isso. E uma coisa que eu sou muito contra, é colocar dinheiro dentro de uma comunidade. Sou contra, porque ele [o governo] não vai ter recurso para aplicar em todas as comunidades. Pode ser, tipo, dentro da comunidade, vamos supor, um [...] povos indígenas [...] porque tem aqui, mas tem menos aldeia em volta dali, para beneficiar uma? O que vai acontecer? Vai virar guerra, vai virar briga, a mesma coisa com o pessoal da comunidade quilombola. Vamos supor, se coloca, igual aqui, que a gente trabalha com a planta, com plantas medicinais, que é mais visado hoje. Vamos supor que vem um recurso de 10.000 pra cá, mas já dá confusão e briga dentro da associação. Então, assim, se tivesse uma conversa, o que é que o governo sentasse com aquela comunidade e construísse uma coisa que aquela comunidade precisasse, um espaço, tá precisando duma escola, um exemplo, tá precisando de um posto de saúde, está precisando de uma coisa que fosse pra todo mundo. E esse pensamento não é isso. E esse recurso, eles estão brigando, falando, falando, mas tem um fundo que a comunidade vai ter que fazer um projeto. E esse projeto do governo é muito difícil de gestar, que esse dinheiro vai ficar lá. Porque quando se fala do dinheiro é só guerra²⁸⁶.

Lucely capta o conceito de “detentor” das normas brasileiras que regulam o acesso ao “conhecimento tradicional associado”, ao mesmo tempo que o contesta. Sua crítica vai no sentido de que o conceito de detentora carrega a lógica da propriedade individual, porque, onde predominava o compartilhamento do conhecimento e a integração com a natureza, ele faz emergir a competição. Lucely também sugere que o conceito de detentora se estende para o “Fundo Nacional para a Repartição de Benefícios” (Brasil, 2015b). Esse mecanismo, como explicamos no capítulo 1, é um fundo financeiro operado com dinheiro da comercialização de “conhecimentos tradicionais associados” por atores privados, que é destinado aos detentores desses saberes. Lucely não concorda com essa norma, em razão de o fundo destinar dinheiro, e não projetos sociais, os quais, para ela, não causariam cisões entre beneficiados. Dalci parece concordar com Lucely, ao relacionar repartição de

²⁸⁶ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 19 mar. 2022.

benefício com *benefício da comunidade*, como forma de evitar competição dentro e entre comunidades²⁸⁷.

Quanto ao engajamento da Articulação Pacari nos processos de discussão da norma nacional de acesso ao “conhecimento tradicional associado”, a rede participou de negociações da substituição da MP 2.186, de 2001, pela Lei 13.123, de 2015²⁸⁸. Segundo Lourdes, *a CDB, no âmbito do Conselho [CNPCT], não chegou a ser internalizada [...] só a Pacari levou a discussão*²⁸⁹. A Articulação Pacari fez essa discussão com povos e comunidades tradicionais e órgãos de governo, apoiando diversas reivindicações relativas à discussão dessa lei com base nos princípios norteadores, tais como o de que o “patrimônio genético e o conhecimento tradicional associado são indissociáveis”, em defesa de que são conceitos integrados (Brasil, 2015a). Também defendia “que o conhecimento é um bem coletivo”, em favor da ideia de que não são apropriáveis (Brasil, 2015a). Igualmente, argumentava que “todo o conhecimento tradicional é identificável”, uma vez que ele é tradicional (Brasil, 2015a), em uma crítica ao discurso de “conhecimento tradicional de origem não identificável”, que a Lei 13.123 internalizou (Brasil, 2015b). O foco específico da Articulação Pacari nas discussões dessa norma era fazer a relação entre o conhecimento tradicional e a medicina tradicional, objetivo que vem das discussões na PNPCT (Articulação Pacari, 2006). A participação da Articulação Pacari nas discussões sobre acesso a “conhecimento tradicional” parece ter sido restringida nos últimos anos, desde 2015. Atualmente, Lourdes representa a Articulação Pacari no CGEN, participação que começa durante o governo Lula, em 2023²⁹⁰.

Lourdes relata também que uma outra frente da Articulação Pacari na ocupação de espaços políticos na regulação de normas de acesso ao “conhecimento tradicional” foi nas COPs, em que ela representou a Articulação Pacari junto à sociedade civil, especificamente nas discussões do artigo 8 (j) da CDB (Brasil, 1998a), que trata de repartição de benefícios. Como citamos no capítulo 1, sua

²⁸⁷ CARVALHO, D. J. Dalci José de Carvalho. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG. 28 mar. 2022.

²⁸⁸ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

²⁸⁹ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

²⁹⁰ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

participação possibilitou à Articulação Pacari o conhecimento da possibilidade de elaborar protocolos comunitários como documentos de direitos consuetudinários acerca do compartilhamento e acesso de conhecimentos, o que resultou na produção coletiva do Protocolo Comunitário Biocultural, o qual, de acordo com ela, possibilitou uma ampliação na atuação e na organização da Articulação Pacari. Como também citamos no capítulo 1, o Brasil ainda não havia ratificado o Protocolo de Nagoia (MMA, 2014), norma que estabelece que protocolos comunitários devem ser consultados no acesso a “conhecimentos tradicionais associados”. Vale destacar que a Articulação Pacari teve atuações relevantes nas reuniões entre sociedade civil e governo, a exemplo de busca de inserção de políticas de gênero no campo da regulação do acesso a “conhecimentos tradicionais”, como segue:

No dia 7 de novembro, na reunião com a representação brasileira – onde estavam os negociadores do Ministério das Relações Exteriores, bem como representantes do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, do Tribunal Regional Federal da 1ª Região pela parte governamental, e representante da Itaipu Binacional e de organizações da sociedade civil – seis pontos relevantes para a negociação foram levantados, como serão expostos a seguir. Importante destacar que a reunião foi uma resposta a demanda de povos e comunidades tradicionais e de membros do Grupo Carta de Belém e do Grupo de Trabalho de Biodiversidade da Associação Nacional de Agroecologia [...] Para a implementação do Artigo 8 (J), a representante das comunidades locais das **Raizeiras do Cerrado** encorajou os negociadores a adotar considerações de gênero na aplicação de suportes financeiros para implementação deste artigo. Os negociadores brasileiros acataram a sugestão e o ponto foi incorporado ao texto de negociação²⁹¹.

Voltando à norma nacional, em uma entrevista dada após a aprovação da Lei 13.123, Lourdes explicou como o processo de elaboração e de promulgação da Lei 13.123 (Brasil, 2015b) foi excludente com relação à participação de povos e comunidades, apesar das contradições que implicam esse processo de exclusão:

O processo de elaboração e aprovação da Lei 13.123/15, no que se refere à participação das comunidades locais, foi imensamente prejudicial e excludente. As comunidades que tiveram a oportunidade de acompanhar o processo de formulação da lei, desde 2001, foram surpreendidas com um projeto de lei que foi enviado ao Congresso para ser avaliado sem nos consultar. Outras comunidades sequer sabiam que existiu uma medida provisória e que se esperava um projeto de lei para substituir a

²⁹¹ Disponível em: <https://br.boell.org/pt-br/2016/12/12/2o-informe-das-negociacoes-da-cop-da-biodiversidade>. Acesso em: 22 set. 2023.

MP2186/2001. Estas tiveram ainda mais dificuldade de compreender o processo. Foi uma subtração de nossos direitos de sermos consultadas sobre a elaboração de uma lei que nos afeta diretamente, que diz respeito ao nosso dia a dia, que abrange o nosso modo de vida, nosso conhecimento tradicional e nosso território. Sabemos que temos o direito à consulta e ao consentimento livre, prévio e informado. Nada disso foi cumprido. As comunidades somente foram incluídas no processo quando a lei já estava passando pela etapa de regulamentação através de oficinas regionais de capacitação sobre a lei, mas estas oficinas não foram consultadas, as comunidades não conheciam a lei, as oficinas foram realizadas para que povos indígenas, Povos e Comunidades Tradicionais e agricultores familiares pudessem conhecer minimamente o teor dos artigos que seriam regulamentados. Já os usuários, o setor da indústria, principalmente, foram convidados para participar e dar opiniões em diversas reuniões. Não é certo, não foi justo, desde o começo (Moreira et. al, 2017, p. 32-33).

O relato condiz com considerações de Lourdes (logo a seguir) sobre como a lógica de exploração do conhecimento não exclui somente na negociação da norma, mas como essa exclusão é um efeito do modelo de desenvolvimento do capitalismo. Segundo Lourdes, apesar das reivindicações da Articulação Pacari, em especial, com relação ao reconhecimento dos conhecimentos de povos e comunidades e à repartição de benefício, esses sujeitos não receberam *nada*:

Então, e por que que acontece isso? Porque não respeitam, não respeitam verdadeiramente o conhecimento das comunidades tradicionais, o modo de vida, né? Porque o modo de vida das comunidades está muito calcado no seu conhecimento, à lógica de sobrevivência, né? Então, aí, as mulheres têm que, as quebradeiras de coco lá no Tocantins, tem que passar debaixo do arame para ir, porque as palmeiras agora estão tudo cercada pelas pastagens, né? Assim como em Goiás, as plantas medicinais. Isso leva a várias dificuldades, por exemplo, as mulheres, as raizeiras velhinhas e tudo, fazia sem problemas, sozinha lá, catava e vinha, né? Agora tá ficando cada vez mais longe. Aí não pode mais sozinha tem que ir, por causa da idade, cansa e tal, mas não só por isso, porque também tá violento, as mulheres não saem sozinha, tem que ir acompanhada. Tem que vim em grupo porque a gente tem medo de ir longe buscar a planta, né? Toda sorte de perigo a gente atravessa, né? Atropelamento, os caras, né? Então, isso impacta muito fortemente na nossa... Essa realidade que eu tô te contando, assim, a lei não observa isso, sabe? “Ah não, a lei vai repartir benefício, vai ser melhor, vai ser um desenvolvimento sustentável”. Que desenvolvimento? Sabe, a gente queria muito e eu não tô, assim, sendo poética, fora da real, não, é verdade isso, sabe? A gente queria muito, ia favorecer muito a nossa vida, se a biodiversidade parasse de ser detonada, pra todos nós. Mas vamos chegar aqui na vida das raizeiras, dos agricultor, porque

a raizeira é agricultora também, né? As raizeiras são agricultoras, às vezes são pescadoras, né? Tinha uma raizeira lá em Minas que ela pegava o barco dela, a canoa dela, raizerona, e ia pra uma ilha que tinha lá, buscar as ervas dela na ilha, que era ervas especialíssimas, né? Assim, endêmicas ali daquela ilha e voltava, uma pescadora mas ela se identificava como raizeira porque era a identidade que ela mais se identificava. Mas ela é agricultora, às vezes, ela é quilombola. Então, é raizeira, agricultora, quilombola, parteira. Então, é um universo muito grande que eles foram abolir, sabe? Assim, mexeram, sabe? Não deram nada até agora, nada. Nós não vimos nada ainda que favorecesse a gente, sabe? A não ser, botaram tudo em blocos de conceitos que a gente suou pra poder, sabe? Quantas oficinas a gente fez com as raizeiras pra poder, sabe? É um conhecimento em disputa. A indústria tudo que ela quer é esse conhecimento, a indústria farmacêutica e cosmética, né? Induz tudo que ela quer com isso²⁹².

Para explicar as exclusões da norma de acesso ao conhecimento, Lourdes acaba interrelacionando diversos temas relativos ao conhecimento e às formas de exclusão em que povos e comunidades estão inscritos, em razão dos processos de apropriação desses saberes. Lourdes faz importantes conexões no trecho para explicar como o conhecimento não é uma mercadoria, pois é produzido e compartilhado a partir de um cotidiano de vida que, por um lado, integra o *modo de vida* e as identidades múltiplas das *comunidades tradicionais* e que, por outro, é construído por dinâmicas de estratégias de *sobrevivência*, diante das desigualdades de gênero, dos cercamentos de territórios comunitários, do desmatamento, do desenvolvimento. Tudo isso, para Lourdes, não é observado pela lei. Ao contrário, para ela, a lei é veículo a partir do qual se ignora esse processo cotidiano de integração, produção e compartilhamento do conhecimento, com vistas a se apropriar dele, a partir de regras e conceitos, como a repartição de benefícios e o *desenvolvimento sustentável*. A lei de acesso a conhecimentos, para ela, tem um sentido de desenvolvimento questionável. Ela pergunta: *Que desenvolvimento?*. E continua: *é um conhecimento em disputa*.

É possível fazer algumas análises da relação entre a política de compartilhamento do conhecimento e a ocupação de espaços políticos no âmbito da Articulação Pacari, a partir da fala de Lourdes. Primeiramente, em sua fala, a norma de acesso a conhecimentos vigente no Brasil é vista como um instrumento que veicula interesses econômicos sobre o conhecimento e, a partir dessa lógica,

²⁹² LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

exclui não só a perspectiva de conhecimento das comunidades, como também do seu modo de vida e identidade, como dinâmicas que separam humanos, seres não-humanos e saberes, para viabilizar a apropriação. Essa perspectiva de Lourdes parece ser bem alinhada com a política de recusa da Articulação Pacari à propriedade intelectual sobre a vida. Ao mesmo tempo, também se pode notar que a fala de Lourdes contesta os conceitos e regras da norma, como desenvolvimento sustentável, o que pode indicar que, como temos discutido, que a Articulação Pacari adota essas retóricas não porque elas refletem reivindicações das raizeiras, mas porque elas são uma vestimenta necessária para negociar direitos. A princípio, isso pode ser contraditório. Mas o que vai dizer se é contraditório ou não é a forma com que essas linguagens, conceitos de normas são revertidos para o cotidiano das comunidades, o que no caso da Articulação Pacari parece que cada comunidade ou raizeira tem uma forma de levar essas dinâmicas para seu cotidiano. Por fim, a fala de Lourdes também indica que a ocupação de espaços políticos pela Articulação Pacari não se limitou a buscar influência somente de forma isolada em cada tema de interesse. Ao contrário, como discutimos no capítulo 4, a reivindicação acerca do reconhecimento do ofício de raizeira e raizeiro do Cerrado como patrimônio cultural imaterial ao IPHAN (Brasil, 2009b) pode ser entendida como um caminho que relaciona a prática, o conhecimento e a identidade desses sujeitos, o que é uma alternativa à Lei 13.123 (Brasil, 2015b), embora o foco da Articulação Pacari com o ofício seja voltado mas para possibilitar a “preparação de remédios caseiros” como atividade cultural e social, tendo em vista as restrições das normas sanitárias-científicas no campo da saúde (Dias, Laureano, 2014, p. 31). Como exemplo de ação junto ao IPHAN como alternativa à Lei 13.123, se pode citar o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, que foi reconhecido como patrimônio imaterial cultural a partir da perspectiva de que o Estado reconhece a importância cultural material e imaterial e a “permanência” das interconexões identitárias, sociais, culturais, ecológicas, territoriais e históricas que existem entre povos e comunidades do Rio Negro e as práticas, os objetos, as plantas, as alimentos, os espaços, os conhecimentos, e as “propriedades” individuais e familiares existentes nessas relações²⁹³.

²⁹³ Agradeço a Sílvia Guimarães sobre a sugestão de leitura do “Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro” como patrimônio cultural imaterial.

Detalhando um pouco mais o caso, o dossiê “Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro”, foi coordenado por Simas e Barbosa (2019), sendo um documento importante para compreender como conhecimentos e práticas integradas entre humanos e não-humanos, nos seus aspectos materiais e imateriais, foram observados e reconhecidos pelo Estado. Ainda que o caso não tenha relação direta com dinâmicas da “medicina popular” relacionadas a raizeiras e raizeiros, o cultivo de alimentos (muitas plantas medicinais também são alimentos) e a relação com o manejo da floresta são temas considerados nas práticas desses sujeitos (Dias, Laureano, 2009). O dossiê foi elaborado, em um contexto de pós-reconhecimento do “Sistema agrícola tradicional do Rio Negro”, pelo IPHAN, em 2010, em que foi proposto a ampliação do “reconhecimento pela sociedade” e “permanência” do bem cultural (Simas; Barbosa, 2019, p. 13). No dossiê, é destaque a combinação entre “a diversidade de plantas cultivadas”, “a heterogeneidade dos espaços cultivados”, “as relações de parentesco e amizade”, “o sistema de denominação [e] hierarquização [da sociedade de plantas] [e o trato dado a elas pelas agricultoras], a “agência [de utensílios]” usados na gestão do sistema agrícola, e a “dimensão identitária do [sistema alimentar]”, tudo isso, constituindo uma organização de espaços, histórias, práticas e objetos que possuem particularidade e subjetividade cosmológica que justificam a patrimonialização cultural do sistema agrícola do Rio Negro (Simas, Barbosa, 2019, p. 107-109). Esse dossiê contribui para esta pesquisa, na medida em que possibilita compreender que as práticas, plantas, conhecimentos, espaços, histórias e relações identitárias de povos e comunidades estão interconectadas, e que essa relação foi reconhecida pelo Estado. O dossiê explora, contudo, concepções de “propriedade individual” e/ou “familiar” de objetos artesanais usados no cultivo de plantas: “[...] os objetos utilizados nas casas de forno pertencem, sobretudo, às esposas dos produtores, as usuárias preferenciais, que os emprestam a outras mulheres aparentadas [...]”, enquanto “alguns artefatos são feitos pelos homens [...]” (Simas; Barbosa, 2019, p. 83). Dessa forma, enquanto o artefato tem dona, o uso pode ser compartilhado, dinâmicas que eram adotadas antes da patrimonialização pelo Estado. Por fim, é importante destacar que, no documento, se observa que a patrimonialização teria sido uma alternativa à indicação geográfica (sobre o qual explicamos no capítulo 3), na medida em que se ponderou que a garantia dos “direitos intelectuais dos povos indígenas do Rio Negro sobre as variedades cultivadas” no sistema agrícola teria que focar na

interrelação entre cultura, ecologia, identidade e local e não em um âmbito mercadológico, agrobiodiverso e local (Simas; Barbosa, 2019, p. 18). Para relacionar esse processo a reivindicações da Pacari de patrimonialização do ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado perante o IPHAN, como forma de reverter a criminalização de raizeiras e raizeiros, faltaria saber quais os efeitos da patrimonialização do sistema agrícola do Rio Negro na relação entre povos e sistema agrícola, o que o documento não aprofunda. Igualmente, restaria conhecer o alcance de proteção a conhecimentos de plantas e práticas conferidas a essa patrimonialização, já que na Convenção da UNESCO (2003), que o Brasil é parte, os direitos de patrimônio cultural imaterial não podem prejudicar direitos de propriedade intelectual, questão hierárquica regulatória que o documento não explora. Esse é um exemplo de questão que também pode ser colocado sobre os possíveis efeitos de um futuro reconhecimento do ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado como patrimônio cultural imaterial.

Voltando a Articulação Pacari, ela se utiliza da Farmacopeia Popular como instrumento político que vincula o conhecimento e as comunidades a partir do registro dos saberes e, assim, pode protegê-los e as comunidades, em caso de acesso (Dias, Laureano, 2009). Como comentou Jaqueline, contudo, esse objetivo é mais uma *consequência*, uma vez que as prioridades da Farmacopeia Popular são outras²⁹⁴. Essa abordagem parece ter relação não só com a ideia de reivindicar direitos para as comunidades, mas ao mesmo tempo buscar abranger os indivíduos em suas particularidades e pluralidades, como indicado por Lourdes. Uma questão ainda não resolvida sobre as reivindicações identitárias e sua relação com o conhecimento é que os instrumentos de reconhecimento identitário, como Convenção da UNESCO (2003), são contraditórios, como já discutimos anteriormente, e trazem conceitos homogêneos e de origem apropriativa, o que reflete as assimetrias do capitalismo e da modernidade.

6.3.

‘Política de compartilhamento do conhecimento da Articulação Pacari’ e acordos coletivos

²⁹⁴ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

A capacitação sobre a MP 2.186-16 (Brasil, 2001) também aprofundou o tema de “apropriação indevida”, levando à produção de “acordos coletivos para a utilização de recursos naturais associados a conhecimentos tradicionais” (Dias, Laureano, 2009, p. 200), sobre os quais nos debruçaremos a seguir. O primeiro aspecto que vamos discutir diz respeito ao acordo sobre informações de receitas de remédios caseiros: “o grupo acordou que as receitas de remédios caseiros não deveriam fazer parte da pesquisa, pois envolvem um conhecimento muito específico que deve ficar guardado pelos grupos e comunidades” (Dias, Laureano, 2009, p. 191). Como foi analisado, o registro dos conhecimentos seria uma forma de se comprovar que as plantas medicinais “já tem o seu uso e quem são os produtores” desses saberes, mas sem descrições de receitas elaborada com essas ervas. Como se pode observar em outro comentário sobre a pesquisa popular, as “receitas serão guardadas pelos grupos, exercendo a prática da ‘fidelidade comunitária’, até o momento em que o conhecimento ali presente possa ser socializado com a segurança de que não será apropriado indevidamente. Lourdes comentou sobre o que foi revelado nas pesquisas populares:

Tem segredos que é de ordem espiritual. Então, assim, mostrar a planta [...] porque o conteúdo da farmacopeia é político, é muito mais político. Esse valor do conteúdo político dela, sobrepõe esse perigo porque as nossas plantas já tá tudo lá no Kew Garden, no Museu Nacional de não sei aonde [...] já tá tudo lá, né? Assim, o conhecimento é o que não sobra, o nosso conhecimento. Aí vem a lei e parte o conhecimento tradicional; conhecimento tradicional associado; recurso genético [...] repartiu tudo. Mas isso foi nas leis, na nossa cabeça não é assim, entendeu? Então, na nossa cabeça é assim ó: quanto mais reparte o conhecimento, mais ele vive, mais ele é reproduzido, mais a gente vai ter essa medicina. A lógica é essa. Não é essa lógica de ter o poder econômico sobre isso, de resguardar. Isso não faz parte da nossa cultura, da nossa tradição, nada disso. Então a gente publicou a Farmacopeia e a gente discutiu isso também, porque não é só o perigo da expropriação externa, tem expropriação interna também.²⁹⁵

Lucely, por exemplo, relatou que tem receitas e plantas medicinais que são conhecidas somente na Comunidade do Cedro e que, por razões, como proteção, os conhecimentos não são revelados²⁹⁶. Dalci também afirmou que não compartilha

²⁹⁵ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

²⁹⁶ PIO, Lucely Moraes. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 19 mar. 2022.

algumas receitas de remédios caseiros, embora sua sobrinha, Eliana, tenha dito que ele transmita os saberes dentro da comunidade²⁹⁷.

Um outro aspecto dos acordos coletivos é sobre

Quando um pesquisador ou uma empresa desejar acessar os conhecimentos tradicionais, ou obter amostras de plantas, animais ou substâncias da natureza e a comunidade aceitar, é necessário que seja feita uma combinação entre as partes. Nessa combinação é importante que conste tudo que for retirado e/ou apropriado da comunidade, como nomes das plantas, conhecimentos sobre os seus usos medicinais, partes utilizadas das plantas para se fazer um remédio caseiro, quantidades utilizadas, doses indicadas do remédio caseiro, dentre outros conhecimentos tradicionais fornecidos. A comunidade deve saber com clareza o que o pesquisador ou a empresa pretende fazer com as plantas e com os seus conhecimentos; se uma pesquisa científica ou se um produto para o mercado. Outra informação importante à qual a comunidade deverá ter acesso é onde e em quanto tempo o trabalho de pesquisa ou o desenvolvimento do produto será feito. Quando o objetivo do pesquisador for apenas o de desenvolver uma pesquisa, sem interesse econômico, a comunidade, através de uma combinação por escrito, chamada Anuência Prévia, deverá expressar a sua aceitação. No entanto, se o objetivo da pesquisa for o desenvolvimento de um produto para o mercado, como um medicamento ou um cosmético, a empresa terá que repartir os lucros da venda desse produto com a comunidade, através do que é chamado de ‘Repartição de Benefícios’. Neste caso, o acordo entre a comunidade e o interessado deverá ser em forma de um contrato (Dias, Laureano, 2009, p. 200).

Esse acordo diz respeito ao que comunidades devem fazer ao ter “conhecimentos tradicionais” acessados por pesquisadores científicos. O acordo segue a norma brasileira de acesso ao “conhecimento tradicional” vigente na época, a MP 2.186 (Brasil, 2001). Na norma 13.123 (Brasil, 2015b), há algumas diferenças. A “anuência prévia” (Brasil, 2001) foi substituída pelo “consentimento prévio informado” (Brasil, 2015b), como vimos no capítulo 1. Esse acordo entre raizeiras passou a integrar o Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado, tornando-se uma norma consuetudinária das comunidades. O consentimento prévio para pesquisar um conhecimento que esteja registrado na Farmacopeia Popular, deve ser feito às comunidades que foram pesquisadas pelas pesquisadoras populares e às 262 autoras do livro (Dias, Laureano, 2009). A comunidade, portanto, pode usar o conhecimento registrado no livro de forma livre, sem precisar pedir

²⁹⁷ SILVA, Eliana Alves. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, 28 mar. 2022.

consentimento. Na capacitação sobre a MP 2.186 (Brasil, 2001), ficaram “surpresas” ao saberem da representação no Conselho do Patrimônio Genético (CGEN), que é bastante assimétrico, em termos do número reduzido de representantes de comunidades, comparado a representantes do governo. Considerando essas situações, acordos coletivos também preveem mudar essas assimetrias na representatividade, contribuindo para “melhorar as leis de proteção dos conhecimentos tradicionais” (Dias, Laureano, 2009, p. 204). As comunidades também reconhecem a importância dessas leis, mas afirma que é “a comunidade que tem que tomar conta do ‘balaio do conhecimento’”, já discutido anteriormente neste capítulo. Com esse objetivo, se criou uma “Comissão da Farmacopeia Popular do Cerrado”, com participação de raizeiras e representantes das farmacinhas comunitárias (Dias, Laureano, 2009, p. 204). Assim, a

Articulação Pacari ficou responsável por representar as comunidades e conduzir o processo de diálogo sobre as questões relativas ao uso e proteção dos conhecimentos tradicionais publicados, junto aos representantes da Comissão da Farmacopeia Popular do Cerrado (Dias, Laureano, 2009, p. 204).

Perguntamos a raizeiras se receberam algum pedido formal de consentimento prévio e repartição de benefícios. Embora algumas delas tenham recebido propostas para o desenvolvimento de produtos com base em seus conhecimentos, como Tantinha, nenhuma raizeira mencionou um processo de consentimento prévio. Com relação a repartição de benefícios, a resposta foi a mesma, o que era esperado, já que é uma etapa posterior ao consentimento prévio. As raizeiras não só não participaram desses processos, como também têm sido ameaçadas pela biopirataria. O exemplo mais representativo é o acesso irregular feito pelo Laboratório APSEN, que comercializou o medicamento Fitoscar, que é “indicado como agente cicatrizante para pele”²⁹⁸ e produzido a partir do Barbatimão, informação que foi retirada de um documento enviado à Articulação Pacari pelo Ministério Público Federal do Brasil (MPF) (2014a). De acordo com o documento, representantes da Articulação Pacari teriam acionado o MPF, a respeito do acesso e uso do “conhecimento tradicional” relativo ao barbatimão, sem autorização do CGEN e das comunidades (Brasil, 2014a). A partir dessas

²⁹⁸ Disponível em: <https://www.apsen.com.br/produto/fitoscar-pomada-60mg/>. Acesso em: 14 jan. 2023.

informações, se pode concluir que a norma de acesso a “conhecimentos tradicionais associados” não tem funcionado para raizeiras. Uma outra ponderação é que a Articulação Pacari tem uma atuação que vai além da capacitação, da organização de pesquisa, do registro do conhecimento e de influência em políticas públicas, se estendendo como um apoio em rede de raizeiras, como é exemplificado na articulação com o MPF no caso de biopirataria.

Outros acordos coletivos são a respeito da publicação da Farmacopeia Popular. O primeiro deles é que as comunidades (e não só os participantes da pesquisa popular) é que elaboraram esse documento, que também pertence a outras gerações (Dias, Laureano, 2009). O segundo é que a Farmacopeia é um instrumento político que serve como registro de que o conhecimento é das comunidades, como registro para os mais jovens, em razão da perda da transmissão oral dos saberes, como “prova que os remédios existem e que tem que ser preservados”, como ferramenta para preservar o Cerrado, como trabalho para mudar a marginalidade de raizeiras, como “certificação” de que comunidades pesquisaram e, por isso, podem garantir remédios caseiros (Dias, Laureano, 2009, p. 203).

Um outro acordo que deve ser mencionado, e do qual a Farmacopeia Popular faz parte, é o Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado, o qual temos mencionado algumas vezes ao longo da pesquisa. Além dos acordos relativos à ‘política de identidade’ no Protocolo, que foram discutidos no capítulo 4, é importante citar as “metas das raizeiras para a biodiversidade do Cerrado”, que possuem relação com uma estratégia para viabilizar o compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais, em especial, desse bioma. Comunidades em torno da Articulação Pacari, acordaram reivindicações em torno da relação entre o “direito consuetudinário de praticar a medicina tradicional”, a norma internacional de acesso ao “conhecimento tradicional associado” e a preservação do Cerrado:

A medicina tradicional, como uma prática intrínseca ao bem-estar comunitário sustentada no acesso à biodiversidade e em conhecimentos tradicionais associados, está diretamente relacionada à implementação da Convenção da Diversidade Biológica (CDB) no Brasil. Essa implementação se refere principalmente aos artigos 8 “j” e 10 “c”, que recomendam aos países signatários o respeito, a promoção e a manutenção dos conhecimentos, inovações e práticas de povos indígenas e comunidades locais, reconhecendo o seu papel fundamental para a conservação da biodiversidade (Dias, Laureano, 2014).

Assim, o Protocolo indica que acordos coletivos de raizeiras relacionam “conhecimentos tradicionais”, “medicina tradicional” e “conservação de biodiversidade”, interrelação que não está presente em nenhuma norma internacional, sendo que, por exemplo, a CDB trata de acesso ao “conhecimento tradicional associado” e preservação da “biodiversidade” e normas e políticas da OMS tratam somente da “medicina tradicional”.

A ‘política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari’, a autorregulação e os aspectos de produção, de trabalho e de circulação relativos aos remédios caseiros

O objetivo central deste capítulo é discutir a política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari, a partir de processos interrelacionados de produção, de compartilhamento, e de apropriação do conhecimento que ocorrem nas dinâmicas de produção, de trabalho e de circulação relativas aos remédios caseiros. Um dos objetivos mais importantes da Articulação Pacari é possibilitar que raizeiras possam trabalhar sem que sejam ameaçadas a partir de normas que criminalizam suas práticas, como vimos em capítulos anteriores. No capítulo 4, se analisou como a política de identidade da Articulação Pacari pode ser um canal de reivindicações culturais, sociais e identitárias para realizar esse objetivo. Também vimos outras dimensões desse objetivo nas primeiras partes deste capítulo, em que se analisou a produção do conhecimento na pesquisa popular, e os fundamentos, acordos coletivos e ocupação de espaços públicos relativos à política de compartilhamento de conhecimento da Articulação Pacari *vis-à-vis* políticas e normas de propriedade intelectual. Neste capítulo, se analisará uma outra dimensão da política de compartilhamento de conhecimento da Articulação Pacari, que é a política de autorregulação da “medicina popular”. Para tanto, vamos discutir como ela foi constituída em seus aspectos econômico-políticos, que dizem respeito a como ela foi formulada no âmbito da Articulação Pacari nas capacitações e outras dinâmicas ao longo da elaboração da pesquisa da Farmacopeia Popular. Também se analisará o aspecto do trabalho das raizeiras, a exemplo dos atendimentos, com a mesma ótica, que não está na política de autorregulação, mas que, como vamos ver, é usado como argumento estratégico que sustenta esse projeto. Também discutiremos como a política de autorregulação foi constituída a partir da ocupação de espaços políticos, sobretudo, no Comitê Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos (CNPMPF) (Brasil, 2008), do qual a

Articulação Pacari participou como representante da sociedade civil, em que se discutia a PNPMF, já citada anteriormente. Os temas discutidos no CNPMF, como será demonstrado, também perpassam a constituição da política de compartilhamento de conhecimento da Articulação Pacari, como nas discussões sobre o acesso a “conhecimento tradicional” relacionado ao desenvolvimento, produção e comercialização de fitoterápicos. Este capítulo também enfocará na análise da política de autorregulação a partir de discussões sobre como as raizeiras experimentam a aplicação desse modelo proposta pela Articulação Pacari.

Há uma literatura sobre o tema da autorregulação da Articulação Pacari. D’Almeida (2021, p. 191) discute a autorregulação de raizeiras e raizeiros da Articulação Pacari a partir de dois aspectos analíticos:

De um lado – de que a autorregulação, inclusão minha – permite desconstruir a premissa, disseminada entre parte da classe biomédica e encontrada nos documentos da OMS sobre o tema, de que a medicina tradicional/popular consistiria num conjunto de práticas e saberes engessados pelo tempo e pela tradição, associados às crenças culturais e, por isso mesmo, refratário às mudanças, inovações e intercâmbios com outros sistemas de cura. Veremos ainda que esta premissa é muitas vezes também compartilhada pelos próprios atores destas práticas como parte de um essencialismo estratégico. De outro lado, o projeto demonstra que a prática de fabricação de *remédios caseiros* pelas raizeiras e raizeiros articulados se constitui como um misto de diferentes domínios e temporalidades, no qual religião e ciência, política, tradição e inovação se sobrepõem numa mesma ação, superando as dicotomias clássicas por meio das quais se costumou enquadrar as ações dos atores. Ou seja, por meio dele é possível demonstrar, por exemplo, como elementos provenientes do universo religioso se combinam com elementos do universo científico, recentemente incorporados por estas raizeiras e raizeiros.

A partir da análise desses aspectos, D’Almeida (2021, p. 191) argumenta que

Observar tais práticas nos faz lembrar da improdutividade de as definirmos de antemão, para fins analíticos, ora como exclusivamente religiosas, ora políticas, ou científicas. Sem termos a pretensão de classificar suas atividades como científicas ou mágico-religiosas, tradicionais ou modernas, se estão inseridas no campo da ciência e da razão ou no da magia e religião, buscaremos, ao contrário, mostrar as interpenetrações e tensões que organizam estes campos que foram historicamente definidos como antagônicos, mas que a prática demonstra o quanto estão imbricados mutuamente.

A análise de autorregulação que se pretende fazer neste capítulo parte de pressupostos similares de da D’Almeida a respeito de como práticas de raizeiras

ligadas a esse projeto interconectam e, ao mesmo tempo, (se)tensionam a partir de dinâmicas hierárquicas do internacional sustentadas pela predefinição da modernidade e do tradicional. De forma específica, a proposta, neste capítulo, é analisar a autorregulação da “medicina popular” a partir das interconexões e tensões com as relações de propriedade do conhecimento e da vida, em especial, de aspectos de relações de poder no compartilhamento e na apropriação que orbitam e se alternam entre o individual e o coletivo, o privado e o público, a competição e a cooperação. Assim, poder-se-á compreender como aspectos de produção, de trabalho e de comercialização relativos à autorregulação da “medicina popular” concorrem, em cotidianos de vida, para (des)constituir a política de compartilhamento de conhecimento da Articulação Pacari e as formas de relação com os saberes de raizeiras e raizeiros, a exemplo da tentativa e logo depois desistência de apropriação da marca registrada Articulação Pacari para a comercialização de remédios caseiros. A compreensão desses processos, como já se indicou no capítulo 1, se torna importante com a expansão da propriedade intelectual sobre a vida e interrelações com outras dinâmicas de propriedade do conhecimento e da vida que surgem a partir disso. Como vimos nesse capítulo, essas interrelações mostram que ameaças às formas de trabalho das farmacinhas e de circulação de remédios caseiros pode ser analisada isoladamente, do ponto de vista da regulação sanitária, mas também pode ser compreendida a partir da interrelação desses processos com a competição comercial da indústria farmacêutica e seu interesse na apropriação dos conhecimentos de comunidades. Além dessas dinâmicas, também se interrelacionam aspectos de hierarquias raciais, de gênero, de classe e científica, que são parte da estrutura da modernidade e do capitalismo.

7.1.

A política de autorregulação da Articulação Pacari

A política de autorregulamentação emerge como uma alternativa de luta contra ameaças do Estado às raizeiras, mais especificamente, da ANVISA. Para explicar o que é a política de autorregulamentação, no entanto, temos que entender o contexto social, histórico, normativo e político no qual raizeiras estavam inseridas, com relação às práticas das farmacinhas, o que foi explicado no capítulo 1. De forma resumida, vimos que a marginalização de raizeiras pode ser entendida a partir das assimetrias de poder relativas à regulação sanitária e de saúde feita pelo

Estado brasileiro, mas também pode ser analisada, de forma mais ampla, a partir de interrelações (não-) legais da propriedade do conhecimento e da vida que se sustentam reciprocamente no individualismo e na exclusão e, dos quais, um exemplo é a relação entre a regulação sanitária, a propriedade intelectual sobre a vida e a propriedade privada sobre a terra. Especificamente com relação a ameaças a partir de regulação sanitária, relatos de raizeiras e de outras integrantes da Pacari indicam que o Estado brasileiro, por meio da ANVISA, na década de 1990 e de 2000, intensificou ações contra a farmacinhas, fechando algumas delas. Lucely faz um relato que mostra o significado de a Pacari ter o foco em ações relativas a esse tema:

[...] e a gente começou uma discussão, o que que a gente fazia para gente não sofrer muito com esses ataque e mostrar para vigilância que a gente está fazendo o que a gente sabe [...] As ameaças que a gente teve muito foi pelos órgãos do governo brasileiro, porque a Vigilância Sanitária não quer que as comunidade venda seus produtos, seus remédios caseiros. Tem uma lei que você pode doar, mas você não pode vender. Eu acho que é muito contraditório, porque se eu te dou um remédio e você morrer, não vai ter nada. E se eu te vender um remédio, e você morrer, vai. É muito contraditório essa discussão. Porque que você pode doar? E você não pode vender, né? Então, se for de matar, vai matar do mesmo jeito [...] Eu não sou contra o órgão da vigilância sanitária. Porque precisa, porque do jeito que tem pessoas que faz a coisa certa, tem pessoas que faz as coisa errada... Você mesmo viu Tio Hildebrando falando assim: “Por que não é pra ele...” – o remédio caseiro, inclusão minha – Como não é eu que vou bebê mesmo, possa manda ele bebê aquela planta ali, se morrer é ele e não é eu. Então tem que ter o órgão, tem que ter fiscalização, mas que tinha que fiscalizar e orientar quem está fazendo errado. Não é chegar: “simplesmente eu vou fechar. Você não vai fazer mais”. Aí a gente começou essa discussão de como a gente se organizar melhor não pensando só em nós e essas formas, cada dia tinha um ataque daqui e outro dali, e aí a gente surgiu com a ideia da Lurdinha foi que tudo começou a pensa no Protocolo. E aí a Jaqueline pesquisando e a Lurdinha pesquisando. Aí a gente começou a colocar tudo aquilo que a gente fazia no quadro. Por exemplo, “O que a Lucely fazia?” Eu ia lá e colocava, eu faço esse remédio assim desse jeito. Aí cada um colocava no quadro, aí foi juntando a minha ideia, com a ideia de um, de o outro e saiu o protocolo.”²⁹⁹

Lucely relata que raizeiras estavam recebendo ameaças pelos órgãos do governo brasileiro com relação a vendas de remédios caseiros. Lucely também faz

²⁹⁹ PIO, Lucely Morais. Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, GO 19 mar. 2022.

menção às normas do Brasil nas quais a *Vigilância Sanitária* se sustentou para realizar essas ações. Ela explica que, pela lei, remédios caseiros não podem ser vendidos, embora possam ser doados. A interpretação de Lucely sobre essa contradição indica que a proibição da norma se sustenta na interrelação entre economia, norma e biomedicina. Em sua fala, Lucely chega a incorrer em uma contradição, ao afirmar não é contra normas da ANVISA que criminalizam raizeiras. Mas se analisarmos de forma mais abrangente e, ao mesmo tempo, situada, Lucely parece querer negociar a forma com a qual a lei é aplicada nas farmacinhas, o que, de acordo com ela, ocorre de forma violenta, enquanto poderia ocorrer a partir de uma política conjunta pra *fiscalizar e orientar*. Como vimos no capítulo 1, o “machado”, como símbolo da árvore da pacari, significa a “postura punitiva, ao invés de propositiva, da vigilância sanitária para com o trabalho dos grupos comunitários” (Dias, Laureano, 2009, p. 35). Lucely, então, afirma que a Articulação Pacari começa a *se organizar melhor* para combater as ameaças às farmacinhas, ideia que, como ela apontou, foi materializada no Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado. Lucely, Lourdes e Jaqueline tiveram intervenções importantes nesse processo. Jaqueline foi a “representante do Bioma Cerrado, pela Articulação Pacari” no CNPMF, desde 2009 (Brasil, 2009a, p. 2). Lourdes, como vimos no capítulo 1, se baseou no Protocolo de Nagoia (MMA, 2014), cujo processo de discussão, nas COPs, ela havia participado, nos espaços de participação da sociedade civil. O Protocolo de Nagoia (MMA, 2014), como vimos no capítulo 4, possibilita a elaboração de protocolos comunitários, que são normas de povos e comunidades que devem ser observadas no acesso de conhecimentos sobre a natureza e que, como fez a Articulação Pacari, comporta direitos consuetudinários relativos ao conhecimento, como as práticas relativas à “medicina popular”. O processo de organização a que Lucely faz referência também envolveu raizeiras que, como ela disse, participaram, colocando, no Protocolo, *tudo aquilo que elas faziam* relativo à produção de remédios caseiros. Esse documento, como discutimos, reúne direitos consuetudinários de prática da “medicina tradicional”, dos quais, um deles está relacionado à política de autorregulação.

Com relação às ameaças às farmacinhas, um dos relatos é a ação na farmacinha de Dona Francisca, raizeira que integrou a Articulação Pacari.

O caso ocorreu com Dona Francisca, raizeira, benzedeira e parteira por volta do ano de 2010. Segundo Dona Francisca, ela

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. A filha não teria perguntado o motivo de estarem procurando pela sua mãe, afinal, seria muito comum pessoas a procurarem para benzer, entre estas “doutor e gente de carrão”. 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 – ainda neste capítulo, vamos analisar esse curso, inclusão minha – 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* (D’Almeida, 2018, p. 51).

O relato foi retirado de D’Almeida (2018), que analisa alguns de seus aspectos. Ela afirma que o primeiro é que a fala de Dona Francisca sobre não cobrar os remédios é uma estratégia de defesa. De acordo com D’Almeida, com essa fala, Dona Francisca teria se livrado do crime de “Exercício ilegal da medicina [...] ou farmacêutica”, que compreende se passar por médico ou farmacêutico “com o fim de lucro”, e o de “Curandeirismo”, que consiste em prescrever e em comercializar remédios não autorizados (Brasil, 1940). O segundo aspecto analisado por D’Almeida é que a fala de Dona Francisca também é estratégica por ela argumentar que contribuía com o “Estado, ao atuar em espaços nos quais ele se faria pouco presente por meio de suas políticas de saúde”, ao falar que *a comunidade tem muita*

necessidade que o governo não cuida e que ela pode cuidar. Segundo Jaqueline, no âmbito das integrantes da Articulação Pacari, a Vigilância Sanitária também teria fechado a Pastoral da Saúde que Lucely trabalhava³⁰⁰.

No contexto dessas ameaças, a Articulação Pacari elabora a política de autorregulação da “medicina popular”:

Apesar da abrangência e importância do trabalho realizado, os grupos comunitários expressam muita preocupação em prestar um serviço informal de saúde à comunidade, sem o reconhecimento por políticas públicas. Essa preocupação é expressa, principalmente pelo medo de que a vigilância sanitária possa fechar a farmacinha ou aplicar multas, ou ainda, mover algum processo judicial contra as pessoas responsáveis pelo trabalho. A estratégia identificada pela Articulação Pacari para que os grupos comunitários começassem a superar esta insegurança, foi a de influenciar a formulação de políticas públicas e fortalecer a ação desses grupos através de capacitações, que resultaram na realização de cursos denominados ‘Boas Práticas Populares de Uso e Manejo de Plantas Medicinais do Cerrado’ [...] Essa iniciativa contribuiu para o sentimento de segurança dos grupos e os despertou para a necessidade da construção de uma proposta técnica ampla e politicamente articulada pela sociedade civil para a prática da medicina popular. Esta proposta política foi denominada ‘Auto-regulação da medicina popular’ (Dias, Laureano, 2009, p. 44-45).

A “abrangência e importância do trabalho realizado” diz respeito a vários aspectos da “medicina popular”, segundo a Articulação Pacari. O primeiro é que ela é importante para a “saúde nas comunidades” e está tanto em espaços urbanos quanto rurais (Dias, Laureano, 2009, p. 43), ou seja, possui importância para comunidades de diferentes espaços. O segundo é que ela é praticada por “conhecedores tradicionais” (e não por quaisquer pessoas), que possuem amplo conhecimento de plantas medicinais, como o do seu ambiente e da sua indicação de tratamento de saúde (Dias, Laureano, 2009). Em terceiro lugar, ela é praticada nas farmacinhas comunitárias ou caseiras, que produzem muitos tipos de remédios caseiros, e que são operadas, mormente, por mulheres (Dias, Laureano, 2009), o que indica que existe estruturas de produção, não sendo essa feita de qualquer forma. Em quarto, ela é conhecida “pela eficácia de seus tratamentos” e por ser um “exercício de uma prática de saúde confiável e solidária” (Dias, Laureano, 2009, p. 44). Por fim, ela possibilita “o acesso das pessoas aos remédios caseiros, que são vendidos a baixo

³⁰⁰ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 20 jan. 2022.

custo ou doados a quem não pode pagar” (Dias, Laureano, 2009, p. 44). A partir do trecho mencionado anteriormente, se afirma que, apesar de todas essas dimensões, há uma “preocupação em prestar um serviço informal”, sem que haja reconhecimento do Estado, que está relacionada a ameaças pela vigilância sanitária. Como está no trecho citado, o objetivo de que “grupos comunitários comessem a superar essa insegurança” levou à identificação de uma estratégia de “influenciar a formulação de políticas públicas e fortalecer a ação desses grupos através de capacitações, que resultaram na realização de cursos de “Boas Práticas Populares de Uso e Manejo de Plantas Medicinais do Cerrado” – vamos discutir o tema ainda neste capítulo (Dias, Laureano, 2009, p. 44). O curso proporcionou, segundo a Articulação Pacari, a “elaboração coletiva de critérios de controle de qualidade para a preparação de remédios caseiros nas farmacinhas”. Ainda de acordo com a Articulação Pacari, o curso “contribuiu para o sentimento de segurança” e “despertou para a necessidade da construção de uma proposta técnica ampla e politicamente articulada pela sociedade civil para a prática da medicina popular”, que foi conceituada como política de ““Auto-regulação³⁰¹ da medicina popular”” (Dias, Laureano, 2009, p. 44). Com relação a ações para influência de políticas públicas, a Articulação Pacari enfocou nas discussões da PNPMF (Dias, Laureano, 2009), que, como já foi citado no capítulo 1, regula a segurança no uso de plantas medicinais e fitoterápicos (Brasil, 2006a).

Segundo a Articulação Pacari,

o uso de plantas medicinais, no âmbito da legislação brasileira, baseia-se em princípios de segurança e eficácia, validados por meio de levantamentos etnofarmacológicos, documentações técnicocientíficas ou ensaios clínicos. Assim, a legislação atual não garante o uso de plantas medicinais e remédios caseiros como um saber fazer, de ordem cognitiva e cultural dos povos e comunidades tradicionais, caracterizando esta prática como ilegal pela ausência de procedimentos científicos. Neste contexto, é importante demonstrar que a preparação de remédios caseiros não é feita de forma aleatória e obedece a critérios de boas práticas populares, desde a coleta da planta até o remédio pronto, fundamentados principalmente no conhecimento tradicional e na experiência das raizeiras, a partir de valores

³⁰¹ Depois do Novo Acordo Ortográfico, de 1990, a palavra auto-regulação, passou a ser redigida como autorregulação. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/508145/000997415.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2023.

culturais e espirituais intrínsecos ao processo produtivo (Dias, Laureano, 2014, p. 17-18).

O trecho destaca que a política de autorregulação da “medicina popular” é uma estratégia para possibilitar o uso de plantas medicinais e remédios caseiros, a partir de uma contestação da regulação sanitária brasileira. Como explicado no trecho, a norma usada para autorizar a comercialização de medicamentos e para fiscalizar a sua produção é baseada em “princípios de segurança e eficácia, validados por meio de levantamentos etnofarmacológicos” (Dias, Laureano, 2014, p. 17-18). Como as práticas das raizeiras são “de ordem cognitiva e cultural” e, portanto, não tem “procedimentos científicos”, a norma as torna ilegais (Dias, Laureano, 2014, p. 17-18). A estratégia da Articulação Pacari, nesse sentido, é demonstrar que “a preparação de remédios caseiros não é feita de forma aleatória e obedece a critérios de boas práticas populares”, além de estar “fundamentado no conhecimento tradicional e na experiência de raizeiras” (Dias, Laureano, 2014, p. 17-18). Dessa forma, a Articulação Pacari absorve e, ao mesmo tempo, redimensiona os conceitos de eficácia e de segurança, de base científica, conforme uma abordagem social, cultural e espiritual. O resultado é um conceito misto chamado de “boas práticas populares”. Enquanto, em normas e políticas da OMS de “medicina tradicional” (WHO, 2000, 2002a, 2003b, 2007), a etnofarmacologia valida o processo produtivo, na política de autorregulação da Articulação Pacari, o que valida é o “conhecimento tradicional” e a “experiência de raizeiras”, que para a Articulação Pacari, “são intrínsecos ao processo produtivo”, como está no trecho mencionado acima. Assim, a Articulação Pacari não só critica a norma doméstica (Brasil, 1940, 1998) e a internacional (WHO, 2000, 2002, 2003b, 2007) no campo da atuação na saúde, mas também busca (re)construir critérios de eficácia e segurança a partir de práticas e conhecimentos de raizeiras, a partir de um arranjo de autorregulação da “medicina popular”.

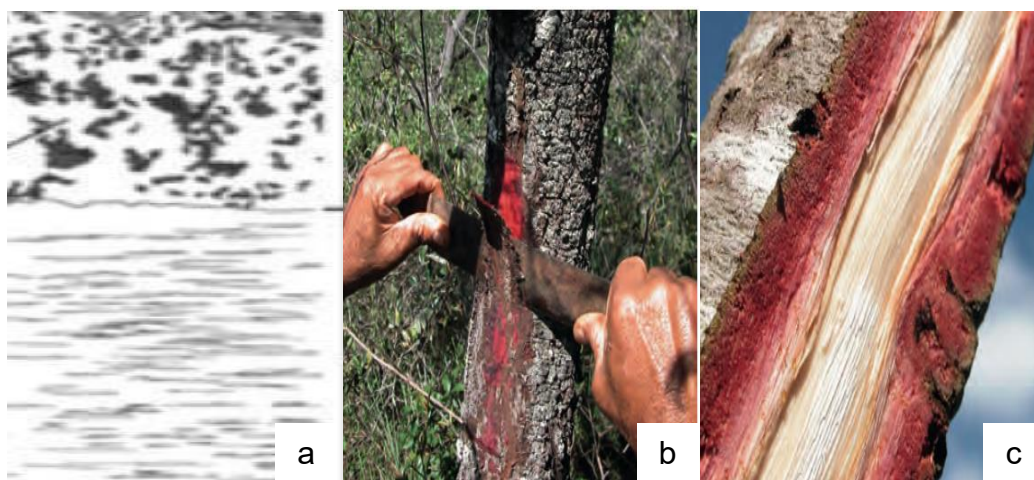
O processo de construção desse projeto foi feito em algumas etapas, que consistem em cursos de capacitação e intercâmbios entre farmacinhas, os quais, por sua vez, foram realizados junto com a elaboração da pesquisa popular e da Farmacopeia Popular. Antes de falar dos cursos, é importante discutir a relação entre a Farmacopeia Popular e a política de autorregulação. Farmacopeias, como já discutido no capítulo 2, são coletâneas nacionais de informações sobre a qualidade e a eficácia de substâncias farmacêuticas que servem para embasar legal

e cientificamente decisões sobre a regulação da produção e da comercialização de medicamentos, incluindo fitoterápicos. De acordo com a ANVISA (2020), o Brasil utilizava farmacopeias de Portugal e da França, sendo que normas nacionais do final do século XIX e início do século XX oficializaram a “primazia e oficialidade” da Farmacopeia Francesa. A 1ª edição de uma Farmacopeia Brasileira foi aprovada em 1926, tendo sido atualizada seis vezes, com uma última versão em 2019 (ANVISA, 2019, 2020). Segundo a Articulação Pacari, no entanto, a farmacopeia oficial do Brasil, no período de publicação da Farmacopeia Popular do Cerrado tinha poucas informações sobre plantas medicinais brasileiras, sobretudo, do Cerrado (Dias, Laureano, 2009). Essa “pouca abrangência” relativa sobre plantas medicinais, segundo a Articulação Pacari, é um contexto importante da produção de uma farmacopeia dedicada ao potencial medicinal de plantas do Cerrado por povos e comunidades desse espaço (Dias, Laureano, 2009).

Como discutido ao longo dos capítulos 5, 6 e 7, a Farmacopeia Popular do Cerrado é mais abrangente e é diferente das farmacopeias nacionais (Figura 38). Ela contém monografias, por exemplo, que discutem critérios de uso medicinal e a toxicidade de plantas medicinais. Mas as monografias também contém outras dimensões das plantas medicinais, como a relação com animais e as plantas companheiras, além de ameaças ao ambiente de ocorrência. As “coletâneas” de plantas medicinais da Farmacopeia Brasileira, por sua vez, têm uma perspectiva etnofarmacológica que, como vimos no capítulo 2, é parte de uma lente monofocal e interrelacionada da biotecnologia e da economia, que possui limitações, para enxergar possibilidades além da extração, da síntese, da apropriação e da comercialização. Sob a perspectiva da política de autorregulação, a proposta da Articulação Pacari é que a Farmacopeia Popular seja um

sistema de registro dos recursos terapêuticos do Cerrado e conhecimentos tradicionais associados, que contemple a importância estratégica de descrever, além das indicações de uso e padrões populares de qualidade de remédios caseiros, as interrelações dos remédios caseiros utilizados pelos povos do Cerrado, com seu ambiente e sua cultura (Dias, Laureano, 2009, p. 57).

Figura 38 - Monografias. Barbatimão, casca. Aspectos microscópicos em *Stryphnodendron adstringens* (Mart.) Coville (a); Farmacopeia Popular do Cerrado. Monografia Popular do Barbatimão. O manejo (b); Farmacopeia Popular do Cerrado. Monografia Popular do Barbatimão. O tronco (c)



Fonte: (a) ANVISA,(2019); (b) Dias, Laureano (2009, p. 137); (c) Dias, Laureano (2009, p. 123)

No trecho citado, a Articulação Pacari afirma que a Farmacopeia Popular é um “sistema de registros” de conhecimento de plantas medicinais do Cerrado de raizeiras e raizeiros que descreve “indicações de uso” terapêutico e de “qualidade” de remédios caseiros, a partir da interrelação desses com o “ambiente” e a “cultura”. Essa definição, mais do que uma descrição, tem um componente estratégico, que tem relação com o objetivo de que a Farmacopeia seja uma “referência teórica para a segurança dos remédios caseiros” (Dias, Laureano, 2009, p. 51). Jaqueline explica com detalhe esse objetivo:

[a Farmacopeia Popular do Cerrado] foi uma defesa [...] uma política pública [...] que a gente tentou [...] A gente tentou mesmo e teve várias discussões, sabe? Hoje a gente teria uma *farmacopeia tradicional brasileira* [...] Porque aí, se você tem uma farmacopeia popular brasileira por bioma, tem o Cerrado, a Mata Atlântica e tudo [...] a principal coisa que a gente queria, é que [ela] fosse um documento político que respaldasse a prática das farmacinhas. Quando chegasse à Vigilância Sanitária falando assim, não, você não pode indicar esse remédio caseiro. Como não? Olha só, eu tenho a rastreabilidade daqui onde eu peguei, e como eu peguei. Foi lá naquela reserva. Eu tenho a minha farmacinha toda bonitinha, com as condições básicas e para indicar o documento que eu tenho, é a Farmacopeia Popular do Cerrado³⁰².

³⁰² DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 20 jan. 2022.

Jaqueline quer dizer que o principal objetivo da Farmacopeia Popular é ser um “documento político” que legitima “práticas de farmacinhas”, que são criminalizadas, a partir de registros que indiquem “rastreabilidade”, ou seja, “onde” e “como” se coletou ervas – vamos discutir a rastreabilidade ainda neste capítulo. As farmacinhas, como vimos no capítulo 4, são os locais em que se preparam remédios caseiros. O objetivo relativo à Farmacopeia Popular, nesse sentido, tem a ver com o processo de tornar esse documento um instrumento da política da autorregulação que indicasse que as referências populares são seguras e não são aleatórias, mas são fundamentadas na cultura, na espiritualidade e no conhecimento. De acordo com Jacqueline, a intenção não era restringir a iniciativa ao espaço do Cerrado, mas o ampliar para “farmacopeias populares [...] por bioma”, a partir de uma “política pública” materializada em uma *farmacopeia tradicional brasileira*, a exemplo da Farmacopeia Brasileira reconhecida pelo Estado.

Lourdes amplia o significado político da Farmacopeia Popular do Cerrado, ao afirmar que uma farmacopeia que é elaborada por “comunidades” contesta a concepção colonial da “farmacopeia oficial nossa”, que “é europeia”. Lourdes também revela que o nome Farmacopeia dado ao documento elaborado por raizeiras e raizeiros foi considerado como um ato “subversivo”, como se “não se respeitasse a constituição do país – em referência à Farmacopeia Brasileira, destaque meu – e se desejasse fazer uma nova constituição – a Farmacopeia Popular”³⁰³.

Em termos comparativos com outros projetos elaborados a partir do CIDP (International Development Research Centre, 1999), a Farmacopeia Popular também tem suas particularidades. O objetivo da Farmacopeia Popular de se configurar como um instrumento que pode dar mais segurança de raizeiras frente a ameaças a práticas das farmacinhas é diferente do objetivo da *Farmacopea Caribeña*, que não prevê esse tipo de política (TRAMIL, 2014). Ao contrário, o documento caribenho, como já foi discutido no capítulo 2, teria sido elaborado a partir de uma ótica preponderante da etnofarmacologia, embora se afirme que ele tenha sido produzido com base em uma metodologia participativa. A presença majoritária de universidades e centros de pesquisa na formulação da *Farmacopea Caribeña*, como vimos no capítulo 2, indica que o interesse na pesquisa é diferente do da Farmacopeia Popular, que tem o foco na segurança das práticas de raizeiras.

³⁰³ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

Sabe-se, no entanto, que a política de autorregulação fazia parte do projeto da REDE, que, como vimos, tinha como objetivos principais a realização da pesquisa de plantas medicinais em extinção e a elaboração da farmacopeia (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004). Dentro desses objetivos, havia um específico sobre o “aumento da seguridade do uso de plantas medicinais do Cerrado no trabalho de saúde comunitária desenvolvido por organizações locais” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 4). Esse objetivo parece ter sido adotado também por outras organizações sul-americanas que participavam da REDE. Por exemplo, a capacitação sobre a pesquisa da REDE no Uruguai, realizada em 2000, pelo CEUTA, era sobre a “familiarização das produtoras com o uso seguro e eficaz de plantas que cultivam e coletam” (Centro de Estudios Uruguayos de Tecnologías Apropriadas, 2000, p. 6). Como vimos no capítulo 2, o projeto na Argentina também abordou esse tipo de capacitação, mas com possibilidades de que esse processo poderia resultar em pesquisas de plantas medicinais em universidades, como discutimos no exemplo da erva de bicho, pesquisada no Museu de Farmacobotânica da Universidade de Buenos Aires. No Chile, no âmbito da REDE, como também foi discutido no capítulo 2, se realizou a pesquisa de plantas medicinais com base nos critérios de segurança. O CET-SUR, do Chile (Centro de Educación y Tecnología para el Desarrollo del Sur, 2000), também expressou preocupação, em um relatório ao CIDP, com ameaças às práticas dos povos mapuche com plantas medicinais, a partir da regulação sanitária vigente naquele país. No Brasil, a Articulação Pacari também realizou capacitação sobre o tema, como discutiremos adiante. A Articulação Pacari, no entanto, tem uma particularidade, que parece diferenciá-la como é apontado, em relatório para o CIDP:

O projeto ampliou suas atividades em relação ao resultado esperado do objetivo específico [...] de “aumento da seguridade do uso de plantas medicinais do Cerrado no trabalho de saúde comunitária desenvolvido por organizações locais”, incorporando a diretriz política de “auto-regulação de farmácias populares de plantas medicinais”, através de atividades de capacitação de representantes comunitários em “boas práticas populares de manejo e manipulação de plantas medicinais do Cerrado” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 4).

O trecho indica que o objetivo de dar segurança para práticas de raizeiras não era o principal propósito da Farmacopeia Popular, como disse Jaqueline. Capacitar

raizeiras em questões de segurança das farmacinhas já era um objetivo que estava previsto no projeto com o CIDP. Como vimos no capítulo 2, projetos do CIDP, ao redor do mundo, já aplicavam o critério de eficácia e de segurança em pesquisas e construções de redes de informação de plantas medicinais, a partir da possibilidade de que esses processos fossem uma etapa inicial da avaliação sobre a apropriação de conhecimentos de povos e comunidades relativos a plantas medicinais. Ao que parece, o projeto da REDE com o CIDP no Brasil, não tinha essa abordagem, como se está argumentando nesta pesquisa. O objetivo do projeto no Brasil era, inicialmente, a conscientização acerca do uso de critérios de segurança na produção de remédios caseiros. No entanto, a interação com e entre as comunidades, a partir dos cursos, parece ter sido um dos fatores que mudaram o caráter desse objetivo inicial da Articulação Pacari, tornando esse processo de capacitação uma política de autorregulação, que acabou assumindo uma dimensão central. As ameaças às farmacinhas também parecem terem sido um fator importante para essa mudança política.

Com relação a essas capacitações, se realizou, em 2003, o curso de “Boas práticas Populares de Uso e Manejo de Plantas Medicinais do Cerrado” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 8). Segundo a Articulação Pacari, um “dos principais resultados obtidos com os cursos foi o início da elaboração coletiva de critérios de controle de qualidade para a preparação de remédios caseiros nas farmacinhas” (Dias, Laureano, 2009, p. 45). O curso de boas práticas foi dado pela Universidade Católica de Goiás (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004). Segundo D’Almeida (2021, p. 195), que pesquisou o projeto de autorregulação das raizeiras,

Esse curso foi realizado pela Universidade Católica de Goiás, por meio de seu “Laboratório de Plantas Medicinais do Cerrado”, e sua coordenação estava a cargo de Lourdes, que, à época, atuava nesta instituição como professora convidada. Ocorreu em 2003, com duração de sete meses, e dele participaram diversas lideranças da Articulação Pacari. Segundo Lourdes, por meio desse curso, os participantes tiveram acesso aos distintos conhecimentos e práticas farmacêuticas, possibilitando a emergência de uma atitude de “diálogo de conhecimentos”, que [...] vem produzindo uma mutação no caráter eidético do conhecimento da raizeira. Uma das atividades do curso solicitava aos participantes que anotassem os procedimentos que adotavam nas suas farmácias, caseiras ou comunitárias. Pedindo que descrevessem os procedimentos de limpeza (se varriam, se passavam pano, se utilizavam água sanitária, etc.), os ingredientes e recipientes utilizados na fabricação e

armazenamento dos remédios e matérias-primas, os procedimentos de coleta, o local da casa utilizado, entre outros questionamentos, o curso transmitia uma forma de objetivar a atividade tradicional que a transforma completamente. A ideia era que fossem anotados todos os procedimentos, desde a coleta até a comercialização para que, a partir daí, fossem coletivamente elaborados “critérios de controle de qualidade” para sua preparação. Após esse curso, e como continuidade dele, teria sido promovido um *intercâmbio* entre os participantes que passaram a visitar uns aos outros a fim de conhecer os procedimentos adotados em suas *farmacinhas comunitárias*, suas condições de trabalho e suas dificuldades. Este *intercâmbio* tinha como objetivo, de acordo com Lourdes, possibilitar a continuidade na construção do projeto de “boas práticas de preparação de remédios caseiros e de manejo de plantas medicinais do Cerrado”, a fim de garantir maior *segurança* aos raizeiros/as envolvidos com as farmacinhas comunitárias em atividade que corriam o risco de ser, a qualquer momento, “visitadas” pela vigilância sanitária.

O aspecto fulcral do argumento de D’Almeida (2021) no trecho é de que o “diálogo de saberes” produzido com a política de autorregulação tem como efeito “uma mutação no caráter eidético – ou na essência, inclusão minha – do conhecimento da raizeira”. Com isso, D’Almeida (2021) quer dizer que a aplicação de “critérios de controle de qualidade” das práticas farmacêuticas não destruiu formas de conhecimento e práticas de raizeiras intrínsecas ao caráter social e cultural da preparação de remédios caseiros. Ao contrário, a política de autorregulação iniciou um processo de mudança na essência do conhecimento de raizeira que, por mais que tenha sido realizado com um objetivo estratégico – talvez, se não houvesse norma que criminalizasse, poderia ter tido outra abordagem – possibilitou novas formas de produção do conhecimento. Por um lado, esse é um ponto importante, na medida em que auxilia a compreender o quanto a estratégia política de raizeiras como forma de lograr reconhecimentos do Estado foi capaz não só de contornar alguns discursos hegemônicos e de caráter insidioso da ciência, como também de os tensionar e os redimensionar a partir dos próprios conhecimentos e práticas desses sujeitos, revelando a elasticidade e, ao mesmo tempo, resistência desses saberes. Por outro lado, esse é um aspecto que levanta questões relativas ao quanto a mutação da essência do conhecimento também pode ter como efeitos as diferentes práticas de compartilhamento e apropriação. Esse é o ponto central que se está discutindo ao longo da pesquisa. Nesse sentido, já é possível, a partir de análises já realizadas nesta pesquisa até o momento, afirmar que essa mutação do

conhecimento e de práticas de raizeiras é uma tentativa de manutenção, ou mesmo ampliação, das formas de compartilhamento do conhecimento. Mas também é essencial questionar o quanto essa mutação do conhecimento se comporta fora do processo de pesquisa popular e na aplicação de fundamentos e acordos coletivos de raizeiras, que discutimos no início deste capítulo. É essa análise que estamos propondo fazer neste capítulo, a partir da discussão dos processos de produção, de trabalho e de circulação relativos aos remédios caseiros.

Retomando a questão da capacitação, a Universidade Federal de Minas Gerais, multiplicou o curso, inicialmente oferecido pela Universidade Federal de Goiás, nas regiões do Alto Jequitinhonha e Norte de Minas, a partir de uma “estratégia para promover o uso seguro e a conservação de plantas medicinais através da capacitação de representantes comunitários e a partir de suas realidades locais” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 4). O diálogo sobre o tema também foi realizado em outros estados, durante as pesquisas populares, como no Maranhão (Dias, Laureano, 2009). Uma das partes práticas do curso foi sistematizar “a experiência da farmácia caseira da família de Fernando Luís Vieira e Aparecida Arruda Vieira no livro “Ervanário São Francisco de Assis – Preparações Caseiras de Remédios de Plantas Medicinais” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 4).

Foi a partir desses cursos e partes práticas que se gerou o que a Articulação Pacari chamou de “POP-POP”³⁰⁴, que é “o conjunto de procedimentos populares para a preparação de remédios caseiros”, conceito que está na Carta de Ceres (Dias, Laureano, 2009, p. 39), ou, como já foi citado, as boas práticas populares. Como está no Protocolo Comunitário Biocultural, o preparo do remédio caseiro se utiliza 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” (Dias, Laureano, 2014, p.

³⁰⁴ O POP-POP é uma versão do procedimento operacional padrão (POP) adaptada às realidades das raizeiras. A Pacari acrescentou um POP, de popular. De acordo com a Resolução da Diretoria Colegiada (RDC) nº 13 de 14 de março de 2013, que dispõe sobre as boas práticas de fabricação de produtos tradicionais fitoterápicos, o POP é um “procedimento escrito autorizado” que fornece “instruções para a realização de operações não necessariamente específicas a um dado produto ou material, mas de natureza geral, tais como operação, manutenção e limpeza de equipamentos, validação, limpeza de instalações e controle ambiental, amostragem e inspeção” (Brasil, 2013).

17). Entende-se que o POP-POP, assim, é uma estratégia para que os métodos de preparação de remédios caseiros possibilitem que farmacinhas não sejam ameaçadas pela vigilância sanitária.

7.2.

A autorregulação e os aspectos de produção, trabalho e comercialização relativos aos remédios caseiros

O movimento de construção da política de autorregulação que a Articulação Pacari, não coincidentemente, ocorre em interconexão com a expansão de dinâmicas globais da propriedade do conhecimento e da vida, o que é um indicativo que esse processo está inscrito em assimetrias contraditórias de poder. Um aspecto dessa interconexão é a emergência de políticas da OMS que difundem a eficácia e a segurança como critérios de qualidade a serem adotados pela “medicina tradicional” (WHO, 2000, 2002a, 2003b, 2007), como um movimento claramente assimétrico de harmonização de sistemas de práticas dentro desse conceito com a biomedicina, como vimos no capítulo 1. Também foi discutido neste capítulo que esse movimento estaria interrelacionado com a expansão global de normas da propriedade intelectual sobre a vida, uma vez que possuem uma vez que se reforçam mutuamente nos processos de exclusão de conhecimentos de povos e comunidades (Cloatre, 2019). Ao mesmo tempo, como vimos no capítulo 2, se inicia, no mesmo período de emergência dessas dinâmicas globais, um movimento de regulação e de profissionalização de raizeiras e raizeiros nos países em que esse processo ocorre, devido a uma tentativa de os governos de nacionalizarem e de unificarem identidades nos processos de descolonização formal, ou em razão de um esforço de racionalização de saberes em sistemas de documentação unificados, como política de integração (Davey, 2013). No caso do Índia, a documentação de conhecimentos, o TKDL, que, como discutimos no capítulo 3, unifica diversos sistemas de conhecimento de medicina indianos e tem como principal objetivo a proteção desses saberes contra a biopirataria. Há uma literatura a partir da qual se defende que “essa iniciativa talvez possa ser parte de uma agenda Hindua nacionalista” e ter privilegiado sistemas de conhecimento mais proeminentes, em detrimento de outros mais localizados (Fredriksson, 2021). Esses processos, muitas vezes, marginalizam

raizeiras e raizeiros que fazem parte de grupos mais vulneráveis (Davey, 2013)³⁰⁵. A Articulação Pacari, por um lado, parece se diferenciar desse movimento de regulação e profissionalização, pois esse não é um movimento feito pelo Estado, o que poderia excluir modos de fazer os remédios caseiros a partir de normas bastante restritas. Como disse Lourdes:

A gente não quer que regula. A gente quer continuar a praticar a medicina tradicional e assegurar o nosso território, a biodiversidade. A gente quer isso, entendeu? Se a Anvisa, o Ministério da Saúde vier com a intenção de regular, vai com certeza [...] vai vir porcaria por aí!³⁰⁶

³⁰⁵ Há diversas opiniões sobre os efeitos da documentação de conhecimentos da medicina indiana como forma de proteção da propriedade intelectual. Uma análise mais aprofundada da experiência indiana discute a interrelação entre propriedade intelectual, biomedicina e norma, com foco em formas de proteção dos conhecimentos de plantas medicinais e do diálogo entre saberes. Chidi Oguamanam (2008, p. 491-493), em *Patents and Traditional Medicine: Digital Capture, Creative Legal Interventions, and the Dialectics of Knowledge Transformatinon*, analisa, com base no diálogo “simbiótico” entre sistemas culturais e de conhecimento ocidentais e não-ocidentais, o que chama de “cosmopolitismo cultural”, “dialéticas” de proteção do conhecimento no âmbito da “medicina tradicional” por “comunidades locais”, a partir da relação entre “propriedade intelectual e outros sistemas de proteção de conhecimentos colaterais”, como a “digitalização” de conhecimentos em “bibliotecas digitais”, como a TKDL. Oguamanam (2008, p. 492) afirma que, por mais que essas formas de diálogo sejam controversas e possam ter efeitos contraditórios para comunidades, há um simbolismo no fato de que sistemas de conhecimento locais “abriram oportunidades para conversação através de sistemas de conhecimento”, em especial, o da propriedade intelectual, promovendo “estrategicamente, o empoderamento de povos indígenas e locais”. Como ele afirma: “O TKDL calibra, ou nivela, a medicina tradicional com sua contraparte ocidental. Isso cria uma aparência de paridade psicológica em favor do conhecimento medicinal tradicional vis-à-vis o reconhecimento existente da medicina científica ocidental sob o regime de patentes. A diferença é que enquanto o conhecimento relacionado à medicina tradicional pode ser, pelo menos em teoria, livremente acessível porque faz parte do domínio público, sua contraparte biomédica ou científica ocidental é protegida pelo prazo de qualquer patente aplicável” (Oguamanam, 2008, p. 503). Para Oguamanam (2008), esse processo é importante, na medida em que, a partir dele, se percebe como o “conhecimento tradicional” e, em especial, a “medicina tradicional”, é deslocado como sistema marginalizado, por interrelações entre a propriedade intelectual, sobretudo, a patente, e a “medicina ocidental”, ainda que sejam aqueles sejam usados pela maioria da população mundial. Oguamanam (2008) destaca que categorias de conhecimento não são isoladas, a exemplo de conhecimentos sobre medicina do Egito que foram incorporados pela Medicina Ocidental. Para o autor, a inserção da patente sobre produtos farmacêuticos, no entanto, insere elementos de apropriação que aprofundam assimetrias com os “conhecimentos tradicionais” em diálogos interculturais, daí porque ele ressalta o simbolismo do diálogo (Oguamanam, 2008). Oguamanam (2008), no entanto, ressalta que, apesar de alternativas de proteção ao “conhecimento tradicional”, como a proteção por digitalização do conhecimento em bibliotecas digitais ou mesmo por instrumentos da propriedade intelectual, como as indicações geográficas, ainda não se analisou a extensão dos efeitos desses processos em conhecimentos e comunidades locais. Oguamanam questiona como aproximar “conhecimento local” da propriedade intelectual, de forma a tensionar o caminho unilateral de apropriação desse tipo de conhecimento por meio dessa forma normativa. Oguamanam (2008) opta por essa abordagem, em razão de um pragmatismo de que não cabe divisões radicais entre diferentes sistemas de conhecimento. No entanto, ao se analisar realidades de comunidades que defendem e precisam de amplo acesso ao conhecimento e o produzem justamente por manter esse tipo de relação que propicia heterogeneidade e criatividade, a aproximação desses saberes em direção à propriedade intelectual pode ter efeitos assimétricos e limitantes.

³⁰⁶ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

Por outro lado, a Articulação Pacari se interconecta com as políticas da OMS de adoção da eficácia e da segurança para a medicina tradicional. Conforme a Articulação Pacari, esse processo é importante para viabilizar o trabalho de raizeiras e poder circular o remédio caseiro de forma menos insegura. Mas a adoção desses critérios pode estar interconectada, de forma mais ampla e contraditória, com dinâmicas globais interrelacionadas da propriedade do conhecimento e da vida, as quais a Articulação Pacari se opõe. Os efeitos dessa interconexão é uma das dimensões que vamos discutir neste capítulo.

O primeiro aspecto que vamos analisar é a produção de remédios caseiros. A preocupação maior nesse aspecto é a “segurança”, que foi construída por três aspectos básicos:

a qualidade de uma planta medicinal deve ser certificada pela sua história de origem, através da avaliação de todas as etapas pelas quais a planta passou desde o seu cultivo ou extrativismo sustentável, até o seu beneficiamento para ser transformada em remédio caseiro; as boas práticas populares adotadas dentro de uma farmacinha devem abranger desde os procedimentos para se preparar cada tipo de remédio caseiro, até as condições da estrutura da farmacinha e os equipamentos e utensílios utilizados; a indicação do uso de uma planta medicinal para se preparar um remédio caseiro, deve ser necessariamente validada pelo conhecimento tradicional, transmitido de geração em geração (Dias, Laureano, 2009, p. 44-45).

D’Almeida (2021, p. 196) considera, a respeito desses critérios, que “é interessante observar como esse movimento de objetivação, categorização e racionalização dos procedimentos articulados em torno da ideia de *segurança* não é compreendido como antagonico ao respeito da tradição”. D’Almeida (2021, p. 196), como forma de situar os critérios no cotidiano de raizeiras, cita a experiência de Lucely a respeito das boas práticas e, também menciona Lourdes, que detalha a explicação sobre como os critérios serão utilizados:

Lucely, raizeira, quilombola e também uma das sócio-fundadoras da Articulação Pacari, explica que ela e seus familiares (de quem teria herdado seus conhecimentos), embora não tivessem ciência, já exerciam as boas práticas, com a diferença de que não recebiam este nome e ainda não se encontravam sistematizadas e escritas. Lourdes, por sua vez, adverte que elas não seriam padronizadas e que os grupos teriam sido encorajados a utilizar alternativas locais, como forma de respeitar a realidade das raizeiras e raizeiros. Segundo ela, a elaboração das boas práticas não significa que “cada um vá adotar um novo procedimento ‘padronizado’ que melhor se ‘adapte’ aos regulamentos da

vigilância sanitária”, e que teria sido pensada como forma de garantir a segurança na preparação desses remédios, sem desrespeitar as práticas tradicionais destas raizeiras e raizeiros. Ainda de acordo com Lourdes, as boas práticas têm “um conteúdo político e voltado para o reconhecimento de nossa diversidade cultural. O que importa é fortalecer a tradicionalidade de uso, as boas práticas da cultura e da tradição, que possuem qualidade, segurança e eficácia”. Seu relato aponta para a preocupação em assegurar a continuidade das práticas de cura e cuidado destas raizeiras e raizeiros que, aqui, são tomadas como expressões da diversidade cultural brasileira. Assim como Lucely, Lourdes também expressa seu entendimento de que os princípios que orientam as boas práticas já se encontravam presentes no cotidiano do ofício – “as boas práticas da cultura e da tradição” – acrescentando que elas também permitem assegurar qualidade, eficácia e segurança, ou seja, uma percepção que contrasta radicalmente com a ideia de que os estudos clínicos seriam a única forma legítima de atestar esses critérios.

Na Farmacopeia Popular, a ênfase dada na análise de D’Almeida (2021) sobre o respeito à forma de preparar remédios caseiros de cada raizeira a partir da autorregulação também é explicitada:

A elaboração de critérios para as atividades de uma farmacinha não deve interferir na diversidade cultural dos ‘modos de fazer’ e, principalmente não deve modificar as receitas tradicionais dos remédios caseiros. Os ‘modos de fazer’ as atividades da farmacinha devem ser avaliados, melhorados, ordenados passo a passo e registrados, para que sua reprodução seja feita dia a dia, resultando na melhoria do controle de qualidade dos remédios caseiros preparados e garantindo a transmissão do conhecimento (Dias; Laureano, 2009, p. 49).

Nesse trecho, chama a atenção a relação que se faz entre os critérios de produção de remédios caseiros e a garantia à transmissão do conhecimento. Fica claro que esses critérios de boas práticas não devem restringir ao modo de fazer. Os critérios devem ser aplicados, ao ponto de garantir mais segurança, mas sem interferir na produção de conhecimento, que tem base na “diversidade cultural” e na transmissão do conhecimento. Essas relações, dessa forma, mostram que boas práticas populares também se articulam com a política de compartilhamento de conhecimento da Articulação Pacari, na medida em que possibilitam a segurança do trabalho das farmacinhas e a não padronização científica de modos de fazer remédios.

No entanto, para compreender a abrangência dos critérios de autorregulação na produção de remédios caseiros, faz-se essencial analisar como esses aspectos são experimentados no cotidiano por raizeiras. Além disso, como parte do objetivo

deste capítulo, também para compreender essa amplitude, temos que analisar qual é a relação da política de autorregulação com a política de compartilhamento de conhecimento da Articulação Pacari. Mais especificamente, se propõe analisar quais os efeitos da relação entre os aspectos de produção, trabalho e comercialização relacionado aos remédios caseiros, como dimensões de autorregulação, e as formas cotidianas de compartilhamento do conhecimento por raizeiras, na produção e no compartilhamento e/ou na apropriação dos saberes. Como vimos no capítulo 3, o compartilhamento cotidiano do conhecimento e a heterogeneidade dos sujeitos que participam desse processo pode produzir e inovar saberes, ao passo que a apropriação e o monopólio do conhecimento, que também se faz no dia-a-dia, podem restringir essa produção. A ideia do capítulo é também compreender essas dinâmicas, a partir do cotidiano e histórias de vida de raizeiras, em especial, na aplicação dos critérios de boas práticas populares.

D’Almeida (2021) sistematizou os critérios de produção da Articulação Pacari, que antes estavam “dispersos”. Para D’Almeida (2018), a higiene é um dos critérios. Segundo o Protocolo,

Na farmacinha caseira ou comunitária, os critérios de boas práticas de preparo de remédios caseiros são monitorados segundo os mesmos critérios de preparação de alimentos. Esses critérios são relativos, principalmente, à higiene pessoal das raizeiras, como a limpeza das mãos e o uso de toucas e aventais; à limpeza da farmacinha e desinfecção dos materiais e utensílios que são utilizados [...] (Dias, Laureano, 2014, p. 19).

A ideia geral, como ressalta D’Almeida, é ter um “espaço próprio”, que são as farmacinhas, para produzir remédios caseiros que possibilite práticas de higiene. No estudo de campo, se pôde observar que raizeiras buscam atender esse critério. Por exemplo, Maria Rita, raizeira que, como já mencionamos, está ligada à Articulação Pacari, *fazia remédios na roça para escolas*, onde começou a trabalhar com o Grupo de Mulheres da Comunidade da Chapada do Lagoão, no Norte de Minas Gerais. Na cidade de Araçuaí, ela trabalhou na farmacinha “Cantinho da Saúde”, ligada à Pastoral da Criança. Também visitamos essa farmacinha, onde Dona Teresinha, que fez parte da Articulação Pacari, trabalhou, e que adota práticas

de higiene. Atualmente, Rita produz remédios no fundo de sua casa, com familiares, na farmacinha Lagoão³⁰⁷ (Figura 39).

Figura 39 - Lidiane, Maria das Dores, Maria Rita e Taís (em sentido horário) na horta de plantas medicinais e na farmacinha Lagoão, no fundo da casa de Maria Rita



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

Outra situação observada foi a da farmacinha do GRUFEMI. Laura, integrante do GRUFEMI, deu detalhes de como era a produção de remédios caseiros, antes da capacitação da Articulação Pacari:

porque assim naquele tempo a gente fazia um xarope, fazia no pé, dentro do prato, cozinhando no feijão. Aí você colocava os pedaços de folha de hortelã pimenta, o de [...] como é que chama?? A flor e a medicinal colocava lá no prato, colocava açúcar ou então rapadura e tampava a panela fervendo. Fervia. O calor da fervura da panela ia dissolvendo a rapadura. E aí ficava, transformava num xarope. Mas ninguém não lembra. Não se lembrava que tinha que sanitizar, esterilizar vidro não. A gente lavava o vidro lá e colocava aquele xarope e às vezes, o

³⁰⁷ VIEIRA, Maria Rita dos Santos. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Araçuaí, 7 abr. 2022.

*xarope até perdia com facilidade. A gente tampava até quente, não tem. Depois de dar aqui, da Pacari aqui é que a gente pode saber como fazer e a forma correta de fazer os remédios que naquele tempo a gente fazia do jeito da gente. Mas servia. Nunca morreu, nunca, nunca matou ninguém*³⁰⁸.

No relato de Laura, se observa que a produção de remédios era muito similar a de preparação de alimentos. No trecho, Laura também indica que houve uma mudança na forma de ela preparar os remédios, por exemplo, a partir da esterilização, que possibilitou que o remédio não perdesse *com facilidade*. Ela ainda comenta que a Articulação Pacari orientou o modo correto de fazer remédios, que não era o jeito que ela fazia. Apesar dessa mudança, ela diz que o remédio feito do jeito dela *nunca* havia matado *ninguém*, que indica que a mudança na forma de produção, pra ela, tem mais relação com regras externas do que uma necessidade interna. Essa informação é importante, pois, como já foi mencionado, a política de autorregulação da Articulação Pacari é construída também a partir da ideia de que o local e técnicas de preparo de remédios caseiros é similar à de alimentos, que são feitos na cozinha. Na fala de Laura, fica evidente que essa política da Articulação Pacari não só possui um aspecto de diminuição de insegurança de raizeiras relativo a ameaças da vigilância sanitária, mas também possui uma dimensão de gênero, na medida em que mulheres, historicamente restritas ao trabalho reprodutivo, podem explorar o espaço de cuidado com a família, a cozinha, a partir de outros fronteiras, utilizando o conhecimento adquirido com a produção de remédios na cozinha de forma mais autônoma e como política de emancipação. No contexto de políticas, como a do CIDP, que, como vimos no capítulo 2, mulheres são “alvo” das redes globais de informação de plantas medicinais, a política da Articulação Pacari auxilia a subverter o estereotipo da cozinha como um lugar de onde se extrai o conhecimento, para um lugar, onde a farmacinha é uma cozinha transformada, para a produção de remédios caseiros a partir de uma perspectiva mais autônoma. A transformação da cozinha em farmacinha, assim, pode ser um processo local de onde tanto se pode ver como assimetrias de poder nas relações internacionais operam e se sustenta, quanto se pode perceber formas de luta de mulheres, povos e comunidades.

³⁰⁸ COSTA, Laury Alves. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, 4 abr. 2022

Por sua vez, Graça, companheira de Laura, explica que, além da estrutura de produção dos remédios, o início do trabalho com a Articulação Pacari tem um contexto mais amplo. Graça faz isso explicando a situação do GRUFEMI como uma instituição de assistência social que estava com dificuldade de se manter:

A gente estava desnortados, sem saber como é que a gente fazia. E aí ele existe, porque a gente vendia bazar, vendia roupa usada, que fazia um bazar. Aí ela – se refere a uma integrante da GRUFEMI, inclusão minha – trazia um sapato da casa dela, trazia uma blusa, trazia um short, que a gente vendia para juntar o dinheiro para comprar a rapadura – para fazer o remédio, inclusão do autor. Porque a gente não tinha³⁰⁹.

Quando a Articulação Pacari se aproxima do GRUFEMI, no entanto, Graça afirma que seu grupo começa a contornar dificuldades. Graça relatou que esse processo se inicia com um projeto de *reforma das cozinhas para a medicina natural*, que a AMOJAVE, que já foi mencionada anteriormente e da qual ela faz parte, fez com a ajuda da Articulação Pacari, especificamente, da *Lurdinha e Jaqueline, que coordenaram esse projeto*. Graça foi a Brasília defender o projeto, representando quase todo o Estado de Minas Gerais, e conseguiu os recursos solicitados. Segundo Graça, o projeto previa a reforma da cozinha, compra de equipamentos, como *liquidificador, balança* e equipamentos de *esterilização*, e também possibilitou a separação de um *capital de giro*. Esse *capital*, Graça esclarece: *não é dinheiro vivo, não [...] é porque você faz o xarope, aí a pessoa procura, você vende, você tira metade para casa para ficar ali e a metade para quem trabalha [...] esse aí nunca acabou*. Ela conta ainda que, com esse dinheiro das vendas, o GRUFEMI consegue, até hoje, pagar gás, luz e outras despesas, além dos equipamentos para a preparação de remédios. Segundo Graça, depois da aprovação do projeto, a Articulação Pacari realizou uma capacitação do AMOJAVE, que incluiu o GRUFEMI. Ela diz que as *capacitações* realizadas a *partir da Pacari*, nortearam o grupo a *estar trabalhando*. Conforme Graça, o curso para a AMOJAVE aconteceu depois que a Farmacopeia Popular já tinha sido elaborada, o que indica que a Articulação Pacari assume a função de organização de capacitações, após a conclusão da pesquisa popular. Graça conclui que seu grupo *deve à Pacari* o fato de ter se organizado, mas também diz que *a Pacari deve ao grupo*, porque, segundo ela, porque *a Pacari precisa que os grupos filia a ela [...]*

³⁰⁹ MACHADO, Maria das Graças M. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, MG, 4 abr. 2022.

*para o engrandecimento dela também*³¹⁰. A partir do relato de Graça, se pode considerar que o projeto feito com a Articulação Pacari é de reestruturação ampla do sistema de produção de remédios caseiros, tendo efeito sobre toda a organização da farmacinha, incluindo, como ela diz, *capital de giro*. Nesse sentido, poder-se-ia cogitar a possibilidade de que a capacitação da Articulação Pacari tem efeitos de mudança no aspecto de segurança, mas também econômico – tema que vamos aprofundar ainda neste capítulo, na análise da circulação dos remédios caseiros. O relato, ademais, indica que as capacitações, além de terem o objetivo de estruturar processo de preparação de remédios caseiros das farmacinhas, também são aspectos que estruturam a Articulação Pacari que, como Graça disse, *precisa que os grupo filia a ela* (figura 40).

Figura 40 - Graça na cozinha da farmacinha



Fonte: fotografia de autora desconhecida cedida por Maria das Graças Machado (2022)

Na minha pesquisa de campo também encontrei farmacinhas que tem dificuldade em aplicar critérios de higiene, apesar de todos os esforços nesse sentido. Esse é o caso da Farmácia Popular de Olhos D'Água (Figura 41), localizada na Comunidade de Olhos D'Água, área rural de Turmalina, Minas Gerais.

³¹⁰ MACHADO, Maria das Graças M. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, MG, 4 abr. 2022.

Figura 41 - Farmácia Popular de Olhos D'Água (placa), Comunidade de Olhos D'Água, Turmalina, Minas Gerais



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022).

A Farmácia tem tido problemas de infiltração e de mofos (figura 42), que estão elencados, em boas práticas, como algo a se evitar (Dias, Laureano, 2009).

Figura 42 - Farmácia Popular de Olhos D'Água (equipamentos na bancada e infiltrações no canto), Comunidade de Olhos D'Água, Turmalina, Minas Gerais



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

Eliana e Maria das Graças, que trabalham no local, contam que no início da farmacinha não tinha esse problema. No entanto, após a construção da farmacinha,

o terreno do lado, que era um campo de futebol, foi comprado, e o seu dono construiu uma barragem de água. *Foi a partir daí que começam as infiltrações*³¹¹. Dalci faz um relato detalhado sobre como ocorreu esse processo. Dalci tinha vontade de fazer um local adequado para *trabalhar com os remédios e com as plantas, sem precisar ser nas casas*³¹². Fica claro na fala de Dalci a preocupação com a segurança na produção dos remédios: *Porque se fizer o remédio com pouca higiene, ocê acaba dano um monte de bactéria ao invés do remédio. Então o remédio estraga muito rápido, se ocê não faz com bastante higiene. Então era isso que a gente queria, uma estrutura boa*³¹³. Segundo Dalci, o terreno que foi escolhido para a construção da farmacinha *não tinha documento*. A Prefeitura de Turmalina, a pedido de Dalci, reuniu um grupo e decidiu que a farmacinha poderia ser construída naquele terreno. O local foi construído com o apoio de diversas instituições. A realização da construção foi feita pela Comunidade de Olhos d'Água e pela APLAMT. A APLAMT e a Comunidade elaboraram o projeto de funcionamento da farmacinha. A Articulação Pacari também apoiou a produção desse projeto, conforme edital do projeto PPP-ECOS, a partir do qual a construção da farmacinha foi financiada, em um custo total de 95 mil reais. Ele conta que o terreno ao lado do *lote* onde atualmente é a farmacinha era *um campo que a comunidade*, incluindo ele, *jogava bola*³¹⁴. O local, segundo Dalci, era o centro da Comunidade, onde também fica a igreja e, por isso, era adequado para ter a farmacinha. De acordo com ele, após a construção da farmacinha, o terreno foi vendido e, nele, foi construído uma barragem, que tem causado infiltrações e mofo nas estruturas da farmácia. Dalci parece buscar uma explicação para o que ocorreu, o que se percebe, quando ele fala que, no terreno da farmacinha e nos seus arredores *não tinha água, nunca tinha brejo*³¹⁵. E conclui dizendo que apesar disso, acredita

³¹¹ SILVA, Eliana Alves. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, 28 mar. 2022. DI MORAIS, Maria do Rosário Ramos. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG, 1 abr. 2022.

³¹² CARVALHO, D. J. Dalci José de Carvalho. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG. 28 mar, 2022.

³¹³ CARVALHO, D. J. Dalci José de Carvalho. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG. 28 mar, 2022.

³¹⁴ CARVALHO, D. J. Dalci José de Carvalho. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG. 28 mar, 2022.

³¹⁵ CARVALHO, D. J. Dalci José de Carvalho. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG. 28 mar, 2022.

que a construção no local não foi um *erro*³¹⁶. Perguntei para Eliana, que hoje é uma das responsáveis pelo trabalho na farmacinha, se ela busca recursos para fazer os reparos das infiltrações, que me respondeu que estavam *sozinhas*³¹⁷.

Os relatos de Eliana, de Maria do Rosário e de Dalci mostram que houve um esforço grande para se adequar às boas práticas populares. Os relatos mostram também que, apesar disso, as práticas que tem origem fora das comunidades pode tensionar e ser tensionada pelas realidades locais. Nesse caso, essas relações ocorrem a partir da relação entre critérios de segurança, a produção de remédios caseiros, o comum e a propriedade privada. Explico. O terreno da farmacinha é de uso comum. Como Dalci indicou, apesar de a Prefeitura ter decidido sobre seu uso, o terreno não tinha uma certidão. Os serviços da farmacinha, a princípio, também possuem essa característica. Essa dimensão implica que objetos, pessoas, conhecimentos, regras, cotidiano e práticas que aderem à farmacinha se afetam reciprocamente e, por isso, devem ser observadas de forma coletiva. O terreno ao lado, por sua vez, é privado, o que significa que, dentro dos limites que cercam a propriedade, o dono, a princípio, possui liberdade para fazer alterações nele como um objeto de seu domínio. Se cada dimensão for analisada separadamente, não conseguiremos analisar ampla profundamente o processo que resultou nas infiltrações. Ao analisar essas dimensões de forma simultânea, se observará que elas se constituem de forma interconectada e produzem um efeito em que a propriedade privada, que no caso é garantida por lei, restringe o comum e, com isso, limita o compartilhamento do conhecimento e o seu uso para a saúde comunitária.

Outros critérios que se encontram na sistematização de D’Almeida (2021) são a “coleta e manejo”. Esses critérios foram objetos de capacitação nos cursos promovidos pela Articulação Pacari ao longo da pesquisa popular (Dias, Laureano, 2009). D’Almeida (2021) identificou que o aspecto central desses critérios é o “plano de manejo”. Conforme a Farmacopeia Popular, os “planos de manejo sustentáveis” foram elaborados coletivamente e devem seguir algumas orientações:

As principais informações para se coletar uma planta estão relacionadas à quantidade da planta que nasce em uma determinada área, se sua ocorrência é isolada ou em grupos, qual

³¹⁶ CARVALHO, D. J. Dalci José de Carvalho. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG. 28 mar, 2022.

³¹⁷ SILVA, Eliana Alves. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, 28 mar. 2022.

a maneira e a quantidade que se deve coletar da parte da planta a ser utilizada, qual a melhor época e periodicidade para se fazer uma coleta, qual a forma de reprodução da planta, entre outras (Dias, Laureano, 2009, p. 47).

No âmbito da autorregulação, os critérios de coleta e manejo possuem dois objetivos: a preservação e a qualidade da planta (Dias, Laureano, 2009). A preservação foi um dos pilares da pesquisa popular, cujo um dos campos de estudo foram “as técnicas de manejo sustentável para [...] a coleta” da planta medicinal (Dias, Laureano, 2009, p. 58). Especificamente, como já foi visto no capítulo 6, essas técnicas envolviam o manejo da parte da planta que se utiliza para fazer remédio caseiro. A relação entre o manejo e a preservação, segundo a Articulação Pacari, deve ter como resultado o menor prejuízo para a planta e para o ambiente em volta, como segue:

A partir do estudo da planta e de seu ambiente, a pesquisa foi direcionada para o seu manejo, com o objetivo de se levantar as formas de coleta da parte usada da planta para se fazer remédio caseiro, com o mínimo de prejuízo para o seu desenvolvimento. Assim, foi identificado o que se coletar da planta, a melhor época para a coleta, o melhor jeito de se coletar e, quanto se coletar de cada planta (Dias, Laureano, 2009, p. 102).

Essa prática de coleta com “prejuízo mínimo”, como também vimos em discussão anterior, é conceituada de “manejo sustentável” pela Articulação Pacari (Dias, Laureano, 2009). Exemplo da descrição dessa prática na pesquisa popular é o manejo do rufão:

Na coleta, deve-se retirar apenas um pedaço da raiz e em seguida, cobrir o buraco com a terra removida, para que a planta possa rebrotar e continuar o seu desenvolvimento. A coleta dos frutos é feita geralmente entre os meses de janeiro e março. É importante não coletar todos os frutos da planta, pois eles servem de alimentos para os animais do Cerrado, que ajudam a espalhar suas sementes (Dias, Laureano, 2009, p. 177).

Pode-se ler o trecho a partir de muitas dimensões. A primeira é a de que se pretendeu, na pesquisa popular, acordar práticas de manejo que possibilitem que a planta tenha maior sobrevida, ainda que partes essenciais para que ela viva, como a raiz, sejam coletadas. É interessante notar que, ao mesmo tempo que a Articulação Pacari se utiliza do conceito sustentável, que é interconectado com discursos que emergem do internacional, como o desenvolvimento sustentável, orienta formas de manejo a partir de práticas de povos e comunidades. Como diz dos Santos (2015, p.99-100), práticas de povos e comunidades estão pautadas na lógica da

“bionteração”, baseado na tríade “extrair, utilizar, reeditar”, e não no sustentável, sustentado na relação “reduzir, reutilizar e reciclar” – o que já foi discutido no capítulo 2. Para o autor (dos Santos, 2015, 99-100) a prática do sustentável, no lugar de possibilitar a integração com a natureza, a destroem, sem possibilidade de retorno, pois se baseiam na “síntese e manufatura”. Se aceitarmos os argumentos de dos Santos, poder-se-ia sugerir que o discurso da Articulação Pacari, nesse sentido, contraria práticas de raizeiras, que não trabalham, por exemplo, com síntese das plantas medicinais. A explicação para esse paradoxo, talvez, esteja mais na tentativa de diálogo da Articulação Pacari com as normas, com o Estado e com instituições de atuação pretensamente global. Portanto, poder-se-ia dizer que, no “manejo sustentável”, a Articulação Pacari, de certa forma, busca digerir o conceito e o redimensionar, conforme práticas de raizeiras. A segunda dimensão do trecho tem relação com uma ética do cuidado (conceito que já foi discutido no capítulo 3) para com as plantas medicinais, que é um aspecto que, como temos argumentado, está presente em vários momentos nas práticas e na vida de raizeiras. A inclusão do aspecto do cuidado no manejo para coletar a parte da planta que será usada como remédio caseiro tem um significado importante pois a relação entre humano e não-humano a partir de uma ética do cuidado, como já vimos no capítulo 3, contrasta com a perspectiva de inovação tecnológica, que é uma dinâmica econômica interconectada com a propriedade intelectual, que separa humano e planta, como forma de obter o princípio ativo dela e sua apropriação. Nesse sentido, a Articulação Pacari, ao acordar sobre práticas de manejo a partir do cuidado, parece estar em consonância com sua política de recusa à propriedade intelectual sobre a vida. Além disso, isso é uma evidência de que a Articulação Pacari rearticula a dimensão global das boas práticas, a partir de perspectivas de raizeiras mais integradas e com maior cuidado com a natureza. Um outro exemplo de cuidado que está na Farmacopeia Popular é o da coleta de parte do ipê-roxo, para fazer remédio caseiro, a qual é concluída com o uso da “argila e copaíba para fazer o curativo na planta onde houvesse a coleta” (Dias, Laureano, 2009, p. 251). A terceira dimensão é o da relação entre manejo e agência da planta. Essa dimensão relaciona o manejo com a possibilidade que a relação entre plantas medicinais e outros seres no seu entorno não são objetos passivos, mas são sujeitos capazes de se comunicar. A Articulação Pacari não menciona essa possibilidade, mas vimos que várias raizeiras comentam

sobre essa possibilidade. Um exemplo é a *barrigudinha* (figura 43), que, foi identificada por Maria do Rosário, planta para o *tratamento do sistema digestivo*.

Figura 43 - Maria do Rosário indica a barrigudinha (seta indicando)



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

Ela relatou que raizeiras, muitas vezes, conheciam o uso medicinal da planta a partir de indicações da própria planta, como da sua forma³¹⁸. A Farmacopeia Popular também traz exemplos inúmeros que evidenciam essa possibilidade, como as plantas companheiras, que indicam suas presenças reciprocamente. A Poesia da Farmacopeia Popular do Cerrado, de Pedro Alves de Castro diz: *Pois eu sou o rufão, companheiro do barbatimão [...] E eu sou a Pacari, Companheiro de vocês todos* (Dias, Laureano, 2009). Esse aspecto das plantas medicinais indica que, de certa forma, o manejo, como forma de respeito às plantas medicinais, não está desconectado com a possibilidade de existência do compartilhamento de conhecimento entre humano e não-humano³¹⁹. Essa forma de compartilhamento e

³¹⁸ DI MORAIS, Maria do Rosário Ramos. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG, 1 abr. 2022.

³¹⁹ Essa forma de compartilhamento e produção de conhecimento entre humanos e não-humanos em que o último não percebido somente como um objeto, mas é um sujeito atuante, causa indagações

produção de conhecimento entre humanos e não-humanos, em que o último não é percebido somente como um objeto, mas é um sujeito atuante, causa indagações sobre a justiça ambiental. Mais especificamente, faz questionar em que medida a relação integrada humano-não-humano em torno do conhecimento e como base de modo de vida não poderia auxiliar na construção de uma justiça ambiental atualizada, sustentada em normas e instituições que viabilizem a participação de povos e comunidades em questões ambientais, econômicas, sociais (Diz et al. 2021), inclusive em temas de acesso e proteção de conhecimentos de plantas medicinais de povos e comunidades. Contudo, essa é uma questão para se trabalhar em outra pesquisa e como política pública que não vamos aprofundar nesta oportunidade. É importante, ainda assim, chamar a atenção para esse tipo de abordagem sobre esse tema.

Raizeiras, em seu cotidiano, parecem seguir práticas sustentáveis de manejo e coleta. Acompanhei, em minha pesquisa de campo Lucely e Tantina (figura 44) em uma coleta de arnica do Cerrado³²⁰.

Figura 44 - Lucely e Tantina coletam arnica na Chapada dos Veadeiros, em Goiás.



sobre em que medida essa relação integrada em torno do conhecimento e com base de um modo de vida não poderia servir de base para a construção de uma justiça ambiental atualizada, sustentada em normas e instituições que viabilizem a participação de povos e comunidades em questões ambientais, econômicas, sociais (Diz et al. 2021).

³²⁰ Essa coleta ocorreu em 29 de maio de 2023, no 6º Grande Encontro de Raizeiros, Parteiras, Benzedeiras e Pajés, na Chapada dos Veadeiros, em Goiás. Disponível em: <https://www.instagram.com/encontroraizes/>. Acesso em: 10 ago. 2023.

Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2023)

O local era uma propriedade privada, cujo o acesso tivemos que negociar. Eu estava hospedado em uma pousada nessa propriedade, o que facilitou esse processo. Esse tipo de abordagem também é mencionado no Protocolo Comunitário Biocultural, a partir do qual se que “raizeiras, normalmente, não possuem a titularidade da terra onde fazem a coleta e, por isso, precisam estabelecer relações de parceria com fazendeiros e/ou empresas proprietárias de terra para terem acesso a essas áreas” (Dias, Laureano, 2014, p. 14). Já no lugar, elas orientaram que se deveria coletar somente dois galhos de cada planta, para que ela pudesse continuar a se desenvolver.

Também observamos que há raizeiras que fazem parte da Articulação Pacari e que aplicam com algumas limitações a prática de manejo sustentável. Essa observação foi feita a partir de um relato de uma raizeira que participou dos cursos de boas práticas e de manejo da Articulação Pacari. Ela disse que, ao usar a substância do pau d’óleo, que é retirada do tronco da planta, às vezes *tampava o buraco* [...] às vezes, *não tampava*. A raizeira relatou também que seu marido a ajudava a retirar a substância do pau d’óleo, mas que da última vez que ele foi fazer a coleta, a planta estava seca. A mesma raizeira também relatou que *fazia manejo com o barbatimão*, o que indica que ela aplica o manejo sustentável em alguns casos e em outros não.

Lucely relata uma outra situação diferente de coleta e preservação:

Na Pacari, a gente foi pesquisar qual era a forma melhor que a gente podia preservar a espécie para ela aumentar a vida dela no Cerrado. Então, o que antigamente, como eu falei que as vezes ia coletar a planta, ele tirava no tronco. Aí hoje a gente só tira um pedaço no tronco, quando a árvore é muito alta, mas geralmente dentro a gente foi construindo técnicas. O Tio Hildebrando mesmo fez trabalho de campo, fazendo testes e hoje o que é que a gente faz, a gente tirar um galho da planta e desse galho a gente tira a casca, porque ela tem o mesmo princípio ativo se tirasse no tronco né. Então a gente já tem essa prática que tira a raiz e não tira toda a raiz, tira um pedaço e deixa outra pra brotar. São as técnicas que a gente foi aprimorando. E quanto a isso, fizemos um caderno de procedimento operacional de coleta, de armazenamento, de preparo e de manipulação³²¹.

³²¹ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 19 mar. 2022.

O relato de Lucely indica que a coleta sustentável é também feita a partir de estratégias para obter o mesmo *princípio ativo* da planta, ainda que seja de partes diferentes. O trecho também mostra como Lucely articula conceitos científicos e de processo produtivo, como *princípio ativo*, *manipulação* e *procedimento operacional*, sem perder a filosofia de manter o *Cerrado em pé*, como ela frequentemente diz³²². Tatinha parece compartilhar com Lucely essa concepção e práticas, ao mesmo tempo que as amplia, ao dizer que o *barbatimão* (uma planta medicinal do Cerrado) *plantado como monocultura é uma coisa, na natureza é outra, pois esse tem planta companheira e outras coisas mais, aumentando seu potencial de princípio ativo*³²³. A aplicação de termos científicos, especificamente, do princípio ativo, relacionado à coleta sustentável, por raizeiras, parece ter a capacidade de tensionar processos de apropriação de plantas a partir da patente, pois, enquanto esta é construída por uma perspectiva apropriativa e comercial do ecológico (Morais, 2014), a ótica apresentada por Lucely e Tatinha tem como base o compartilhamento do conhecimento e práticas de preservação. Dessa forma, poder-se-ia sugerir que o princípio ativo, enquanto conceito etnofarmacológico utilizado como base para as patentes, é redimensionado a partir de uma perspectiva ecológica de coleta das raizeiras. Também é importante observar que em nenhum momento observamos o uso dos conceitos de segurança e eficácia por Lucely. Nossa análise acerca do uso de conceitos de boas práticas pelas raizeiras parece compartilhar com a de D’Almeida (2021, p. 201), que acrescenta considerações acerca do quanto a intensidade desses usos tem relação com a (não) proximidade desses sujeitos com o “centro”:

este novo léxico não é absorvido pelas raizeiras e raizeiros articulados com a mesma intensidade. Estes termos encontram-se presentes com maior frequência nas publicações organizadas pela Articulação Pacari e, com exceção do “princípio ativo”, menos presente nas conversas cotidianas. Isso mostra a distância entre a organização deste modelo e sua apropriação nas práticas, deixando à mostra que quanto mais perto do “centro”, mais a raizeira ficará próxima a esse modelo, e quanto mais isolada, mais distante. Neste sentido, parece tratar-se de um processo de construção de um

³²² PIO, Lucely Moraes. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 20 mar. 2022.

³²³ VIEIRA, Aparecida Ana de Arruda. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa via aplicativo zoom**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Sabará, 03 jul. 2023.

modelo para as práticas (sendo ele também um tipo de prática), mas não, necessariamente, as práticas elas mesmas.

Lucely também explica o POP-POP a partir da perspectiva ecológica:

A gente trabalha com o POP, procedimento operacional padronizado, na área alimentar, que é uma carteira de identidade de cada local. Tem o POP da água. O POP de um não pode ser igual ao POP de outro e não dá para copiar. Às vezes, muita gente quer copiar e dar o seu nome, dar o seu corpo. Mas é o jeito que eu sei que algo chega como às vezes água de poço. Então a água vem de abastecimento público ou a água vem do rio e você vai construindo esse POP. E quando a gente faz a capacitação da comunidade, aí é feito o POP do Cedro, com as pessoas da comunidade. Sou uma das capacitadoras. Então, assim a gente vai dar uma capacitação numa comunidade. Exemplo: a gente faz, cria a forma delas, trabalha com a planta que eles têm ali na região. A gente ensina eles se organizar da forma possível com o que eles têm ali. Aí eu não pego planta daqui e vou levá lá para o Buracão. Porque é que eu vou fazer você fazer isso? Eu vou inviabilizar eles trabalhar, porque aí eles não têm essa planta que eu tenho aqui no Cerrado³²⁴.

A explicação de Lucely, ao mesmo tempo que mostra que a Articulação Pacari adota padrões de produção e coleta, indica que esses critérios também são adaptados de acordo com possibilidades e práticas locais, sociais e ecológicas.

Lucely oferece um argumento ecológico para incorporar novas técnicas ao conhecimento e práticas de raizeiras, conforme limitações e possibilidades no Cerrado:

Se não cortar, não tirar a casca no troco, tirar um galho. Então, a gente dá pra trabalhar nisso, porque isso tem poucos anos que a gente focou muito nesse estudo de preservação e de uma coleta sustentável. Então, tem comunidade que quer chegar lá, tirar a casca. Mas ela foi educada, eu também fui. Minha avó fazia isso. Só que a gente vai pensando de outra forma e tentando mudar, porque a quantidade de Cerrado que tinha naquela época, não é a quantidade de cerrado que tem hoje. Então, a gente já tem que ir adequando as técnicas para a gente poder ter e a cultura não morrer, porque, se a planta acabar, como a nossa cultura vai continuar? Então a gente pensar em plantar e dar continuidade a essa cultura³²⁵.

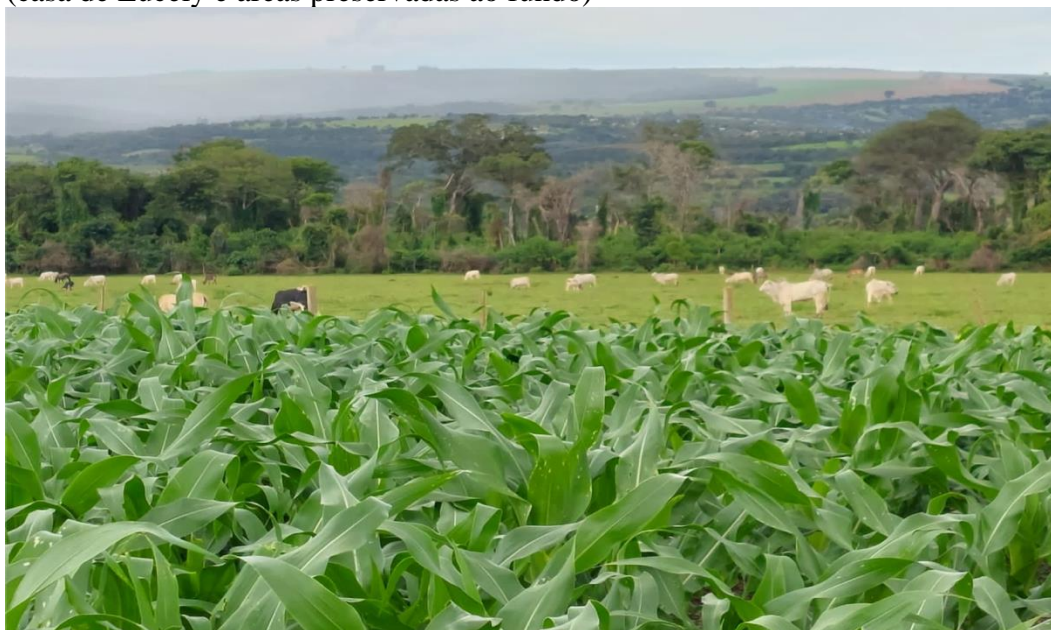
O relato de Lucely revela que novas técnicas de coleta são parte de um processo para adaptar às possibilidades de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais, diante de um Cerrado que está sendo privatizado. Esse é o caso da

³²⁴ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 19 mar. 2022.

³²⁵ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 20 mar. 2022.

Comunidade do Cedro, onde vive Lucely. A Comunidade é um quilombo reconhecido pelo Estado. No entanto, a história dele é bem particular. Como já foi citado no capítulo 3, o quilombo foi fundado por Chico Moleque, tataravó de Lucely, que, de acordo com ela, comprou sua liberdade e a terra, onde atualmente é o Cedro. Parte dessa terra, também como já foi referenciado anteriormente no capítulo 3, foi se tornando a cidade de Mineiros. A comunidade, assim, foi bastante reduzida, de acordo com Lucely. A igreja católica, por exemplo, se apropriou de alguns espaços. Depois, a igreja “devolveu” alguns desses espaços para o Cedro, como contou Lucely. Como o Cedro também é dividido em propriedades privadas entre os descendentes de Chico Moleque, ainda que seja uma comunidade quilombola, muitos desses familiares de Lucely venderam suas terras e foram para a cidade. Atualmente, fazendeiros que praticam monocultura (figura 45) e empreendimentos imobiliários (figura 46) tem expandido suas atividades para áreas que são legalmente reconhecidas como da Comunidade do Cedro. Nesse processo de expropriação por pessoas e instituições de fora da Comunidade e de venda pelos seus membros, o Cedro, cujos moradores tem a prática de utilizar plantas medicinais, desde Chico Moleque, tem sentido cada vez mais dificuldades em encontrar ervas do Cerrado. Lucely conta que tem buscado alternativas, algumas delas juntos com a comunidade, para que o Cedro não fique ainda mais reduzido. Ela menciona que há ações judiciais do Cedro que contestam algumas expropriações. Ela também relata que negocia com empreendimentos imobiliários, para que espaços de reserva não sejam degradados, possibilitando que nascentes sejam preservadas.

Figura 45 - Áreas de monocultura dentro dos limites da Comunidade do Cedro (casa de Lucely e áreas preservadas ao fundo)



Fonte: fotografia elaborado pelo autor (2022)

Figura 46 - Grade de quadra poliesportiva de um condomínio residencial construído dentro dos limites da Comunidade do Cedro



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

Ela igualmente conta que tem desenvolvido técnicas para replantar plantas medicinais do Cerrado em áreas de preservação no lugar onde vive, o que, de acordo com o que estamos discutindo, é parte dos critérios de preservação da Articulação Pacari. Esses processos também, como está no trecho acima citado, faziam parte

das práticas da avó de Lucely³²⁶. No entanto, como ela disse, essas práticas tiveram que ser modificadas, para adaptar à realidade de um Cerrado cada vez mais destruído e privatizado. Um outro aspecto importante da relação entre as práticas de preservação e a realidade da Comunidade do Cedro, é que Lucely percebe esse espaço como um “patrimônio” construído pelos seus antepassados, que deve ser preservado para futuras gerações³²⁷. Essa consideração é importante, pois a concepção de patrimônio, como já discutimos anteriormente, pode possuir uma conotação de propriedade privada, a partir da qual não se produz relações de compartilhamento coletivo, mas sim de acúmulo individual, o que também inclui processo de herança. A abordagem que Lucely confere ao conceito de patrimônio, no entanto, pode ser entendida a partir da perspectiva de produção de relações de compartilhamento coletivo, em especial, com relação à preservação do Cerrado. Não se pode desconsiderar que foi a propriedade privada que possibilitou que Lucely pudesse fazer o trabalho de preservação que faz hoje (figura 47). Mas, diante das relações discutidas, é também possível sugerir que, de alguma forma, Lucely, ainda que esteja falando a partir de uma propriedade privada sua no Cedro, subverte a lógica desse conceito, a partir de perspectivas ecológicas de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais.

³²⁶ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 21 mar. 2022.

³²⁷ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 21 mar. 2022.

Figura 47 - Lucely na horta de plantas medicinais da sua casa



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

Como já foi mencionado, o outro objetivo relacionado aos critérios de manejo e de coleta é a qualidade. Esse aspecto foi explicado no Protocolo Comunitário Biocultural, a partir do qual a Articulação Pacari indica que a qualidade da planta medicinal coletada depende do “caminho que ela percorre desde a sua coleta em campo”, o que inclui a “identificação botânica”, “até chegar à farmacinha”, onde “são adotados critérios de avaliação do processamento da planta como lavagem, fracionamento, secagem e armazenamento” (Dias, Laureano, 2014, p. 18). A Articulação Pacari chamou o registro desse caminho de “rastreadabilidade” (Dias, Laureano, 2014). Como já vimos anteriormente neste capítulo, a rastreadabilidade serve para comprovar de onde e como as plantas medicinais utilizadas para fazer os remédios caseiros, vieram, caso as farmacinhas sejam questionadas por autoridades da vigilância sanitária. O conceito de rastreamento também está relacionado à identificação botânica que, como vimos, na pesquisa popular, foi realizada a partir da identificação da planta medicinal em seu ambiente e das suas partes e a partir do trabalho conjunto de especialistas, que faziam a revisão bibliográfica científica, e de raizeiras, que aplicavam seus conhecimentos sobre as ervas e o Cerrado e práticas, como formas de retiradas de partes para uso medicinal e rezas para entrada no campo. Na pesquisa popular, como já vimos, os

diferentes sistemas de conhecimento se tensionaram, ao mesmo tempo que se interconectaram, sendo que algumas raizeiras observaram que hierarquia da validação científica se impunha sobre o conhecimento das comunidades, como foi observado em uma fala de Lucely.

Na Farmacopeia Popular, a qualidade do remédio também tem relação com o momento da coleta:

Para se fazer o azeite, o buriti pode ser coletado logo após cair da palmeira ou depois que ele estiver pubado. O buriti pubado é aquele que permanece no chão por alguns dias e fica mole, espumando, azedo, fermentado e meio apodrecido. O buriti pubado rende mais azeite. Entretanto, a cor do azeite é mais escura e sua qualidade é inferior. Quanto mais maduro estiver o buriti, mais óleo ele rende (Dias, Laureano, 2009, p. 331).

Esse trecho é significativo, pois mostra que o conceito de qualidade pode também ser tensionado por um ritmo de produção diferente do industrial, que pode impor ritmos que alteram os da natureza.

A Articulação Pacari acordou que alguns aspectos dificultam o cumprimento do critério de rastreabilidade, colocando em risco a qualidade do remédio caseiro:

[...] um problema comum tanto para os raizeiros, quanto para os grupos comunitários, é a dificuldade crescente de acesso a ambientes preservados de Cerrado e a coleta de determinadas espécies, como o velame branco, calunga, nó de cachorro, batata infalível, dentre outras. Esta situação propicia, principalmente, a compra dessas plantas nativas de terceiros. Quando não se tem outra opção, senão a de se comprar plantas medicinais do mercado, o maior problema encontrado é a dificuldade de se assegurar que os critérios de qualidade de produção ou coleta foram respeitados pelo fornecedor. Nesse caso, a melhor opção para os grupos comunitários é adquirir plantas de raizeiros confiáveis ou de outras comunidades que possam responder pela qualidade da planta através de certificações participativas. A aquisição, principalmente de plantas nativas, tem se tornado um desafio de autonomia para o trabalho dos grupos comunitários e um fator primordial de controle de qualidade dos remédios caseiros produzidos (Dias, Laureano, 2009, p. 47-48).

No trecho, a Articulação Pacari explica que a destruição do Cerrado não só dificulta o acesso a algumas plantas medicinais, como também dificulta a preparação de remédios caseiros com qualidade e segurança, na medida em que, se é difícil encontrar plantas em coletas, raizeiras acabam recorrendo a fornecedores que podem não respeitar os critérios acordados de manejo.

Vale citar também que o conceito de rastreabilidade tem origem em política da OMS, que produziu, a pedido de Assembleia Geral do órgão, orientações para monitorar qualidade, eficácia e segurança de plantas medicinais usadas pela “medicina tradicional”, como forma de difundir “orientação e norma” para assegurar esses três aspectos (WHO, 2003b). O documento produzido, cujo título é *WHO guidelines on good manufacturing practices (GMP) for herbal medicines*, define o conceito de “rastreabilidade” como um procedimento que garante registros escritos sobre a origem do fornecimento de “insumos” que “permitam realização de auditoria e de investigação” (WHO, 2007, p. 50). Essa orientação também está baseada nas estratégias da OMS para a “medicina tradicional”, cujo um dos componentes é atestar evidências de sua segurança, qualidade e eficácia, a partir de “redes de troca de informação precisas” (WHO, 2002), um conceito que se similar ao que vimos, no capítulo 2, do projeto do CIDP com a REDE sobre construção de redes de informação de plantas medicinais. No Brasil (2007c), o Ministério da Saúde elaborou uma norma que difunde o “rastreamento” como critério de boas práticas para manipulação em farmácias.

A aplicação do critério de qualidade por raizeiras foi observado no cotidiano de algumas raizeiras, como da Comunidade Olhos d’Água:

É ruim, né, porque vai acabando com as planta, né? Porque a gente não pode arrancar no meio desse aí. Porque tem muito agrotóxico no solo, põe veneno, né, combatendo formiga, põe adubo, né? Então, tudo aquilo é químico, e eles ensinam pra gente a não usar. E também em beirada de estrada, a gente não pode arrancar remédio em beirada de estrada. Por causa que é poluído passa carro, a poeira né? Aquela poeira que gruda e a gente não pode usar. É bom pegar uma certa distância fora da estrada. Quando fez aqui não tinha essas estradas como tem hoje, aqui era um caminho, né. Aí o ruim é que acaba os remédios, porque eles tomba, aí acaba com a raiz, né, e não brota mais o remédio. Como na farmácia tem muita areia, todo adubo que a gente colocava, areia destruía, e os remédio morria, dava muita formiga lava pé e ia matando os remédio. Aí a gente passou a plantar nas casa., Reflorestar aqui não vai ter como. Eu plantei na minha casa, e meu tio plantou na casa dele. A Maria plantou na casa dela. As outra também plantou na casa dela. E eu digo, “nós vai precisar de tal remédio”, cada um que tinha na sua casa, levava. E hoje a Maria tem na casa dela, e eu tenho aqui, e o que eu não tenho, ela leva de lá, e o que ela não tem de lá, eu levo daqui. E tem coisa que nós pegamos no Cerrado. Porque muita coisa que aqui não tem. O que nós planta em casa é só remédio pra xarope e digestiva. Os outro remédio

*para fazer garrafada, para fazer tintura de casca, a gente vai no cerrado.*³²⁸

No trecho, Eliana relata que, para produzir remédios com qualidade necessária, a comunidade teve se mobilizar para plantar ervas medicinais (Figura 48).

Figura 48 - Eliana na horta de plantas medicinais da sua casa



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

Ela também diz que a coleta no Cerrado tem que ser realizada com critério, para não passar para o remédio substâncias que podem fazer mal, como agrotóxicos ou poeira de carro. Também se nota que Eliana, assim como disse Lucely, compreende os critérios de manejo e coleta como uma forma de se adaptar a mudanças, a exemplo do que ela diz sobre a estrada, onde atualmente, passa carro, ter sido um caminho, o que não exigia cuidado com poluição.

Já a respeito das preocupações da Articulação Pacari com o fornecimento de plantas medicinais por fornecedores que não seguem os critérios de coleta

³²⁸ SILVA, Eliana Alves. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Turmalina, MG, 28 mar. 2022.

acordados, o relato de Laura esclarece como esse aspecto está em seu cotidiano de produção de remédios:

Alguém pega [mamona], por exemplo, o trabalho é homem que pega. Aí ele pega dez saco de mamona. Vou dar um exemplo pega dez saco de mamona. Agora a gente, mulher, tem que botar para secar. Tem que cobrir porque ela voa. Estoura e voa, vai embora tudo. Tem que cobrir, tem que secar, tem que bater, tem que soprar para depois trazer e fazer o azeite de mamoninha. Tem uma cadeia produtiva. Por exemplo, a planta. Nós não temos como ir na Chapada toda vez que precisa. Mas tem o raizeiro. E vai lá no mato e tira. A gente vai lá e compra do raizeiro, verde, e traz pra cá a mamona. A gente não dá conta de ir no mato pegar lá. Tem quem panha lá. Você vai lá e traz pra cá, pra você fazer. Na feira, tem aquele negócio, que põe as coisas lá no chão pra vender. E aí passa o carro e acelera. Vai a tela, fumaça pra lá, pro medicamento, o remédio. A gente não sabe como eles guarda as coisa em casa, né? Você pode guardar lá, depois, não guarda direito, pode passar lá um³²⁹

Laura relata que, em razão de não conseguir *ir no mato*, compra plantas de um *raizeiro*. Ela explica que esse processo é parte de uma *cadeia produtiva*. A Articulação Pacari conceitua essa dinâmica de “rede local de comércio solidário” (Dias, Laureano, 2014, p. 14). Laura, no entanto, não compra na feira, pois não consegue identificar ali todo o processo de coleta, de armazenamento e de secagem da planta. Como discutimos anteriormente, os processos de lavagem, fracionamento, secagem e armazenamento são critérios de boas práticas relativos à coleta adotados pela Articulação Pacari. O relato indica que Laura tem consciência e aplica critérios de rastreabilidade, ainda que não use esse léxico. Essa prática, portanto, também evidencia que a realidade de Laura parece comportar normas que foram difundidas inicialmente no internacional. Além disso, a adoção desses critérios por Laura, nesse aspecto, não parece conviver com práticas e conhecimentos de plantas medicinais que Laura já tinha.

Um outro aspecto de boa prática da Articulação Pacari sistematizado por D’Almeida (2021, p. 201) são os “critérios de armazenamento, rotulagem e venda”. Como nossa análise relaciona a autorregulação, a circulação, o compartilhamento e a apropriação de conhecimento, também vamos abordar a dimensão da marca como propriedade industrial. D’Almeida (2021, p. 201-202) analisa como os critérios de

³²⁹ COSTA, Laureny Alves. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Itaobim, 4 abr. 2022

armazenamento de extratos e remédios foram elaboradas coletivamente pela Articulação Pacari e atualmente estão sendo aplicados.

Com vistas a garantir uma maior durabilidade aos extratos e não provocar interferência em sua composição, teria sido acordado que o vidro âmbar deveria substituir o uso de garrafas de plástico, potes de maionese e outros recipientes considerados inadequados para seu armazenamento. Quanto aos xaropes, esses deveriam ser colocados em recipientes de vidro de 100 ml, volume que foi considerado conjuntamente pelos participantes do curso como suficiente para promover uma melhora e cura no período de uma semana. Afinal, como conclui Aparecida, “entendeu-se no curso de boas práticas que a pessoa precisa se tratar com 100 ml de xarope, então, por que o outro vai levar um vidro de 300?” Esta quantidade teria sido considerada exagerada, tendo em vista que os xaropes não levam conservantes, podendo se deteriorar quando armazenados por um longo período e visaria também evitar a prática de alguns raizeiros de envazar os xaropes em potes de maionese e garrafas de 1/2 litro. Aparecida comenta que ao comparar fotos antigas dos encontros promovidos pela Articulação Pacari com algumas mais atuais fica evidente a mudança: nas antigas seria possível observar uma variedade enorme de utensílios nos quais eram armazenados os xaropes, enquanto nas mais recentes se observa que todos estão em vidros de 100 ml. No que se refere aos extratos, teria sido acordado que os mesmos deveriam ser envazados em vidros de 20 e 30 ml e vedados com tampa-lacre. Assim como os insumos e todos os outros remédios nas mais diferentes formas, os extratos deveriam ser protegidos da luz, motivo que explica sua acomodação nos cômodos mais escuros da casa e das farmacinhas comunitárias.

D’Almeida analisa, a partir de relato de Aparecida (que estamos chamando de Tatinha), a quem já nos referimos como Tatinha, que foi acordado coletivamente, no âmbito dos cursos de boas práticas da Articulação Pacari, que recipientes de extratos e de remédios deveriam ter um padrão para um armazenamento mais adequado, para evitar alterar suas composições. Com relação ao volume, recipientes dos xaropes ser vidros de 100 ml, enquanto os dos extratos deveriam ter 30 ml.

No meu estudo de campo, no entanto, observamos que algumas raizeiras adotaram os critérios de armazenamento e que outras não adotam, usando, por exemplo, recipientes de plástico para extratos. Notou-se que que esses critérios talvez não sejam seguidos, devido ao fato de que muitas raizeiras optam pelos recipientes de plástico, por serem mais baratos que os vidros de âmbar. Os vidros de âmbar, também se observou, são muitas vezes reutilizados, por serem, segundo algumas raizeiras, caros. Outras raizeiras reutilizam os vidros de âmbar, com base no argumento da reciclagem desses recipientes, os quais, muitas vezes, são devolvidos por pessoas que tomaram os remédios.

Com relação à rotulagem, D’Almeida (2021, p. 202) analisa que a Articulação Pacari acordou o seguinte:

O processo de rotulagem deveria obedecer a critérios como, por exemplo, a não indicação do remédio no rótulo, a fim de evitar a automedicação. O ideal seria que, antes de indicar um remédio, a raizeira ou raizeiro conversasse com a pessoa, perguntando o que ela está sentindo, se já teria passado por exames, se já havia procurado um médico, se tomava outros medicamentos de uso contínuo, etc.

No estudo de campos observamos que algumas raizeiras que participaram das capacitações não seriam a indicação medicinal do remédio no rótulo, enquanto outras inseriam.

Como vimos anteriormente neste capítulo, um dos acordos coletivos relativos ao compartilhamento do conhecimento de raizeiras da Articulação Pacari é que as receitas de remédios caseiros não deveriam ser registradas nas pesquisas, como forma de proteger da apropriação indevida. Ademais, esse acordo também previa que as receitas ficariam guardadas pela fidelidade comunitária, a partir da qual as receitas só circulariam dentro das comunidades. A estratégia também parece estar no rótulo dos remédios. Lucely explica a construção dessa estratégia:

As combinações vai na fórmula. A fórmula é minha. O nome popular, a grama não vai ali, se não passa a fórmula. As fórmulas não são da Pacari, nem da Dona Francisca. Até para se proteger também, porque, é tipo, quando você tá nesse mundo de plantas medicinais, você fala pra pessoas que põem 20 gramas ocê fazer isso. Ela pergunta: só 20 gramas, só isso? Eu vou colocar um tanto assim, porque é isso, porque senão, não vai valer nada. Então, o que é que acontece pra essa pessoa? Dez gramas disso, ela vai lá põe 50 e toma. “Foi fulano que me ensinou e eu passei mal”. Então, a gente teve toda essa discussão dentro da Pacari. E quando a gente coloca um rótulo, que isso já foi mais uma pesquisa da Lourdinha, ela foi lá pra ver que informação que a gente vai colocar pra fora, porque, se você faz o remédio, tem necessidade de você deixar naquele rótulo o que a pessoa precisa saber. É o nome da planta, que ela vai estar usando, que está ali, como ela vai usar. E quem fez, que é o responsável. É validar a data de fabricação e a validade da informação que a pessoa precisa saber quem vai tomar o remédio. E agora essa parte de manipulação, essa parte de receitas, de fórmula, é da própria farmacinha. Mas dentro de nós a gente troca da receita.

Lucely explica que algumas informações não são inseridas no rótulo, como a *grama* de cada planta ou ingrediente diferente da composição. Isso, de acordo com ela, foi acordado no âmbito da Articulação Pacari. Essa seria uma estratégia para proteger a raizeira que produziu o remédio de pessoas que alteram as concentrações das

substâncias, ao reproduzir a fórmula e, por isso, podem ter problemas ao ingerir o medicamento. Outro critério de Lucely é colocar somente a planta utilizada e a validade do remédio no rótulo, o que foi uma *pesquisa da Lourdinha* que, como já foi mencionado anteriormente, é farmacêutica, e não um critério acordado da Articulação Pacari. Essas estratégias, no entanto, parecem ser mais amplas do que Lucely sugere. Levantamos essa hipótese, ao relacionar a fala de Lucely de que essas são estratégias *pra fora*, pois dentro das comunidades e entre raizeiras, ela *troca [...] receita*. Essa possibilidade ainda é reforçada pelo acordo coletivo de fidelidade comunitária, como estratégia de proteção do conhecimento contra apropriações indevidas. Como discutimos anteriormente no capítulo 3 e neste, essa estratégia, que podemos conceituar como uma forma de proteção pra fora das comunidades, é uma prática que pode colocar raizeiras em uma posição de poder diante de processos assimétricos de expansão global das dinâmicas de propriedade do conhecimento e da vida. Uma outra possibilidade que se pode levantar é que a *troca de receita* nas comunidades também pode ser tensionada dentro dessas relações comunitárias. Sugerimos isso, ao observar que Lucely afirma que, apesar de compartilhar receitas, possui fórmulas que são dela (*a fórmula é minha*), ao mesmo tempo que destaca que as receitas não são da Articulação Pacari, nem da Dona Fransciquinha, raizeira que integrou a Articulação Pacari e que já mencionamos anteriormente. Nesse caso, Lucely parece alternar a ideia de que o conhecimento é das comunidades e, por isso, pode ser compartilhado com elas, com o fato de que a rearticulação desses conhecimentos em uma fórmula possibilita a posse por que cria. Talvez, essa seja uma estratégia de defesa de ações de apropriação dentro das próprias comunidades. Ainda assim, é importante notar que, mesmo reivindicando a fórmula para si mesma, seja por posse, seja por defesa, Lucely sugere que o que predomina nas comunidades, em sua visão, é a *troca da receita*. Vimos uma alternância similar em Tantina que, disse que o *conhecimento é amplo, é tradicional, mas o produto é uma criação minha*.

As considerações de Lucely também podem ser compreendidas a partir de outras dimensões. Por exemplo, observamos que Lucely possui receitas para alguns remédios, mas para outros não. Lucely diz o seguinte:

Cada raizeiro se auto regula, aquela forma, aquele remédio que ele fazia, aquele conhecimento. Eu trabalho com a receita tal.

*Então, a gente criou essa auto validação dos produtos das raizeiras que fazia parte da Pacari.*³³⁰

No trecho, Lucely indica que a autorregulação não se limita a seguir critérios de boas práticas. Ela afirma que a autorregulação foi criada para que cada raizeira possa produzir suas próprias receitas, que são validadas por modos de fazer particulares de cada uma, os quais, como temos discutido, são constituídos pelo compartilhamento do conhecimento entre ancestrais e herdeiros. Lucely, por exemplo, possui métodos muito particulares de elaboração de receitas, como a criação de receitas personalizadas, de acordo com a pessoa e com o que os sintomas dela.

No entanto, também se pode argumentar que cada raizeira tem sua própria forma de trabalho e de elaborar receitas, o que desconstrói a concepção de que o “conhecimento tradicional” é estanque e deve ser registrado a partir de fórmulas pré-definidas, como defende Lourdes:

*A pessoa que recebe ela quer honrar aquela, sabe, aquele conhecimento que veio trazido, quando é uma avozinha que fala: “Ó minha filha, agora você toma conta aí, e vai fazer”, né? Não é só “aqui a receita do xarope”. Não tem receita. É tudo. E também não é receita estanque. Um xarope que uma raizeira faz nunca é igual ao outro que foi lá e aprendeu com ela, ela sempre agrega: “não, mas eu não tenho hortelã-pimenta, vou botar um poejinho aqui, porque é uma criança, então vou botar”, e substitui. E ela sabe porque tá substituindo. Não é porque é o que tem em mão, entendeu? É fino. É um conhecimento muito fino e depende muito da vivência, da realidade, da prática. Esse é o que permeia essa herança, sabe? Não adianta você pegar uma receita e falar: “Toma isso aqui. Isso aqui é minha herança que eu vou te dar”. Aí a pessoa vai sair com esse conhecimento, essa raiz, essa raciabilidade do conhecimento, essa herança. Essa ancestralidade carrega, sempre vai estar presente no conhecimento, na história do conhecimento, sempre vai estar presente. Na materialização de um remédio caseiro, ali tem muito conhecimento. Contém conhecimento tradicional ali dentro, e não é só: “ah, você põe tanto de açúcar, tanto de erva, tanto de fogo”. É uma história que tá ali dentro, sabe? Essa é a herança. Ela é imbuída de várias dimensões, de vários valores, não só a coisa material.*³³¹

Lourdes ressalta a dimensão plural, interrelacional e dinâmica que se pode observar no remédio caseiro e, especificamente, na sua receita. É interessante essa fala, pois,

³³⁰ PIO, Lucely Moraes. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, GO 19 mar. 2022.

³³¹ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

ainda que tenhamos visto a reprodução de algumas receitas de raizeiras para raizeiras, também observamos que o remédio é um lugar privilegiado para perceber o quanto é complexa a interrelação entre aspectos (inter-)subjetivos de cada raizeira com o Cerrado, com sua horta, com a comunidade, com a fé, com o conhecimento, com os critérios de boas práticas, com a propriedade intelectual, com o internacional, com os objetos da farmacinha, com os vidros de âmbar (figura 49)³³².

³³² Essa interpretação sobre o remédio caseiro pode ser um lugar privilegiado para enxergar interconexões e hierarquias entre o local e o internacional foi inspirado em um texto de Wright (2011). Sarah Wright (2008), em “Locating a Politics of Knowledge: Struggles over Intellectual Property in Philippines”, com base no método de observação-participativa, questiona como é construída a expansão das normas internacionais de patentes e, diante dessa dinâmica, como se articulam as resistências de uma comunidade de subsistência de fazendeiros produtores de arroz nas Filipinas, a MASIPAG³³². Sua análise não enfoca em relações com plantas medicinais, mas o fato de analisar a articulação de agricultores familiares em torno de negociação de normas interage com a proposta deste capítulo. Wright (2008, p. 4) argumenta que formas com que essa comunidade (re)articulam saberes, identidades, subjetividades, relações cotidianas, de compartilhamento, comunitárias, familiares, alimentares, paisagens, como resposta à expansão das normas nacionais e internacionais de patentes, revelam uma política de resistência altamente complexa, de “estratégia multi-escalares”, “que trabalha contra, sub-repticiamente, e além das prescrições do conhecimento como propriedade” e que, “ao mesmo tempo, opõe Ocidente, espaços corporativos de conhecimento/propriedade e criam espaços de possibilidade alternativos”. Um dos relatos de Wright (2008, p. 23), como observadora-participante, que foi realizada durante 18 meses, auxilia a começar a compreender as relações que estabelece para chegar ao seu argumento: “Enquanto eu me sentava dentro da casa de Erlinda – líder camponesa da MASIPAG, cuja vida cotidiana foi acompanhada pela autora, destaque nosso – comendo arroz orgânico (com variedades diferentes para o café-da-manhã, o almoço e o jantar) que ela mesmo havia produzido com a ajuda do seu pai, avó, irmã, sobrinhas, sobrinhos e vizinho, eu sentava em um complexo lugar de resistência e possibilidade. Resistência para autora, de acordo com essa cena cotidiana, é construída a partir do local. Wright (2008, p. 5), no entanto, só consegue enxergar o cotidiano e o local como lugares de resistência e fazer a crítica à ideia de política escalar, a partir de um conceito que ela chamou de “espaço tecido”. Esse conceito permite uma leitura “multi-escalar da resistência” que borra relações escalares de *top-down* ou *bottom-up*, e informa que há aspecto social no local, que “transversa, reconstrói e reinterpreta a política escalar”, alcançando e alterando a norma global. Esse foi o caso da MASIPAG, que atuou em rede com outras comunidades de camponeses, criou o conceito de “direito dos camponeses” (*Farmer's Rights*), um discurso que defende que o direito de coleta de sementes é um direito fundamental, um tipo de “nova economia moral”, em contraste ao direito individual da Propriedade Intelectual (Wright, 2008, p. 5). O direito foi reconhecido pelo Organização para o Alimento e Agricultura – *Food and Agriculture Organization*, FAO – em oposição ao direito de proteção de variedades vegetais, uma forma *sui generis* de Propriedade Intelectual. Para Wright (2008), esse conceito de direito, embora criado e estabelecido nas escalas local, nacional e internacional, é exemplo de uma política de conhecimento desenvolvida a partir do local e que é capaz de romper com conceitos tradicionais do direito relacionados ao Estado e à propriedade. Nesse contexto, o espaço tecido é um conceito fundamental para reconhecer que a política escalar, o transnacional, podem ser “implodidos”, por exemplo, “por uma semente de arroz” ou por “ações de uma mulher, arando o campo nas Filipinas” que podem ser “tão globais e estratégicas como são ações diplomáticas em uma negociação de comércio” (2008, p. 21). Como diz Wright (2008), políticas epistemológicas, como as que produzem novas formas de compartilhamento como as da MASIPAG, são tão significativas que até podem fazer com que a Propriedade Intelectual fique “fora de moda”.

Figura 49 - Remédios caseiros da Farmácia Popular de Olhos D'Água, Comunidade de Olhos D'Água, Turmalina, Minas Gerais



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

A fala de Lourdes também pode ser representada por rótulos que a Articulação Pacari desenvolveu em parceria com organizações comunitárias. O projeto foi realizado em parceria com a AMOJAVE, a qual também incluía, como vimos anteriormente, a capacitação de boas práticas a reforma da cozinha da farmacinha. O rótulo possui informações que não estão nos acordos coletivos da Articulação Pacari (Figura 50).

Figura 50- Rótulo da farmacinha do GRUFEMI



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

Uma das informações é que o remédio “contém conhecimento tradicional”. Um outro conteúdo é o de que o rótulo representa a parceria entre a Articulação Pacari e a AMOJAVE, a qual é definida como uma “Ação coletiva de mulheres por igualdade de direitos, promoção da saúde e cuidado com a natureza”. Especificamente, faz-se referência à “sociobiodiversidade” do Cerrado (ex: o azeite

de mamoinha do rótulo) como dimensão a ser cuidada. A dimensão política de gênero fica ainda evidente com a parceria com o GRUFEMI, que é um grupo feminino. O rótulo, como se pode observar, possui uma dimensão específica do conhecimento, que foca na igualdade de gênero como uma plataforma para seu compartilhamento, que como temos discutido, aspecto incorporado gradualmente como política pela Articulação Pacari. Resgatando a ideia de segredo que discutimos anteriormente e a contextualizando nesse rótulo, talvez, poder-se-ia sugerir que o fato de a receita não estar descrita ali confere uma forma de poder para as mulheres do GRUFEMI em relação a possíveis apropriações por agentes externos. Ao mesmo tempo, é importante também levar em conta que as integrantes do GRUFEMI relataram que, apesar da parceria importante, não conseguem usar mais os rótulos, que estão guardados, em razão de serem grandes para os vidros pequenos com os quais estão trabalhando. Elas não conseguem mais comprar rótulos adequados. Como disse Graça: *Nós ficamos pobre demais, não podemos fazer rótulo mais*. Entendemos, assim, que o projeto de rótulo, ao mesmo tempo que é uma iniciativa política de igualdade gênero e comunitária importante, também possui efeitos, do ponto de vista de classe, inesperados, como o de não se adaptar às condições socioeconômicas do GRUFEMI, desconstituindo as mesmas experiências coletivas que pretendia promover. De certa forma, assim, poder-se-ia sugerir que esse processo está interconectado com as normas internacionais e nacionais de regulação sanitária, que carregam hierarquias da ciência e do capitalismo que, ainda que adaptados a partir da interrelação entre o social, a história de sujeitos marginalizadas e o local, tendem a excluir o coletivo.

Um aspecto importante também a ser analisado é a comercialização dos remédios caseiros. De acordo com o Protocolo Comunitário Biocultural,

Outra característica importante que define a identidade da raizeira é a sua relação com a comercialização dos remédios caseiros que produz, sendo os mesmos vendidos a um preço justo ou doados a quem não pode pagar. Esta dinâmica qualifica as raizeiras como agentes de acessibilidade à medicina tradicional e de solidariedade a quem precisa: “O principal valor do remédio é a cura” (Dias, Laureano, 2014, p. 11).

A circulação dos remédios caseiros foi acordada na Articulação Pacari, como se pode observar, a partir de dois aspectos: a venda a um “preço justo” ou a “doação a quem não pode pagar”.

No estudo de campo, vimos diversas situações, que transitavam entre esses dois aspectos. Lucely, por exemplo, contou que sua perspectiva sobre esse tema

A maneira de eu trabalhar não posso comparar com as outras meninas da Pacari. Consulta eu não cobro de ninguém que vai na clínica. Então, assim eu. Eu não tenho uma norma direitinho. O que eu faço, por exemplo, eu não cobro consulta, consulta, não cobro de ninguém que vai na clínica. O que que eu cobro? Muitas vezes eu cobro da pessoa simplesmente pra mim comprar outro vidro. Vamos supor o vidro é 5 reais e ela chega, a pessoa chega lá com toda aquela conversa, dá para perceber como que é a pessoa. Eu cobro, não dá 5 reais mês. Aí as terapias mesmo. Cada terapia a gente usa e sempre a gente usa as pedras. Então usam o algum óleo essencial que está aquela terapia tipo ela tem um valor. Cada terapia tem um valor diferente um do outro. [...] você tem que cobrar o essencial para se viver e para repor aquele material [...] Mas assim não é focado só nos remédios, porque muitas vezes a pessoa não passa nenhum chá. Para ele, é só conversa. Então, assim depende muito de cada caso, de cada pessoa. Porque assim você não está comprando uma planta. A natureza está te dando. Porque o remédio caseiro é para dar acesso para mais pessoas. Você vê uma pessoa vendendo uma garrafa de xarope por 50 reais, então, você vai na farmácia, tem xarope de 20, 16. Então, assim é uma coisa que não entra na minha cabeça. E meu pensamento é diferente porque assim, você compra uma rapadura, com a rapadura dá para fazer dez litros de xarope? Então porque é que você vai vender o vidro de xarope desse tamanho de 25 reais? Porque você não poderia vender de 15 ou de 10? Que mais pessoa iria comprar? E você estava ajudando mais gente. E, por exemplo, com dois vidro você paga uma rapadura. Se põe o cravo e a canela, cê tira dois vidro pros custo, porque tem o gás, mas os outro dá pra mode você tirar o lucro pra fazer outras coisa e investir em outra coisa. Eu sou muito diferente dessa realidade do povo, de cobrar, de vender. Eu falo assim que meu sonho, e eu acho que, tenho certeza que Deus vai proporcionar isso pra mim, de não cobrar nada de ninguém. Sabe, assim, de ter o meu projeto aqui, sair do aluguel, ter uma forma pra que eu não cobrasse nada de ninguém dentro do meu espaço³³³.

Lucely relata que tem não tem uma *norma direitinho*. Ela afirma que não cobra consulta e que cobra somente os custos de produção de remédios e o *essencial para se viver*. A cobrança, pra Lucely, também *depende da pessoa*, o que observamos ser uma avaliação de necessidade e de classe, por exemplo, se não possui dinheiro, não precisa pagar. Lucely explica também que não está de acordo com a forma de cobranças de algumas raizeiras, que chegam a vender um remédio mais caro do que o seu correspondente na farmácia. Pra ela, isso é um contrassenso,

³³³ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 21 mar. 2022.

no sentido de que isso não ajuda a pessoa que está buscando auxílio. Para Lucely, essa relação parece ser de uma ótica de cuidado com a pessoa mais ampla do que um tratamento exclusivo com um remédio. Além disso, pra ela, *a natureza está te dando*, portanto, o que faz sentido, então, é um remédio caseiro que dê acesso *para mais pessoas*. Quanto mais barato o remédio, para Lucely, mas *você está ajudando*. Lucely chega a falar de *lucro*, como um valor que sobra depois de cobrir os custos de atendimentos e produção de remédios. Ela ainda diz que, com esse *lucro*, ela investe em outras coisas. Uma delas é o centro de tratamento com plantas medicinais que Lucely está construindo, que ela chama de *meu projeto, meu espaço*, onde ela sonha em *não cobrar nada de ninguém*. Também vale mencionar que Lucely faz um trabalho com plantas medicinais em uma *casa de oração* de matriz religiosa afrodescendente. Observamos que Lucely não cobra nenhum valor nos atendimentos ou remédios eventualmente usados com as pessoas nesse local. Um dos pais de santo dessa casa é Hildebrando, seu tio, raizeiro que já mencionamos, e que também afirmou não cobrar nada nos atendimentos. Ambos pedem contribuições voluntárias, em especial, para reposição de velas. Hildebrando diz que, se não puder doar velas, *o pagamento é esse aqui ó: Deus faz por nós*. Lucely parece, assim, não só transitar na zona acordada pela Articulação Pacari, entre o comércio justo e a solidariedade, mas também fazer o trabalho de raizeira e de circular remédios com base em critérios ecológicos e religiosos particulares dela. Seus trabalhos com as plantas medicinais, igualmente, parecem estar construindo uma ponte com um futuro em que ela espera não precisar ter lucro.

Vimos também outras práticas de circulação de remédios, nas quais umas raizeiras cobravam, como dizem, um preço justo. Tantinha foi uma delas. Mas disse que, apesar de praticar esse tipo de circulação de produtos, declarou que pessoas a classificavam de ter uma *visão comercial*³³⁴. Ela não parece concordar, o que percebemos, quando ela diferencia seus produtos e suas práticas de comércio de empresas de produtos “naturais”. Um exemplo dado por Tantinha, nesse sentido, é que ela compartilha receitas com algumas dessas empresas, mas percebe que elas usam esses conhecimentos de forma competitiva. Um outro indicativo de que Tantinha parece não concordar com a classificação de comercial é que ela *não quer*

³³⁴ VIEIRA, Aparecida Ana de Arruda. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Sabará, 11 abr. 2022.

*expandir mais a farmacinha, para não perder a essência do seu trabalho*³³⁵. Tatinha atualmente vende remédios caseiros e outros produtos a base de plantas em uma feira agroecológica em Belo Horizonte. Na feira, Tatinha diz se sentir mais segura, para vender seus produtos, pois é dentro de um galpão, alugado por um coletivo, onde é mais difícil segundo ela, de a vigilância sanitária entrar. No entanto, não parece ter sido sempre assim. Ela conta, por exemplo, que vendia na feira, no centro de Belo Horizonte, onde aplicava a estratégia de esconder remédios *debaixo da manga*, para evitar problemas com a vigilância³³⁶. Acompanhei Tatinha a um evento de lançamento de um livro sobre benzedores, em um bairro de classe alta de Belo Horizonte, longe da feira agroecológica³³⁷. Seu marido, Fernando, que, como já mencionamos, foi raizeiro e benzedor, seria homenageado. Tatinha montou uma tenda para vender seus remédios no jardim do local do evento. Essa ocasião foi interessante, pois, Tatinha vendeu os remédios pelo mesmo preço da feira agroecológica, apesar de as pessoas terem condição de eventualmente pagar mais. Tatinha fez questão de me contar essa sua prática. Tatinha fez questão de me contar essa sua prática. Ela disse: *o público é de gente rica, mas eles têm foco em tradição*. É importante também destacar que Tatinha conta que, quando morava com sua família no Alto Vera Cruz, em uma área de invasão, na periferia de Belo Horizonte, muitas pessoas frequentavam a casa dela para receber benzimentos e adquirir remédios caseiros. Segundo ela, sua residência era conhecida como uma *casa de cura*³³⁸. Atualmente, ela reside na área rural de Sabará, onde ela consegue cultivar uma horta de plantas medicinais e tem acesso ao Cerrado. Para Tatinha, essa mudança também foi acompanhada da possibilidade de parte de sua família, mãe e irmão, morarem em sua casa, além de ela poder ter uma estrutura para produção de remédios em espaço separado. Tatinha parece ter feito uma transição de um espaço que, segundo ela, era quase *público*, apesar de ter sido a casa de sua família, para um outro espaço privado e *seguro*, em que ela

³³⁵ VIEIRA, Aparecida Ana de Arruda. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Sabará, 11 abr. 2022.

³³⁶ VIEIRA, Aparecida Ana de Arruda. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Sabará, 11 abr. 2022.

³³⁷ O evento era o lançamento de um livro, “Benção, Seu Chico”, e foi realizado em Belo Horizonte, no Bairro de Mangabeiras, no dia 12 de abril de 2022. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CcVbn4xObzr/?igshid=NmQ4MjZIMjE5YQ==>. Acesso em 23 jan. 2023.

³³⁸ VIEIRA, Aparecida Ana de Arruda. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Sabará, 12 abr. 2022.

continua a trabalhar com remédios caseiros, mas vive mais reservadamente³³⁹. É interessante, nesse sentido, observar que a mudança de espaço de moradia de Tatinha, do público para o privado, pode ter relação com sua prática de circulação de remédios caseiros e de prática de trabalho.

Ainda no âmbito da circulação de remédios, vale citar o projeto de registro de marca da Articulação Pacari. Identificamos que a Articulação Pacari fez a solicitação de dois registros de marcas no Instituto Nacional da Propriedade Industrial (INPI), que é um órgão do Estado brasileiro responsável pela concessão e proteção de direitos de propriedade industrial³⁴⁰. De acordo com o INPI, a “marca é um nome e/ou imagem que identifica um produto ou serviço” e que, se for registrada no órgão, pode ser usada com “exclusividade”³⁴¹. Um dos pedidos de marca da Articulação Pacari é o nome “Pacari Cerrado Eco-Produtivo”, para “plantas em geral, plantas medicinais e nativas do Cerrado”³⁴². O outro também é o nome “Pacari Cerrado Eco-Produtivo”, mas a área de especificação é “cosméticos à base de plantas medicinais”³⁴³. Ambas possuem a mesma imagem (figura 51).

Figura 51 - Marca Pacari Cerrado Eco-Produtivo



Fonte: Consulta à Base de Dados do INPI – campos de busca: marca e titular ³⁴⁴

³³⁹ VIEIRA, Aparecida Ana de Arruda. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Sabará, 11 abr. 2022.

³⁴⁰ Disponível em: <https://www.gov.br/inpi/pt-br/central-de-conteudo/identidade-institucional>. Acesso em: 21 set. 2023.

³⁴¹ Disponível em: <https://www.gov.br/inpi/pt-br/servicos/marcas/guia-basico>. Acesso em: 21 set. 2023. A afirmação está pautada na Lei 9.279 (Brasil, 1996).

³⁴² Disponível em: <https://busca.inpi.gov.br/pePI/servlet/MarcasServletController?Action=detail&CodPedido=2245946>. Acesso em: 21 set. 2023.

³⁴³ Disponível em: <https://busca.inpi.gov.br/pePI/servlet/MarcasServletController?Action=detail&CodPedido=2245948>. Acesso em: 21 set. 2023.

³⁴⁴ Disponível em: <https://busca.inpi.gov.br/pePI/servlet/MarcasServletController?Action=detail&CodPedido=2245946>. Acesso em: 21 set. 2023.

O pedido foi aceito, o que significa que a marca poderia ter sido registrada. É importante também destacar que Articulação Pacari não pôde ser registrado como marca, tendo sido registrada somente as outras expressões e figuras.

A Articulação Pacari, no entanto, não pagou o registro, o que impediu o seu prosseguimento. Embora a Articulação Pacari tenha solicitado a marca, o que indica que se pretendia comercializar produtos com exclusividade e o que, de certa forma, contraria princípios da Articulação Pacari de recusa da propriedade intelectual sobre a vida e de não comoditização, é significativo que ela não tenha continuado com esse projeto comercial. Uma pergunta que cabe com relação à tentativa de registrar a marca é a seguinte: em que medida o registro da marca da Articulação Pacari teria desconstituído experiências coletivas, se tivesse sido levada adiante? Não é possível compreender claramente os efeitos dessa opção. Mas é importante indagar possíveis efeitos relativos a uma alternativa considerada pela Articulação Pacari, o que indica que se realizou um movimento, depois interrompido, em direção à propriedade industrial e, portanto, o início de um afastamento de perspectivas coletivas e comunitárias, ainda que a marca indique a relação entre produção e ecologia (*Pacari Eco-Produtivo*). Uma marca torna exclusivo não só o uso de nomes e figuras, mas reflete a construção de empresa de venda de produtos, com uma cadeia de produção e de relações de trabalho alimentadas pela comoditização e lucro. Não é possível saber como essas dinâmicas seriam operadas na Articulação Pacari. A Articulação Pacari é que produziria os produtos? Ou as raizeiras é que produziriam e a Articulação Pacari distribuiria e comercializaria os produtos? Se for isso, todas as raizeiras integradas a essa transformação conseguiriam acompanhar um ritmo de produção e de comércio que eventualmente poderia crescer com o aumento de vendas? O Cerrado conseguiria acompanhar o ritmo de produção? Pessoas que não conseguissem pagar os produtos para a melhora da saúde seriam excluídas e ficariam sem acesso? A Articulação Pacari se tornaria, além de uma articulação política e socioambiental, uma empresa de vendas de produtos? A lógica de organização da Articulação Pacari em torno da reivindicação de direitos sustentaria a transformação dessa organização em uma forma de comércio? Não se tem informações para responder a essas perguntas. Mas essas questões produzem reflexões sobre o quanto a propriedade industrial pode desconstituir experiências e princípios construídos coletivamente, como os produzidos a partir da constituição da Articulação Pacari. Como foi dito, é difícil

fazer ponderações mais precisas, mesmo porque esse foi um movimento em direção à propriedade industrial interrompido. Mas é possível afirmar que, a partir da marca, como emblema de poder sustentado no individual, na competição, e na exclusão, como aponta Radomsky, o “capitalismo renova e (des)constitui a experiência”, enquanto “viver coletivo” (2012, p. 158). Lourdes também faz comentários sobre a relação entre saúde e comércio: *A saúde se tornou um grande comércio. Por isso, a comunidade atrapalha, porque ela cuida, enquanto a farmacêutica cura, criando doenças e vendendo mais*³⁴⁵. Talvez, a Articulação Pacari tenha objetivado, com a marca construir um projeto para que raizeiras trabalhassem juntas, como exploramos teoricamente no conceito de comunidade do conhecimento-cuidado, no capítulo 3. Contudo, a perspectiva da marca tem a tendência de desconstituir e não (re)constituir, como também discutimos no capítulo 3 a lógica da comunidade em que prevalece o individual e a exclusão.

Com base no pedido de marca da Articulação Pacari, perguntamos a raizeiras sobre ter uma marca para as farmacinhas e remédios. As manifestações de raizeiras sobre a possibilidade de ter uma marca registrada própria da farmacinha foram variadas. A maioria não compreendia o que era uma marca, enquanto direito de propriedade industrial, o que era explicado durante a entrevista. A maioria também pensa na marca como algo caro e, por isso, difícil de ter. Maria José, por exemplo, considera ter somente um *slogan* (essa foi a expressão usada por ela), por considerar a marca algo caro e que, portanto, pode ser adquirido somente por grandes empresas. A maioria pensa em ter um *slogan* (a expressão foi usada por mais de uma raizeira), como Maria José. Tantina foi uma das únicas a expressar que gostaria de ter uma marca registrada de sua farmacinha, o Ervanário São Francisco (figura 52). De acordo com ela, a marca seria uma forma de *proteger uma história familiar e deixar para os filhos*³⁴⁶, ou seja, seria um movimento que cria tensões entre a transmissão por herdeiros (que rejeita a concepção de dono do conhecimento, como já discutimos) e a propriedade industrial. O exemplo de Tantina faz refletir se o movimento, ainda que tenha sido interrompido, da Articulação Pacari, tenha continuado, de alguma forma, para raizeiras, ainda que os

³⁴⁵ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

³⁴⁶ VIEIRA, Aparecida Ana de Arruda. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Sabará, 12 abr. 2022.

contextos sejam distintos, sendo essa rede um símbolo político de reivindicações de direitos coletivos. Nesse caso, poder-se-ia questionar: em que medida o uso de uma marca registrada poderia desconstituir experiências coletivas de Tatinha com relação a sua farmacinha, o Ervanário São Francisco, ou como ela disse, ter como efeito a perda da *essência dos remédios*? A resposta talvez seja que há uma tendência em Tatinha em proteger o Ervanário, como experiência familiar, de ameaças, como as da competição de empresas de produtos de plantas medicinais, como foi citado anteriormente em uma de suas falas, ou outros tipos de violência. Um outro tipo de ameaça sentida por Tatinha foi, quando ela teve que retirar a imagem de São Francisco do emblema do Ervanário, em razão de evangélicos que manifestavam *incômodo* com essa representação³⁴⁷. Uma instituição, a Agência de Comunicação Solidária, que trabalha com mobilizações comunitárias e “métodos colaborativos de construção de projetos de identidade visual”, desenhou, junto com o Ervanário, um outro símbolo, que representava aspectos coletivos, culturais e ecológicos da farmacinha (Amaral, Sampaio, 2012), como ação que tinha como objetivo dirimir essas violências religiosas. Como já foi discutido no capítulo 4, uma das ameaças ao trabalho das raizeiras é o preconceito religioso, o qual tem uma retórica, a exemplo de curandeiro, que está interconectada com exclusões pela medicina e pela norma.

Figura 52: Marca antiga. Sugestão tipográfica desenvolvida a partir das raízes coletadas no quintal de Fernando e Tatinha. Marca pronta



Fonte: Amaral, Sampaio (2012)³⁴⁸.

O último aspecto de boas práticas sistematizado por D’Almeida (2021) é o de “critérios de segurança e eficácia”. Nesse critério, vamos focar na discussão do

³⁴⁷ VIEIRA, Aparecida Ana de Arruda. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Sabará, 12 abr. 2022.

³⁴⁸ Os símbolos, apesar de serem chamados de marcas, não foram registrados no INPI.

conceito de “testemunhas de cura” e, em como a partir dessas dinâmicas, o conhecimento é compartilhado. O objetivo da política de autorregulação, com já foi discutido, é demonstrar que a eficácia e a segurança dos remédios podem ser comprovadas a partir de boas práticas populares e da validação dos “conhecimentos tradicionais”. O Protocolo Comunitário Cultural destaca duas formas de comprovação, além dos outros critérios de boas práticas já discutidos: as “testemunhas de cura” e a Farmacopeia Popular, como “sistema de registro de conhecimentos tradicionais” que valida práticas e a origem dos conhecimentos. D’Almeida (2021, p. 203) define as “testemunhas de cura”, como “testemunhos de usuários que, ao afirmarem publicamente terem sido curados, validariam tanto o conhecimento terapêutico das raizeiras e raizeiros como a eficácia e segurança de seus remédios”. Já os registros da Farmacopeia Popular ajudam a comprovar a eficácia e a segurança desses atendimentos, através de “indicadores do perfil epidemiológico de uma determinada comunidade” (D’Almeida, 2021). D’Almeida (2021) ainda sugere que esses registros são importantes, pois “raizeiras que trabalham nas farmacinhas não têm a prática de registrar” informações sobre a eficácia dos seus remédios. Isso ocorre, porque, como está indicado no trecho citado acima, “testemunhas de cura são transmitidas oralmente”. A Farmacopeia também contribuiria para essa comprovação como “um instrumento político de validação do uso tradicional e manejo sustentável de plantas medicinais e denominação de origem dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade” (Dias, Laureano, 2014, p. 19). Assim, os processos de experimentação e de confirmação de conhecimento, de cura e de fórmulas de remédios produzidos, a partir das testemunhas de cura, fazem com que as farmacinhas se constituam em “verdadeiros laboratórios culturais” (Dias, Laureano, 2009).

Para D’Almeida (2021, p. 204), as estratégias de comprovação e de “busca de transparência no processo de produção parece ter como objetivo demonstrar que a preparação de um remédio caseiro não corresponde a algo ‘obscuro’, ‘mágico’ ou ‘aleatório’”, rótulos históricos de deslegitimação, o que seria uma tentativa de tirar práticas das raizeiras “da periferia do sistema de saúde”, onde foram alocadas pelas lógicas de segurança e eficácia da medicina. D’Almeida (2021, p. 203-204) entende que

[...] os preceitos pactuados na Articulação Pacari se apropriam da ideia de higiene e das prescrições sugeridas pela autoridade

sanitária para validar suas práticas como confiáveis, transparentes e asseguradas mais no conhecimento da natureza do que nos poderes mágicos. No entanto, no plano da demonstração da eficácia, retornam ao plano da retórica religiosa do testemunho [...] único recurso de comprovação que foge das formas de regulamentação propostas pela Ciência, apesar de estarem a serviço da comprovação.

D’Almeida (2021, p. 203) ainda afirma que, mesmo assim, “ao acordarem [as raizeiras] critérios que confirmam segurança e qualidade, elas indicam uma aproximação com o código biomédico e o universo científico”, em “um movimento em direção à ciência”. Também é importante reforçar que, como mencionamos anteriormente, esse movimento ocorre, nas pesquisas populares, com base em informações científicas, como revisão bibliográfica, que foram consultadas nesses processos, o que complementa a política de autorregulação, atendendo a critérios da ciência. Contudo, D’Almeida (2021, p. 204), ao mesmo tempo, afirma que “este movimento não é desprovido de questionamentos e tensões; ao contrário, é feito a partir de críticas, triagens, combinações e ressignificações que resultam numa síntese original que não estava prevista anteriormente”.

Um exemplo de como testemunhas de cura podem ser produzidas a partir do “diálogo de saberes” construído pela Articulação Pacari (Dias, Laureano, 2009) está nos atendimentos de Lucely, que observamos em seu consultório, o qual fica em uma clínica, em Mineiros. Lucely faz um relato importante sobre como funciona seus atendimentos:

Por que é que eu tive que fazer vários mestrado de floral, um monte de coisa pra poder ter liberdade de atender? Porque se eu fosse atender só com meu conhecimento de raizeira, eu não poderia estar atendendo. Então, o que eu tive que fazer? Eu tive que estudar, fazer outros mestrado fora, que é da área também. Mas para mim ter um documento que provava o que eu faço aquilo ali. Por isso eu pago minha carteirinha todo final de ano, eu tenho que pagar. Eu tenho meus certificados, tem que comprava lá que eu estudei, e que eu estou fazendo uma coisa que eu estudei. Infelizmente, o que manda hoje é um certificado. O conhecimento que você tem da herança dos seus pais, se você não validar, ele não vai valer nada para a vigilância sanitária. Não vai valer nada para a ANVISA, então não vale nada. Então você tem que ter um documento, mesmo que não seja realmente aquilo, mas que prove que você estudou. na feira, num evento assim você pode, você pode. Mas se você vai vender, se tiver um local específico só pra vender remédio, você não pode. No meu caso, eu não tenho estoque de remédio. De acordo com a pessoa eu produzo o seu remédio. Então, ali eu faço um atendimento e eu tenho licença para fazer aquele atendimento. Mas aí as

*meninas já não trabalha como essa, não pode fazer isso. Se elas não estudar, elas não pode fazer*³⁴⁹.

Lucely relata que teve que estudar e adquirir *certificados* na área de saúde, para poder fazer atendimentos, sem a ameaça da vigilância sanitária. De acordo com ela, se não tiver um *certificado* como forma de *validar* o conhecimento herdado, *não vai valer nada para a ANVISA* (Figura 53).

Figura 53 - Mesa com certificados (reiki, floral, etc), representações religiosas, objetos de povos indígenas, objetos de religião oriental, pedras, troféus, homenagens, na clínica onde Lucely faz atendimento de saúde



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

É interessante que Lucely parece usar os certificados mais como estratégia, o que se pode observar, quando ela diz que *tem que ter um documento, mesmo não sendo aquilo*. Na fala dela fica claro também que essa não é uma estratégia usada por outras raizeiras, que tem estoque de remédios para vender na feira e que tem que ter outras formas de comprovação de eficácia e de segurança, como a rastreabilidade (Figura 54).

³⁴⁹ PIO, Lucely Morais. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Mineiros, 21 mar. 2022.

Figura 54 - Maria Rita na sua tenda de remédios caseiros no Mercado Municipal de Araçuaí, MG



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

Acompanhamos Lucely em atendimentos na clínica em que ela atende (Figura 55), a qual tem outros profissionais da saúde, como odontologia. Nos atendimentos, Lucely combina diversos recursos terapêuticos, como geoterapia, remédios de plantas medicinais, dentre outros. Observamos que seu consultório é movimentado. Algumas pessoas entravam só para buscar remédios caseiros encomendados. Conhecemos duas pessoas que ela atende, que regularmente voltam na clínica. Uma delas nos relatou que se sente com uma saúde melhor, depois que começou a ser atendida por Lucely. Uma outra fala importante de Lucely é que ela diz *de acordo com a pessoa*, ela produz o que mostra o quanto se envolvimento com as diferenças dos corpos e almas pode modificar o tratamento de saúde que ela faz, o que contradiz a relação entre medicina ocidental, indústria farmacêutica e normas domésticas e internacionais, que buscam universalizar tratamentos de saúde, desconsiderando o indivíduo e o social, como vimos no capítulo 1.

Figura 55 - Clínica onde Lucely faz atendimento de saúde como Geoterapeuta



Fonte: fotografia elaborada pelo autor (2022)

Uma outra fala importante é a de Francesa, raizeira integrante da Pacari que mora em Axixá, em um assentamento rural, no norte do Tocantins. Francesa disse que desenvolveu um *antibiótico* com plantas medicinais que tinha na sua região, para as *dores de junta* de seu marido, que sofre de artrose³⁵⁰. Ao espontaneamente descrever a receita do remédio e as partes das plantas que ela usaria, Francesa usa o termo *mesocarpo*, que ela explicou ser *a massa* de um fruto³⁵¹. Francesa, ao explicar porque estava usando aquelas plantas e a combinação para aquela finalidade de cura, disse que tinha que combinar uma planta com efeito *antibiótico*, outra com efeito para diminuir a *anemia* e uma outra com concentração de *cálcio*³⁵². Ela disse que, apesar do desmatamento para o cultivo de monoculturas na sua região, algumas plantas medicinais características do espaço ainda poderiam ser encontradas. Ela relatou que, antes de usar, submeteria o remédio a algumas etapas³⁵³. A primeira seria o envio para a Lourdes, que é farmacêutica, além de raizeira, como mostramos no capítulo 3. Segundo ela, Lurdinha *aprovou* a receita.

³⁵⁰ SILVA, Francesa Rodrigues. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 10 mai. 2022.

³⁵¹ Francesa espontaneamente explicou a receita do remédio, sem nem pedir que eu não a compartilhasse com ninguém. Como base na ética de pesquisa e na norma de consentimento prévio para o acesso a “conhecimentos tradicionais”, se optou a receita não foi descrita.

³⁵² SILVA, Francesa Rodrigues. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 10 mai. 2022.

³⁵³ SILVA, Francesa Rodrigues. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 10 mai. 2022.

Ela também disse que testaria esse remédio para saber se curava. Assim, ela poderia passar a receita³⁵⁴. O relato de Francesa mostra que, primeiramente, suas receitas passam pelo crivo de Lourdes, que possui, como vimos no capítulo 3, um conhecimento que transita entre o “tradicional” e o farmacêutico. Essa etapa parece ser muito peculiar na Pacari, uma vez que é um grupo que reúne raizeiras, mas que também integra uma farmacêutica, que também se autoidentifica com raizeira. Lourdes, inclusive, relatou que se especializou em botânica para poder auxiliar o processo de identificação de plantas nas pesquisas populares a partir das quais se elaborou a Farmacopeia Popular. O relato de Francesa também indica que há um tipo de teste nos remédios caseiros, que está relacionado à cura. No caso, o marido dela seria a pessoa a testemunhar a possível cura. O relato também mostra que, ao contrário do que se diz sobre o “conhecimento tradicional” ser estático no tempo, ele está vivo, se renovando permanentemente. O relato também indica que essas renovações são muitas vezes realizadas de forma situada, a exemplo da planta usada por Francesa ser típica da região onde vive. O relato outrossim que Francesa tem conhecimentos amplos não só das plantas medicinais, mas também da combinação que quer alcançar para o tratamento de saúde específico. Interessante também é que ela incorpora vocabulário científico, a exemplo de *mesocarpo*, o que indica que ela passa a usar linguagem difundida em processos de interação com a ciência, como nas capacitações e pesquisa popular, em que ela foi pesquisadora popular – é interessante que Francesa relatou não ter conhecimento amplo sobre plantas medicinais antes de conhecer a Pacari³⁵⁵. Igualmente, a fala de Francesa indica que o desmatamento a partir de monoculturas tem restringido as formas de renovação e compartilhamento do conhecimento na região onde vive Francesa, fazendo-a recorrer às plantas medicinais que ainda resistem a esse processo violento. Por fim, relato mostra que essa renovação depende do compartilhamento de conhecimento.

Do ponto de vista do compartilhamento do conhecimento, é possível argumentar que, a princípio, os processos de testemunhas de cura não parecem restringir essa dinâmica. Ainda que, do ponto de vista de relações de poder, a ciência se sustente em hierarquias, a produção de conhecimentos a partir da

³⁵⁴ SILVA, Francesa Rodrigues. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 10 mai. 2022.

³⁵⁵ SILVA, Francesa Rodrigues. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 10 mai. 2022.

articulação entre ciência e as práticas e conhecimentos de raizeiras a partir das raizeiras, revela que é possível ampliar o compartilhamento de conhecimento a partir de ressignificações. No entanto, registros escritos de cura, no entanto, podem ser formas capturadas por agentes de apropriação. Nesse sentido, é importante construir estratégias, como a não revelação de receitas e de práticas coproduzidas por essas interações, para evitar a restrição do compartilhamento do conhecimento a partir de sua apropriação.

7.3.

Autorregulação e ocupação de espaços políticos

A política de autorregulação, como vimos inicialmente, também possui uma dimensão sustentada em ações de política pública. Essa dimensão complementaria as medidas de boas práticas populares, como pode observar no questionamento de Lourdes: *por que as normas da atividade médica são desconexas com a participação de raizeiras, uma vez que a medicina das comunidades coopera com a medicina oficial?*³⁵⁶. Um outro questionamento de Lourdes também faz refletir sobre os objetivos da Articulação Pacari em ocupar espaços para mudanças de políticas públicas: *Traz a medicina chinesa, traz a ayurvédica e traz tudo, põem no PNPIC – Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares*³⁵⁷, *inclusão minha – que eu defendo, eu acho que é um avanço até o PNPIC no SUS. O SUS é a coisa mais maravilhosa que a gente tem, né? Mas cadê a medicina tradicional no SUS?*³⁵⁸. Para Lourdes,

³⁵⁶ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

³⁵⁷ A Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde (SUS) é um conjunto de normativas e diretrizes que visam incorporar e implementar as práticas integrativas e complementares (PICS) no SUS. A política baseia-se na perspectiva da prevenção de agravos e promoção e recuperação da saúde, com ênfase na atenção primária para o cuidado continuado, humanizado e integral em saúde. A PNPIC, instituída por meio da Portaria GM/MS nº 971, de 3 de maio de 2006, contemplou, inicialmente, diretrizes e responsabilidades institucionais para oferta de serviços e produtos da homeopatia, da medicina tradicional chinesa/acupuntura, de plantas medicinais e fitoterapia, além de medicina antroposófica e termalismo social/crenoterapia. Nos anos de 2017 e 2018, a política foi ampliada em 24 novas práticas com a publicação das portarias GM nº 849/2017 e GM nº 702/2018: arteterapia, ayurveda, biodança, dança circular, meditação, musicoterapia, naturopatia, osteopatia, quiropraxia, reflexoterapia, reiki, shantala, terapia comunitária integrativa, yoga, aromaterapia, apiterapia, bioenergética, constelação familiar, cromoterapia, geoterapia, hipnoterapia, imposição de mãos, ozonioterapia e terapia de florais. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/pnpic>. Acesso em: 22 set. 2023.

³⁵⁸ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

[...] como a medicina tradicional chinesa já é reconhecida, validada e já a Alemanha, França, Reino Unido tudo, já usa, então não vamos dispersar. Então já é consagrada, então vamos trazer – ao se referir ao processo de formulação do PNPIC, inclusão minha. Nada contra, são maravilhosos, mas nós também temos uma medicina indígena negra latente, que vem de tudo isso aqui, que agora está configurada nessa medicina mais das raizeiras, dos mais velhos, que tá correndo risco, né? A gente tinha tudo para ser singular, sabe? Sui Generis e tudo, tudo, tudo, né [...]? E aí desperdiça todo esse conhecimento.

No contexto do que Lourdes disse sobre *não [...] dispersar* o que é *reconhecida e validado* da *medicina tradicional* em países europeus, é importante considerar que a PNPIC foi formulada a partir de recomendações da OMS. As documentações da OMS, como o *Acupuncture: review and analysis of reports on controlled clinical trials* (WHO, 2002b), citadas na “Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS” enfocam na acupuntura como prática que tem eficácia e segurança comprovadas (Brasil, 2015). O PNPIC também traz referências da OMS que abordam a “medicina tradicional” de forma mais ampla (WHO, 2002a). Nesse sentido, o PNPIC cita a fitoterapia e acupuntura como práticas de “medicina tradicional” que devem ser consideradas a partir de metodologias participativas e do saber popular e tradicional (Brasil, 2015c). No entanto, não menciona práticas de raizeiras, parteiras ou benzedadeiras (Brasil, 2015c), o que indica que foram excluídas por não comprovarem eficácia e segurança. Como vimos no capítulo 1, esses processos não tem uma dimensão científica isolada, mas são parte de dinâmicas globais não aleatórias que interrelacionam raça, gênero, classe e a propriedade material e imaterial sobre a vida como forma de exclusão e de individualização de conhecimentos de plantas medicinais de povos indígenas e comunidades.

É nesse contexto de exclusão das práticas de raizeiras que a Articulação Pacari participou de discussões na formulação da PNPMF (Brasil, 2006a), que regula e promove a segurança, a eficácia e a qualidade no uso de plantas medicinais e fitoterápicos no Brasil e que se baseia em normas da OMS a respeito da “medicina tradicional”. As discussões ocorreram no CNPMF; Jaqueline foi a representante da Articulação Pacari, e contribuiu com discussões em torno da inclusão dos remédios caseiros nessa norma (Brasil, 2010a). As práticas de remédios caseiros foram incluídas a partir da perspectiva de uma política de “promoção” de reconhecimento

e da “disseminação” de boas práticas de cultivo e manejo na preparação dos remédios (Brasil, 2006a), o que não possui efeitos nas normas vigentes que criminalizam a comercialização desses produtos (Brasil, 1940, 1998b). É importante reforçar que, como já se discutiu anteriormente neste capítulo, Lourdes afirma que a Articulação Pacari não defende uma regulação das práticas das raizeiras, mas sim a autorregulação. Essa autorregulação, como já também discutimos, é complementada com a reivindicação do ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado como patrimônio cultural imaterial pelo IPHAN, que possui um aspecto de reconhecimento de boas práticas populares (Brasil, 2009b). Em atas de reunião do CNPMF, é possível observar essa política de convergência de normas da Articulação Pacari, como discutimos no capítulo 3, à medida em que Jaqueline sugere “que representante do Ministério da Cultura no Comitê seja representante do IPHAN, por trabalhar com bem cultural e imaterial, que é o tema do conhecimento tradicional” (Brasil, 2012), que acabou se integrando ao CNPMF (Brasil, 2009a).

O reconhecimento dos conhecimentos de plantas medicinais de povos e comunidades e a relação com os mecanismos de repartição de benefício também foi um tema levantado pela Articulação Pacari na CNPMF, como uma política de convergência entre a PNPMF e as normas que regulam o acesso a esses saberes. O tema tem relação com a diretriz 10.4 da PNPMF (Brasil, 2006a), a partir da qual deve-se “apoiar as iniciativas comunitárias para a organização e o reconhecimento dos conhecimentos tradicionais e populares”. A orientação nesse caso é que instituições que desenvolvam e comercializem medicamentos que usem saberes e as plantas medicinais, como os fitoterápicos tradicionais, cumpram as normas de acesso e a repartição de benefício com os povos indígenas e as comunidades. O problema é que, apesar da existência da norma de acesso, a indústria de fitoterápico não a cumpre, além de o Ministério da Saúde negligenciar o tema, indicando que não há diálogo com a povos indígenas e comunidades e com o MMA sobre o tema. Jaqueline explica essa situação:

A Anvisa criou os critérios para o decreto de legalização dos critérios, para você produzir e registrar um fitoterápico tradicional³⁵⁹, porque tem o fitoterápico e agora tem a

³⁵⁹ De acordo com a RDC nº 26 de 13 de maio de 2014, que dispõe sobre o registro de medicamentos fitoterápicos e o registro e a notificação de produtos tradicionais fitoterápicos, estabelece algumas normas sobre o fitoterápico tradicional que vale citar: “§ 2 São considerados produtos tradicionais fitoterápicos os obtidos com emprego exclusivo de matérias-primas ativas vegetais cuja segurança

modalidade de produto fitoterápico tradicional. E uma das coisas que o produto fitoterápico tradicional, é que ele tenha conhecimento tradicional associado. E a indústria que vai registrar esse produto fitoterápico tradicional, ela não precisa fazer um tanto de coisas que o fitoterápico por si só precisa, porque vai ser validado no conhecimento tradicional. E na discussão disso, nós da Pacari pegamos no pé do comitê – o CNPMF, inclusão minha – que precisava ter. Que isso não era uma política separada da política de ABS – repartição de benefícios, inclusão minha. E nós fomos lá para dentro do Ministério do Meio Ambiente, do DPG, falar com eles: “você têm que ir lá pra dentro participar do comitê, porque você vai registrar um produto fitoterápico tradicional, você vai ter que repartir benefício!”. Então, pra você ter uma ideia, um Ministério não conversa com o outro. Enquanto políticas públicas, a gente bateu tanto, por fim, de tanto bater, que foram lá pra dentro falar, isso tem que juntar com isso. Porque não têm diálogo entre elas. Ou seja, é como se na concepção legal, o fitoterápico tradicional não tem nada a ver com acesso ao conhecimento. Ele tem a ver com o acesso, porque ele, se você for lá em uma farmacopeia antiga, em um livro de um botânico que veio aqui, francês, e escreveu: “Olha, eu tenho o registro, tem essa pesquisa antropológica lá, não sei aonde que comprova”. Então, ele quer o tradicional, pela tradicionalidade da validação do uso. Mas o Ministério da Saúde não quer, não está se importando que aquela empresa tem que repartir benefício, entendeu?”³⁶⁰

O CNPMF esteve inativo durante alguns anos, especificamente, nos governos de Michel Temer e de Jair Bolsonaro. Em 2023, no governo Lula, parece haver uma perspectiva de o Comitê volta a operar. A Articulação Pacari participou de um webinar organizado pela Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), a “Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos Revisitada”, realizado em maio de 2023³⁶¹. Lourdes participou de uma mesa, “Novas Perspectivas para o Comitê Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos do Programa da PNPMF”,

e efetividade sejam baseadas em dados de uso seguro e efetivo publicados na literatura técnico-científica e que sejam concebidos para serem utilizados sem a vigilância de um médico para fins de diagnóstico, de prescrição ou de monitorização; § 3o Os produtos tradicionais fitoterápicos não podem se referir a doenças, distúrbios, condições ou ações consideradas graves, não podem conter matérias-primas em concentração de risco tóxico conhecido e não devem ser administrados pelas vias injetável e oftálmica.; § 4o Não se considera medicamento fitoterápico ou produto tradicional fitoterápico aquele que inclua na sua composição substâncias ativas isoladas ou altamente purificadas, sejam elas sintéticas, semissintéticas ou naturais e nem as associações dessas com outros extratos, sejam eles vegetais ou de outras fontes, como a animal; § 5o Os medicamentos fitoterápicos são passíveis de registro e os produtos tradicionais fitoterápicos são passíveis de registro ou notificação; § 9o Não são objeto de registro ou notificação as preparações elaboradas pelos povos e comunidades tradicionais do país sem fins lucrativos e não industrializadas” (Brasil, 2014c).

³⁶⁰ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 20 jan. 2022.

³⁶¹ Disponível em:

https://agencia.fiocruz.br/sites/agencia.fiocruz.br/files/u34/20230629_pnpmf_revisitada_-_redesfito.pdf. Acesso em: 23 de set. 2023.

representando a Associação Nacional de Agroecologia (ANA). Em sua fala, ela “ressaltou que o principal objetivo da PNPMF é o acesso a plantas medicinais”, destacando a importância da diretriz 10.4 dessa política, que, como vimos diz respeito, ao reconhecimento dos conhecimentos de povos indígenas e comunidades sobre plantas medicinais e ao apoio a esses sujeitos para organizarem iniciativas a respeito do tema. Ela destacou que o fitoterápico brasileiro é um “produto da sociobiodiversidade”. Ela também sugeriu que a Farmacopeia Popular elaborada pela Articulação Pacari fosse usada como referência para a construção de uma norma para implementar a diretriz. Adicionalmente, sugeriu o “relato de cura” das pessoas atendidas por raizeiras e com remédios caseiros fosse utilizado como informação relevante para políticas sobre práticas e conhecimentos de comunidades sobre plantas medicinais. Além dos temas já reivindicados pela Articulação Pacari que já mencionamos, é interessante notar que Lourdes, na ocasião, enfatizou a importância da relação entre plantas medicinais e a agricultura familiar, como um alerta “para a realidade de sociobiodiversidade, que produz conhecimentos, faz o uso sustentável e conservar os recursos da diversidade biológica em seus territórios tradicionais”. Lourdes também defende a ampliação de representantes da sociedade civil no CNPMF, com representações por bioma³⁶². Em síntese, no webinar, Lourdes enfatiza a importância de correlacionar políticas e normas de produção e comercialização de fitoterápicos, reconhecimento e acesso a conhecimentos de plantas medicinais e indica que, para que esse processo se realize, é necessário que os biomas brasileiros sejam representados pela sua sociobiodiversidade. Essa convergência sociopolítica, como temos argumentado, é o resultado de uma construção coletiva e gradual da Articulação Pacari e das comunidades que as integram (ou integraram), como forma de abranger a epistemologia e a ontologia plural e interligada desses sujeitos, diante de perspectivas da modernidade e do capitalismo, que segregam a técnica e a política e a cultura e a natureza, como forma de obter “recursos” para seu funcionamento. O relato sobre a participação de Lourdes nessa retomada do debate sobre a PNPMF também é importante para entender as iniciativas recentes das representantes da Articulação Pacari sobre o tema, ainda que essas representem outras organizações, como a ANA. O relato

³⁶² Disponível em:

https://agencia.fiocruz.br/sites/agencia.fiocruz.br/files/u34/20230629_pnpmf_revisitada_-_redesfito.pdf. Acesso em: 23 de set. 2023.

igualmente é fundamental para entender a continuidade das políticas construídas pela Articulação Pacari e as interrelações com reivindicações de povos indígenas e comunidades no campo das plantas medicinais, especificamente, da autorregulação das raizeiras.

Um último aspecto de ocupação de espaços de políticas públicas no âmbito da política de autorregulação, relativo à coleta e manejo sustentável, está nos projetos da Articulação Pacari relativos a políticas de preservação do Cerrado. Uma das primeiras iniciativas de influência de políticas públicas diretamente relacionadas ao compartilhamento do conhecimento da Articulação Pacari era relativo ao “acesso” à e à “conservação” da “biodiversidade pelas comunidades”, como estratégia para participar “em espaços de elaboração de políticas públicas” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 2-10). As metodologias seriam desenvolvidas ao longo de “todas as etapas metodológicas de pesquisa”. Dentro do escopo dos objetivos estabelecidos, algumas iniciativas foram concretizadas. Uma delas foi ter uma representante da Articulação Pacari como membro titular do Grupo de Trabalho do Bioma Cerrado (GT Cerrado), que foi formalizado pelo Ministério do Meio Ambiente, em 2005, e era constituído por representante de setores governamentais e da sociedade civil³⁶³. No GT Cerrado, foi elaborado o “Programa Nacional de Conservação e Uso Sustentável do Bioma Cerrado – Programa Cerrado Sustentável”, que continha “diretrizes do tema de plantas medicinais”, como “estimular o uso sustentável da biodiversidade por meio de plantas medicinais” e “valorizar, resgatar e disponibilizar conhecimentos tradicionais populares sobre o uso sustentável da biodiversidade do Cerrado, em especial as plantas medicinais, e promover o intercâmbio de experiências”. Essa iniciativa ainda não estava diretamente relacionada à política de autorregulação, embora tivesse relação como o uso sustentável da “biodiversidade” a partir das plantas medicinais.

³⁶³ Em setembro de 2003, o Ministério do Meio Ambiente instituiu o Grupo de Trabalho do Bioma Cerrado (GT Cerrado) com a finalidade de elaborar uma proposta de programa destinado à conservação e ao uso sustentável do bioma. Após um ano de funcionamento, e a realização de diversas consultas públicas, o GT apresentou a estrutura do Programa Nacional de Conservação e Uso Sustentável do Bioma Cerrado. Este foi formalmente instituído por meio do Decreto 5.577, de 8 de novembro de 2005, com o objetivo de promover a conservação, restauração, recuperação e manejo sustentável de ecossistemas naturais e agropecuários, bem como a valorização e o reconhecimento de suas populações locais, buscando condições para reverter os impactos socioambientais negativos no Bioma Cerrado. Disponível em: <https://antigo.mma.gov.br/biomas/cerrado/iniciativa-cerrado-sustentavel.html>. Acesso em 04 ago. 2023.

No mesmo período da participação da Articulação Pacari no GT Cerrado, a rede também planejava, em paralelo, “iniciar um plano de manejo de plantas medicinais do Cerrado em uma reserva legal de propriedade de agricultores familiares no estado de Goiás. O período do projeto é de agosto/2004 a março/2005” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 8). Esse plano estava relacionado com a adoção de “boas práticas populares de manejo [...] de plantas medicinais” (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2004, p. 8). De acordo com Evangelista e Laureano (2007, p. 10), “a Pacari desenvolveu uma experiência-piloto voltada para a implementação de um plano de manejo sustentável de plantas medicinais”. Essa experiência foi realizada “em uma reserva de Cerrado de uma propriedade rural familiar localizada no município de Goiás (GO) e tem por objetivo atender a demanda de seis farmácias comunitárias da região” (Evangelista e Laureano, 2007, p. 10). A proposta era criar uma “reserva extrativista de plantas medicinais do Cerrado”. O projeto começou a ser desenvolvido, contudo, não avançou (Borges, 2013).

A proposta também tinha uma dimensão de política pública. Nesse sentido, a Articulação Pacari fez duas propostas no âmbito do PNPCT: “implementação de áreas de extrativismo de plantas medicinais com planos de manejo por ambientes e usos múltiplos de espécie, como mecanismo para garantir o acesso e o uso sustentável dos recursos naturais; implementar planos de manejos sustentáveis por ambientes e por usos múltiplos de plantas medicinais utilizadas por comunidades tradicionais em Unidades de Conservação com a participação de representantes comunitários” (Articulação Pacari, 2006). A proposta de área de extrativismo de plantas medicinais, além de ser compreendida a partir do direito de acesso ao território por raizeiras como “povos e comunidades tradicionais”, pode ser entendida, a partir de uma afirmação de Lourdes de que esse direito é uma forma de contrapor a concepção do *bioma do Cerrado* e do *conhecimento tradicional* como *território do agronegócio*, de *propriedade branca*³⁶⁴. Já no caso da proposta de acesso a coleta em Unidades de Conservação pelas raizeiras, poder-se-ia resgatar a contestação de Lucely, já mencionada anteriormente, de que, enquanto é permitido a pesquisadores científicos acessarem esses espaços, povos e comunidades que produziram conhecimentos relativos a plantas medicinais que

³⁶⁴ LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 09 fev. 2023.

podem ser encontrados são impedidos de ter esse acesso. A proposta da Articulação Pacari, no entanto, não se encontra na PNPCT (Brasil, 2007b).

8

Reflexões finais

O objetivo é resgatar temas dos capítulos, como forma de retomar algumas histórias, e de fazer reflexões finais. Reconsiderando a história da REDE, essa articulação foi extinta. Jaqueline explicou que as ONGs que participaram da REDE realizaram, além dos trabalhos internos, “intercâmbios” nos diferentes países, conhecendo locais de trabalho, as farmacinhas e participando da COP, no Paraná, Brasil, que teve participação de uma representante do CET-SUR³⁶⁵. Ela relatou:

Depois de acabar o projeto houve um certo tempo ainda de trocas de intercâmbio, e depois isso foi se diluindo, até que cada um ficou com um trabalho mais no seu país. E hoje, pelo que eu entendo, só a Pacari continua esse trabalho, a nível de articulação maior no país [...] a REDE foi um projeto, um sonho, uma vontade que, ao acabar o recurso do CIPD [...] fez com que a conexão dessas redes se desfizesse³⁶⁶ – referência a redes nacionais de plantas medicinais.

Além do término do recurso canadense, para ela, cada rede nacional tinha uma particularidade que fez cessar o projeto de redes de plantas medicinais. O CET-SUR, do Chile, “não tinha vocação para fazer essa rede acontecer no país [...] tinha mais vocação para um trabalho local, pontual [...] não tinha nenhum trabalho tão específico com plantas medicinais”³⁶⁷. O CETAAR, por sua vez, “tinha uma grande vocação também para desenvolver uma rede no país [...] ocorreu um racha institucional [...] a ponto de o CETAAR terminar”³⁶⁸. O Uruguai

também era forte com plantas medicinais e havia uma vocação para articular uma rede [...] que envolvia mais mulheres [...] chegaram a fazer uma pequena farmacopeia e algumas atividades durante o tempo em que o CIPD apoiou o projeto e inclusive depois. Mas depois de determinado tempo, esse trabalho foi

³⁶⁵ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

³⁶⁶ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

³⁶⁷ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

³⁶⁸ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa**. Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

esfriando, enfraquecendo e hoje também não constitui mais uma rede³⁶⁹.

O relato de Jaqueline sobre o término da REDE e o destino de cada articulação nos indica que, além de pesquisas e farmacopeias, havia um objetivo mais amplo, o de construir redes de articulação de plantas medicinais, como já foi apontado em documentos da REDE e do CIPD. Esse objetivo e seu processo de construção e descontinuidade e continuidade ajudam a sintetizar e reforçar nosso argumento de que a política de compartilhamento de conhecimento da REDE se constrói a partir de interconexões com discursos e estruturas de dinâmicas de propriedade do conhecimento e da vida do CIPD, ao mesmo tempo em que revela particularidades das organizações e dos entrelaçamentos das realidades cosmológicas, ontológicas, sociopolíticas, econômicas e ecológicas locais, nacionais e regionais. Com base nessas interconexões, é importante considerar o quanto as assimetrias enfrentadas por grupos sociais cujo modo de vida está conectado a práticas de cura com base em plantas medicinais no Sul Global podem se tornar espaços que permitem a atuação de instituições do Norte Global para difundir discursos, normas e estruturas hierárquicas de “desenvolvimento”. Pode-se considerar que esses processos, assim, não ocorriam isoladamente entre o CIPD e organizações sociais na América do Sul ou em outros espaços, mas estavam inscritos em relações assimétricas de poder redefinidas constantemente pelas dinâmicas de propriedade do conhecimento e da vida.

Um ponto importante que pode resumir essas interconexões é o uso de narrativas relacionadas às próprias dinâmicas de propriedade do conhecimento e da vida. Narrativas e conceitos como “desenvolvimento sustentável”, “conhecimentos tradicionais”, “etnofarmacologia”, “bem comum” e “apropriação indevida”, que se encontram nos documentos da REDE e que de alguma forma se relacionam a discursos do CIPD, indicam que a política de compartilhamento de conhecimento da REDE pode ter sido construída a partir de interconexões fora das representações nacionais, já que esses são conceitos difundidos mais a partir de normas internacionais e de outras dinâmicas de fora do que de dentro das comunidades, que no final das contas eram os sujeitos que possibilitavam as pesquisas de plantas medicinais.

³⁶⁹ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

Embora a REDE, a partir de sua política de conhecimento, rejeitasse a propriedade intelectual sobre a vida, se pode concluir que o objetivo de construir essa política a partir desses discursos que pretendem fazer um “diálogo de saberes” coloca a recusa diante de um caminho cheio de fricções que emergem do confronto com as hierarquias da modernidade e do capitalismo. Também se pode concluir que, apesar de a REDE ter sido extinta, essas fricções também produziram alternativas políticas para comunidades. Um exemplo é a própria Articulação Pacari, como rede socioambiental de plantas medicinais que produziu capacitações, redes de informação e articulações políticas com temas de interesse de raizeiras e raizeiros e de preservação do Cerrado.

Pode-se concluir, igualmente, que as farmacopeias da REDE que foram analisadas (não inclui a Farmacopeia Popular do Cerrado, que será analisada posteriormente) indicam que houve uma adaptação de discursos globais ambivalentes e do enfoque do CIPD em bioprospecção, apesar de particularidades das organizações e das dinâmicas sociais locais e nacionais tensionarem essas dinâmicas. Por exemplo, enquanto a *Farmacopea Caribeña* (que também era resultado de um projeto do CIPD) teve abordagem mais científica, uma vez que o conhecimento documentado ali priorizasse a inovação tecnológica por universidades, desidentificando os conhecimentos de povos e comunidades para o desenvolvimento, a *Nuestra Práctica com Plantas y Salud em el Centro-Este de Argentina* tinha uma linguagem mais próxima das comunidades, apresentava a gravidade da degradação ambiental em torno das plantas medicinais e incluiu nomes de integrantes de povos e comunidades que participaram da sua elaboração. Ainda assim, se pode afirmar que, embora as farmacopeias contenham aspectos relativos aos princípios comunitários da REDE, elas não revelam todos os meandros dos projetos de pesquisa de plantas medicinais. Por exemplo, o caráter mais ecológico e social da farmacopeia argentina não revelou o caráter científico de pesquisas de plantas medicinais realizadas no âmbito do projeto da REDE pela Universidade de Buenos Aires, que foi uma ação que parece ter contrariado princípios coletivos dessa rede. Um último aspecto a ser concluído da REDE é que o término do apoio do CIPD à REDE teve efeitos nos objetivos e no andamento das redes nacionais de plantas medicinais.

Na Articulação Pacari, por exemplo, ela buscou suporte de instituições governamentais e não-governamentais para desenvolver projetos. Pode-se dizer que

essa rede de conexões institucionais da Articulação Pacari, como vimos no capítulo 1, pode ter ampliado e até modificado, como a aproximação com o MMA, que traz uma formação política em normas de “conhecimentos tradicionais associados”. Com relação ao capítulo 1, também se pode concluir que a relação com organizações comunitárias transformou e ampliou objetivos iniciais da Articulação Pacari, incluindo os discursos que os revestiam. Esses encontros e integrações, ainda que hierárquicos a partir, por exemplo, de discursos científica de legitimação, conferiram uma conotação social e política aos projetos iniciais de pesquisa e da farmacopeia que se expandiram para a reivindicação de direitos baseados em uma política de convergência de campos distintos (“medicina tradicional”, patrimônio cultural imaterial, autorregulação e acesso a “conhecimentos tradicional associado”) que expressava interdependência cultural, social, espiritual e ecológica. Ao mesmo tempo, essa expressão pluridimensional se mostrou como um instrumento poderoso para trazer à tona as injustiças das associações e dissociações tecnopolíticas que são realizadas pelas dinâmicas globais da propriedade do conhecimento e da vida para excluir/incluir, legitimar/ deslegitimar, validar/invalidar práticas e conhecimentos de raizeiras e raizeiros, conforme demanda do biocapital. Isso parece muito significativo, porque esse movimento dá foco às injustiças produzidas a partir das associações e dissociações do biocapital, possibilitando atualização e renovação de lutas, ainda que assimetrias perdurem.

Sob a perspectiva da política de identidade da Articulação Pacari, também vale retomar algumas histórias sobre o tema, de modo a fazer algumas reflexões finais. Retomando a introdução do capítulo 3, que discorre sobre minha pesquisa de campo, e a partir disso, analisa a política de identidade da Articulação Pacari com relações materiais cotidianas e histórias de vida, faço uma análise autorreflexiva sobre a minha relação com essa pesquisa. À medida em que eu percorria itinerários similares (Mineiros, GO, Itaberaí, GO, Brasília, DF, Turmalina, MG, Araçuaí, MG, Itinga, MG, Itaobim, MG, Belo Horizonte, MG, Sabará, MG) àqueles realizados por muito das raizeiras e raizeiros que integraram em algum momento a Articulação Pacari no seu processo de construção organizacional (pesquisas, encontros, articulação de organizações locais, ocupação de espaços políticos), percebi que eu aderiu, ao mesmo tempo, a seus espaços, cotidianos e histórias. Essa percepção temporal-espacial foi importante para entender que os reconhecimentos negados ou precarizados pelo Estado, como os aspectos identitários particulares da medicina

popular relativos à categoria de povo e comunidade tradicional, tracionam estratégias e alternativas de reconhecimento, como a inter-identificação entre raizeiras e raizeiros.

Isso ocorre de diversas formas. Ao longo desse processo de ‘refazimento’ de itinerários, percebi que, além do uso dos nomes, muitas pessoas se inter-identificavam como raizeiras e raizeiros, como se não precisassem de instituições e normas externas para um reconhecimento de que elas (co)existem. Em razão de a Articulação Pacari ter restringido ações políticas, projetos e outras atividades ao longo dos últimos anos (por conta de governos e pandemia), alguns ex-integrantes não se viam, nem se falavam, de modo que me transformei muitas vezes em um portador de informações de toda a sorte. Muitas vezes, me perguntavam e pediam notícias, fotos, contatos e mensagens de ex-integrantes da Articulação Pacari. Cheguei a questionar se esses processos poderiam ter efeitos na pesquisa. Estava, no entanto, resguardado por orientações éticas e metodológicas, as quais busquei seguir. Dessa forma, dava continuidade a um processo que parecia uma reconstrução de memórias. Assim, mostrava e mandava fotos recentes, dava o contato, levava e trazia pessoas para lugares, para que pudessem se rever e se falar novamente. Havia também pessoas e grupos que mantinham a conexão de diversas formas ligadas à prática de cura.

As explicações para o paradoxo da simultaneidade da presença (ex: produtos de suas políticas, inter-identificação) e da ausência (ex: distância social de membros) eram diversas. Jaqueline, por exemplo, atribuiu o contexto à política, afirmando que a “a luta não era mais em Brasília [a partir de 2019], mas no preconceito cotidiano”³⁷⁰. Segundo ela, a “violência estava entrincheirada no dia-a-dia”³⁷¹. Jaqueline complementou que no “governo Lula, plantas medicinais era um tema muito forte”³⁷², apesar das barreiras em comitês de discussão de políticas públicas. Maria José me informou que ela cadastraria o Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ) da Articulação Pacari em Turmalina. Apesar da perspectiva de inatividade do distanciamento, percebi que o processo de refazimento do

³⁷⁰ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

³⁷¹ DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

³⁷² DIAS, Jaqueline Evangelista. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom, 21 jan. 2022.

itinerário de construção da Articulação Pacari a partir da minha pesquisa acabara me indicando que raizeiras e raizeiros haviam desenvolvido uma forma de inter-identificação a partir da política identitária da Articulação Pacari. A partir disso, é possível afirmar que, ao mesmo tempo que raizeiras (principalmente) e raizeiros estavam inscritas em interconexões globais assimétricas que normatizam, limitam, hierarquizam, apagam, silenciam, comodificam, elas teriam encontrado algum tipo de emancipação.

Também é possível concluir que esses processos, no entanto, produzem (inter-) subjetividades, contradições e são heterogêneos e tendem a ser restritos ao local. Como diz Tatinha: *Tudo é política! No dia-a-dia, também estou fazendo política*³⁷³. Tatinha, a partir dessa afirmação, tenciona a concepção do cotidiano como mundano, mostrando que o cotidiano tem um caráter político, no sentido de que, a partir dele, se é tensionado e se tensiona assimetrias. Nesse sentido, também se pode concluir que muitos dos elementos que aparecem nas falas e cotidianos de raizeiras e raizeiros sobre identidade, como as hierarquias de classe, familiares, de conhecimento e de religião, não são pontos claramente problematizados pela política identitária da Articulação Pacari, que tem uma abordagem mais normativa e centrada na reversão da criminalização legal do trabalho de cura com plantas medicinais – embora essa perspectiva também possa aliviar hierarquias. Isso decorre provavelmente da tentativa da Articulação Pacari em verticalizar as heterogeneidades de raizeiras e raizeiros a partir de normas de reconhecimento identitário, como a de patrimônio cultural imaterial, como uma estratégia para lograr reivindicações mais amplas, em termos regionais ou nacionais, escalas que talvez venham do projeto de escopo global que originou a Articulação Pacari. Assim, a política de identidade da Articulação Pacari como normatizadora da identidade, por um lado, possibilita dinâmicas de inter-identificação, e por outro, tensiona subjetividades e heterogeneidades. Mas ao mesmo tempo, também se pode concluir que raizeiras e raizeiros percebem a política de identidade da Articulação Pacari de forma distinta, de acordo com sua história de vida e cotidiano, o que sugere que, mais do que somente uma política identitária homogênea, esses grupos e indivíduos também constroem suas políticas, que variam no tempo, no espaço e no ritmo.

³⁷³ VIEIRA, Aparecida Ana de Arruda. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Sabará, BH, 11 abr. 2022.

Voltando à fala de Tantina sobre cotidiano com política, a partir dela, se pode fazer uma relação com a passagem de que, antes de ela ingressar na Articulação Pacari, ela resolveu sair das filas de postos públicos de saúde para pegar *mistura nutritiva*³⁷⁴ e começou a fazer esse produto por conta própria para alimentar seus filhos, sendo esse um dos caminhos precursores de seu trabalho com plantas medicinais. Entendo que Tantina quis dizer que já fazia uma política de saúde baseada em cuidado e conhecimento que diminuísse sua dependência do Estado. Esses elementos estão em quase todos os discursos e cotidianos de raizeiras e raizeiros como formas que sustentam uma luta atrelada a uma identidade, a exemplo também do que Dalci disse, ao mencionar a relação entre conhecimento e existência. A partir desse trecho relatado por Tantina, é possível concluir que esses aspectos já existiam como elementos identitários de raizeiros e raizeiras, antes da Articulação Pacari ser criada. A criação dessa rede, no entanto, transforma os elementos em uma declaração identitária, a partir de uma política identitária sustentada no Estado, possibilitando que a interrelação entre aspectos, como o conhecimento, o dom da cura, o cuidado, o Cerrado, que servem de base (ou de aspecto que valida, no caso do conhecimento) para processos de auto e inter-identificação, ainda que por meio de assimetrias contraditórias. Essa dinâmica, por seu turno, é mais do que o reconhecimento mútuo, na medida em que esse não implica somente em raizeiras e raizeiros se chamarem como tal, mas também possibilita que se identifiquem a partir de histórias, cotidianos, exclusões e lutas e trabalhem em rede, com base nesses pontos em comum. Esses processos, além disso, se interrelacionam e se transformam a partir de muitas dinâmicas, como a da interconexão entre formas mais coletivas de compartilhamento e a propriedade do conhecimento e da vida.

Nesse sentido, a sistematização da Farmacopeia Popular do Cerrado, a partir da pesquisa participativa, como uma política de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari é uma iniciativa importante como instrumento política de interação entre diferentes sistemas de conhecimentos. O conhecimento das raizeiras, como vimos no capítulo 4, é resultado da interação entre o sistema de conhecimento europeu, afro-diaspórico e dos povos indígenas.

³⁷⁴ VIEIRA, Aparecida Ana de Arruda. **Entrevista concedida no âmbito desta pesquisa.** Entrevistador: Daniel França Oliveira. Sabará, BH, 11 abr. 2022.

No entanto, como também foi discutido, isso ocorre de forma assimétrica. Movimentos como a organização da pesquisa popular mostram que essas interações podem tensionar essas assimetrias históricas, ainda que esses processos tenham sido construídos a partir de interconexões múltiplas e contraditórias entre o global, o local e temporalidades. Pode-se concluir que essas mesmas dinâmicas produziram sentimentos heterogêneos entre pesquisadores e pesquisadoras, como evidenciado nas reflexões de Hildebrando, que questionou a dinâmica popular a partir da preponderância do conhecimento sobre a metodologia, e de Maria José e Eliana, que manifestaram sentimentos de união comunitária a partir da pesquisa popular. Foi visto que a Farmacopeia Popular, em virtude da predominância da coletividade na pesquisa popular, se diferenciou da *Farmacopea Caribeña*, sua referência inicial. Ainda assim, a pesquisa popular possui efeitos contraditórios com relação à interação entre diferentes sistemas de conhecimento que, possivelmente, emergem da interconexão global do projeto com o CIDP, instituição alinhada com dinâmicas da propriedade do conhecimento e da vida, e de outras intervenções de fora das comunidades, como das equipes que participaram da pesquisa, sobretudo, de pessoas com formação científica. Ambivalências a respeito da validação por *doutores da universidade*, como as que Lucely relatou, são relevantes. Conclui-se que essa validação, no entanto, até onde se observou, não foi aplicada com objetivo de analisar as possibilidades de uso de plantas medicinais para pesquisa científica e um processo posterior de apropriação por centros de pesquisa, como é previsto nas políticas do CIPD, que foram referências para o projeto de pesquisa da REDE de onde emerge a Articulação Pacari. As pesquisas parecem ter um objetivo mais amplo, que se estende a questões, como a preservação do conhecimento como herança e a conservação do Cerrado. Outro aspecto a ser concluído é o de que o processo de transformar pesquisadoras e raizeiras em autoras da Farmacopeia desperta sentimentos de autoidentificação e de pertencimento, com relação aos conhecimentos pesquisados. A perspectiva de pertencimento, dessa forma, subverte o direito de autor, na medida em que o processo de transformações de pesquisadoras em autoras da pesquisa popular não é, a princípio, de apropriação individual, como no direito de autor, mas de integração de membros de uma comunidade que se sustenta no compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais. Esse processo de subversão também traz o conhecimento de plantas medicinais, que na norma de propriedade intelectual é da patente, para o espectro do direito de autor,

ampliando a gama de proteção do conhecimento de plantas medicinais não para titulares de patente, mas para as autoras populares. Adicionalmente, esse processo, ao mesmo tempo que subverte o direito autoral e a patente, também paradoxalmente subverte as relações comunais de transmissão oral, na medida em que esse processo de autoras populares como pertencimento ocorre a partir da escrita e da racionalização científica do conhecimento. Ainda no âmbito do pertencimento, a pesquisa da Farmacopeia Popular também produziu discursos simultâneos e contraditórios de sentimento coletivo e individual, nos quais predominou a coletivização do eu sobre a individualização do eu. Um outro aspecto a ser destacado é o de gênero como política de pesquisa e de autoria, que parece ter se tornado uma abordagem da Articulação Pacari. O efeito mais latente desse processo é que a pesquisa popular pode tensionar hierarquias de gênero, deslocando a mulher da condição de “alvo”, que é uma classificação do CIPD, para o lugar de pesquisadora, autora e raizeira. Mais um aspecto que se pode destacar nessas reflexões finais é que a pesquisa popular possibilitou observar um processo de interconexão entre elementos considerados distintos e contraditórios, como o conhecimento, a espiritualidade, o cuidado, o gênero, a ciência, a posse, o coletivo, que se interpenetram, se redefinem e se tensionam, como dinâmicas de temporalidades do pertencimento. Ainda que se tenha identificado essa interação entre essas dinâmicas, a princípio, não excludentes entre si, não se pode deixar de ressaltar que ainda existem assimetrias nessas interações. Com relação à pesquisa popular, também foi visto que o planejamento do projeto de pesquisa realizado entre a Rede de Intercâmbios de Tecnologias Alternativas e o CIPD, que resultaria na criação da Articulação Pacari, não foi todo realizado em face da complexidade da metodologia, o que pode ter tido efeitos assimétricos e ambivalentes na pesquisa e nas comunidades.

Vamos resgatar algumas considerações finais do capítulo 6 (sem deixar de relacionar com outros capítulos), que analisa a política de compartilhamento do conhecimento de plantas medicinais da Articulação Pacari, a partir dos fundamentos, da ocupação de espaços políticos no campo das normas de acesso do conhecimento de plantas medicinais e dos acordos coletivos acerca da proteção e do acesso desses saberes para dentro e para fora das comunidades. Conclui-se que os fundamentos, que foram elaborados a partir de encontros e capacitações, são um misto do cotidiano e de histórias de vida das comunidades e de retóricas

internacionais e científicas recebidas externamente. Esses processos de interação possibilitaram elaborar fundamentos que sustentam políticas de compartilhamento que são sustentadas pela transmissão do conhecimento entre ancestrais e herdeiros como forma de recusa à apropriação da vida e do conhecimento. Observamos que os fundamentos são reproduzidos por raizeiras em seu cotidiano de forma heterogênea e ambivalente. Os fundamentos foram reproduzidos através de dificuldades de adotar retóricas e políticas internacionais. Eles também foram manifestados a partir da resignificação dessas narrativas como subversão à propriedade intelectual. Igualmente, eles foram produzidos, a partir de reconstituições temporais, comunitárias, espirituais, ecológicas, comunitárias, identitárias. E também foram gerados, a partir de manifestações que alternam e combinam o coletivo e o individual, bem como a partir de sentimentos contrários de compartilhamento, de cuidado e de posse. Esses sentimentos muitas vezes foram expressos, a partir de manifestações que trazem na memória, hierarquias raciais e de gênero, as quais têm se tornado, de maneira cada vez mais marcante, objetos de contestação da Articulação Pacari em suas políticas de compartilhamento de conhecimento de plantas medicinais e de identidade. Pode-se concluir que, ainda que tenham ambiguidades, os fundamentos produzidos e revelados também mostram que há uma relação entre identidade, conhecimento e tempo, que parece produzir uma dinâmica de comunidade temporal, que produz e compartilha o conhecimento entre humanos (vivos e mortos) e não-humanos de forma dinâmica com fronteiras temporais maleáveis e complexas, contrariando a lógica temporal e hegemônica da propriedade intelectual sobre a vida, que é linear e só anda pra frente.

A ocupação de espaços políticos relativos ao acesso ao conhecimento de plantas medicinais, por sua vez, enfoca na documentação de conhecimentos e na negociação de normas nacionais e internacionais. Nesse sentido, se pode concluir que a Articulação Pacari tem tido um papel importante na reivindicação de direitos relacionados ao acesso do “conhecimento tradicional” de raizeiras. Os resultados do ponto de vista das normas, no entanto, têm sido limitados, em razão de assimetrias. A participação da Articulação Pacari nas COPs, em contrapartida, tem gerado ampliação de possibilidades políticas, como a elaboração do Protocolo Comunitário Biocultural de Raizeiras do Cerrado.

Os acordos coletivos, que também foram elaborados a partir de capacitações e encontros no âmbito da pesquisa popular, priorizaram a elaboração de normas de acesso a conhecimentos de plantas medicinais, como a fidelidade comunitária através da não divulgação externa de receitas, principalmente, como forma de evitar a apropriação indevida por parte de agentes externos às comunidades. Esses acordos, adicionalmente, se interconectam com políticas que relacionam preservação do Cerrado com a implementação da regulação internacional sobre acesso aos conhecimentos e a “medicina tradicional”. Como foi analisado no capítulo 1 e no 2, a biopirataria tem ganhado espaço com a emergência da biotecnologia e com a crescente assimetrias entre políticas e normas de propriedade intelectual e de proteção e acesso de conhecimentos de povos indígenas e comunidades. Relatos de raizeiras da Articulação Pacari, contudo, indicam que a documentação do conhecimento na Farmacopeia Popular como forma de proteção ao conhecimento e as normas nacionais e internacionais não tem sido efetiva para coibir ameaças ou, para regular uso e comercialização a partir do mecanismo de ABS. Nesse sentido, as estratégias cotidianas de raizeiras e que estão nos acordos coletivos podem ser importantes para proteger os conhecimentos e não restringir formas de compartilhamento do conhecimento.

Também se pode concluir que a Farmacopeia Popular do Cerrado é um documento que não foi elaborado somente com o objetivo de proteger contra a apropriação indevida, ou como é definido pela OMPI, com propósito de fazer uma “proteção defensiva” dos conhecimentos³⁷⁵. Observou-se também que a

³⁷⁵ Existem dois ângulos para a proteção da propriedade intelectual: A proteção defensiva tem o objetivo de impedir que pessoas de fora da comunidade adquiram direitos de propriedade intelectual sobre os conhecimentos tradicionais. A Índia, por exemplo, compilou uma base pesquisável de dados de medicina tradicional que pode ser utilizada como prova de técnica anterior pelos examinadores de patente quando avaliem pedidos de patente. Isto resultou do caso bem conhecido em que o Instituto das Patentes e das Marcas dos EUA concedeu uma patente (mais tarde revogada) para a utilização do açafrão-da-terra para curar feridas, uma utilização bem conhecida das comunidades tradicionais na Índia e documentada em textos em sânscrito antigo. Estratégias defensivas podem também ser utilizadas para proteger manifestações culturais sagradas, tais como símbolos ou palavras sagrados e impedir que sejam registrados por terceiros como marcas de fábrica ou de comércio. A proteção positiva é a concessão e exercício de direitos que habilitam as comunidades a promoverem os seus conhecimentos tradicionais, a controlarem as suas utilizações e a se beneficiarem com sua exploração comercial. Isto pode ser alcançado por meio do sistema atual de proteção da propriedade intelectual, tendo um certo número de países também produzido legislação específica. Todavia, qualquer proteção específica conferida no âmbito da legislação nacional pode não ser aplicável em outros países, razão pela qual muitos têm defendido a necessidade de criação de um instrumento jurídico internacional. Disponível em: https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/pt/wipo_pub_tk_1.pdf. Acesso em 22 jul. 2023.

biopirataria, como não é um tema conhecido pelas comunidades nos encontros, e sim por agentes externos, como o governo brasileiro, que capacitou raizeiras, possa ter sido inserido na Pacari como parte de uma agenda econômico-política de governo. O tema da propriedade intelectual, como foi analisado, também não é um tema conhecido das comunidades, embora quando passam a compreender, ora rejeitam a sua lógica individual e excludente, ora possuem sentimentos de posse.

Trazer fundamentos e práticas de compartilhamento de comunidades para a Farmacopeia Popular fez com que ela seja mais ampla do que documentações de conhecimento de cunho mais científico, como a *Farmacopea Caribeña*, que enfoca na categorização botânica farmacêutica e, consecutivamente, pode desidentificar conhecimentos de povos e comunidades para o desenvolvimento econômico (como vimos no capítulo 2). A abordagem da Farmacopeia Popular, nesse sentido, pode até ser pensada como uma forma de valorizar o conhecimento de raizeiras sobre plantas medicinais e seu contexto de produção e de compartilhamento, em comparação com a *Farmacopea Caribeña*, que restringe contextos sociais, culturais e ecológicos a partir da lente da etnofarmacologia. A metodologia participativa das pesquisas populares, que vimos no capítulo 6, por mais que tenham ambiguidades e, por isso, não é totalmente arbitrária, também torna a Farmacopeia Popular, do ponto de vista do compartilhamento do conhecimento, um documento mais próximo da realidade dos sistemas de conhecimento locais.

Pode-se concluir ainda que a Farmacopeia Popular possui múltiplos objetivos políticos, como ser uma referência teórica para indicação de medicamentos e ser um documento de conscientização acerca da preservação do Cerrado. Isso reforça a ideia de que a Farmacopeia Popular, apesar de não ter como objetivo principal a proteção contra a apropriação indevida, não é um documento que, a princípio, desidentifica o conhecimento das comunidades para serem usados em pesquisas científicas e servir de apropriação, apesar de trazer tensões a partir da racionalização e da unificação de diferentes sistemas de conhecimento dos povos e comunidades do Cerrado, o que é um processo interconectado com uma linguagem de homogeneização da ciência e da propriedade intelectual. Mas é difícil compreender o que foi feito das informações geradas pelas pesquisas populares que produziram a Farmacopeia Popular e foram enviadas para o CIPD (como vimos no capítulo 2), se elas acabaram sendo usadas como informação de pesquisa com a finalidade econômica e apropriativa. É importante, nesse sentido, trazer a fala de

Reddy (2006), que afirma que conhecimentos de plantas medicinais de povos e comunidades, quando documentados e sistematizados, se descontextualizam social e culturalmente, tornando-os “informações”, o que reforça a indagação de como informações das pesquisas populares foram utilizadas pelas partes envolvidas no projeto que não fazem parte de acordos coletivos, como a fidelidade comunitária, acordada na Farmacopeia Popular do Cerrado. Também não se pode garantir, ao mesmo tempo, que os conhecimentos registrados nesse documento sejam acessados (in)devidamente, mesmo que a Articulação Pacari tenha se precavido com a construção de acordos coletivos. Talvez isso ocorra, porque a Farmacopeia Popular é um documento política para preservar o Cerrado, possibilitar a transmissão por herdeiros, dentre outros propósitos e, como disse Jaqueline, não seja um documento desenhado com o objetivo estrito e prioritário para proteger o conhecimento da biopirataria. Nesse sentido, o segredo de algumas comunidades relativos a saberes de plantas medicinais ainda parece ser uma forma de poder importante, diante das fragilidades das normas de proteção e de acesso ao conhecimento.

A fala de Sandra de Castro Barros, ex-Diretora do Departamento de Assistência Farmacêutica e Insumos Estratégicos do Ministério da Saúde, Sandra de Castro Barros, em um webinar de 15 anos de comemoração da PNPMF (2006), indica o quanto essas estratégias de proteção ao conhecimento por raízeiras são importantes:

[...] temos que fomentar cada vez mais a questão do uso das plantas medicinais [...] a gente verifica ainda que alguns municípios muito distantes...essa realidade parece ainda ser, é, um pouco, um tanto quanto, vamos dizer assim, utópica. Mas pela experiência que eu tive em alguns estados, alguns municípios da região, porém, nós estamos também na expectativa de preparar editais e que a gente possa também atingir esses municípios menores, né, que nós temos e que já trabalham de um forma ou de outra direta ou indiretamente, né, de acordo com sua cultura local, com a oralidade de passar os conhecimentos de seus antepassados, das pessoas mais idosas né, eles ainda vêm procurando fazer chás, alguns banhos, algumas garrafadas como a gente ainda encontra, e a gente precisa muito se apropriar desse conhecimento que eles têm para a gente, para a gente poder então, aprimorar e avançar nessa política. E essa agenda internacional também do Departamento de Assistência Farmacêutica junto com a Coordenação [sic!] trata o PNPMF junto ao Mercosul, acho que vai ser uma grande oportunidade para que os países vizinhos e os países que fazem parte do Mercosul eles possam conhecer um pouco daquilo que nós

daquilo que avançamos e quais serão as nossas perspectivas futuras ³⁷⁶.

Diante de contextos assim fica uma pergunta relativa às alternativas buscadas pela Articulação Pacari, para o reconhecimento do direito sobre o conhecimento de plantas medicinais: que efeitos terá o possível reconhecimento do ofício de raizeiras do Cerrado como patrimônio cultural imaterial na proteção do conhecimento de plantas medicinais de povos e comunidades?

Seguindo para o capítulo 7, vale relembrar que a política de autorregulação é uma estratégia construída pela Articulação Pacari, para possibilitar que raizeiras possam produzir e circular remédios caseiros a partir de boas práticas populares, como forma de diminuir a insegurança de raizeiras diante de normas sanitárias-científicas que criminalizam suas práticas e de ameaças da vigilância sanitária que se apoiam nessas regulações. Também foi discutido que a autorregulação pode ser considerada um movimento de raizeiras de cientifização, uma vez que a adoção de boas práticas populares de produção e de circulação de remédios caseiros incorpora critério de segurança, na eficácia e na qualidade. Refletiu-se, contudo, que essas dinâmicas não devem ser compreendidas como um processo unilateral, mas sim como um processo de tensionamento e de interrelação entre a ciência, normas internacionais da OMS, normas sanitário-científica domésticas e a “medicina popular”. Também vimos que a “medicina popular”, ao mesmo tempo que se cientifica, também ressignifica a eficácia e a segurança a partir de práticas sociais, ecológicas, de gênero e de cuidado, histórias e cotidianos de vida, epistemologias e ontologias, produzindo, assim, arranjos originais que redimensionam o “conhecimento tradicional”. Esses processos de ressignificação, entretanto, possuem particularidades e subjetividades, quando são vistos mais de perto, revelando, ao mesmo tempo, convergências, heterogeneidades e ambivalências, o que também indica que a autorregulação é mais um modelo a ser seguido (D’Almeida, 2021) do que uma prática integralmente aplicada.

Sob a perspectiva da política de compartilhamento do conhecimento da Articulação Pacari, conclui-se que a autorregulação produz alguns efeitos distintos e outros interrelacionados com o processo de cientifização. O primeiro aspecto é que o processo de cientifização a partir da autorregulação, a princípio, não avança

³⁷⁶ Webinário realizado no dia 28 de setembro de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hgCPNQ2Q9hU>. Acesso em: 20 set. 2023.

a tal de ponto de (e nem tem o efeito consciente) de transformar os saberes de raizeiras em conhecimento apropriável por patentes, embora ele implique em adotar critérios que são adotados em processo científicos que servem de base para a apropriação intelectual da vida. Como modelo, a autorregulação, em especial, práticas de coleta e manejo sustentável, podem tensionar a expansão da monocultura no Cerrado, que ocorre a partir da propriedade privada. Dessa forma, poder-se-ia concluir que a autorregulação, como modelo, pode tensionar interrelações de diferentes dimensões da propriedade do conhecimento e da vida, nesse caso, a ciência, a patente sobre a vida, e a propriedade material. As experiências de raizeiras nesses processos, por seu turno, são heterogêneas e compreendem desde práticas que diferem a práticas que ampliam essas dimensões da autorregulação. O outro aspecto é que dimensões da autorregulação se interrelacionam com critérios de comercialização que, ao mesmo tempo que se alinham e tensionam fundamentos de compartilhamento do conhecimento da Articulação Pacari. Nesse contexto, é importante enfatizar que a Articulação Pacari inicia um movimento de registro de marca como processo de apropriação e exclusão, que é interrompido. Simultaneamente, se observa que a autorregulação também possibilita que raizeiras possam se inserir no campo da saúde, gerando renda e tensionando hierarquias da divisão de trabalho. Esse processo, de certa forma, faz parte da política de igualdade de gênero e de diminuição de insegurança de raizeiras. Ao mesmo tempo, algumas raizeiras buscam aderir a esses processos de política de geração de renda, mas encontram limitações, que estão relacionadas com a aplicação de critérios de boas práticas. O movimento em direção à propriedade industrial, ainda que interrompido, ocorre simultaneamente com pretensões de raizeiras em se apropriar de símbolos que representam suas farmacinhas. De forma geral, se pode afirmar que esses movimentos heterogêneos na circulação de remédios caseiros são construídos por estratégias que combinam e tensionam dicotomias, como a do coletivo e do individual, do público e do privado, da cooperação e da competição e do cuidado e do comércio.

ABBOT, R. B. Documenting Traditional Medical Knowledge. **World Intellectual Property Organization**, mar. 2014. 52p. Disponível em: https://www.wipo.int/export/sites/www/tk/en/resources/pdf/medical_tk.pdf. Acesso em: 15 jun. 2021.

ABU-LUGHOD, L. The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women. **American Ethnologist**, v. 17, n. 1, p. 41-55, 1990. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/645251>. Acesso em: 03 de ago. 2022.

ACHARYA, A. Global International Relations (IR) and Regional Worlds: A New Agenda for International Studies. **International Studies Quarterly**, v. 58, n. 4, dec. p. 647–659, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/isqu.12171>. Acesso em: 05 fev. 2021.

AGIER, M. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana**, v. 7, n. 2, p. 7–33, 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/CkgtkrqVdRCMpkrdTXQGW9n/>. Acesso em: 15 set. 2020.

AGRAWAL, A. Indigenous knowledge and the politics of classification. **International Social Science Journal**, v.54, n.173, p. 287-297, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1468-2451.00382> . Acesso em: 15 jun. 2023.

AGRAWAL, A. On power and indigenous knowledge. *In*: SLIKKERVEER, J. (coord) Ethnoscience, ‘tek’ and its application to conservation. *In*: POSEY, D. A. (ed.) **Cultural and Spiritual Values of Biodiversity**. Nairobi: Intermediate Technology Publications, 1999. p.177-180. Disponível em: https://proyectodeautonomia.files.wordpress.com/2018/04/1999-posey-cultural_spiritual_thebible.pdf . Acesso em: 14 mar. 2020.

AGUITON, C. Comuns: a nova fronteira da luta anticapitalista. **Outras Palavras**, 4 abr. 2019. Disponível em: <https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/comuns-a-nova-fronteira-da-luta-anticapitalista-2/>. Acesso em: 10 dez. 2022.

ALBERGARIA, E. T.; SILVA, M. V.; SILVA, A. G. Levantamento etnobotânico de plantas medicinais em comunidades rurais do município de Lagoa Grande, Pernambuco, Brasil. **Revista Fitos**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 137–154, 2019. Disponível em:

<http://revistafitos.far.fiocruz.br/index.php/revista-fitos/article/view/713>. Acesso em: 13 jul. 2021.

ALLEE, W.C. et al.; **Principles of animal ecology**. Philadelphia: W. B. Saunders Company, 1949. Disponível em: <https://archive.org/details/principlesofanim00alle/page/n5/mode/1up>. Acesso em: 24 jul. 2023.

ALMEIDA, D. M.; **A comunicação pública e o Capital Social do Movimento Aprendiz da Sabedoria**: da (in) visibilidade ao empoderamento. 2013. 142 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Setor de Artes, Comunicação e Design, Universidade Federal do Paraná.

ALMEIDA, A. W. B. Nas Bordas da Política Étnica: os Quilombos e as Políticas Sociais. In: **Boletim Informativo NUER/Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas**, Florianópolis: NUER : UFSC v. 2, n. 2, 2005. p. 15-44. Disponível em: https://nuer.ufsc.br/files/2014/04/w-wsptjzrurz_boletim_nuer_2.pdf. Acesso em: 16 jul. 2023.

ALMEIDA, A. W. B. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. R. B. Estudos Urbanos e Regionais, v.6, n.1, mai. 2004.

ALVES, E. **“Cerrado Em Quadrinhos”**: experiências e contribuições para o ensino de geografia. Belo Horizonte, 2014. Mestrado (Geografia), Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/IGCC-9NZTAZ>. Acesso em: 24 dez. 2022.

AMARAL, D.; SAMPAIO, R. Agência de Comunicação Solidária: uma experiência em design colaborativo para fortalecimento de grupos culturais. **Agência de Comunicação Solidária**. 2012. Disponível em: https://aic.org.br/uploads/2020/08/artigo_Ag%C3%Aancia-de-Comunica%C3%A7%C3%A3o-Solid%C3%A1ria-uma-experi%C3%Aancia-em-design-colaborativo-para-fortalecimento-de-grupos-culturais.pdf. Acesso em: 22 jan. 2022.

ANDERSON, J.; BOWREY, K. The Imaginary Politics of Access to Knowledge: Whose Cultural Agendas are Being Advanced? **Australasian Intellectual Property Law Resources**, v. 13, 2006. Disponível em: <http://www.austlii.edu.au/au/other/AIPLRes/2006/13.html>. Acesso em: 15 jan. 2023.

ANGHIE, A. **Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law**. New York: Cambridge University Press, 2004.

ANGLERÍA, P. M. **Décadas del Nuevo Mundo**. Madrid: Ediciones Polifemo, 1989. (Original de 1511).

ANVISA. Conceitos e definições. 17 mai. 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/anvisa/pt-br/acessoainformacao/perguntasfrequentes/farmacopeia/farmacopeia-1>. Acesso em: 21 jun. 2023.

ANVISA. Farmacopeia brasileira: Plantas Medicinais. v.2, 6. ed. (Monografias). Brasília: Agência Nacional de Vigilância Sanitária, 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/anvisa/pt-br/assuntos/farmacopeia/farmacopeia-brasileira/plantas-medicinais-ate-2a-errata-p-pdf-com-capa.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2023.

ARRUDA, A. de.; VIEIRA, F. **Ervanário São Francisco de Assis: Preparações Caseiras de Remédios de Plantas Medicinais**. Belo Horizonte: Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2003.

ARTICULAÇÃO PACARI. Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais. Subsídios para as oficinas de trabalho. Cuiabá: Contribuições da Articulação Pacari, 2006.

ATTUCH, I. M. **Conhecimentos tradicionais no Cerrado: sobre a memória de Dona Flor, raizeira e parteira**. Brasília, 2006. Mestrado (Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/2549/1/2006_laraMonteiroAttuch.pdf. Acesso em: 20 jun. 2022.

AYRES, J. R. C. M. Cuidado e reconstrução das práticas da saúde. **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, UNESP, v.8, n.14, p.73-92, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1414-32832004000100005>. Acesso em: 3 jul. 2023.

BAHIA. Constituição do Estado da Bahia. Salvador, 5 out. 1989. Disponível em: <http://www.legislabahia.ba.gov.br/documentos/constituicao-do-estado-da-bahia-de-05-de-outubro-de-1989>. Acesso em: 3 set. 2022.

BARANOV, A. I. Medicinal Uses of Ginseng and Related Plants in the Soviet Union: Recent Trends in the Soviet Literature. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 6, 1982, p. 339-353.

BARBOSA, B. O *new enclosure* sobre trajetórias tecnológicas como base geopolítica da biopirataria internacional. **Revista Tempo do Mundo**, v. 4, n.1, p. 95-114, 2018. <https://www.ipea.gov.br/revistas/index.php/rtm/article/view/3/4>. Acesso em: 15 dez. 2020.

BARBOSA, D. B. **A inexplicável política pública por trás do parágrafo único do art. 40 da Lei de Propriedade Industrial**. 2013a. 53p. Disponível em: <https://www.dbba.com.br/wp-content/uploads/a-inexplicvel-politica-pblica-por-trs-do-pargrafo-nico-do-art.-40-pargrafo-nico-do-cpi.96-agosto-de-2013.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2022.

BARBOSA, D. B. **Sempre a inconstitucionalidade das patentes pipeline: uma visão renovada.** 2013b.

BARTLETT, K. T. **Feminist Legal Methods.** Harvard Law Review v. 103, n. 4, p. 829 –888, fev. 1990.

BARRETO FILHO, H.T. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In.: ADAMNS, C.; MURRIETA, R. S. S.; NEVES, W. A. (eds.). **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade.** São Paulo: Annablume, p. 109-44, 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/9957395/Populações_tradicionais_introdução_à_cr%C3%ADtica_da_ecologia_pol%C3%ADtica_de_uma_noção. Acesso em: 13 ago. 2022.

BARTH, F. Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan. American Anthropologist. V. 58, n.6, p 1079-1089, dez. 1956. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1956.58.6.02a00080>. Acesso em: 16 jan. 2022.

BELLACASA, M. P. de la. **Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds.** London: University of Minesota Press, v.41 mar. 2017.

BERNE convention for the protection of literary and artistic works. **World Intellectual Property Organization (WIPO).** 28 set. 1979. Disponível em: <https://www.wipo.int/wipolex/en/text/283693>. Acesso em:15 jul. 2023.

BERLIN, B.; BERLIN E. A. Community Autonomy and the Maya ICBG Project in Chiapas, Mexico: How a Bioprospecting Project that Should Have Succeeded Failed. **Human Organization**, v. 63, n. 4, p. 472-486, 2004. Disponível em: <https://www.cbd.int/doc/articles/2004/A-00278.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2021.

BHANDAR, B. **Colonial Lives of Property: Law, Land and Racial Regimes of Ownership.** Durham and London: Duke University Press, mai. 2018. 280p.

BLACKSTONE, S. W. **Commentaries on the Laws of England:** in four books. Philadelphia: J. B. Lippincott Company, v.1, 1893. Disponível em: http://files.libertyfund.org/files/2140/Blackstone_1387-01_EBk_v6.0.pdf. Acesso em: 10 dez. 2022. (Original 1753).

BLAINEY, D. L.; INAYATULLAH, N. **Savage Economics:** Wealth, poverty, and the temporal walls of capitalism. London, New York: Routledge, 2010.

BLOMLEY, N. Flowers in the bathtub: boundary crossings at the public–private divide. **Geoforum**, v. 36, n. 3, p.281-296, mai. 2005.

BLOOMLEY, N. Un-real Estate: Proprietary Space and Public Gardening. **Antipode**, v. 36, p. 614-641, 2004.

BLOOMLEY, N. Landscapes of Property. **Law and Society Review**, v. 32, n.3, p. 567-612, 1998.

BLOOMLEY, N. Property, Pluralism and the Gentrification Frontier. **Canadian Journal of Law and Society**, v. 12, p. 187-218, 1997. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S082932010000541X> Acesso em: 3 jan. 2022.

BOATENG, B. The Hand of the Ancestors: Time, Cultural Production, and Intellectual Property Law. **Law & Society Review**. v. 47, n.4, p. 943-973, 2013. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/lasr.12053#pane-pcw-references>. Acesso em: 13 jan. 2022.

BODEKER, G.; ONG, C.K; GRUNDY, C.; BURFORD, G.; SHEIN, K. WHO global atlas of traditional, complementary and alternative medicine. Japan: WHO Centre for Health for Health Development, 2005. (text volume). 232p. Disponível em: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/43108>. Acesso em: 20 jun. 2022.

BOLLETÍN LLANTEN. Buenos Aires: CETAAR, Red de Plantas Medicinales de/ Cono Sur, ano 1, n. 2, ed. 2, [2000?].

BOLLIER, D.; HELFRICH, S. **Free, Fair and Alive: The Insurgent Power of the Commons**. Canada: New Society Publishers, 2019.

BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. **On Justification: Economies of worth. Tradução Catherine Porter**. Princeton University Press, 2006.

BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. A sociologia da capacidade crítica. **European Journal of Social Theory**, London, v. 2. n. 3, p. 359-77, 1999.

BORGES, V. C.; CERRADO DE “PÉ”: potencialidades das plantas medicinais. Ateliê Geográfico, Goiânia, GO, v.7, n.1, p. 25-58, abr, 2013. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/atelie/article/view/9224/13923>. Acesso em: 23 jan, 2022.

BORGES, V. C.; ALMEIDA, M. G. A biodiversidade do Cerrado brasileiro: Os(as) raizeiros(as) de Goiás/Go. *In: Anais do XIII Simpósio Brasileiro de Geografia Física Aplicada – SBGFA 2009*. Viçosa: UFV, p. 2008-2010, 2009.

BOYLE, J. The second enclosure movement and the construction of the public domain. **Law and Contemporary Problems**, v. 66, n. 3, p.33-74, 2003. Disponível em: <https://scholarship.law.duke.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1273&context=lcp>. Acesso em: 26 dez. 2022.

BRANDÃO, A. A. P.; JORGE, A. L. A Recente Fragmentação do Campo Religioso no Brasil: em busca de explicações. **Revista de Estudos Sociais**. n. 69, p. 79-90, jul. 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/revestudsoc/46128>. Acesso em: 19 de junho de 2020.

BRANDÃO, F. Entrevista uma história de luta em defesa do Cerrado e das plantas medicinais. **Revista Olhaki**. Ano 3, n. 26, GO: Olhaki Revista. p. 10-16, jul. ago. 2019.

BRANDÃO, C. R. A Pesquisa Participante e a Participação da Pesquisa: um olhar entre tempos e espaços a partir da América Latina. *In*: BRANDÃO, C. R. e STRECK, D. R. **Pesquisa participante: a partilha do saber**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

BRASIL. Departamento do Patrimônio Imaterial. **Extrato de justificativa para ausência de realização de chamamento público**. Processo: 01450.000617/2022-11. Diário Oficial da União, Seção 3, n.44, Brasília, 7 mar. 2022. Disponível em: https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_documento_consulta_externa.php?9LibXMqGnN7qSpLFOOgUQFziRouBJ5VnVL5b7-UrE5QM8bWUw_aQHfOF0IBi1ow2ifOQ46hDeaA1RHTkUwLaA7ZKa2Cw4dJ2YL6rh12qGWxuEcOaYHCyxrphHCEVEiNa. Acesso em: 30 mai. 2023.

BRASIL. Decreto-Lei N° 8.750, de 9 de maio de 2016. Institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, 10 mai. 2016. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos?tipo=DEC&numero=8750&ano=2016&ato=8f8MzaU1EeZpWTd99> . Acesso em: 07 ago. 2022.

BRASIL. Oficina de Debate sobre a Regulamentação da Lei 13.123/2015. Brasília: Centro de Treinamento do IBAMA, jun./jul. 2015a.

BRASIL. Lei N° 13.123, de 20 de maio de 2015. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição Federal, o Artigo 1, a alínea j do Artigo 8, a alínea c do Artigo 10, o Artigo 15 e os §§ 3º e 4º do Artigo 16 da Convenção sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998; dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade; revoga a Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001; e dá outras providências. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília 20 de mai. 2015b. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13123.htm. Acesso em: 13 dez. 2021.

BRASIL. Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS: atitude de ampliação de acesso. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica, ed. 2, Brasília: Ministério da Saúde, 2015c. 96p. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_praticas_integrativas_complementares_2ed.pdf. Acesso em: 30 jul. 2023.

BRASIL. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO DISTRITO FEDERAL. Ofício MPF/PRDF/1OFICID N. 5673/2014. Distrito Federal 30 jul. 2014a.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Patrimônio Imaterial: fortalecendo o Sistema Nacional. In.: SANTILLI, J. **Intersectorialidade, patrimônio e desenvolvimento**. Brasília: IPHAN, p. 134-154, 2014b. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000228561>. Acesso em: 21 dez. 2021.

BRASIL. ANVISA. RDC nº 26, de 13 de maio de 2014. Dispõe sobre o registro de medicamentos fitoterápicos e o registro e a notificação de produtos tradicionais fitoterápicos. Brasília: Ministério da Saúde. 2014c. Disponível em: http://antigo.anvisa.gov.br/documents/10181/3171284/%285%29RDC_26_2014_COMP.pdf/5b26b69d-c252-4f57-8fae-6d631f8755b1. Acesso em: 21 dez. 2022.

BRASIL, ANVISA. Instrução Normativa (IN) Nº 04, DE 18 de junho de 2014. Determina a publicação do Guia de orientação para registro de Medicamento Fitoterápico e registro e notificação de Produto Tradicional Fitoterápico. Brasília: Ministério da Saúde, 2014d. Disponível em: <https://www.gov.br/anvisa/pt-br/setorregulado/regularizacao/medicamentos/fitoterapicos-dinamizados-e-especificos/informes/fitoterapicos/in-04-2014.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2022.

BRASIL. ANVISA. RDC nº 18, de 3 de abril de 2013. Dispõe sobre as boas práticas de processamento e armazenamento de plantas medicinais, preparação e dispensação de produtos magistrais e oficinais de plantas medicinais e fitoterápicos em farmácias vivas no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). Brasília: Ministério da Saúde, 2013. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/anvisa/2013/rdc0018_03_04_2013.html. Acesso em: 25 jan. 2022.

BRASIL. **Pauta da 9ª Reunião ordinária do Comitê Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos**. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. Brasília: Ministério da Saúde, 5 dez, 2012.

BRASIL. **Pauta da 2ª Reunião ordinária do Comitê Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos**. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. Brasília: Ministério da Saúde, 9 e 10 mar, 2010a.

BRASIL. ANVISA. **RDC nº 17, de 16 de abril de 2010**. Dispõe sobre as Boas Práticas de Fabricação de Medicamentos. Brasília, Ministério da Saúde, 2010b. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/anvisa/2010/res0017_16_04_2010.html. Acesso em: 25 jan. 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Ata da 1ª Reunião Ordinária do Comitê Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos**. Brasília, 29 set. 2009a.

BRASIL. **Convênio 707323/2009** - Levantamento preliminar e participativo de informações sobre o ofício de raizeiras e raizeiros do Cerrado. Ministério

da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Diário Oficial da União**, 17 nov. 2009b. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/licitacoesConveniosContratos/detalhes/429/conv-enio-7073232009-levantamento-preliminar-e-participativo-de-informacoes-sobre-o-oficio-de-raizeiras-e-raizeiros-do-cerrado>. Acesso em: 20 jun. 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Portaria Interministerial nº 2.960, de 9 de dezembro de 2008**. Aprova o Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos e cria o Comitê Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos. **Diário Oficial da União**, 9 dez. 2008. Disponível em: . Acesso em: 20 jun. 2022.

BRASIL. **Decreto Nº 10.088, de 5 de novembro de 2007**. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Anexo LXXII. Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, de 1989. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 8 fev. 2007a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/d10088.htm#anexo72 Acesso em: 20 out. 2022.

BRASIL. Decreto Nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 8 fev. 2007b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 07 ago. 2022.

BRASIL. Resolução RDC nº 67, de 8 de outubro de 2007. Dispõe sobre Boas Práticas de Manipulação de Preparações Magistrais e Oficiais para Uso Humano em farmácias. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, n.195, seção 1, 29p. Brasília, DF, 9 set. 2007c. Disponível em: http://antigo.anvisa.gov.br/documents/10181/2718376/RDC_67_2007_CO_MP.pdf/5de28862-e018-4287-892e-a2add589ac26. Acesso em: 21 jun. 2022.

BRASIL. ANVISA. RDC nº 16, de 2 de março de 2007. Aprova Regulamento Técnico para Medicamentos Genéricos. Brasília: Ministério da Saúde, **Diário Oficial da União**, 16 fev. 2017d. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/anvisa/2007/rdc0016_02_03_2007.html. Acesso em: 21 jun. 2022.

BRASIL. Decreto Nº 5.813, de 7 de junho de 2006. Aprova a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos e dá outras providências. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 23 jun. 2006a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Decreto/D5813.htm. Acesso em: 07 ago. 2022.

BRASIL. Decreto Nº 5.753, de 12 de abril de 2006. Promulga a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada em Paris, em 17 de outubro de 2003, e assinada em 3 de novembro de 2003. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**. Brasília, 13 abr. 2006b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%205.753%2C%20DE%2012,3%20de%20novembro%20de%202003. Acesso em: 07 ago. 2022.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Boas Práticas Agrícolas (BPA) de plantas medicinais, aromáticas e condimentares: Plantas Medicinais e Orientações Gerais para o cultivo – I. Brasília: Isso ocorre em um contexto em que, no processo /SDC, out. 2006c. 48p. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/cartilha_plantas_medicinais.pdf. Acesso em: 16 jul. 2022.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Decreto de 27 de dezembro de 2004. Cria a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras Providências. **Diário Oficial da União**, p.4, 28 dez. 2004. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/dnn/dnn10408.htm. Acesso em: 23 jun, 2022.

BRASIL, Presidência da República Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos Medida Provisória nº **2.186-16**, de 23 de agosto de 2001. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição, os arts. 1º, 8º, alínea "j", 10, alínea "c", 15 e 16, alíneas 3 e 4 da Convenção sobre Diversidade Biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, 24 ago. 2001. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/mpv/2186-16.htm. Acesso em: 28 jan.2022.

BRASIL. Decreto Nº 2.519, de 16 de março de 1998. Promulga a Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada no Rio de Janeiro, em 05 de junho de 1992. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 17 mar. 1998a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D2519.htm. Acesso em: 20 nov. 2022.

BRASIL. Lei Nº 9.677, de 2 de julho de 1998. Altera dispositivos do Capítulo III do Título VIII do Código Penal, incluindo na classificação dos delitos considerados hediondos crimes contra a saúde pública, e dá outras providências. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, 3 jul. 1998b. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9677.htm. Acesso em: 04 jun. 2021.

BRASIL. Lei Nº 9.695, de 20 agosto de 1998. Acrescenta incisos ao art. 1º da Lei no 8.072, de 25 de julho de 1990, que dispõe sobre os crimes hediondos, e altera os arts. 2º, 5º e 10 da Lei no 6.437, de 20 de agosto de 1977, e dá outras providências. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, 21 ago. 1998c. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9695.htm. Acesso em: 04 jun. 2021.

BRASIL. Lei Nº 9.279, de 14 de maio de 1996. Regula direitos e obrigações relativos à propriedade industrial. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 15 mai. 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9279.htm. Acesso em: 11 jun. 2021.

BRASIL. Decreto Nº 1.355, de 30 de dezembro de 1994. Promulga a Ata Final que Incorpora os Resultados da Rodada Uruguai de Negociações Comerciais Multilaterais do GATT, de 1994. Anexo 1 C. Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio (ADPIC). **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 31 dez. 1994. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/antigos/d1355.htm Acesso em: 20 nov. 2022.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos**. Brasília, 5 out. 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 set. 2022.

BRASIL. LEI nº 5.991, de 17 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Controle Sanitário do Comércio de Drogas, Medicamentos, Insumos Farmacêuticos e Correlatos, e dá outras Providências. Brasília: Presidência da República Casa Civil, Diário Oficial da União, 21 dez. 1973. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l5991.htm#:~:text=LEI%20No%205.991%2C%20DE%2017%20DE%20DEZEMBRO%20DE%201973.&text=Disp%C3%B5e%20sobre%20o%20Controle%20Sanit%C3%A1rio,Correlatos%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20Provid%C3%AÂncias. Acesso em 12 et. 2022.

BRASIL. Decreto-Lei Nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Código Penal. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Rio de Janeiro, 31 dez. 1940. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm. Acesso em: 07 ago. 2022.

BRITO, R. R.; VIEIRA, T. A. Exploração econômica do látex da *Hevea brasiliensis* no desenvolvimento da região norte do Brasil. **Nature and Conservation**, v. 11, n. 1, p. 9-25, 2018. Disponível em: <http://doi.org/10.6008/CBPC2318-2881.2018.001.0002> Acesso em: 04 jul. 2019.

BROWN, M. F. Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property. **International Journal of Cultural Property**, v.12, n.1, p. 40-61, mai. 2005.

BROWN, M. F. **Who Owns Native Culture?** Cambridge, London: Harvard University Press, 2003. 315p.

BRUSH, S. B. Whose Knowledge, Whose Genes, Whose Rights? *In*: HARDING, S. (Ed.). **The Postcolonial Science and Technology Studies Reader**. Durham, London: Duke University Press, p. 225-246, 2011.

BRYANT, R. L. Non-governmental Organizations and Governmentality: 'Consuming' Biodiversity and Indigenous People in the Philippines. **Political Studies**, v. 50, n.2, p. 268-292, 2002.

BUCHILLET, D. A Antropologia da Doença e os Sistemas Oficiais de Saúde. *In*: BUCHILLET, D (org.). **Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia: Contribuições científicas apresentadas no Encontro de Belém – 27/novembro a 1º de dezembro de 1989**. Belém: Edições CEJUP, p. 21-44, 1991. Disponível em: https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers14-09/35312.pdf. Acesso em: 28 jan. 2021.

CANESQUI, A. M. Notas sobre a produção acadêmica de antropologia e saúde na década de 80. ALVES, PC., and MINAYO, MCS., orgs. Saúde e doença: um olhar antropológico [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, p. 13-32, 1994.

CARVALHO, J.J.; VIANNA, L.C.R. O encontro de saberes nas universidades. uma síntese dos dez primeiros anos. **Revista Mundaú**, n.9, p. 23-49, 2020.

CARVALHO, J.J. *et al.* Sofrimento psíquico na universidade, psicossociologia e Encontro de saberes. **Revista Sociedade e Estado**, v.35, n.1, jan. abr. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/yxrR4dMvNYmB3SZYTdZCVCQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 27 jan. 2022.

CARVALHO, J.J. Notório Saber para os Mestres Tradicionais: Uma revolução no mundo acadêmico. Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCT), 2016.

CARVALHO, J. J. Uma voz quilombola na contra-colonização da Academia. *In*: DOS SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos, modos e significados**. Brasília: UnB, p. 9-18, 2015. Disponível em: http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/BISPO-Antonio.-Colonizacao_Quilombos.pdf. Acesso em: 28 jan. 2021.

CARVALHO, P. E. R. **Espécies Arbóreas Brasileiras**. Brasília, DF: Embrapa Informação Tecnológica, v.1, 2003. 1039p. Disponível em: <https://www.embrapa.br/florestas/publicacoes/especies-arboreas-brasileiras>. Acesso em: 28 jan. 2023.

CASADINHO, J. S. ¿Uma segunda revolución industrial? **Raíces: Revista de Plantas Medicinales para Salud**, n. 24, p. 4-7, abr. 2000.

CASADINHO, J.S. Seminario Internacional: "Control Ciudadano para la Fiscalización y Reducción del Uso de Plaguicidas en América Latina". **Raíces Revista de Plantas Medicinales para Salud**, Peru: CETAAR, año X, n. 22, jul, 1999.

CASTRO, E. V. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 4, n. 3, p. 469-488, set. 1998.

CAVENDER, T. The Professionalization of Traditional Medicine in Zimbabwe. **Human Organization**, v.47, n.3, p. 251-254, 1988. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44126500>. Acesso em: 28 jan. 2023.

CECEÑA, A. E.; GIMÉNEZ, J. Hegemonía y Bioprospección: El caso de International Cooperative Biodiversity Group. **Theomai Journal**, n. 99, 2003. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12499408>. Acesso em: 19 jun. 2023.

CELIS, A. S. Las Enseñanzas de las flores: aprendizajes y hallazgos en la Red Cono Sur de Plantas Medicinales. In: PÉREZ, I. **Desde dónde hablan los saberes locales?** Sustentabilidad, conservación y conocimiento de la flora medicinal del Cono Sur. Temuco: Editora Virtual, 2004. Disponível em: <https://www.cetsur.org/wp-content/uploads/2017/01/Desde-Donde-Hablan-Los-Saberes-Locales.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2021.

CENTRO DE EDUCACIÓN Y TECNOLOGÍA PARA EL DESARROLLO DEL SUR. **Informe Técnico:** Período Mayo 1999 a Abril del 2000. Temuco, mai, 2000.

CENTRO DE ESTUDIOS SOBRE TECNOLOGÍAS APROPIADAS DE LA ARGENTINA. **Informe sobre el relevamiento de necesidades de comunicación e información en plantas medicinales dentro del Cono Sur de América.** 1999.

CENTRO DE ESTUDIOS URUGUAYO DE TECNOLOGÍAS APROPIADAS (CEUTA). **Proyecto Red de Plantas Medicinales del Cono Sur: Informe Técnico-Financiero Uruguay.** 2000. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10625/38256>. Acesso em: 25 jun. 2021.

CENTRO DE ESTUDIOS SOBRE TECNOLOGÍAS APROPRIADAS DE LA ARGENTINA (CETAAR). Plantas medicinales, biodiversidad y atención primaria de la salud : documentos para la reflexión. **Coletânea.** Buenos Aires: CETAAR, 1998. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10625/25944>. Acesso em: 05 jul, 2022.

CHACÓN, G. P. La Maca (*Lepidium peruvianum* Chacón sp. nov.) y su Habitat. **Revista Peruana de Biología**, v. 3, n. 2, p. 171-267, 1990.

CHAKAWA, J. Challenges of a Traditional Medical Practitioner in the Zimbabwean Set-Up: Primary Definers and Grassroots Perspectives. *In*: JERIE, S. **The Dike, A Journal of the Midlands State University**, v. 9, n. 1, p. 29-40, 2015.

CHAKRABARTY, D. **Provincializing Europe**: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000.

CHAVES-AGUDELO, J. M.; BATTERBURY, S. P. J.; BELLIN, R. "We Live From Mother Nature": Neoliberal Globalization, Commodification, the "War on Drugs," and Biodiversity in Colombia Since the 1990s. **SAGE Open**, p. 1-15, jul./set. 2015. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2158244015596792>. Acesso em: 25 jun. 2021.

CHILE. Ministerio de Salud. **Decreto 855. Modifica decretos nº 1876 de 1995 y 977, de 1996**. Santiago, 24 jan. 1998. Disponível em: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=139838&idParte=7250915>. Acesso em: 10 jan. 2023.

CHIRAC, P.; TORRELE, E. Global framework on essential health R&D. **The Lancet Journal**. v. 367, n. 9522, p. 1560-1561, 13 may. 2006.

CLAVREUL, J. **El orden médico**. Tradução Marta Vassalo. Barcelona: Argot Companhia de Livro, 1978. (Título original: L'orde médical).

CLEMENTS, A.; FERNANDES, B. Land Grabbing, Agribusiness and the Peasantry in Brazil and Mozambique. **Agrarian South: Journal of Political Economy**, v. 2, n. 1, p. 41-69, jun. 2013.

CLIFFORD, J. **The Predicament of Culture**: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1988. 398p.

CLOATRE, E. Law and biomedicine and the making of 'genuine' traditional medicines in global health. **Critical Public Health**, v. 29, n. 4, p. 424-434, 2019. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6636899/pdf/ccph-29-1594696.pdf>. Acesso em 09 fev. 2022.

CLOATRE, E.; ENRIGH, M. On the Perimeter of the Lawful: Enduring Illegality in the Irish Family Planning Movement, 1972±1985. *Journal of law and society*. v. 44, n. 4, dez. 2017. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/jols.12055>. Acesso em: 4 jul. 2023.

COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Intersectionality**. Cambridge, United Kingdom: Polity Press, 2016.

COMAROF, J. L.; COMAROF, J. **Ethnicity, Inc.** Chicago: University of Chicago Press, 2009. p.236.

COMMISSION ON HUMAN RIGHTS SUB-COMMISSION OF PREVENTION OF DISCRIMINATION AND PROTECTION OF MINORITIES WORKING GROUP ON INDIGENOUS POPULATIONS. **The Mataatua Declaration on Cultural and Intellectual Property Rights of Indigenous Peoples.** _____. *In*: First International Conference on the Cultural & Intellectual Property Rights of Indigenous Peoples. Whakatane, 12-18 June 1993 Aotearoa, New Zealand. Disponível em: https://www.wipo.int/export/sites/www/tk/en/databases/creative_heritage/docs/mataatua.pdf. Acesso em: 8 jul. 2022.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE (CNS). Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Aprovar as seguintes diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo

seres humanos. Ministério da Saúde. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2013/res0466_12_12_2012.html. Acesso em: 8 jul. 2020.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE (CNS). Resolução nº 506, de 03 de fevereiro de 2016. Aprovar a seguinte Resolução referente ao processo de acreditação de comitês de ética em Pesquisa (CEP) que compõem o Sistema CEP/Conep. Ministério da Saúde. Disponível em: https://conselho.saude.gov.br/images/comissoes/conep/documentos/NORMAS-RESOLUCOES/Resolucao_n_506_-_2016_-_Acreditacao_CEP.pdf. Acesso em: 8 jul. 2020.

COOMBE, R. J. Cultural Agencies: The Legal Construction of Community Subjects and Their Properties. *In*: BIAGIOLI, M.; JASZI, P.; WOODMANSE, M. (eds.). **Making and Unmaking Intellectual Property**. Chicago: University of Chicago Press, p. 79-98, 2011. Disponível em: <https://artmob.blog.yorku.ca/files/2012/01/2010CulturalAgencies.pdf>. Acesso em 30 jan. 2023.

CORREA, C. M. Managing the Provision of Knowledge: The Design of Intellectual Property Laws. *In*: KAUL, I. (ed.), **Providing Global Public Goods: Managing Globalization**. New York: Oxford University Press, p. 410-430, nov. 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/0195157400.003.0017>. Acesso em 30 jan. 2023.

CORRÊA, V. S. C. *et al.* **Formulário Fitoterápico Sinhô Mariano**. Minas Gerais: Bertolucci, 2020. 152p.

COSTA, J. A. **Mulheres rurais e plantas medicinais: saberes, socialidades e autonomia feminina**. 2019. 148f. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural) Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS. 2019. Disponível em: https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/20109/DIS_PPGER_2019_COSTA_JULIANA.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 24 jul. 2023.

COUTINHO, L. M. O conceito de bioma. **Acta bot. bras.**, v. 20, n.1, p. 13-23, mar. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/abb/a/RhxPXykYPBPbCQCxz8hGtSn/?lang=pt> Acesso em 27 jan. 2023.

COX, R. W. Social Forces, States and World Order: Beyond International Relations Theory. **Millennium: Journal of International Studies**, v. 10, n. 2, p. 126-155, 1981.

CRUMLEY, C. L. Historical Ecology: Cultural Knowledge and Changing Landscapes. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, jan. 1994.

CRUZ, T. M. S. **Etnoecologia de paisagens na Terra Indígena Ibirama Laklãnõ, Santa Catarina, Brasil**. 2014. 326 f. Dissertação de mestrado – Departamento de Ecologia e Zoologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/129664/332305.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 30 jan. 2023.

CULLET, P. Patents and medicines: the relationship between TRIPS and the human right to health. **International Affairs**, v. 79, n. 1, p. 139-160, 2003. Disponível em: <https://library.fes.de/libalt/journals/swetsfulltext/17639153.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2023.

D'ALMEIDA, S. S. Iniciativas comunitárias para o uso sustentável da biodiversidade: O caso da Articulação Pacari raizeiras do Cerrado. **Habitus**. Goiânia, v. 20, n.1, p. 10-27, jan./jul. 2022. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/12383>. Acesso em: 21 jan. 2023.

D'ALMEIDA, S. S. Fé, princípio-ativo, testemunhos de cura e rastreamento na produção de remédios caseiros por raizeiras e raizeiros do cerrado. **Anuário Antropológico**. V.46, n.1, jan/abr. 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/7682>. Acesso em: 20 jun. 2022.

D'ALMEIDA, S. S. **Guardiões das folhas: mobilização identitária de raizeiras do cerrado e a autorregulação do ofício**. São Paulo, 2018. 345f. Tese (Doutorado em Antropologia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03052019-125459/publico/2018_SabrinaSoaresDALmeida_VCorr.pdf. Acesso em: 20 jun. 2020.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **Comum**: Ensaio sobre a Revolução no Século XXI. São Paulo: Boitempo, 2017.

DAVEY, S. Unintended consequences of regulating traditional medicine. **WHO South-East Asia Journal of Public Health**, v.2, n. 2-3, jul./ dec. 2013.

DE ANGELIS, M. Commons. *In*: KOTHARI, A. et. al, (Eds.) **Pluriverse: A Post-Development Dictionary**. New Delhi: Tulika Books, p. 124-127, 2019.

DECLARAÇÃO de Alma Ata. *In*: Conferência Internacional Sobre Cuidados Primários de Saúde. Alma-Ata, 1978. **Biblioteca Virtual em Saúde**. Ministério da Saúde, 2002. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/declaracao_alma_ata.pdf. Acesso em: 19 set. 2021.

DERRIDA, J. **Writing and Difference**. London and New York: Routledge, 2002.

DIAS, J. E.; LAUREANO, L. C. (org.) **Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado**: direito consuetudinário de praticar a medicina tradicional. Turmalina: Articulação Pacari, 2014. 32p. Disponível em: https://absch.cbd.int/api/v2013/documents/E5195138-7269-5615-AD9E-E25D19844AFB/attachments/202716/Protocolo_Comunitario-Raizeiras.pdf. Acesso em: 19 set. 2020.

DIAS, J. E.; LAUREANO, L. C. (org.). **Farmacopeia Popular do Cerrado**. Goiás: Articulação Pacari, (Associação Pacari), 2009. 352p. Disponível em: https://ava.icmbio.gov.br/pluginfile.php/4592/mod_data/content/16965/Farmacopeia_Popular%20%20cerrado.pdf . Acesso em: 19 set. 2020.

DIEGUES, A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. 6.ed. São Paulo: Hucitec: NUPAUB-USP: CEC, 2008. 198 p. Disponível em: <https://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/O%20mito%20moderno.compressed.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2023.

DIEGUES, A. C. S. (Org.). **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**.: São Paulo: NUPAUB-USP: MMA, 1999. Disponível em: <http://www.livroaberto.ibict.br/bitstream/1/750/2/Biodiversidade%20e%20comunidades%20tradicionais%20no%20Brasil.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2023.

DINIZ, B. P. C. O grande Cerrado do Brasil central: geopolítica e economia. São Paulo, 231f. Tese (Doutorado) – Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, 2006. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-18062007-152913/publico/TESE_BERNARDO_PALHARES_CAMPOLINA_DINIZ.pdf . Acesso em: 3 jan. 2023.

DIZ, J. B. M.; OLIVEIRA, M. L.; COSTA, B. S. (*et al.*). A Justiça Socioambiental Historicamente Possível: a atribuição de um sentido hermenêutico-concretizador. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 123, p. 353-385, 31 dez. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.9732/2021.v123.921>. Acesso em: 25 ago. 2023.

DOMINGUES, A. Para um melhor conhecimento dos domínios coloniais: a constituição de redes de informação no Império português em finais do Setecentos. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, v.8, (suplemento), p.

823-838, mar. 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/VrrTbgqkV4Ncg7DFRTvSQQQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 14 fev. 2022.

DOS SANTOS, A.B. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023. 112p.

DOS SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos, modos e significados**. Brasília: UnB, 2015. 150p. Disponível em: http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/BISPO-Antonio.-Colonizacao_Quilombos.pdf. Acesso em: 28 jan. 2021.

DRAHOS, P.; BRAITHWAITE, J. **Information Feudalism: Who Owns the Knowledge Economy?** London: Earthscan Publications Ltd, 2002.

DRAHOS, P. **A Philosophy of Intellectual Property**. England: Dartmouth Publishing Company Limited, 2016. p.257.

EDENSOR, T. Walking in rhythms: place, regulation, style and the flow of experience. **Visual Studies**. v. 25, n.1, p.69-79, 2 mar. 2010.

EHRENREICH, B., ENGLISH, D. **Witches, Midwives and Nurses**. A History of Women Healers. Old Westbury, N.Y.: The Feminist Press, 1973. p.48

EIMER, T. R.; BARTELS, T.; From consent to consultation: Indigenous rights and the new environmental constitutionalism. **Environmental Politics**, v. 29, n. 2, p. 235–256, 2019. Disponível em: https://rsa.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09644016.2019.1595884#.XxEviC_Oq%20u4. Acesso em: 15 set. 2021.

ELISABETSKY, E. Etnofarmacologia. **Ciência e Cultura**, v. 55, n.3, São Paulo, p. 35-36, set. 2003. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252003000300021&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 25 jun. 2021.

ELISABETSKY, E.; SOUZA, G. C. Etnofarmacologia como ferramenta na busca de substâncias ativas. In: SIMÕES, C. M. O.; SCHENKEL, E.P.; GOSMANN, G.; MELLO, J.C.P.; MENTZ, L.A.; PETROVICK, P.R. (Orgs.) **Farmacognosia: da planta ao medicamento**. 5.ed. Florianópolis: Editora da UFRGS/Editora da UFSC, 2004, p. 107-122.

ENLOE, C. **The Curious Feminist**. Searching for Women in a New Age of Empire. Los Angeles: University of California Press, 2004. 367p.

ESCOBAR, A. Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Post-liberalism, or Post-development? **Cultural Studies**, v. 24, n. 1, p. 1-65, jan. 2010. Disponível em: <https://bpb-us-e1.wpmucdn.com/sites.ucsc.edu/dist/0/196/files/2015/10/Escobar-Latin-America-Crossroads.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2023.

ESCOBAR, A. **Mas Allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia.** Bogotá: Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005. 274p.

ESCOBAR, A. **Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World.** Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA (EUA). Agricultural Marketing Service U.S Department of Agriculture. Office of the Law Revision Counsel. **Chapter 57: Plant Variety Protection Act.**, subchapter I, II, III, 1970. Disponível em: <https://uscode.house.gov/view.xhtml?path=/prelim@title7/chapter57&edition=prelim>. Acesso em: 28 abr. 2023.

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA (EUA). Office of the Law Revision Counsel. Patent Act 35 U.S.C , 1930. Disponível em: <https://www.govinfo.gov/content/pkg/USCODE-2011-title35/html/USCODE-2011-title35-partII-chap10-sec101.htm>. Acesso em: 28 abr. 2023.

ETC Group. **Proyecto de biopiratería en México cancelado definitivamente: Una victoria de los pueblos índios de Chiapas.** , Grupo de Acción sobre Erosión, Tecnología y Concentración - ETC, nov. 2001. Disponível em: https://www.etcgroup.org/sites/www.etcgroup.org/files/publication/233/01/news_sp_icbg_nov2001.pdf. Acesso em: 20 jun. 2023.

ETKOWITZ, H.; WEBSTER, A. Science as Intellectual Property. In: JASANOFF, S.; Markle, G. E.; PETERSON, J. C.; PINCH, T. (eds.). **Handbook of Science and Technology Studies.** Thousand Oaks: Sage Publications, p. 480–505, 1995.

FAJBER, L. IDRC and Medicinal Plants: Priority Issues and Research Needs. **A Summary Document.** p. 1-16, mar. 1997. Disponível em: <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/handle/10625/15287>. Acesso em: 05 mai. 2023.

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva.** São Paulo: Elefante, 2017. 464 p. Título original: Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation

FERES, M. V. C. Biodiversity, Traditional Knowledge and Patent Rights: The Case Study of *Phyllomedusa bicolor*. **Revista Direito GV**, v. 18, n.1, p. 1-20, 2022. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/revdireitogv/article/view/85701/80824>. Acesso em 24 jan. 2023.

FIGUEROA, A. L. G. Guaraná, a máquina do tempo dos Sateré-Mawé. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 11, n. 1, p. 55-85, 2016. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/C4LL4YppwFDcYJsVHgMTbjj/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 09 fev. 2022.

FISHER, B.; TRONTO, J. Toward a feminist theory of caring. *In*: ABEL, E.K.; NELSON, M.K. (eds). **Circles of care: work and identity in women's lives**. London, Albany, NY: State University of New York Press, p. 35-62, 1990. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=OJUB93vFTuWC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 3 jul. 2023.

FOSTER, Laura. A. Decolonizing Patent Law: Postcolonial Technoscience and Indigenous Knowledge in South Africa. **Feminist Formations**, v. 28, n. 3, p.148-173, 2016.

FOSTER, George. M. Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems. **American Anthropologist**, v. 78, n. 4, p. 773-782, 1976. Disponível em: https://moodle.swarthmore.edu/pluginfile.php/77236/mod_resource/content/0/Foster-%20Disease%20Etiologies%20in%20NonWestern%20Medical%20Systems.pdf. Acesso em: 15 jun. 2021.

FOUCAULT, M. O que é o autor? Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. *In*: FOUCAULT, M.; MOTTA, M. B. (Org). **Ditos e Escritos. Estética: Literatura e pintura, mística e cinema**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2. ed. v.3, 2009. Título original: Dits et écrits.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: A vontade do saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 13 ed. 1988. Título original: Histoire de la Sexualité I: La Volonté de savoir.

FRANÇA, B. L. F. C. O Complexo do Curare: contribuições de um estudo antropológico para as Ciências do século XX. *In*: **16º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia**, Campina Grande, Paraíba: UFCG/UEPB, p. 1-13, 2018. Disponível em: https://www.16snhct.sbhct.org.br/resources/anais/8/1534418016_ARQUIV_OComplexodoCurare_Bianca_Franca.pdf. Acesso em: 18 jun. 2023.

FRANCHINNI, G. QUIROGA, M. **Raíces: Revista de Plantas Medicinales para Salud**, n. 23, p. 8-9, ano X, dez., 1999.

FREDRIKSSON, M. India's Traditional Knowledge Digital Library and the Politics of Patent Classifications. **Law and Critique**, v.34, p-1-19, jun. 2021. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10978-021-09299-7>. Acesso em: 15 jun. 2022.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GALLOIS, D. T. Culturas Indígenas e Processos de Patrimonialização. *In*: BARROS, B. S.; LÓPEZ GARCÉS, C. L.; MOREIRA, E. C. P.; Pinheiro, A. S. F. (orgs). **Proteção aos Conhecimentos das Sociedades**

Tradicionais. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi: Centro Universitário do Pará, p. 259-264, 2006. 342p

GIBSON, J. Community and the Exhaustion of Culture. Creative Territories in Traditional Cultural Expressions. *In*: MACMILLAN, F.; BOWREY, K. (eds.) ELGAR, E. **New Directions in Copyright Law**. United Kingdom: Edward Elgar Pub, v.3, p. 15-36, dez. 2006a. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1446809. Acesso em: 18 jan. 2022.

GIBSON, J. Community in Resources, Tradition in Knowledge. *In*: HERBECHTER, S.; HIGGINS, M. (eds.). **Returning (to) Communities: Theory, Culture, and Political Practice of the Communal**. Amsterdam: Rodopi, p.173-207, jul. 2006b, Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1431063. Acesso em: 18 ago. 2021.

GIBSON, J. Community Resources: Intellectual Property Systems, Traditional Knowledge, and the Global Legal Authority of Community. *In*: MERINO, L. ROBSON, J. (eds.). **Managing the Commons: Indigenous Rights, Economic Development and Identity**. Coyoacan, Mexico: IASCP, p. 53-65, jul. 2004.

GONDRA, J.; **Artes de Civilizar: Medicina, Higiene e Educação Escolar na Corte Imperial**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. 561p.

GORDON, A. F. **Ghostly Matters Haunting and the Sociological Imagination**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. 280p.

GORZ, A. **O imaterial: conhecimento, valor e capital**. Tradução de Celso Azzan Júnior. São Paulo: Annablume, 2005. 106 p. Título original: L'immatériel: connaissance, valeur et capital.

GUDYNAS, E. Deep Ecologies in the Highlands and Rainforests Finding Naess in the Neotropics. **Worldviews**, v. 21, n. 3, p. 262-275, 2017. Disponível em: <http://gudynas.com/wp-content/uploads/GudynasBiocentricAndesR17-1.pdf>. Acesso em: 15 mai. 2023.

GUTTAL, S.; MANAHAN, M. A. Comuns, a nova fronteira da luta anticapitalista. **Outras Palavras**, 15 jan. 2019. Disponível em: <https://outraspalavras.net/desigualdades-mundo/comuns-a-nova-fronteira-da-luta-anticapitalista/>. Acesso em: 10 dez. 2022.

HARAWAY, D. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575-59, 1988. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/harskt.pdf>. Acesso em: 5 set. 2022.

HARDIN, G. The Tragedy of the Commons. **Journal of Natural Resources Policy Research**, v. 1, n. 3, p. 243-253, 2009. (Original de 1968).

HARDING, S. (Ed.). **The Postcolonial Science and Technology Studies Reader**. Durham, London: Duke University Press, 2011. 504p.

HARDING, S. **The Science Question in Feminism**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1986.

HARRIS, C. L. Whiteness as property. **Harvard Law Review**, v. 106, n. 8, p.1707–1791, jun. 1993.

HARVEY, David. **Spaces of Capital: Towards a Critical Geography**. New York: Routledge, 2001.

HASSE, G.; BRUCH, K. L.; STELZER, J. Institutionalizing biopiracy: analysis of the benefit-sharing rules in the brazilian biodiversity law. **Law, Environment and Development Journal**, v. 17, 2021. Disponível em: <https://lead-journal.org/content/a1707.pdf>. Acesso em 1 dez. 2022.

HAYDEN, C. **When Nature Goes Public: The Making and Unmaking of Bioprospecting in Mexico**. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2003.

HEINRICH, H.; BARNES, J.; GIBBONS, S.; WILLIAMSON, E. M. **Fundamentals of Pharmacognosy and Phitotherapy**. Toronto: Elsevier, 2.ed., 2012.

HEYWOOD, V. H. Ethnopharmacology, food production, nutrition and biodiversity conservation. Towards a sustainable future for indigenous peoples. **Journal of Ethnopharmacology**, n. 137, p. 1-15, set. 2011.

HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 615p.

HOMMA, A. K. O. Biopirataria na Amazônia: como reduzir os riscos? **Amazônia: Ci. & Desenv.**, v. 1, n. 1, p. 47-60, jul./ dez. 2005. Disponível em: <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/30451/1/BiopiratariaAmazonia.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2023.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

INDIGENOUS WOMEN'S BIODIVERSITY NETWORK. **Manukan Declaration**. Mankun, Sabah, Malaysia, fev. 2004. Disponível em: www.ipcb.org/resolutions/htmls/manukan.html. Acesso em: 11 jul. 2023.

INTERNATIONAL DEVELOPMENT RESEARCH CENTRE. **Information Networking Medicinal Plants Towards a Global Strategy**. 1999. Disponível em: <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/bitstream/handle/10625/30008/120674.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 05 mai. 2023.

INTERNATIONAL DEVELOPMENT RESEARCH CENTRE. **Medicinal Plants: At the Nexus of Health and the Environment**. [1990?].

JONES, T. **Raising the Dust: Tracking Traditional Medicine in the South of Malawie**. Singapore: Palgrave MacMillan, 1. ed., 2018. 378p.

KARRAS, R. M. The Regulations of Brothels in Later Medieval England. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 14, n. 2, p. 399-433, 1989.

KAUL, I.; CONCEIÇÃO, P.; LE GOULVEN, K.; MENDOZA, R. U. How to Improve the Provision of Global Public Goods. *In*: KAUL, I. CONCEIÇÃO, P.; LE GOULVEN, K.; MENDOZA, R. U. (Eds.), **Providing Global Public Goods: Managing Globalization**. New York, Oxford: Oxford University Press, 1.ed. p. 21-58, 2003.

KEENAN, S. Subversive Property: Reshaping Malleable Spaces of Belonging. **Social & Legal Studies**, v. 19, n. 4, p. 423-439, dez. 2010.

KELLY, J. D. Time and the Global: Against the Homogeneous, Empty Communities in Contemporary Social Theory. **Development and Change**, v. 29, n.4, p. 839-871, out. 1998.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Título original La Chute du ciel : Paroles d'un chaman yanomami.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1. ed. 2019.

KROPOTKIN, P. **The Conquest of Bread**. United States of America: New York Vanguard Press, 2007 (Original de 1892).

KUO, W.H. Transforming States in the Era of Global Pharmaceuticals: Visioning Clinical Research in Japan, Taiwan, and Singapore. *In*: RAJAN, K. S. **Lively Capital: biotechnologies, Ethics, and Governance in Global Markets**. London: Duke University Press, 2012. p. 279- 305.

KURY, L. Homens de ciência no Brasil: impérios coloniais e circulação de informações (1780-1810). **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, v. 11 (suplemento 1), p.109-29, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/GL9GPgHLcpNLsdyv7hqDY4N/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 23 fev. 2022.

LAKOFF, A. Diagnostic Liquidity: Mental Illness and the Global Trade in DNA. *In*: RAJAN, K. S. **Lively Capital: biotechnologies, Ethics, and Governance in Global Markets**. London: Duke University Press, 2012. p. 251- 278.

LANGDON, E.J.; Problematizando os Projetos de Medicina Tradicional Indígena. *In*: BRASIL. Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde.

Anais da I Reunião de Monitoramento. Brasília: Fundação Nacional de Saúde, p. 110-119, 2007. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/2007_prov_42.pdf. Acesso em: 22 jun. 2022.

LATOUR, B.; **Jamais fomos modernos**: Ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: E. 34, ed. 1, 1994. 152p. (tradução de Carlos Irineu da Costa).

LEFF, E.; Ecologia Política: uma perspectiva latino-americana. Desenvolvimento e Meio Ambiente, Editora UFPR, v. 27, p. 11-20, jan./jun. 2013. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/269733079_Ecologia_Politica_u_ma_perspectiva_latino-americana. Acesso em: 30 jun. 2022.

LESSER, W. **Sustainable Use of Genetic Resources Under the Convention on Biological Diversity**: Exploring Access and Benefit Sharing Issues. Oxford: CAB International, 1. ed. 1997.

LINEBAUGH, P. Some Principles of the Commons. **Counter Punch**, 8 jan. 2010. Disponível em: <https://www.counterpunch.org/2010/01/08/some-principles-of-the-commons/>. Acesso em: 10 dez. 2022.

LINEBAUGH, P. **The Magna Carta Manifesto**: Liberties and Commons for All. Los Angeles: University of California Press, 2008.

LITTLE, P. E. Território sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico/2002-2003**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro p. 251-290, 2004. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871/7327>. Acesso em: 3 jul. 2023.

LITOVSKY, M.; Red de Plantas Medicinales del Cono Sur en Uruguay. In: CASADINHO, J.S.; MERLOT, R.; **La Red de Plantas Medicinales del Cono Sur**, Raíces: Revista de Plantas Medicinales para la Salud. Peru: CETAAR, ano 10, n.22, Seção: CONO SUR, jul, 1999.

LOCKE, J. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil e Outros Escritos**: Ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Tradução Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

MACMILLAN, F. The Problematic Relationship between Traditional Knowledge and the Commons. In: PINTON, S.; ZAGATO, L. (ed.). **Cultural Heritage. Scenarios 2015-2017**. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 1.ed. p. 675-692, 2018. Disponível em: https://edizionicafoscari.unive.it/media/pdf/books/978-88-6969-179-9/978-88-6969-179-9-ch-50_wSYCC75.pdf. Acesso em: 20 nov. 2022.

MACMILLAN, F. Cultural Property and Community Rights to Cultural Heritage. In: XU, T.; ALLAIN, J. (eds.). **Property and Human Rights in a Global Context**. Oxford: Hart, p. 41-62. 2015. Disponível em:

https://www.academia.edu/23766413/Cultural_Property_and_Community_Rights_to_Cultural_Heritage. Acesso em: 3 jan. 2023.

MACMILLAN, F. The Protection of Cultural Heritage: Common Heritage of Humankind, National Cultural 'Patrimony' or Private Property? **Northern Ireland Legal Quarterly**, v. 64, n. 3, p. 351-364, 2013. Disponível em: <https://nilq.qub.ac.uk/index.php/nilq/article/view/355/253>. Acesso em: 09 fev. 2022.

MACMILLAN, F. Many Analogies, Some Metaphors, Little Imagination: The Public Domain in Intellectual Space. **Pòlemos: Potere e legittimà**, p. 25-44, 2010.

MACPHERSON, C. B. **The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke**. Oxford, New York: Oxford University Press, 1990.

MAIA, A.F; *et al.* **As plantas medicinais dos kalunga**: livro 1 uma experiência etnobotânica. Cavalcante, Goiás: Associação Kalunga Comunitária do Engenho II (AKCE), 2023.

MALAVOTA, L. M. **A Construção do Sistema de Patentes no Brasil**: Um olhar histórico. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1 ed, 2011. 308p.

MAPA de biomas continentais: primeira aproximação. Rio de Janeiro, IBGE, 2004. 1 mapa. Escala 1:5 000 000. Disponível em: https://atlasescolar.ibge.gov.br/images/atlas/mapas_brasil/brasil_biomass_continenciais.pdf. Acesso em 22 nov. 2022.

MARANHÃO. Constituição do Estado do Maranhão. Texto Constitucional promulgado em 05 de outubro de 1989 com alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nº 01/1989 a 081/2019. São Luís, 2019. Disponível em: <http://www.al.ma.leg.br/arquivos/constituicaoma.pdf>. Acesso em: 5 set. 2022.

MARIANO, Ricardo. Igreja Universal do Reino de Deus: A Magia Institucionalizada. Revista USP, São Paulo, v.31, p.120-131, set. / nov. 1996. Disponível em: https://www.academia.edu/30889172/Igreja_Universal_Do_Reino_De_Deus_A_Magia_Institucionalizada. Acesso em: 18 nov. 2022.

MARTINI, Gerlaine. Faces da Mãe D'Água: Saberes da Conservação. **Revista Calundu**, v. 1, n. 2, p. 42-70, jul./ dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7633/6302>. Acesso em: 15 nov. 2022.

MARX, K. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. Tradução Mario Duayer, Nélcio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e RudigerHoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1. ed. 2011. (Título original Karl Marx Ökonomische Manuskripte 1857/58).

MARX, K. **O Capital: Crítica da Economia Política** (vol. 1, livro primeiro, Tomo 1). Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Título original: Value, Price and Profit; Das Kapital - Kritik der Politischen konomie).

MASSEY, D. **For Space**. London: Sage, 2005.

MASSEY, D. **Space, Place, and Gender**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. 288 p.

MASSEY, D. A Global Sense of Place. **Marxism Today**, v. 38, p. 24-29, jun. 1991. Disponível em: <https://eclass.hua.gr/modules/document/file.php/GEO272/MASSEY%20-%20a%20global%20sense%20of%20place.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2021.

MCGONIGLE, I. V. Patenting nature or protecting culture? Ethnopharmacology and indigenous intellectual property rights. **Journal of Law and the Biosciences**, v. 6, n.1, p. 217-226, fev. 2016.

McNEELY, J. A. Afterword. People and protected areas: partners in prosperity. In: KEMPF, E.; HILLARY, E.; MARIN, C.; McNEELEY, J. A. **The Law of the Mother: protecting indigenous peoples in protected areas**. San Francisco: Sierra Club Books, p. 249-257, 1993.

MELGAÇO, Luísa. **Tantinha. Aparecida Arruda. Ervanário São Francisco de Assis: Memórias, Saberes e Práticas de uma Raizeira do Cerrado**. Belo Horizonte: Rede Agroecologia no Campo e na Cidade, 2. ed. 2020. Disponível em: https://redemg.org.br/wp-content/uploads/2022/10/ERVANARIO_SAO_FRANCISCO_ASSIS_baixa_resolucao-3.pdf. Acesso em: 05 jan. 2021

MERLO, RITA. Trabajo em Red. **Raíces: Revista de Plantas Medicinales para Salud**, n. 23, p. 4-6, ano X, dez. 1999.

MGBEOJI, I. Bio-Cultural Knowledge and the Challenges of Intellectual Property Rights Regimes for African Development. **Dalhousie Law Journal**, v. 35, n. 2, p. 397-423, 2012.

MGBEOJI, I. **Global Biopiracy: Patents, Plants and Indigenous Knowledge**. Vancouver: UBC Press, 2006

MGBEOJI, I. Beyond Patents: The Cultural Life of Native Healing and the Limitations of the Patent System as a Protective Mechanism for Indigenous Knowledge on the Medicinal Uses of Plants. **Canadian Journal of Law and Technology**, v. 5, n. 1, p. 1-12, 2005.

MGBEOJI, I. Patents and Traditional Knowledge of the Uses of Plants: Is a Communal Patent Regime Part of the Solution to the Scourge of Bio Piracy. **Indiana Journal of Global Legal Studies**, v. 9, n. 1, 2001, 163-186.

MILLS, C. **The Racial Contract**. Ithaca and London: Cornell University Press, 2014.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE (MMA). Secretariado da Convenção sobre Diversidade Biológica. **Protocolo de Nagoia sobre acesso a recursos genéticos e repartição justa e equitativa dos benefícios derivados de sua utilização à Convenção sobre Diversidade Biológica**. Brasília: MMA, 2014. 42p. Disponível em: https://www.cbd.int/abs/doc/protocol/Nagoya_Protocol_Portuguese.pdf. Acesso em: 21 dez. 2022.

MIRANDA, M.; ZÚCARO, M. **Nuestra Práctica com Plantas y Salud en el Centro-Este de Argentina**. Red Salud y Plantas, [2006?].

MONTERO, P. **Deus na Aldeia**: Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Editora Globo, 2006.

MORAIS, S.M.P. **Prospecção tecnológica em documentos de patentes verdes**. 2014. 108f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação). Ética, Gestão e Políticas de Informação, Universidade Federal da Paraíba. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/3966/1/arquivototal.pdf>. Acesso em: 14. mar. 2022.

MOREIRA, E. C. P.; PORRO, N. M.; SILVA, L. A. L. (Orgs). **A “nova” Lei n.º 13.123/2015 no velho marco legal da biodiversidade**: Entre retrocessos e violações de direitos socioambientais. São Paulo: Inst. O direito por um Planeta Verde, 2017. Disponível em: http://www.planetaverde.org/arquivos/biblioteca/arquivo_20170303100927_2758.pdf. Acesso em: 13 jun. 2022.

MUYLAERT, C. J., SARUBBI JR., Vicente, GALLO, P. R., REIS, A. O. A. Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa. Rev. Esc. Enferm USP, v. 48, Esp 2, p. 193-199, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/reeusp/a/NyXVhmXbg96xZNPWt9vQYCt/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 mai. 2022.

MYERS, N. Threatened Biotas: “Hot Spots” in Tropical Forests. **The Environmentalist**, v. 3, n. 8, p. 187-208, 1988.

NANDY, A. **The Intimate Enemy**: Loss and Recovery of Self under Colonialism. Delhi: Oxford University Press, 1983.

NGO FORUM. **Beijing Declaration of Indigenous Women**, UN Fourth World Conference on Women, Huairou, Beijing, China, p. 4-15, set. 1995. Disponível em: www.ipcb.org/resolutions/htmls/dec_beijing.html. Acesso em: 11 jul. 2022.

O’CONNOR, J. Capitalism, nature, socialism a theoretical introduction. **Capitalism Nature Socialism**, v. 1, n. 1, p. 11-38, fev. 1988.

OGUAMANAM, C. Patents and traditional medicine: Digital capture, creative legal interventions, and the dialectics of knowledge transformation. **Indiana Journal of Global Legal Studies**, v. 15, n. 2, p. 489–528, 2008.

OGUAMANAM, C. **International Law and Indigenous Knowledge: Intellectual Property Rights, Plant Biodiversity, and Traditional Medicine**. Toronto: University of Toronto Press, 2006a.

OGUAMANAM, C. **Law and Indigenous Knowledge: Intellectual Property Rights, Plant Biodiversity, and Traditional Medicine**. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2006b.

OLIVEIRA, A. V. S. Exclusão do Sujeito Negro e a Negação de Raça na Produção Acadêmica em Relações Internacionais no Brasil. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, v. 8, n. 15, jan./jun., 2019. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/moncoes/article/view/11540>. Acesso em: 13 jun. 2023.

OLIVEIRA, J. P. Adeptos da mandinga”: candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feira de Santana-BA, 1938-1970). 215f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/8604/1/Oliveira.pdf>. Acesso em 22 jan. 2023.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **Doença, cura e benzedura: um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas**. 1983. 2v. Dissertação (Mestrado) Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1983. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1574724> . Acesso em: 22 jul. 2021.

OLIVEIRA, Gustavo Bediaga de. **O Novo Código Florestal e a Reserva Legal do Cerrado**. Brasília, 141f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Ecologia, Universidade de Brasília, 2015. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/18318> Acesso em: 25 out. 2021.

OLIVEIRA, Gustavo. L. T. Land Regularization in Brazil and the Global Land Grab: A State-making framework for Analysis. *In: International Conference on Global Land Grabbing*, 6-8 abr., 2011, University of Sussex. **Paper presented at the Land Regularization in Brazil and the Global Land Grab: A State-making framework for Analysis**. Disponível em: <https://www.future-agricultures.org/wp-content/uploads/pdf-archive/Gustavo%20Oliveira.pdf>. Acesso em: 25 dez. 2021.

OLIVEIRA, Roberto C. Diário no Rio Alto Solimões III. 1959. Disponível em: <https://www.studium.iar.unicamp.br/seis/diario/diario3.htm>. Acesso em: 18 jun. 2023.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). C169 - Sobre Povos Indígenas e Tribais. Genebra, 7 jun. 1989. Disponível em:

https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS_236247/lang-pt/index.htm. Acesso em: 18 jun. 2021.

OSEITUTU, J. J. Emerging Scholars Series: A Sui Generis Regime for Traditional Knowledge: The Cultural Divide in Intellectual Property Law. **Intellectual Property Law Review**, v. 15, n.1, p.147-215, 2011.

OSTROM, E. **Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Actions**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

OUMA, A. **From Rural Gift to Urban Commodity**: Traditional Medicinal Knowledge and Socio-Spatial Transformation in the Eastern Lake Victoria Region. Suécia, 2013. 296f. Tese (Doutorado em Geografia e História Econômica) - Instituto de Geografia e História Econômica, Umea University. Disponível em: <http://umu.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A652508&dswid=1519>. Acesso em: 02 mai. 2020.

PARANHOS, J.; HASENCLEVER, L. A proteção Patentária e a Interação Empresa-ICT no Sistema Farmacêutico de Inovação Brasileiro. **Radar: tecnologia, produção e comércio exterior / Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada**, Brasília: Ipea, n. 1, abr. 2009. Disponível: http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/3480/1/Radar_n29.pdf. Acesso em: 2 dez. 2022.

PARRY, B. **Trading the Genome: Investigating the Commodification of Bio-Information**. New York: Columbia University Press, set. 2004.

PATEMAN, C. **The Sexual Contract**. Stanford, California: Stanford University Press, 1988.

PELUSO, N. L. Whose Woods Are These? Counter-mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia. **Antipode**, v. 27, n. 4, p. 383-406, out. 1995.

PIMENTA, T. S.; Barbeiros- sangradores e curandeiros no Brasil (1808-28). História, Ciências, Saúde e Manguinhos, n.2, v.5, p. 349-72, jul./ out. 1998. Disponível em: http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59701998000200005. Acesso em: 27 jul. 2023.

PLOTKIN, M. J. Traditional Knowledge of Medicinal Plants: The Search for New Jungle Medicines. In: AKERELE, O.; HEYWOOD, V.; SYNGE, H. **The Conservation of Medicinal Plants**, Cambridge: Cambridge University Press, p. 53-64, 1991. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=mZZOAAAAIAAJ&oi=fnd&pg=PR11&dq=The+Conservation+of+Medicinal+Plants+pdf&ots=owADpCoDAI&sig=IfIhgYgYZmIO38sJgFfHNwHEHOk#v=onepage&q&f=false>. Acesso em 09 jan. 2023.

PORTO-GONÇALVES, C. W.; LEFF, E. Political Ecology in Latin America: the Social Re-Appropriation of Nature, the Reinvention of Territories and the Construction of an Environmental Rationality. **Desenvolv. Meio Ambiente**, v. 35, p. 65-88, dez. 2015.

POSEY, D. A. Commodification of the sacred through intellectual property rights. **Journal of Ethnofarmacology**, v. 83, n. 1-2, p. 3-12, nov. 2002. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0378874102001897?via%3Dihub>. Acesso em: 25 jun. 2023.

POSEY, D. A.; FRECHIONE, J.; EDDINS, J.; SILVA, L. F.; MYERS, D.; CASE, D.; MACBEATH, P. Ethnoecology as applied anthropology in Amazonian development. **Human Organization**, v. 43, n.2, p. 95-107, 1984.

PFRIMER, M. H.; JUNIOR, R. C. B. Neo-Agro-Colonialism, Control over Life, and Imposed Spatio-Temporalities. *Contexto Internacional*, v. 39, n. 1, jan. / abr, 2017.

QUIJANO, A. Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. **International Sociology**, v. 15, n. 2, p. 215-232, jun. 2000.

RADOMSKY, G. F. W. Problemas e tensões entre as noções de produção, propriedade intelectual e cultura. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 155-183, jan. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/Gx6mTCb7rG5WQFk7ChYB9ZC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 20 mar. 2023.

RAIZEIROS Saberes Ameaçados. Quartzos filmes. 2017. 1 vídeo (34:03 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=g9ynNdlWXdM&t=640s>. Acesso: em 19 de junho de 2020.

RAJAN, K. S. *Pharmocracy: Value, Politics & Knowledge in Global Biomedicine*. London: Duke University Press, 2017. p.328.

RAJAN, K. S. **Lively Capital**: biotechnologies, Ethics, and Governance in Global Markets. London: Duke University Press, 2012. p. 1-41.

RAJAN. K. S. **Biocapital**: The Constitution of Postgenomic life, Duke University Press 2006. p. 360.

RAKOTONDRABE, M.; GIRARD, F. Protecting Traditional Knowledge through Biocultural Community Protocols in Madagascar: Do Not Forget the “B” in BCP. **Sustainability**, v. 13, p. 1-36, set. 2021. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2071-1050/13/18/10255>. Acesso em: 12 jul. 2023.

RED DE PLANTAS MEDICINALES DEL AMÉRICA DEL SUR. **Plantas Medicinales de América del Sur**: Diálogos de Saberes para la Sustentabilidade. Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, CIID-IDRC, 2005. Disponível em: <https://www.cetsur.org/wp->

[content/uploads/2016/09/Plantas-medicinales-de-America-del-Sur.pdf](#).
Acesso em: 20 nov. 2022.

RED DEL CONO SUR. **Informe Técnico: Período mayo 98 – octubre 2000**. 2000.

REDDY, S. Making Heritage Legible: Who Owns Traditional Medical Knowledge? **International Journal of Cultural Property**, n. 13, p. 161-188, 2006.

REDE DE INTERCÂMBIO DE TECNOLOGIAS ALTERNATIVAS; ARTICULAÇÃO PACARI – PLANTAS MEDICINAIS DO CERRADO. **Pesquisa Popular de Plantas Medicinais**: Alto Vera Cruz, Granja de Freitas e Taquaril – Belo Horizonte, Minas Gerais. Belo Horizonte: Rede de Intercâmbio, 2004.

REDE DE INTERCÂMBIO DE TECNOLOGIAS ALTERNATIVAS. **Relatório Técnico Final**: Rede de Plantas Medicinais do Cone Sul (março de 2002 a abril de 2004). 2004.

REDE DE INTERCÂMBIO DE TECNOLOGIAS ALTERNATIVAS. Informe de actividades. B Informe Brasil. jun. 2000.

REPÚBLICA DEL ECUADOR. **Constitución Política de la República del Ecuador**. 2008. Asamblea Constituyente. Referéndum y Consulta Popular de 7 de mayo de 2011. Publicada en el Registro Oficial n. 449, out. 2008. Disponível em: https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/documents/old/constitucion_de_bolsillo.pdf. Acesso em: 15 mai. 2019.

RIBEIRO, F. R. O Bioma Cerrado: Cerrado, o coração do Brasil. In: DIAS, J. E.; LAUREANO, L. C. (org.). **Farmacopeia Popular do Cerrado**. Goiás: Articulação Pacari, (Associação Pacari), p. 24 -31, 2009. Disponível em: https://ava.icmbio.gov.br/pluginfile.php/4592/mod_data/content/16965/Farmacopeia_Popular%20%20cerrado.pdf . Acesso em: 19 set. 2020.

ROBINSON, D. F. Legal Geographies of Intellectual Property, ‘Traditional’ Knowledge and Biodiversity: Experiencing Conventions, Laws, Customary Law, and Karma in Thailand. **Geographical Research**, v. 51, n. 4, p. 375-386, nov. 2013.

ROBINSON, D. F. **Confronting Biopiracy**: Challenges, Cases and International Debates. London, Washington D. C.: Earthscan, 2010.

ROSE, C. Romans, Roads, and Romantic Creators: Traditions of Public Property in the Information Age. **Law and Contemporary Problems**, v. 66, n. 89, p. 89-110, 2003.

ROTH-ARRIAZA, N. Of Seeds and Shamans: The Appropriation of the Scientific and Technical Knowledge of Indigenous and Local Communities. **Michigan Journal of International Law**, v. 17, n.4, p. 920-963, 1996.

RURECO, W. S. Plantas Medicinais – resgate do saber popular, alternativa terapêutica, opção de renda e de conservação ambiental no centro do Paraná, Brasil. **Raíces: Revista de Plantas Medicinales para Salud**, n. 22, p. 6-10, ano X, dez., 1999.

SAID, E. **Orientalism**. New York: First Vintage Book Edition, 1979.

SAMPAIO, G. R. **Nas trincheiras da cura**: as diferentes medicinas no Rio De Janeiro Imperial. São Paulo: Editora Unicamp, 2001.

SAMUELSON, P. A.; NORHAUS, W. D. **Economics**. New York: McGraw-Hill Irwin, 2010. (original de 1948).

SANTILLI, Juliana. Biodiversidade e Conhecimentos Tradicionais Associados: o Novo Regime Jurídico de Proteção. *In: Revista do Ministério Público do Distrito Federal e dos Territórios*. n. 9, p. 21-73, 2015.

SANTILLI, J. Patrimônio Imaterial e Direitos Intelectuais Coletivos. *In: BARROS, B. S.; LÓPEZ GARCÉS, C. L.; MOREIRA, E. C. P.; Pinheiro, A. S. F. (orgs). Proteção aos Conhecimentos das Sociedades Tradicionais*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Centro Universitário do Pará, p. 119-138, 2006. 342p.

SANTOS, B. S. **Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide**. New York: Routledge, 2014.

SANTOS, F. P. **O Partejar e a Farmacopeia de Dona Flor**: História e Ensinamentos de uma Mestre Quilombola. Brasília, DF: Avá Editora, 2022.

SANTOS, M. A. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 7 ed. 2007. 176p.

SANTOS, M.A. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001. 174p.

SANTOS, M. A. Por uma geografia cidadã: por uma epistemologia da existência. **Boletim Gaúcho de Geografia**. Porto Alegre: Associação dos Geógrafos Brasileiros, n. 21, p. 7-192, ago 1996. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/bgg/article/download/38613/26350>. Acesso em 10 jan. 2023.

SCHIEBINGER, L. Prospecting for Drugs: European Naturalists in the West Indies. *In: HARDING, S. (Ed.). The Postcolonial Science and Technology Studies Reader*. Durham, London: Duke University Press, p. 110-126, 2011.

SCHULTES, R. E. The Reason for Ethnobotanic Conservation. *In: AKERELE, O.; HEYWOOD, V.; SYNGE, H. The Conservation of Medicinal Plants*. Cambridge: Cambridge University Press, p.53-64. 1991. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=mZZOAAAAIAAJ&oi=fnd&pg=PR11&dq=The+Conservation+o>

[f+Medicinal+Plants+pdf&ots=owADpCoDAI&sig=IfIhgYgYZmIO38sJgFfHNwHEHOk#v=onepage&q&f=false](#). Acesso em 09 jan. 2023.

SCOTT, C. Science for the West, Myth for the Rest? The Case of James Bay Cree Knowledge Construction. *In*: HARDING, S. (Ed.). **The Postcolonial Science and Technology Studies Reader**. Durham, London: Duke University Press, p. 175-197, 2011.

SHIVA, V. **Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge**. Berkeley, California: North Atlantic Books, 2016. 168 p.

SHIVA, V. Biodiversity, Intellectual Property Rights, and Globalization. *In*: BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS (ed.), **Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies**. Verso, 2007. p. 272-287. Disponível em: [https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Chapter%2010\(2\).pdf](https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Chapter%2010(2).pdf). Acesso em: 22 jun. 2023.

SIMAS, D.; BARBOSA, Y. Sistema agrícola tradicional do Rio Negro: Dossiê Iphan 19. Brasília, DF: IPHAN, 2019. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/dossie_19_sistema_agricola_web_12jul19.pdf. Acesso em: 21 dez. 2022.

SMITH, Adam. **A Riqueza das nações: uma investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações**. 2017. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

SMITH, Linda. T. **Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples**. London: Zed Books, 2008.

SOUZA. A utilização de metodologias de diagnóstico e planejamento participativo em assentamentos rurais: o diagnóstico rural/rápido participativo (DRP). **Em Extensão**, Uberlândia, v. 8, n. 1, p. 34 - 47, jan./jul. 2009. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/revextensao/article/view/20380/10850>. Acesso em: 24 abr. 2021.

FARNSWORTH, N. R; SOEJARTO, D. D.; QUINN, M. L.; Propuesta de un Programa Internacional Multidisciplinario para Evaluar Los Usos Etnomedicos de Las Planta Indigenas de Tropiclos Americanos". **Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas e Naturales**, v. 16, n. 63, p. 37-42, 1988. Disponível em: <https://raccefyn.co/index.php/raccefyn/issue/view/105/208>. Acesso em: jun. 18 2023.

SOLANO, Carlos. Há muitas formas de benzer. **Casa**, São Paulo, 20 dez. 2016. Disponível em: <https://casa.abril.com.br/bem-estar/carlos-solano-ha-muitas-formas-de-benzer/>. Acesso em: 20 nov. 2022.

SPIX, F.; MARTIUS, J. P. v. **Viagem pelo Brasil (1817-1820)**. Tradução Lúcia Furquim Lahmeyer. Brasília: Edições do Senado Federal Vol. 244-C, v.3, 2017. 486 p. Disponível em:

https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/573991/001118266_Viagem_pelo_Brasil_v.3.pdf?sequence=16&isAllowed=y. Acesso em: 22 jun. 2023.

STRATHERN, M. **Property, substance, and effect: anthropological essays on persons and things**. London & New Brunswick: The Athlone Press, 1999. p. 336.

SWANSON, K. W. Race and Selective Legal Memory: Reflections on Invention of a Slave. **Columbia Law Review**, v. 120, p. 1077-1118, 2020. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3519398. Acesso em: 16 mai. 2021.

SWIDERSKA, K. Protecting Community Rights over Traditional Knowledge: Implications of Customary Laws and Practices. Key Findings and Recommendations 2005-2009. London: **International Institute for Environment and Development (IIED)**. Disponível em: <https://www.iied.org/sites/default/files/pdfs/migrate/14591IIED.pdf>. Acesso em: 02 mai. 2023.

SWITZER, C. Learning from IDRC-supported Research for the Conservation and Sustainable Use of Medicinal Plants: A case study of a MAPPA funded project in Andhra Pradesh, India. **IDRC-SARO**, p. 1-37, 2000. Disponível em: <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/bitstream/handle/10625/29608/121416.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 09 dez. 2022.

Traditional Medicine in the Islands (TRAMIL). **Farmacopea Vegetal Caribeña**. Yucatán: Centro de Investigación Científica de Yucatán, A.C., 3. ed. 2014. Disponível em: <https://fitoterapiabrasil.com.br/sites/default/files/documentos-oficiais/tram-far3.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2022.

TSING, A. L. **Friction: An Ethnography of Global Connection**. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2005.

TUCKER, Karen. Unraveling Coloniality in International Relations: Knowledge, Relationality, and Strategies for Engagement. **International Political Sociology**, v. 12, n.3, p. 215-232, 2018. Disponível em: <https://academic.oup.com/ips/article/12/3/215/5025555>. Acesso em 20 de junho 2020.

UNDERKUFFLER, L.S. *The idea of property: Its meaning and power*. Oxford University Press, 2003.

UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. MISC/2003/CLT/CH/14. Tradução Ministério das Relações Exteriores. Paris: 2003. 19 p. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_por. Acesso em: 24 dez. 2023.

UNESCO. **Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural.** 1972. Disponível em: <https://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>. Acesso em: 24 dez. 2021.

VEDAVATHY, S. **Displaced and Marginalized: Protecting the Traditional Knowledge, Customary Laws and Forest Rights of the Yanadi Tribals of Andra Pradesh.** India: Herbal Folklore Research Centre. set. 2010. 21p. Disponível em: <https://www.iiied.org/g02788>. Acesso em: 02 mai. 2023.

VIEIRA, R. F.; CAMILO, J.; CORADIN, L. (Eds.). **Espécies nativas da flora brasileira de valor econômico atual ou potencial: Plantas para o Futuro: Região Centro-Oeste.** (Série Biodiversidade; 44). Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2016. 1160p. Disponível em: <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/162165/1/regio-centro-oeste-26-07-20171.pdf> . Acesso em 31 jan. 2021.

VILLAR, D.; Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth. *Mana*, v. 10, n. 1, p. 165–192, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/TTQDR3MtrgJwfTmLxZk7rQf/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 mar. 2023.

WALKER, R.B.J. **Inside/outside: International: Relações Internacionais como teoria política.** Tradução: Luis Carlos Moreira da Silva. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Ed. Apicuri, 2013.

WALKER, R. B. J. International/Inequality. **International Studies Review**, v. 4, n. 2, p. 7-24, 2002.

WALTER, H. **Vegetação e Zonas Climáticas: Vegetação e zonas climáticas:** tratado de ecologia global. São Paulo: EPU. 325p. 1986.

WAURÁ, E. Y.; Com a palavra, os movimentos sociais. *In*: MOREIRA, E. C. P.; PORRO, N. M.; SILVA; L. A. L. (Orgs). **A “nova” Lei n.º 13.123/2015 no velho marco legal da biodiversidade:** Entre retrocessos e violações de direitos socioambientais. São Paulo: Inst. O direito por um Planeta Verde, p. 43-45, 2017.

WILDMAN, H.G., **Pharmaceutical Bioprospecting and its Relationship to the Conservation and Utilization of Bioresources.** *In*: International Conference on Biodiversity and Bioresources: Conservation and Utilization, 23-27 nov., 1997, Thailand: Pure Appl. Chem. v. 70, n. 11, 1999. Disponível em: <https://media.iupac.org/symposia/proceedings/phuket97/wildman.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2022.

WISER, G. U.S. Patent and Trademark Office Reinstates Ayahuasca Patent: Flawed Decision Declares Open Season on Resources of Indigenous Peoples. **Center for International Environmental Law**, p.1-14, jun. 2001. Disponível em: <https://www.ciel.org/wp-content/uploads/2015/06/PTODecisionAnalysis.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2021.

WISSENBACH, M. C. C. Narrativas de viagem, comércio de escravos e saberes médico-terapêuticos entre cirurgiões embarcadiços (séculos XVII-XIX). In: **8 Congresso Internacional de Estudos Africanos**, Madrid: Anais do 8 Congresso Internacional de Estudos Africanos, 2012.

WOOD, E. M. **The Origin of Capitalism: a longer view**. 1 ed. London: Verso, 2002.

WOORTMANN, E. F. Da complementaridade à dependência: espaço, tempo e gênero em comunidades "pesqueiras" do Nordeste. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 7, n. 18, p. 41-61, fev. 1992. Disponível em: http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/18/rbcs18_04.pdf Acesso em: 12 jun. 2022.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). **WHO global report on traditional and complementary medicine 2019**. Geneva: World Health Organization, 2019. 226p. Disponível em: <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/312342/9789241515436-eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 20 dez. 2021.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). **The International Pharmacopoeia**. WHO Drug Information, v. 27, n. 2, p. 119-128, 2013a. Disponível em: <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/331176/DI272-119-128-eng.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2022.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). **WHO traditional medicine strategy: 2014-2023**. Geneva: World Health Organization, 2013b. 78p. Disponível em: <https://apps.who.int/iris/rest/bitstreams/434690/retrieve> Acesso em: 20 jun. 2022.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). Traditional Medicine. 124th Session. EB124.R9. Agenda item 4.5. 26 jan. 2009. Disponível em: https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/EB124/B124_R9-en.pdf. Acesso em: 4 jul. 2022.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). Global strategy and plan of action on public health, innovation and intellectual property. SIXTY-FIRST WORLD HEALTH ASSEMBLY. WHA61.21. Agenda item 11.6. 24 mai. 2008. Disponível em: https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/A61/A61_R21-en.pdf. Acesso em: 4 jul. 2022.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). **Who guidelines on good manufacturing practices (GMP) for herbal medicines**. Geneva: World Health Organization, 2007. 72p. Disponível em: <https://apps.who.int/iris/rest/bitstreams/51872/retrieve> .Acesso em: 20 jun. 2022.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). **WHO guidelines on good agricultural and collection practices (GACP) for medicinal plants**.

Geneva: World Health Organization, 2003a. 80p. Disponível em: <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/42783/9241546271-eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 20 jun. 2022.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). **Traditional medicine**. Fifty-sixth World Health Assembly. Provisional agenda item 14.10. A56/18, 31 mar. 2003b. 4p. Disponível em: https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA56/ea5618.pdf. Acesso em: 20 jun. 2022.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). **WHO traditional medicine strategy 2002-2005**. Geneva: World Health Organization, 2002a. 74p. Disponível em: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/67163/WHO_EDM_TRM_2002.1_eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 20 jun. 2022.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). **Acupuncture: review and analysis of reports on controlled clinical trials**. Geneva: WHO Publications, 2002b.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). **Traditional and Modern Medicine: Harmonizing the Two Approaches**. Regional Office for the Western Pacific. a Report of the Consultation Meeting on Traditional and Modern Medicine. 22-26 November 1999. China: WHO Regional Office for the Western Pacific, 2000. 66p. Disponível em: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/207162/19991126_CHN_eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 9 jul. 2022.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). Conselho Executivo. Medicina tradicional y asistencia sanitaria moderna. **Foro Mundial de la Salud; Revista internacional de Desarrollo Sanitario**, v. 12, n. 1, 1990. Disponível em: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/190072/EB87_11_spa.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 9 jul. 2023.

WORLD HEALTH ORGANIZATION/UNICEF. **Primary health care: report of the International Conference on Primary Health Care**, Alma-Ata, USSR, 1978. Geneva, 1978. 80p. Disponível em: <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/39228/9241800011.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 9 jul. 2023.

WORLD INTELLECTUAL PROPERTY ORGANIZATION. **Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore**. Forty-Seventh Session. Geneva, June 5 to 9, 2023. Consolidated Document Relating to Intellectual Property and Genetic Resources. Document Prepared by the Secretariat. WIPO/GRTKF/IC/47/6. Mai. 2023. Geneva: WIPO, 2023. 21p. Disponível em: https://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_47/wipo_grtkf_ic_47_6.pdf. Acesso em: 19 jun. 2023.

WORLD INTELLECTUAL PROPERTY ORGANIZATION. **Compilation of Information on National and Regional Sui Generis Regimes for the Intellectual Property Protection of Traditional Knowledge and Traditional Cultural Expressions.** 2022a. 6p. Disponível em: https://www.wipo.int/export/sites/www/tk/en/resources/pdf/compilation_sui_generis_regimes.pdf. Acesso em: 3 jan. 2023.

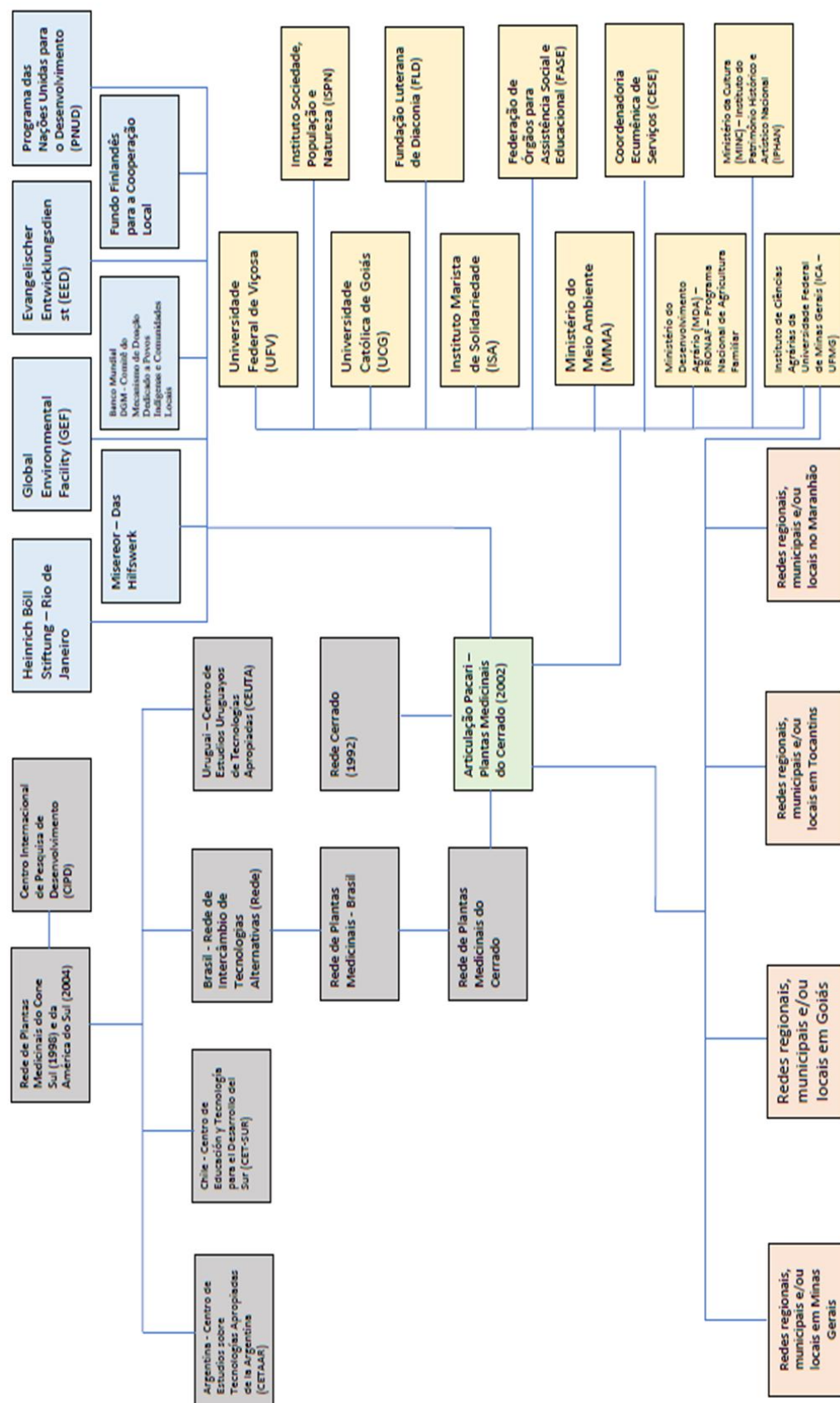
WORLD INTELLECTUAL PROPERTY ORGANIZATION. **World Intellectual Property Report 2022: The Direction of Innovation.** Geneva: WIPO, 2022b. 96p. Disponível em: <https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/en/wipo-pub-944-2022-en-world-intellectual-property-report-2022.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2023.

WORLD INTELLECTUAL PROPERTY ORGANIZATION. **No. 6. Intellectual Property and Traditional Medical Knowledge.** Geneva: WIPO, 2015. 4p. Disponível em: https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/en/wipo_pub_tk_6.pdf. Acesso em: 17 jun. 2022.

WORLD INTELLECTUAL PROPERTY ORGANIZATION. **Office Instruction No. 47/2014. WIPO Policy on Gender Equality.** Geneva: WIPO, ago. 2014. Disponível em: https://www.wipo.int/export/sites/www/women-and-ip/en/docs/wipo_policy_gender_equality.pdf. Acesso em: 17 jun. 2021

WORLD TRADE ORGANIZATION. The relationship between the TRIPS agreement and the convention on biological diversity: summary of issues raised and points made. IP/C/W/368/Rev. **Council for Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights.** 1, 8 February 2006. 78p. Disponível: https://www.wto.org/english/tratop_e/trips_e/ipcw368_e.pdf. Acesso em 1 dez. 2022.

Apêndice I - Relações institucionais e comunitárias da Articulação Pacari



Apêndice II - Pesquisa popular, Farmacopeia e ocupação de espaços políticos nacionais e internacionais

