UNIVERSIDADE FEDERAL DOS VALES DO JEQUITINHONHA E MUCURI - UFVJM

JÚNIO JÁBER

SAÚDE E CULTURA: reflexões teórico-metodológicas na pesquisa qualitativa com povos tradicionais.

DIAMANTINA - MG
2013

JÚNIO JÁBER

SAÚDE E CULTURA: reflexões teórico-metodológicas na pesquisa qualitativa com povos tradicionais.

Dissertação apresentada à Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Saúde, Sociedade e Ambiente, área de concentração Interdisciplinar, para a obtenção do título de "Mestre".

Orientadora: Prof[a]. Dr[a]. Ana Catarina Perez Dias - UFVJM
Co-orientação: Prof. Dr. Marivaldo A. de Carvalho - UFVJM

DIAMANTINA – MG
2013

Júnio Jáber

SAÚDE E CULTURA: reflexões teórico-metodológicas na pesquisa qualitativa com povos tradicionais.

Dissertação apresentada ao curso de Saúde, Sociedade, Ambiente da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM, como pré-requisito para obtenção do grau de Mestre.

_____

Prof[a]. Dr[a.] Ana Catarina Perez Dias - UFVJM

_____

Prof. Dr. Marivaldo Aparecido de Carvalho - UFVJM

_____

Prof[a]. Dr[a.] Nadja Maria Gomes Murta - UFVJM

_____

Prof[a]. Dr[a.] Maria Helena de Souza Ide - UNIMONTES

Aprovado em: ____ /____ /____

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Grande Arquiteto do Universo por me permitir mais um passo de aprimoramento intelectual e espiritual nessa caminhada cósmica universal chamada vida, são esses desafios que nos possibilitam galgar degraus na escada espiral da evolução individual e coletiva.

Agradeço aos meus familiares por torcerem por mim e entenderem meus momentos de ausência, pois a responsabilidade de cumprir certas tarefas me mantiveram a distância quando gostaríamos de estar próximos. Em especial, destaco, meu pai e minha mãe por terem me lapidado na infância, juventude e, principalmente, na minha vida adulta, com exemplos de perseverança e garra. Para estes dois anjos, minha eterna admiração, devoção e carinho. Assim, agradeço com toda força de minha alma por ensinarem, a mim e meus irmãos, a amar e perseverar sempre. A minha querida e amada esposa Juliana Alves Martins demonstro eterna gratidão pela paciência, pelo carinho e pelas palavras de conforto nos momentos de stress e nervosismo, se colocando ao meu lado para as empreitadas mais difíceis nessa jornada espiritual e entrelaçada que mantemos há muitas vidas. Sem você, meu amor, tudo seria mais difícil ou nem faria sentido. Ao Juliano, meu grande irmão, agradeço pela força e amizade desde os nossos primeiros passos na infância e pelo grande exemplo de luta cotidiana em busca do seu sonho de ser livre. A minha irmã Juliana e ao marido Eduardo, bem como aos sobrinhos queridos Rafael e Vitória obrigado pela torcida e carinho de vocês. Aos tios Chico, Dora e Quinha, a Vovó Tereza e aos primos Silas e Saulo obrigado pelo eterno carinho e puxões de orelha quando me encontrava sumido. Aos demais familiares agradeço pelas palavras de incentivo e pensamentos de energia positiva.

Agradeço ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Norte de Minas Gerais, pelo apoio e incentivo nessa empreitada e aos colegas que direta e indiretamente contribuíram nessa jornada.

Agradeço a Universidade dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri pela apoio financeiro e pela educação pública, gratuita e de qualidade ofertada a nós alunos dessa instituição. Agradeço a FAPEMIG, a FUNDAEP, a PRPPG e ao programa SaSA por ter sido selecionado aluno bolsista. Fico muito grato, pois acredito que seria pouco provável minha conclusão do mestrado caso não conseguisse esse precioso apoio financeiro. Dessa forma, minha gratidão às instituições citadas. Posto isso, afirmo que como docente tentarei fazer pelos discentes o

melhor possível em recompensa a confiança em mim depositada e tentarei trilhar esse novo caminho da vida, a saber: o da pesquisa.

Agradeço a todos os meus professores que com carinho me alfabetizaram, me guiaram nas primeiras leituras, me reprovaram duas vezes e me mostraram a importância da educação. Ressalto a equipe de educadores da FUNEC Unidade Sede (Fundação de Ensino de Contagem), a todos os servidores dessa instituição, do porteiro à diretora, bem como a superintendência, entre os anos de 1993 a 1995, pelos anos de exemplo e profissionalismo no exercício da educação escolar. Aos meus professores de graduação por me fazerem acreditar que era possível ser um aluno graduado me desafiando e provocando nos limites mais extremos do pensamento sobre o pensamento, eles foram grande fonte de inspiração para que eu desejasse aprender. E, finalmente, aos professores do mestrado em Saúde, Sociedade e Ambiente da UFVJM pela dedicação, pelo amor, pela vontade de ensinar e aprender, pelas discussões e embates travados e pela iniciativa de começar uma empreitada tão arriscada como um programa de mestrado, a todos estes educadores que me influenciaram diretamente, indiretamente e decididamente, muito obrigado.

Agradeço a orientadora Ana Catarina Perez Dias pela liberdade concedida para que produzisse esta dissertação, isso demonstra confiança. Ao meu co-orientador Marivaldo Aparecido de Carvalho pelas reflexões oportunizadas em sua disciplina e quando necessário, em conversas no "Jequi", quando apontava caminhos. E, em especial, a professora Nadja Murta, Silva Paes e Agnes Murta que desde os primeiros contatos indicaram livros e se dispuseram a ouvir anseios, preocupações, bem como partilharam preciosas experiências nessa difícil jornada intelectual do *strictu senso*.

Agradeço aos diversos colegas e amigos, não citarei nomes para não fazer lista extensa. Dessa maneira, dedico pensamentos de energia positiva a essas figuras tão especiais, que em algum momento dessa existência terrena, a qual denominamos vida, tenhamos partilhado experiências, alegrias, tristezas, confidências, amarguras, batalhas, desentendimentos e rupturas, à estes, meu sincero obrigado. Agradeço por terem me permitido aprender com vocês nesse enorme corredor de encontros e desencontros da existência sobre esse local de provações denominado terra. E, claro, em especial, ressalto os(as) companheiros(as) da turma SaSA I, pelos debates e embates, pelos "choros" e desabafos, pelas saídas após as aulas, pelas caronas, pela hospitalidade diamantinense e por todos os nossos momentos em conjunto que me permitiram uma formação ainda mais sólida como intelectual e ser humano.

Agradeço a comunidade indígena do médio Jequitinhonha, a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, por ter me acolhido e permitido vivenciar parte de sua rotina, mesmo antes do desejo de pesquisar sistematizadamente a forma como pensam seus ritos de cura e sua relação com a natureza. A esse povo corajoso e ousado que construiu sua aldeia no meio do semiárido desejo paz e prosperidade, bem como me sinto honrado em ter podido conviver com os mesmos.

Se toda coincidência
Tende a que se entenda
E toda lenda

Quer chegar aqui
A ciência não se aprende
A ciência apreende
A ciência em si

Se toda estrela cadente
Cai pra fazer sentido
E todo mito
Quer ter carne aqui
A ciência não se ensina
A ciência insemina
A ciência em si

Se o que se pode ver, ouvir, pegar, medir, pesar
Do avião a jato ao jaboti
Desperta o que ainda não, não se pôde pensar
Do sono eterno ao eterno devir
Como a órbita da terra abraça o vácuo devagar
Para alcançar o que já estava aqui
Se a crença quer se materializar
Tanto quanto a experiência quer se abstrair

A ciência não avança
A ciência alcança
A ciência em si

A CIÊNCIA EM SI
Arnaldo Antunes

RESUMO

O presente trabalho apresenta uma reflexão interdisciplinar à luz da filosofia, da história, da antropologia e das ciências da saúde. Assim, estabeleceu-se entre ciência, saúde, cultura e conhecimentos tradicionais das populações tradicionais um diálogo que nos permitiu ressaltar a importância da pesquisa qualitativa como método de investigação profícuo para que se permita perceber, aflorar e fortalecer a circulação de saberes entre os diversos conhecimentos, principalmente entre a ciência e o conhecimento tradicional, destacando-se quando possível e necessário a relação com a saúde dos povos tradicionais e suas percepções de vida e natureza. Após as reflexões teórico-metodológicas sobre a ciência moderna, a interdisciplinaridade e a pesquisa qualitativa, faz-se um olhar para a ciência e a saúde como elementos culturais e nesta analise foi proposto um novo conceito – a circularidade cognocente, como forma epistemológica de entender a permeabilidade de hipóteses, métodos e técnicas entre os diversos conhecimentos.

PALAVRAS-CHAVE: Ciência. Pesquisa qualitativa. Saúde. Cultura. Conhecimento tradicional. Povos tradicionais. Circularidade cognocente.

ABSTRACT

This study is about an interdisciplinary view drawn from philosophy, history, anthropology and health science. A common link among science, health, culture and people´s traditional knowledge acquisition was established to show the relevance of the qualitative methodology for this study and to strengthen and make people aware of the relevance of the traditional knowledge from different fields, mainly from science and the traditional knowledge, standing out whenever it is possible to, its relationship with people´s health and their conception of life and nature. After a theoretical and methodological analysis about what modern science may be, and taking into account the interdisciplinary view and the qualitative methodology, it was possible to conclude that science and health are cultural elements with a new meaning - a common learning process in a form of an epistemology that makes us understand how some hypotheses, methodologies and techniques in different fields of knowledge work.

KEYWORDS: Science. Qualitative research. Health Culture. Traditional knowledge. Traditional peoples. Cognocente circularity.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO 9

2. OBJETIVOS 23
2.1 Objetivo Geral 23
2.2 Objetivos Específicos 23

3. CIÊNCIA FRAGMENTADA: IMPACTOS NO CAMPO DA SAÚDE 24

4. INTERDISCIPLINARIDADE: UM CAMINHO POSSÍVEL PARA AS PESQUISAS NO CAMPO DA SAÚDE COM AS POPULAÇOES TRADICIONAIS ... 33
4.1 A perspectiva interdisciplinar em questão 37
4.1.1 Um breve exercício de criatividade 37
4.1.2 Delimitando a concepção de interdisciplinaridade 39

5. COLABORAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS DA PESQUISA QUALITATIVA NOS ESTUDOS ENVOLVENDO AS PERCEPÇÕES DE SAÚDE DOS POVOS TRADICIONAIS 43
5.1 Circunscrevendo a qualidade na pesquisa qualitativa 46
5.2 A oralidade sistematizada: contribuições da história oral e da etnologia na pesquisa em saúde com povos tradicionais 54

6. SAÚDE É CULTURA: FRONTEIRAS E INTERESPAÇOS ENTRE CONHECIMENTO TRADICIONAL E CIÊNCIA 65

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS 80

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 83

1. INTRODUÇÃO

A coruja de Minerva abre suas asas somente quando o crepúsculo cai.
Hegel (Filosofia do direito, Prefácio).

Iniciar um texto, seja ele qual for, nunca é simples e fácil. Por onde devemos começar? Essa pergunta, aparentemente modesta, conserva em seu interior todo o peso existente em dar o primeiro passo. Certamente, a dificuldade aumenta, em especial, ao iniciar uma dissertação ou uma tese. Isso se dá em função das inúmeras leituras que o aspirante ao título, de mestre ou doutor, já fez. Do mesmo modo, vale salientar o grande desafio que consiste em delimitar, sistematizadamente, a realidade a qual pretende investigar, uma vez que, corriqueiramente, usamos o senso comum para definir uma série de situações vividas e vivenciadas, independente do grau de escolaridade do indivíduo. Por hora, importa destacar que desde a infância aprendemos a naturalizar uma série de ritos cotidianos que na realidade, nada têm de natural. Não obstante, pensar cientificamente significa usar métodos e teorias próprias que confrontam a realidade e, nesse interim, ou se respeita as regras do jogo (ALVES, 2009), ou o trabalho que se aspira ciência encontra-se fora da partida mesmo antes de inicia-la.

Igualmente difícil, se não mais, é produzir em um mestrado concentrado em uma área multidisciplinar. Efetivamente, por mais que leiamos sobre as demais áreas do conhecimento e conversemos com pessoas das mais diferentes disciplinas, romper com uma educação, desde a base, fragmentada e fragmentadora é uma tarefa hercúlea, tanto para orientando(a) quanto para orientador(a). Na realidade, significa um exercício possível, necessário, mas desafiador. É evidente que os sentimentos de medo e insegurança se afloram ao adentrarmos em discussões e embates teóricos que não dominamos. Embora não saibamos, nem dominemos tudo aquilo que foi e está sendo produzido em nossa área de formação acadêmica, nos sentimos mais confortáveis quando discutimos assuntos do nosso meio, pois de alguma maneira temos a agradável sensação de estarmos em casa. Outro ponto a ser destacado é que seria inocente ou leviano acreditar ser possível aprofundar na totalidade da realidade perscrutada, sendo equânime ao utilizar uma, duas, três, quatro, ou tantas disciplinas que fizerem necessárias para o trânsito interdisciplinar que se pretende construir. Por outras palavras, em algum momento sua área de formação acadêmica irá definir o olhar e então a

pergunta que nos inquieta, instiga e move – o espírito, a alma, a inteligência, a consciência[1], é: de qual interdisciplinaridade estamos falando?

Desse modo, o leitor ao adentrar no universo dessa dissertação não pode estar desavisado desde as primeiras linhas, dos desafios teórico-metodológicos constitutivos de uma pesquisa interdisciplinar, ou que pelo menos o aspira ser e, claro, entender a diferença abissal para um trabalho que não tenha tal perspectiva. Não se trata de alimentarmos o confronto se "A" é melhor que "B", mas é preciso, desde já, destacar as peculiaridades, particularidades e sobretudo as capilaridades de uma pesquisa que perpassa diversas áreas e, talvez, não se encontre em nenhuma especificamente. Reconhecer essas questões, não é por hora fugir de delimitações teórico-metodológicas, ao contrário, é entender que elas são fundamentais à tessitura dessa pesquisa.

Notadamente, outro enorme desafio é pesquisar seres humanos (LAPLANTINE, 2007). Em outras palavras, ressalto que conviver com grupos humanos e, na sequência, sistematizar algum saber sobre os mesmos é viajar por um universo constituído pela cultura e, evidentemente, permeado pela subjetividade. Em suma, é nesse solo fecundo que me encontro como gente e como aspirante a pesquisador. Todavia, saliento que para determinados paradigmas, a subjetividade é um perigo, pois existem, ainda hoje, cientistas que acreditam numa ciência pura, objetiva e, por que não dizer, neutra. Para esse grupo que acredita em uma ciência neutra, adentrar no universo humano pela porta do sensível e do subjetivo, é o mesmo que não fazer ciência, pois os postulados de medir, quantificar e testar não são elementos possíveis quando o assunto é a cultura e as variações que o olhar humano imprime sobre a vida. Dessa maneira, nos propomos nesse trabalho a pensar a ciência de forma díspar daquele pensado pelos preceitos filosóficos da ciência moderna, bem como a modernidade e o cientificismo elencaram para seus referenciais de verdade.

Embora seja um trabalho teórico, as reflexões aqui propostas nascem da relação e do diálogo com a população indígena, Pankararu-Pataxó, vivendo as margens do Jequitinhonha na Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, no município de Araçuaí. Este encontro foi possibilitado em função de projetos de extensão que desenvolvia enquanto docente do Instituto Federal do Norte de Minas Gerais, *campus* Araçuaí, junto aos cursos do ensino médio técnico em agroecologia e agente comunitário de saúde, bem como no curso superior de gestão

[1]Na realidade, o que pretendemos aqui com esse jogo de palavras, é propor mais que uma deliberada confusão semântica. Salienta-se que para cada uma dessas palavras - espírito, alma, inteligência e consciência - temos por trás uma corrente epistemológica que formulará para cada qual um conceito diferenciado ou mesmo negá-la. Com isso pretendemos demonstrar a beleza e o risco que se corre ao fazer um trabalho interdisciplinar, pois o domínio de uma área vai muito além de conhecer técnicas e métodos de pesquisa. Nesse sentido, constituí também o conhecimento da teoria e dos embates filosóficos que gravitam em torno das disciplinas.

ambiental. Assim, ao longo de três anos, de 2010 a 2013, mesmo transferido para outro *campus* do Instituto Federal, na cidade de Pirapora, continuei os laços de convívio e as visitas a essa aldeia em função das observações propostas para o mestrado.

Nesse caminho, afirmamos que essa dissertação se constitui em uma pesquisa interdisciplinar que busca no método qualitativo, nos campos da história, da filosofia, da antropologia e da saúde, opções teórico-metodológicas que esclareçam de maneira mais singularizada os nossos objetivos diante dos estudos que consideram o conhecimento tradicional como uma forma de conhecimento organizado e sistematizado, assim como a ciência o é. Sendo assim, precisamos nesse momento, esclarecer o rumo dado a este trabalho, isto é, quais motivos o levaram a se tornar uma pesquisa teórica com pinceladas de trabalho de campo. Decerto, começamos desse momento em diante a demonstrar as dificuldades em transitar por áreas distintas e distantes da área de formação do pesquisador.

A primeira dificuldade percebida por mim, como graduado na área das humanidades, foi encontrar no mestrado da área da saúde a exigência de que os pesquisadores submetam seus trabalhos a um comitê de ética em pesquisa e dependendo do universo de investigação é mister encaminhar o projeto às instâncias superiores para aprovação. Exemplificando, para fazer uma pesquisa de campo com uma comunidade indígena, proposta inicial desse trabalho, requeriam uma aprovação do comitê de ética em pesquisa (CEP) da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), bem como do comitê nacional de ética em pesquisa (CONEP) e até mesmo da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), caso o território pesquisado venha a ser uma área indígena reconhecida e demarcada legalmente por este órgão.

Desse modo, apresentamos a segunda dificuldade em relação ao trânsito interdisciplinar na área da saúde, qual seja, para a aprovação do projeto no CEP/UFVJM e mesmo na plataforma Brasil, é necessário o preenchimento de diversos formulários. Esses pedem procedimentos e resultados os quais pouco ou nada se assemelham com as discussões empreendidas pelas ciências sociais e humanas, o que, por vezes, dificulta o diálogo entre o pesquisador e os comitês que analisam nossos projetos, pois embora preenchido aquilo que se pede, há, notadamente, um fosso abissal entre as formas que estruturamos o pensamento na área das humanas e na área da saúde. Decerto, o diálogo torna-se distante com idas e vindas de documentos que são reprovados após seguidas tentativas, ocorrendo novas submissões para análise e, claro, a cada submissão um novo interstício é aberto, afetando diretamente o tempo de conclusão do mestrado, que hoje encontra-se com período máximo de 24 meses, com

possibilidade de prorrogação de mais 6 meses, mas contando com aprovação do colegiado de curso para gozar dessa exceção a regra.

Desse modo, não tive aprovação imediata do projeto no CEP/UFVJM, obtive na segunda tentativa, novas recomendações de ajuste para a aprovação da pesquisa, já no final do segundo semestre de 2012 (o CEP/UFVJM paralisou suas atividades durante a greve dos docentes federais), após seguir as orientações recomendadas pelo CEP/UFVJM, reencaminhamos pela terceira vez, já no final do ano por hora citado. Nessa última tentativa, havia a sinalização da possível aprovação do CEP/UFVJM, entretanto era preciso ainda a aprovação do comitê nacional de ética em pesquisa (CONEP), pois se tratava de uma comunidade indígena. Nesse momento, nos preocupamos também com a possibilidade de submeter o projeto para a aprovação da FUNAI, pois esse órgão exige uma lista extensa e leva entre três a seis meses para análise e parecer do projeto. No entanto, após discussões, descobrimos que o território pesquisado havia sido comprado pela AIPPA (Associação Indígena Pankararu-Pataxó) e, por isso, não era um território indígena reconhecido pela FUNAI. Contudo, mesmo dispensados de passar o projeto pelo crivo da FUNAI, acreditamos ser prudente no processo de qualificação da dissertação ocorrido em maio de 2013, transformar o trabalho em uma pesquisa teórica, aproveitando as observações feitas pelo pesquisador no contato que manteve com a aldeia durante suas atividades de extensão como docente do campus Araçuaí ou mesmo em momentos de rituais e encontros públicos na aldeia. Destaco que se essa decisão não tivesse sido tomada, juntamente com a banca qualificadora, poderíamos estar aguardando, ainda, a liberação do CONEP e atrasar o programa no qual estou inserido, bem como correr o risco de jubilamento do programa, uma vez que era aluno bolsista do mesmo. Portanto, não gozava dessa possibilidade de ficar postergando prazos.

Por isso, salientei, no início, a dificuldade em se fazer uma pesquisa interdisciplinar. Sendo assim, mesmo havendo farta coleta de dados durante o período de atividades de extensão e nos eventos públicos da aldeia, a exemplo o I° Encontro de Pajés de Minas Gerais e o encontro de Agroecologia e Saberes Tradicionais (realizado pelo Núcleo de Agroecologia da UFVJM) , ou como no momento de ocupação da Fazenda Cristal, quando os Pankararu-Pataxós da aldeia Cinta-Vermelha Jundiba, pressionavam a FUNAI pela ampliação de seu território. Em todos esses episódios e durante o convívio estreito com o grupo, anterior ao meu ingresso no mestrado, conseguimos fotos, filmagens, entrevistas orais, letras de músicas, receitas de remédio e culinárias, entre outras fontes que não podemos utilizar em função da falta de aprovação do projeto nas instâncias deliberativas.

Importa destacar que a coleta desses dados ocorreu no convívio cotidiano com essa comunidade após certo grau de inserção no grupo, sem criar aquele clima tenso da observação, ou aquele sentimento de "estamos sendo pesquisados". Assim, muito antes de pretender uma pesquisa junto a aldeia desenvolvi com os mesmos um estreitamento amigável, pois os visitava com frequência nas minhas andanças de bicicleta pelo médio Jequitinhonha. Foi nesse convívio que me surgiu o interesse de entende-los sistematizadamente através do prisma acadêmico, uma vez que me encantava e intrigava, como os mesmos desenvolviam uma agricultura de subsistência tão bem sucedida e também faziam a recuperação da mata local com os conhecimentos que traziam dos seus ancestrais, ressaltando que a aldeia localiza-se no semiárido mineiro, região com baixos índices pluviométricos anuais. Claro que o contato anterior facilitava o acesso às pessoas e a aldeia, bem como o acesso as suas histórias de vida e às histórias do grupo, isso, ainda, contribuía para uma observação participante menos tensa, pois não me tratavam como um pessoa alheia ao dia a dia da aldeia. Sobre os detalhes e as contribuições da etnografia falaremos em capítulo específico.

Entrementes, mesmo diante dos percalços, não nos limitamos a fazer um trabalho simplista e que refletisse a frustração frente a impossibilidade de ir a campo como pesquisador de um programa de mestrado. Dessa forma, na qualificação, acreditamos que uma pesquisa teórica contribuiria para o programa, pois procuramos sistematizar as discussões sobre a interdisciplinaridade, a pesquisa qualitativa, a área da saúde e o conhecimento tradicional, possibilitando aos interessados sobre o tema o contato com um trabalho de revisão bibliográfica que, de alguma maneira, aspirou pela construção da escrita e do raciocínio interdisciplinar. Nesse caminho, apontamos para reflexões que permitam pensar a forma como a ciência se estruturou enquanto conhecimento hegemônico e como essa estrutura cognoscitiva tem se relacionado com o conhecimento das populações tradicionais. Ainda, nessa esteira, procuramos aprofundar em discussões relativas ao conhecimento tradicional como forma estruturada de se perceber a realidade e que corrobora, decididamente, para revermos a nossa relação com a natureza enquanto sociedade envolvente.

Sendo assim, passamos nesse momento a discutir dois conceitos fundamentais para a tessitura dessa dissertação, a saber os povos ou comunidades tradicionais e os saberes construídos pelos mesmos, o conhecimento tradicional. Não abriremos capítulo específico para esse debate. Nos propomos aqui a seguir uma linha conceitual que considera as comunidades indígenas como povos tradicionais, desde já, afirmamos não ser a única. Desse modo, iniciamos com uma breve contextualização do marco legal desses conceitos e na sequência os debateremos.

A sociedade brasileira, no momento de construção da constituição pós ditadura militar de 1964-1984, considerou que existem no interior do país diversos grupos culturalmente diferenciados que contribuíram para a constituição da nacionalidade brasileira. Decorre daí a insurgência do direito coletivo culturalmente diferenciado das populações que passaram a ser consideradas como tradicionais pela Constituição de 1.988, podemos a exemplo disso citar o capítulo VIII - artigo 231, que em suma trata do respeito às crenças, costumes e tradições dos povos indígenas e da necessidade de um atendimento diferenciado naquilo que se refere a saúde dos mesmos. Nosso exemplo, por hora, representa a temática da dissertação, mas por necessidade de ampliar o debate e não nos fazermos partidários de uma única causa, podemos citar dentre os grupos culturalmente diferenciados os quilombolas, os ribeirinhos, os jangadeiros, entre outros. Nessa esteira, o que pretendemos ressaltar é que diversos antropólogos fazem crítica a tal conceito, uma vez que certas populações parecem ter um estatuto bem definido, como é o caso das populações indígenas, dos seringueiros e mesmo quilombolas, outras nem tanto, como é o caso dos ribeirinhos e jangadeiros. Como dito, devemos nos lembrar que o termo populações tradicionais, além de um conceito acadêmico, é também, uma categoria que se liga diretamente com a esfera jurídica e a construção de direitos, deveres e garantias dessas comunidades conecta-se diretamente com questões territoriais, políticas ambientais, educacionais, voltadas à saúde e ao reconhecimento do conhecimento produzido por esses povos, etc.

Como exemplo citamos a questão jurídica, especificamente o decreto n° 6.040/2007, o qual define no artigo terceiro e nos dois primeiros incisos o que seriam essas populações:

> [...] I - Povos e Comunidades Tradicionais: 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;
> II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária [...] (BRASIL, 2007).

Todavia, consideramos as populações indígenas, quilombolas, ribeirinhos, jangadeiros, entre outras, como tradicionais, não pelo peso e teor do decreto apenas, mas também por nos ancoramos no que diz Diegues e Arruda:

> [...] utiliza-se neste estudo a noção de sociedades tradicionais para definir grupos humanos diferenciados sob o ponto de vista cultural, que reproduzem historicamente seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base na cooperação social e relações próprias com a natureza. Essa noção refere-se tanto a povos indígenas

> quanto a segmentos da população nacional, que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos.
> Exemplos empíricos de populações tradicionais são as comunidades caiçaras, os sitiantes e roceiros, comunidades quilombolas, comunidades ribeirinhas, os pescadores artesanais, os grupos extrativistas e indígenas. Exemplos empíricos de populações não tradicionais, são os fazendeiros, veranistas, comerciantes, servidores públicos, empresários, empregados, donos de empresas de beneficiamento de plantio ou outros recursos e madeireiros. (DIEGUES; ARRUDA, 2001, p. 62)

Nessa direção, podemos caracterizar o que seriam as comunidades tradicionais, através dos indicadores:

> a) Pela dependência da relação de simbiose entre a natureza, os ciclos e os recursos naturais com os quais se constrói um modo de vida;
> b) Pelo conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos, que se reflete na elaboração de estratégias;
> c) Pela noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
> d) Pela moradia e ocupação do território por várias gerações, ainda que alguns membros possam ter-se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;
> e) Pela importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa ser mais ou menos desenvolvida, o que implicaria uma relação com o mercado;
> f) pela reduzida acumulação de capital;
> g) pela importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, pesca e atividades extrativistas;
> h) pela tecnologia utilizada, que é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente; há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor e sua família dominam todo o processo até o produto final;
> i) pelo fraco poder político, que em geral reside nos grupos de poder dos centros urbanos;
> j) pela auto-identificação ou identificação por outros de pertencer a uma cultura distinta (DIEGES; ARRUDA, 2001, p. 59).

Para esmiuçar um pouco mais o conceito, povos ou comunidades tradicionais, salientamos que a utilização dos recursos naturais tem lugar de relevância no debate em tela, uma vez que tem relação direta com a forma como ocupam os territórios, organizam sua sociedade, ritos, mitos e cosmologia, isto é:

> Na concepção mítica das *sociedades primitivas* e *tradicionais* existe uma simbiose entre o homem e a natureza, tanto no campo das atividades do fazer, das técnicas e da produção, quanto no campo simbólico. Essa unicidade é muito mais evidente nas sociedades indígenas brasileiras, por exemplo, em que o tempo para pescar, caçar e plantar é marcado por mitos ancestrais, pelo aparecimento de constelações estelares no céu, por proibições e interdições. Mas ela também aparece em culturas como a caiçara do litoral sul nos ribeirinhos amazonenses, de forma menos clara talvez, mas nem por isso menos importante. (DIEGUES, 2001, p. 61)

Como observado em Diegues (2001), ao destacar a importância atribuída aos recursos naturais, podemos compreender, também, em Lévi-Strauss (2011) que as populações indígenas classificam os recursos naturais e isto tem relação direta com os conhecimentos produzidos por estes e suas respectivas manifestações sociais:

> De fato, descobre-se mais, a cada dia, que, para interpretar corretamente os mitos e os ritos e, ainda, para interpretá-los sob o ponto de vista estrutural (que seria errado confundir com uma simples analise formal), a identificação precisa das plantas e dos animais que se mencionam ou que são utilizados, diretamente sob a forma de fragmentos ou de despojos, é indispensável (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 68).

Desse modo, afirmamos conjuntamente a Carvalho, Marivaldo, (2002), que além do território, em si, percebemos no convívio com populações indígenas uma relação de respeito, gratidão, medo, cumplicidade e amor com a natureza. Obviamente, não queremos com isso afirmar que não exista exploração dos recursos ambientais por parte dessas populações, porém não podemos comparar esse ato de explorar ao da sociedade envolvente que, costumeiramente, gera o esgotamento dos recursos naturais que decide extrair. Podemos inferir que essa relação vale também para as demais populações tradicionais (além das indígenas) e que este manejo diferenciado se dá, pois:

> Essas sociedades desenvolveram formas particulares de manejo dos recursos naturais que não visam diretamente o lucro, mas a reprodução social e cultural; como também percepções e representações em relação ao mundo natural marcadas pela ideia de associação com a natureza e dependência de seus ciclos. *Culturas tradicionais,* nessa perspectiva, são as que se desenvolvem dentro do modo de produção da pequena produção mercantil. Essas culturas se distinguem das associadas ao modo de produção capitalista em que não só a força de trabalho, como a própria natureza, se transformam em objeto de compra e venda (mercadoria). Nesse sentido, a concepção e representação do mundo natural e seus recursos são essencialmente diferentes (DIEGUES, 2008, p. 82).

Carlos Rodrigues Brandão (2010) ao estudar comunidades tradicionais no norte de Minas Gerais, se propôs a uma maneira pouco usual de pensar esses povos, ou seja:

> Ao invés de descrevermos com ênfase as estruturas sociais e alguns padrões internos de culturas das comunidades tradicionais, e as suas relações de sujeição diante de poderes externos ou, simplesmente, "da cidade", porque não ouvirmos o que nos dizem os seus sujeitos, suas mulheres e seus homens, seus saberes sobre si mesmos, seus imaginários e as suas memórias? Porque não deixarmos também a eles o trabalho de traduzirem para eles e para nós aquilo que acreditam ser o lugar onde vivem, o território que habitam, o modo de vida que constituem, a experiência de cultura que criam e em que se enredam, com graus de autonomia? (BRANDÃO, 2010, p. 352-353)

No trabalho apresentado por Brandão (2010), visualizamos que o autor discorda que as comunidades indígenas sejam consideradas tradicionais, quando este afirma que *"[...] a comunidade tradicional emerge como um lugar diferente da sociedade primitiva indígena, tribal. Ou seja, elas são o que o antropólogo encontra quando sai da floresta e da tribo, da aldeia indígena"* (BRANDÃO, 2010, p. 357). Nessa direção o autor ainda nos diz que:

> A sociedade indígena e os seus lugares concretos ou simbólicos de existência – o povo, "a nação", a tribo, a comunidade, a aldeia, são anteriores ao mundo das cidades e se reproduzem sem elas. São sociedades que ocupam territórios, socializam restritamente a natureza, relacionam-se com outros grupos tribais, enfim, realizam-se sem, fora da ou à margem da sociedade regional e de sua melhor representante: a cidade (BRANDÃO, 2010, p. 347-348).

Mas, ao pesquisar a aldeia Cinta-Vermelha Jundiba, podemos perfeitamente, dentro daquilo que propõe o próprio Brandão, usando a maiêutica socrática, afirmar que esta e outras tantas comunidades indígenas do Brasil, são comunidades tradicionais, pois:

> Se tomarmos uma linha do tempo arcaica o bastante em termos de história da região, podemos ousar como um ponto de partida a ideia de que, por posição a todas as outras, são comunidades tradicionais aquelas que "ali estavam" quando outros grupos humanos, populares ou não, "ali chegaram" e ali se estabeleceram. Alargando uma vez mais o nosso olhar, podemos pensar que entre tribos, comunidades tribais, aldeias indígenas, comunidades quilombolas, comunidades de camponeses tradicionais – entre povoadores esparsos nas antigas grandes fazendas, como "agregados" e/ou "moradores", a sitiantes tradicionais concentrados em bairros rurais ou em povoados – a levas de migrantes em "colocações" de seringueiros, a pequenas e até pouco quase desconhecidas aldeias de pescadores artesanais de praias que depressa os guias de turismo descobrem hoje, todas essas categorias de "povoadores" indígenas e/ou tradicionais enquadram-se em uma das seguintes categorias, de acordo com a história ou memória do tempo em que "estão e vivem ali":
> a) São herdeiras de povoadores ancestrais, distantes da atual geração o bastante para que seus nomes, suas datas e seus feitos estejam totalmente apagados de registros históricos e/ou sejam revividos na memória como uma saga fundadora ou um pequeno repertório de mitos;
> b) São herdeiras de povoadores ancestrais reconhecidos, de tal maneira que os dados de origem da geração fundadora estão estabelecidos como registro (não raro documentos pessoais ou cartoriais de fundação de lugar ou doação de terras) e cuja linha de sucessão de modo geral pode ser traçada até a presente geração;
> c) A geração atual é ou se reconhece, desde um tempo passado, mas ainda presente na vida dos mais velhos ou na memória ativa de seus filhos, como fundadora original do lugar em que vive e da comunidade que constitui;
> d) Uma leva de povoadores chega a um lugar e estabelece ali, em termos de uma "atualidade presente" uma comunidade com características culturais e indenitárias que a aproximam de comunidades tradicionais mais antigas ou mesmo ancestrais. Muda-se neste caso, um lugar atual de vida, mas não um modo antecedente de vida. (BRANDÃO, 2010, p. 353).

Além disso, precisamos entender que índio não é aquele que vive apenas na floresta, não é raro essa visão estereotipada do indígena, mesmo em círculos acadêmicos ocorre essa

distorcida percepção. Precisamos entender que os indígenas também se miscigenaram no processo de construção e de formação do Brasil, e que nas últimas décadas várias etnias se deslocaram para as cidades, algumas para grandes centros urbanos, como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Brasília, Fortaleza, Maceió, Manaus, Palma, Rio Branco, entre outras. Destarte, procuremos nos inquietar diante das perguntas: será que deixaram de ser índios porque saíram das florestas? Será que perdem os seus ritos, conhecimentos e forma de ver o mundo em função desse deslocamento? Será que as comunidades tradicionais só o são em função do território que ocupam? E se uma comunidade se desloca inteira de um lugar para outro (uma cidade de porte variado), perde a sua classificação como povo tradicional? Não pretendemos fazer uma deliberada confusão, e tão menos responder todas as perguntas por hora apresentadas, mas ao contrário, contribuir nessa difícil reflexão que além de acadêmica é também, jurídica como assinalado anteriormente.

Devemos estar atentos para não criarmos classificações rígidas e nem nos afrouxarmos na luta das garantias e direitos das comunidades tradicionais, mas devemos nos lembrar que sobretudo, essas populações falam por si e hoje entram no jogo do universo político, científico, econômico e social utilizando as mesmas regras que a sociedade envolvente criou e em alguns casos, para subjugar tais povos. Devemos nos atentar que existe o critério da auto declaração, e dizer que uma comunidade indígena não é tradicional por se afastar da floresta é realmente uma questão a ser repensada.

João Pacheco de Oliveira (2004), escreveu um artigo muito esclarecedor sobre o assunto que debatemos e as questões a pouco formuladas. No livro, *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração no nordeste indígena*, publicou o artigo *Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais.* Nesse trabalho, Oliveira (2004, p. 13) começa com a seguinte inquietação *"os povos indígenas do Nordeste não foram objeto de especial interesse para os etnólogos brasileiros"*, o autor justifica sua afirmativa apresentando consultas às bibliotecas e ao mercado editorial brasileiro, contudo percebe-se de maneira mais frustrante que o desinteresse pelos indígenas nordestinos se liga diretamente a outras duas questões. A primeira por terem se *"misturado"* à sociedade nordestina durante a formação do nordeste, como quer Oliveira (2004), isso dificulta entender o que seria o índio, ou mesmo descreve-lo, pois encontra-se fora da floresta. Tal situação reflete diretamente na segunda questão por ele identificada, pois muitos antropólogos, principalmente americanistas e europeus, consideram a temática *"uma etnologia menor"* (Oliveira, 2004, p. 13). Posto isso, o autor nos dirá que o objeto *"índios do nordeste"* (Oliveira, 2004, p.17):

> [...] não possuía o mesmo poder de atração das investigações sobre as religiões afro-brasileiras, a arqueologia ou o folclore, e mesmo as incursões dos catedráticos que estavam referidos à lingüística ou à antropologia social, não deixaram de abordar em suas teses e comunicações as temáticas indígenas através do viés do passado. Isso se refletia ainda com mais clareza nos museus, onde as culturas indígenas eram representadas seja por meio de peças arqueológicas e relações históricas de populações que viveram no Nordeste, seja por coleções etnográficas trazidas de populações atuais do Xingu ou da Amazônia.
> É a partir de fatos de natureza política — demandas quanto à terra e assistência formuladas ao órgão indigenista — que os atuais povos indígenas do Nordeste são colocados como objeto de atenção para os antropólogos sediados nas universidades da região. O que aí ocorre exemplifica uma trajetória possível de institucionalização para uma antropologia periférica.
> O órgão indigenista, igualmente, sempre manifestou seu incômodo e hesitação em atuar junto aos "índios do nordeste", justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais. O padrão habitual de ação indigenista ocorria em situações de fronteira em expansão, com povos indígenas que mantinham sob seu controle amplos espaços territoriais (ou, inversamente, ameaçavam o controle das frentes sobre estes) e que possuíam uma cultura manifestamente diferente daquela dos não-índios. Estabelecer a tutela sobre os "índios" era exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados, pacificando a região como um todo, regularizando minimamente o mercado de terras e criando condições para o chamado desenvolvimento econômico.
> No Nordeste, contudo, os "índios" eram sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de forte contrastividade cultural. Em uma área de colonização antiga, com as formas econômicas e a malha fundiária definidas há mais de dois séculos, o órgão indigenista atuava apenas de maneira esporádica, respondendo tão somente às demandas mais incisivas que recebia. Mesmo nessas poucas e pontuais intervenções, o órgão indigenista tinha de justificar para si mesmo e para os poderes estaduais que o objeto de sua atuação era efetivamente composto por "índios", e não por meros "remanescentes". (OLIVEIRA, 2004, p. 17-20, passim)

Decerto, Oliveira (2004) nos lembra que essa maneira de ver o indígena, não se encerra apenas no órgão citado, mas também está presente na academia e na sociedade brasileira. Percebemos junto a Oliveira (2004) que esta maneira de pensar o indígena, conecta-se diretamente com a noção de território. Nessa perspectiva, precisamos nos dar conta de que *"a presença colonial [...] instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural"* (OLIVEIRA, 2004, p. 22), sendo assim:

> O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — nas colônias francesas seria a "etnia", na América espanhola as "reducciones" e "resguardos", no Brasil as "comunidades indígenas" — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). […] As afinidades culturais ou lingüísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico

> determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções (OLIVEIRA, 2004, p. 24).

Diante do debate proposto podemos entender então que o processo de territorialização conduz a essa *"mistura"*, e que *"cada grupo étnico repensa [...] e afirma-se como uma coletividade precisamente quando se apropria dela segundo os interesses e crenças priorizados"* (OLIVEIRA, 2004, p. 28). Nesse sentido, Oliveira (2004) cunhará o conceito de *"viagem da volta"* para explicar essa situação de diáspora indígena, em que:

> Na imagem "viagem da volta" há dois aspectos que explicitam, respectivamente, a relação entre etnicidade e território e entre etnicidade e características físicas dos indivíduos, que é preciso esclarecer e elaborar melhor. A expressão "enterrada no umbigo" traz para os nordestinos uma associação muito particular. Nas áreas rurais há um costume de as mães enterrarem o umbigo dos recém-nascidos para que eles se mantenham emocionalmente ligados a ela e à sua terra de origem. Como é freqüente nessas regiões a migração em busca de melhores oportunidades de trabalho, tal ato mágico (uma "simpatia") aumentaria as chances de a criança retornar um dia à sua terra natal. O que a figura poética sugere é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum. A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da *autoctonia*.
> O outro ponto é a relação entre etnicidade e características físicas. Ao dizer que sua natureza está "gravada" na própria mão, o narrador cria um vínculo primário inextirpável, transmitido biologicamente, entre ele e a coletividade maior. Trata-se de algo muito mais forte do que uma lealdade, a qual remeteria a fenômenos socioculturais e a contextos e oportunidades de atualização histórica (ou não). Inscrita em seu próprio corpo e sempre presente ("dentro e fora, assim comigo"), a relação com a coletividade de origem remete ao domínio da fatalidade, do irrevogável, que estabelece o norte e os parâmetros de uma trajetória social concreta. Enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmistificar a noção de "raça" e desconstruir a de "etnia", os membros de um grupo étnico encaminham-se, freqüentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora. Sabem que estão muito distantes das origens em termos de organização política, bem como na dimensão cultural e cognitiva. A "viagem da volta" não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso não é uma viagem de volta). (OLIVEIRA, 2004, p. 33)

Transversal as ponderações acima apresentadas, ressaltamos também a transmissão oral como modo de difusão dos conhecimentos que as comunidades tradicionais estabelecem entre si e/ou com a sociedade envolvente. Podemos considerar que é a partir da oralidade que os conhecimentos, os valores, a língua, a construção social de mundo, as práticas e os ritos são ensinados e perpetuados entre os sujeitos dos povos tradicionais. No entanto, sobre a oralidade falaremos mais detidamente em capítulo específico, destacando principalmente as contribuições da história oral e da etnologia no entendimento desse fenômeno.

Entrementes para encerrar como entendemos as comunidades tradicionais, citamos novamente Brandão, mesmo sabendo que discorda da nossa visão de entender os indígenas como povos tradicionais, cito-o, pois:

> Em qualquer uma de suas dimensões, e por mais diversas que elas possa ser, a comunidade é a paráfrase do lugar-humano. É aquilo que se cria em um espaço-de-vida quando ali se vive, quando ali se chega ou quando ali se vai de maneira imposta e arbitrária. Um campo de refugiados é inicialmente um aglomerado de desalojados, o que em pouco tempo se cria endogenamente ali é uma comunidade ou algumas comunidades. Anterior, contemporânea ou posterior à "chegada do estranho", a comunidade é o como se pode fazer frente ao capital, ao poder exterior, à sociedade de massa e mídia.
> Não por ser patrimonialmente uma guardiã do passado, ou por ser expressivamente "folclórica", "típica" ou um "genuíno exemplo de nossas mais preciosas tradições", uma comunidade popular (mas nem todas) é também tradicional. Ela o é por representar uma forma ativa e presente de resistência à quebra de um reduto inter-humano de relações ainda centradas mais em pessoas e redes de reciprocidade de/entre sujeitos-atores através de produto do trabalho, do que em coisas e trocas de mercadorias através de pessoas, tornadas elas próprias, seres-objeto (BRANDÃO, 2010, p. 353).

Outrossim, a caminhada na construção desses conceitos, populações tradicionais e conhecimento tradicional, tem sido um processo lento, tenso e contraditório. Sabemos que esses povos foram relacionados ao movimento ambientalista e dimensionados na luta por reconhecimento dos direitos étnicos. Assim, foram percebidos pela comunidade acadêmica mais no campo da militância política do que como populações produtoras de conhecimentos metodologicamente elaborados (LITLLE, 2010). Mas, é o estreitamento das comunidades tradicionais com o movimento ambientalista que demonstrará o sofisticado e complexo conhecimento que esses povos construíram do entorno onde habitavam. Lugares esses marcados por ecossistemas ricos em biodiversidade pouco investigados pela ciência moderna, trazendo grande curiosidade e inquietação a diversos pesquisadores. Dessa forma, as comunidades tradicionais para sobreviverem, construíram um sofisticado conjunto de saberes que são:

> "[...] todos os conhecimentos pertencentes aos povos indígenas, às populações agroextrativistas, aos quilombolas, aos ribeirinhos e outros grupos sociais que se dizem tradicionais, que sejam utilizados para as atividades de produção e reprodução nas suas respectivas sociedades" (LITLLE, 2010, p.11).

Outra característica que podemos notar no conhecimento tradicional é que este encontra-se ligado ao entorno onde vivem, ao saberes dos antigos e como isso se expressa em seu cotidiano, pois:

> [...] além de estar ligado a um savoir-faire, como um ter jeito, relaciona-se com uma rede conceitual de conhecimentos espaciais e ambientais tão ou mais essenciais que na cultura manual e técnica. Tudo isso surge de um processo que pressupõe um sujeito cognitivo em constante interação entre o trabalho mental e manual, e entre este e seu entorno (ALLUT, 2001, p.113).

Lévi-Strauss (2011), em seu livro *O Pensamento Selvagem*, dedicou um capítulo somente à estrutura de conhecimento criada pelas comunidades indígenas e neste podemos perceber que estes conhecimentos compõem aquilo que o autor irá denominar de a "ciência do concreto", a qual se diferencia da ciência moderna ainda que se encontre no mesmo padrão conceitual e metodológico. Numa breve diferenciação, podemos entender que enquanto a ciência moderna possui objeto de investigação definido e busca satisfazer as necessidades humanas, percebemos na ciência do concreto, além da busca do desejo material de satisfação humana, o conhecer pelo conhecer, no entanto não delongaremos mais, pois trataremos detalhadamente em capítulo específico sobre este assunto, isto é, a relação entre o conhecimento tradicional, como quer Little (2010), Brandão (2010), Diegues (2001), DIEGUES e ARRUDA (2001) e outros teóricos, ou mesmo como propõe Lévi-Strauss (2011), a ciência do concreto.

Por conseguinte, para encerramos essa introdução, destacamos que essa dissertação está dividida em quatro capítulos específicos, além dos objetivos e das considerações finais. No capítulo três trataremos sobre a forma fragmentada como a ciência moderna vê a realidade e os impactos desta sobre o campo da saúde. No capítulo quatro será abordado o tema da interdisciplinaridade e como essa percepção da ciência pode contribuir para os estudos no campo da saúde com as populações tradicionais. No capítulo cinco, apontaremos as colaborações teórico-metodológicas da história oral e da etnografia como instrumentos da pesquisa qualitativa no estudo da saúde, utilizando a oralidade presente nas comunidades tradicionais. Por último, no capítulo seis, percebemos as conexões entre saúde e cultura e os interespaços criados entre o conhecimento tradicional e a ciência moderna, neste capítulo, para entendermos as fronteiras e os interespaços, sugerimos um conceito, o qual intitulamos: circularidade cognocente.

2. OBJETIVOS

2.1 Objetivo Geral

Construir um trabalho de cunho teórico-metodológico para as pesquisas na área da saúde buscando na interdisciplinaridade e na pesquisa qualitativa instrumentos que permitam refletir sobre as relações cognocentes entre a ciência e o conhecimento tradicional. Para tal utilizamos as atividades de extensão, enquanto professor do IFNMG-Campus Araçuaí, com a comunidade tradicional indígena aldeia Cinta-Vermelha Jundiba, nos anos de 2010 e 2011, bem como os momentos vividos e vivenciados na aldeia nos últimos dois anos.

2.2 Objetivos Específicos

I. Produzir material que corrobore as discussões teórico-metodológicas na pesquisa em saúde com populações tradicionais, em especial a indígena. Pretendemos assim, auxiliar nos debates e na formação de alunos graduandos ou mestrandos da área da saúde e/ou na área das humanidades, principalmente em cursos interdisciplinares que pretendam trabalhar com comunidades tradicionais.

II. Criar um conceito que nos permita entender a relação entre os diversos campos cognocentes.

3. CIÊNCIA FRAGMENTADA: IMPACTOS NO CAMPO DA SAÚDE

> *- Ao Processo Bokanovsky - repetiu o Diretor, e os estudantes sublinharam essas palavras nos seus cadernos. Um ovo, um embrião, um adulto - é o normal. Mas um ovo bokanovskizado tem a propriedade de germinar, proliferar, dividir-se: de oito a noventa e seis germes, e cada um destes se tornará um embrião perfeitamente formado, e cada embrião um adulto completo. Assim se consegue fazer crescer noventa e seis seres humanos em lugar de um só, como no passado. Progresso.*
> *- O Processo Bokanovsky é um dos principais instrumentos da estabilidade social. Homens e mulheres padronizados, em grupos uniformes. Todo o pessoal de uma pequena usina constituídos pelos produtos de um único ovo bokanovskizado.*
> *- Noventa e seis gêmeos idênticos fazendo funcionar noventa e seis máquinas idênticas! - Sua voz estava quase trêmula de entusiasmo.*
> *- Sabe-se seguramente para onde se vai. Pela primeira vez na história. Citou o lema planetário:*
> *-"Comunidade, Identidade, Estabilidade". Grandes palavras. Se pudéssemos bokanovskizar indefinidamente, todo o problema estaria resolvido. Resolvido por meio de Gamas típicos. Deltas invariáveis, Epsilons uniformes. Milhões de gêmeos idênticos. O princípio da produção em série aplicado enfim à biologia.*
>
> *Aldous Leonard Huxley - Admirável Mundo Novo*

A ciência, tal qual a concebemos e entendemos hoje, assim como toda forma de conhecimento, é fruto de uma trama[2] histórica, isto é, em sua origem e consolidação notaremos um discurso próprio regido por métodos e técnicas específicas de produzir o conhecimento. Com certeza, descrever as regras que dirigem os discursos e, entender, como estes produzem os objetos sobre os quais falam, foi uma das grandes contribuições da obra de Foucault, sobre essa questão ele nos diz que:

> [...] consiste em não mais tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que

[2] - Entendemos aqui trama da mesma maneira que o historiador Paul Veyne (2008) aborda em sua obra *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Assim, o conceito de trama refere-se justamente a esse tecido da história, a essa costura *"muito humana e muito pouco 'científica' de causas materiais, de fins e acasos; de um corte de vida que o historiador tomou, segundo sua conveniência, em que os fatos têm seus laços objetivos e sua importância relativa"* (VEYNE, 2008, p.42). Nesse sentido, para o historiador francês, a palavra "trama" tem a vantagem de lembrar que o objeto de estudo do historiador é tão humano quanto um drama ou um romance. E assim como no jogo da escrita, essa trama não se organiza necessariamente, em uma sequência cronológica: ela pode passar de um plano a outro, pode conter digressões e todos os demais recursos próprios da narrativa. Dessa maneira, a *"[...] trama pode se apresentar como um corte transversal dos diferentes ritmos temporais, como uma análise espectral: ela será sempre trama porque será humana, porque não será um fragmento de determinismo [...]."* (VEYEN, op. cit. p.42)

> formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irredutível à língua e ao ato de fala. É esse "mais" que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever (FOUCAULT, 2008, p. 55).

O discurso sistematizadamente elaborado, marcado pelas fronteiras da episteme científica (FOUCAULT, 2008), passou em um dado momento a responder certos anseios da humanidade e, na sequência, se tornou hegemônico em relação às demais formas de conhecimento (ALVES, 2009). Por assim dizer: *"O modelo de racionalidade que preside à ciência moderna constituiu-se a partir da revolução científica do século XVI e foi desenvolvido nos séculos seguintes basicamente no domínio das ciências naturais"* (SANTOS, 2008, p.20-21). É para esse *'mais'*, que na citação acima, Foucault nos chama à reflexão demonstrando que os discursos são, também, formas de poder, legitimação e dominação, portanto essas relações de poder precisam vir à tona. Tenho a completa noção que o assunto a ser tratado não é novo, talvez o olhar, quem sabe. Mas, lembremos aqui do convite que noz fez Foucault (2008, p. 89) através do método arqueológico, em que *"[...] não mais se relacione o discurso ao solo inicial de uma experiência nem à instância a priori de um conhecimento; mas que nele mesmo o interroguemos sobre as regras de sua formação"*.

Quer isto dizer que, enumera-se como elementos de formação da ciência moderna, o cartesianismo de Descartes, a física de Isaac Newton e o viés cientificista, respectivamente ocorridos nos séculos XVI, XVIII e XIX. Sendo o último desses eventos, amparado ideologicamente nas ciências da natureza (especialmente pelas áreas das exatas, biológicas e médicas), na corrente paradigmática positivista e no darwinismo social de Herbert Spencer. Especificamente, nessa conjuntura, vale ressaltar a consolidação do capitalismo e a revolução industrial em fins do século XVIII e durante o século XIX. Nomeadamente, nessa direção, a ordem mundial marcada pela revolução industrial, pelo espírito do nacionalismo, pela consolidação do capitalismo e pelo paradigma científico, compõe um processo inacabado de racionalização chamado: modernidade (SANTOS, 1989, 2008). Todavia, a ciência moderna, constitui-se também, como elemento de controle e aparato teórico das *sociedades de controle* (FOUCAULT, 1977) instituídas pelos estados nacionais europeus. Sem dúvida, essa forma de conhecimento, se consolidando dessa maneira, empregou uma linguagem que pretendia ser universal, racional, imparcial e neutra, foi usada e compartilhada por acadêmicos, intelectuais, pela elite letrada, política e quiçá econômica. Porém em seu cerne, predominava o discurso etnocêntrico e civilizador europeu, marcadamente "*branco, masculino, predatório e racionalista"* (GONÇALVES; SILVA, 2004, p.16).

As rupturas epistemológicas no campo científico[3] da saúde nasceram também nesse contexto de renovação filosófica e intelectual vivido pela Europa entre os século XV e XIX. O modelo biomédico, ou mecanicista (ALMEIDA-FILHO, 2008; BARROS, 2002; LUZ, 1988), é fruto dessa ciência moderna que como dito pretendia explicar o mundo pelos pilares da razão. Evidentemente, assim como os modernos cientistas dos demais campos científicos, os pensadores da saúde estavam interessados em romper com qualquer explicação mágico-religiosa, isto é, queriam apartar da ciência da saúde qualquer influencia do pensamento mítico-mágico-religioso da antiguidade ou do cristianismo medieval. Dito de outra maneira, *"[...] o alvo do interesse médico passou da história da doença para uma descrição clínica dos achados propiciados pela patologia, isto é, [...] de uma abordagem biográfica pra uma outra, nosográfica"* (BARROS, 2002, p. 73-74), bem como *"a nova racionalidade tem na anatomia, [...] um momento inaugural, de ruptura com as velhas concepções do organismo humano"* (LUZ, 1988, p. 83). Assim, celebramos a partir do século XVI, com os estudos de Leonardo Da Vinci e em seguida de André Vesálio, a moderna anatomia. Sem dúvidas, esta seria a pedra angular da medicina moderna e do paradigma biomédico, em que:

> A vida torna-se uma questão não resolvida no conhecimento, objeto secular e recorrente de debate, na medida em que deixa de ser o objeto central de uma prática (a clínica).
> A questão do ser vivo teorizado como *autômato animado*, confere a ele, na hierarquia contínua dos seres do século XVII [...]. Vida e animação de peças, elementos, órgãos, começam a identificar-se na fisiologia, na química, na clínica, na anatomia.
> Para que esta ruptura do mecanismo, no nível do saber médico e da prática clínica, se realize, será necessário, em primeiro lugar, que a forma humana seja vista como *máquina animada*, com a reforma na anatomia, e que o funcionamento do corpo seja pensado, com a nova fisiologia, como uma obra de engenharia desse movimento.
> Será necessário, por outro lado, que se construa um sistema classificatório dos males específicos que podem danificar ou destruir essa máquina. É necessário, portanto, que a Patologia se organize em sistema classificatório de doenças [...] (LUZ, 1988, p. 85).

Assim, segundo Luz (1998), nesse processo de ruptura paradigmática, a medicina buscará na física, na química, na biologia, na botânica, na fisiologia e na história natural, elementos teórico-conceituais e os métodos de observação que, *"juntos aos da anatomia, da patologia e da cirurgia, constituirão o núcleo predominante do saber médico como clínica anátomo-clínica, isto é, como prática de localização e eliminação de doenças"* (LUZ, op. cit., p. 90-91). A consolidação do paradigma biomédico se dará, no final século do XIX, com a era bacteriológica, quando a teoria microbiana passa a ter, uma predominância de tal ordem que,

[3] - Delimitaremos a noção de campo científico a luz de Bourdieu (1983) no próximo capítulo.

"em boa medida, faz obscurecer concepções que destacavam a multicausalidade das doenças ou que proclamavam a decisiva participação, na eclosão das mesmas dos fatores de ordem socioeconômica" (BARROS, 2002, p. 74). Inclua-se, ao pensamento de Barros (2002), questões de ordem política e cultural. Nessa direção, a medicina biomédica:

> [...] obedece a um raciocínio de tipo analítico e casual, que procurava evidenciar a relação de determinada causa a de determinado efeito [...]. A metodologia farmacológica não escapa a essas regras de base [...]. Essa metodologia se aplica perfeitamente a avaliações terapêuticas de produtos cujo mecanismo, totalmente conhecido ou não, é sempre visto sob essa mesma lógica causal geral e essencialmente sintomatológica (LAPLANTINE; PAUL-LOUIS, 1989, p. 84).

Não menos importante, ressalta-se que as explicações míticas-mágico-religiosas e o conhecimento tradicional em saúde dos diversos povos tradicionais dos quatro cantos do planeta, além de apartadas da medicina biomédica como sistemas de cura em seus contextos socioculturais, foram, ao longo do tempo, relegadas à periferia do conhecimento. Nessa direção, à cura tradicional sobrou o preconceituoso rótulo de crendice. Contudo, a hegemonia do ato de curar e a criminalização das curas tradicionais foi conquistada quando:

> A agenda médica em vários países passou pela conquista do direito de determinar quem poderia ou não ser denominado médico e, portanto, exercer legalmente essa atividade profissional; à maneira das guildas medievais, a corporação médica luta – e tem sucesso – para conquistar e manter seu campo de saber e prática, para determinar como os novos médicos devem ser formados e como aferir se estariam preparados para a tarefa; isso desemboca necessariamente na produção de uma legislação profissional que reserva à corporação o direito de julgar os atos de seus membros. (CAMARGO, JR. 2003, p. 52)

Não obstante, nessa trama de consolidação da ciência na modernidade e do paradigma biomédico, atrelada ao capitalismo e aos ideais etnocêntricos europeus, importa salientar que os diversos avanços científicos, inclua-se os da saúde, ao invés de libertar a humanidade como haviam prometido os românticos pensadores do século XIX ao início do XX, contribuíram em outra direção. Por outras palavras, destacam-se eventos como as grandes guerras mundiais, a primeira e a segunda do século XX, bem como seus desdobramentos, e tantas outras mundo afora, fruto da tecnologia de ponta e da falta de diálogo entre estados nações. Lembremos que as guerras do século XX, alicerçadas por uma ciência de ponta conjugada aos interesses político-militares, produziu armamentos de fogo pesado, bombas nucleares, bem como a manipulação de vírus e bactérias como armas de destruição em massa. Decerto, a esse respeito, vale citar as palavras do músico bretão Yehudi Menuhin, registradas na obra do historiador Eric Hobsbawn, *A era do extremos*, em que Menuhin diz: *"[...] se eu tivesse de*

resumir o século XX, diria que despertou as maiores esperanças já concebidas pela humanidade e destruiu todas as ilusões e ideais" (HOBSBAWN, 1995, p. 12). O século XX como bem sabemos, representou o desfecho do projeto iluminista e o final dos ideais românticos dos cientistas que eram influenciados ainda pelos pensadores dos séculos XVIII e XIX, pois esses acreditavam numa ciência salvadora de todas as mazelas humanas. O progresso não veio para todos; os discursos evolutivos e as metanarrativas, foram questionados; e as grandes guerras fizeram transparecer o poder devastador do conhecimento técnico-científico, principalmente, quando empregado para defender interesses de grupos econômicos e político-militares.

Nessa mesma direção, tornara-se impossível fechar os olhos à: expulsão de diversas populações dos campos às cidades; expropriação de saber dos artesãos e das comunidades tradicionais, em todos os cantos do globo; dominação militar e extermínio de populações tradicionais na África, Ásia, América e Oceania. Nesse interim, aponta-se também para a fragmentação dos saberes, através da extrema especialização da ciência e dos cientistas. Observa-se ainda, como fruto da modernidade, a união entre ciência, capitalismo e burocracia estatal. Os resultados dessa união são múltiplos, mas podemos citar como o mais drástico dentre eles, os diversos danos ambientais justificados cientificamente, pois para essa forma de conhecimento, era e é desejável, controlar e manipular a natureza (ALVES, 2009; LUZ, 1988; SANTOS, 1989, 2008). Aliás, destacamos que no processo de consolidação da ciência moderna e do paradigma biomédico no ocidente, percebemos a desumanização da natureza e o desnaturamento do homem. Dessa maneira, homem e natureza foram apartados. O homem influenciado pelos ideias racionais antropocêntricos da modernidade, considerou-se e, boa parte da humanidade ainda se considera, em relação a natureza *"acima desta, pela superioridade de sua propriedade racional, legitimando a degradação [...] percebida meramente como fonte inesgotável dos recursos"* (NAVARRO, 2008, p. 95). Nesse caminho, o pensamento moderno passou a considerar que a *"natureza possuía mecanismos e engrenagens, tal como as máquinas, que capacitavam a reproduzir-se eternamente de maneira homogênea"* (NAVARRO, op. cit., p. 95). Dito de outra forma:

> [...] a história da natureza é também a história dos próprios homens, já que estes não se relacionam com a natureza ou a conhecem de uma maneira abstrata e genérica, mas segundo as necessidades impostas pelo relacionamento que mantêm entre si.
> A natureza sequer teria sido reconhecida enquanto alteridade [...] distinta dos homens, se as relações sociais não tivessem conduzido historicamente a esta separação "mundo natural" e o "mundo social".
> Por outro lado, admitindo este reconhecimento seria com muita dificuldade que qualquer pessoa abriria enormes feridas na superfície da terra, para dela extrair

> minérios, por exemplo, se, como os antigos ainda achássemos que a terra é um organismo vivo e dotado de alma [...].
> Além do mais, uma natureza que funcione como principal fornecedora de mercadorias para o intenso comércio pós-medieval, ou como fonte de matérias-primas para a industrialização dos tempos modernos, não pode mais ser aquela natureza orgânica, sujeita às vontades divinas, mas deve ser uma máquina perfeita, de movimentos equacionáveis e conhecidos, que o homem sabia manipular e, principalmente, consiga dominar.
> Dito desta forma, até parece que a natureza é o que o homem quer que ela seja.
> De fato, tal conclusão, não está incorreta, se considerarmos que a natureza é um conceito que exprime uma totalidade, em princípio abstrata, que os homens concretizam na medida em que preenchem com suas visões de mundo.
> Se não fosse assim, não se justificaria o fato de que para a mesma pergunta – O que é natureza? – encontraremos sempre várias respostas. O que é valido tanto para os agrupamentos que convivem na atualidade, como para as várias sociedades que se sucederam na história (CARVALHO, Marcos, 2003, p. 22-24, passim).

Dessa maneira, o homem, agora apartado da natureza e acreditando ser a racionalidade científica a forma mais precisa de se conhecer o universo, desconsiderou e atropelou outros saberes como a arte, a filosofia, o senso comum e, principalmente, o conhecimento tradicional. Além do mais, desde Galileu e Descartes, passando por Newton até os cientificistas do século XIX, a luta era para que se rompesse com a prática e o discurso religioso cristão do período medieval. Contudo, para isso, esses pensadores acreditavam que o livro da natureza era escrito em linguagem matemática, como gostava de afirmar o próprio Galileu e nada deveria escapar ao crivo da ciência. Para tal, os cientistas, impuseram um modelo cultural com formas específicas de agir e pensar quando o assunto era dar explicações para a realidade e, evidentemente, não cabia ao mundo da evolução e do progresso qualquer tipo de explicação que não fosse calcada pelos poderosos alicerces da racionalidade científica. Assim, a ciência tornou-se hegemônica, constituiu-se como paradigma. Embora não se possa negar os benefícios da ciência moderna à humanidade, a pergunta que não se cala é: as benesses cobrem os custos? Essa, não é uma pergunta de simples resposta. Dessa maneira, contribuindo nesse debate, evidencio:

> [...] A ciência moderna, disse alguém, nasceu no dia em que os anjos foram expulsos do céu. E, sem dúvida, foi preciso que os anjos se fossem, para que sobrasse força à lei científica dos astrônomos e dos astrofísicos. Contudo, os cânticos dos anjos e das legiões celestes, como outrora a harmonia das esferas, no tempo dos astros deuses, não constituíam apenas uma piedosa e supersticiosa imaginação. Para além das representações populares, as mitologias e as teologias assumiam uma função capital, que as teorias científicas não assumem mais. Elas envolviam a morada dos homens com um horizonte protetor. Davam um sentido e uma validade à existência de cada um e de todos. Garantiriam a esperança dos seres humanos, graças a um sistema de referência escatológico.
> A dissolução do Cosmo, sob o efeito conjugado das análises científicas, projeta o pensamento e o pensador num espaço indefinido onde grãos de matéria, partículas de energia, se atraem e se repelem, se compõe e se decompõe segundo leis rigorosas. Todas as intenções e afeições e significações constitutivas da presença humana

> aparecem, então, como outros tantos obstáculos à verdade, como outras tantas ilusões que convém destruir. O mundo familiar das evidências do coração e da fé, das crenças e das paixões contraditórias, converte-se num universo geometrizado, onde reina a luz fria das demonstrações matemáticas. A racionalidade científica desnatura a natureza e desumaniza o homem (GUSDORF, 1976, p. 19).

Nessa mesma direção caminha Rubem Alves:

> Mas é assim mesmo. O relógio pode ser mágico e encantado para quem nunca viu um. Para um relojoeiro, nada há de mistério. Quebrou-se o encanto quando o homem foi capaz de manipular as estrelas, os planetas e os satélites. Manipular? Como pode um homem manipular o Sol? É evidente que estamos usando esta palavra num sentido diferente. Manipular significa, aqui, o poder para pensar, analisar decompor, entender e prever. A manipulação não se dá na realidade, mas dentro dos espaços da razão. E foi essa capacidade para manipular racionalmente que se constituiu na base para a manipulação prática: a teoria lança as bases da técnica (ALVES, 2009, p. 60).

Com as elucubrações até então demonstradas, não temos por objetivo, propor o fim da ciência ou mesmo duvidar da sua utilidade no enfrentamento dos diversos desafios de intervenção na realidade. Aliás, isso para o ocidente seria improvável, pois *"[...] a modernidade afirma de modo irretorquível, o campo da ciência como locus de atribuição de fidedignidade, de veracidade"* (CAMARGO JR., 2003, p. 52). Todavia, quero ressaltar que o embate por hora apresentado é mister para se repensar um determinado modelo de ciência, qual seria? Aquele viés científico cego, surdo e mudo para outras formas de conhecimento e, que evidentemente, não se abre ao dialogo para com as próprias disciplinas científicas (principalmente no campo das humanidades e da filosofia). Dessa maneira, nos embatemos, definitivamente, contra um modelo de ciência que roga para a sua construção cognocente, a exclusão de outras formas de saber e conceber o mundo, que transforma seus resultados, bem como os critérios de elucidação da verdade, como incontestáveis. Para esse modelo de ciência, *"[...] os paradigmas viram paradogmas [...]"* (ALVES, op. cit., p.203) e, sem dúvida, a vida e a existência nesse planeta correm grandes riscos se não refletirmos sobre a força de uma ciência que se pretende *"absoluta"*.

Ressalta-se que não se trata de negar a ciência e sim um modelo de ciência. Uma vez que, se a ciência, nos moldes modernos, se encerra como um fim em si mesma, para que ela serviria? Ou sendo ainda um pouco mais enfático, a quem ela serviria? Como observado outrora, é inegável o quanto a humanidade avançou em termos de técnica e tecnologia nos dois últimos séculos. Os cientistas, através da ciência moderna, conseguiram curar doenças que dizimaram milhares de contingentes humanos, o homem alcançou o espaço sideral e pisou na lua, criamos métodos de controle de pragas e instrumentos de controle da natalidade,

melhoramos a expectativa de vida, difundimos a educação e interconectamos o mundo através da comunicação. Mas, não podemos nos cegar para as diversas mazelas que essa ciência também legou ao mundo, o que proponho aqui ecoa ao mote de Boaventura de Souza Santos (1989), isto é, fazer uma *"aplicação edificante"* (CAMARGO, JR., 2003, p. 24). Nas palavras de Santos (1989, p.14) *"[...] só aplicando a ciência contra a ciência é possível levá-la a dizer não só o que sabe de si, mas tudo aquilo que tem ignorado a seu respeito para poder saber da sociedade o que esperamos que ela saiba"*.

Deste modo, o que se constata ao olhar a trajetória de criação e consolidação da ciência atrelada à modernidade e ao capitalismo, é que esses legaram aos campos científicos, na segunda metade do século XX, a sua total fragmentação em relação à produção dos saberes, uma vez que essa se tornou incapaz de ouvir e falar com as outras maneiras de ser e existir no mundo. Nessa direção:

> Existir ultrapassa viver porque é mais que estar no mundo. É estar nele e com ele. E é essa capacidade ou possibilidade de ligação comunicativa do existente com o mundo objetivo, contida na própria etimologia da palavra, que incorpora no sentido de criticidade que não há no simples viver. Transcender, discernir, dialogar são exclusividades do existir. O existir é individual, contudo só se realiza com outros existires (FREIRE, 1967, p. 40-41).

Nesse particular, Morin, um dos expoentes do pensamento complexo, aponta:

> A inteligência que só sabe separar espedaça o complexo do mundo em fragmentos desconjuntados, fraciona os problemas. Assim, quanto mais os problemas tornam-se multidimensionais, maior é a incapacidade para pensar a sua multidimensionalidade; quanto mais eles se tornam planetários, menos são pensados enquanto tais. Incapaz de encarar o contexto e o complexo planetário, a inteligência torna-se cega e irresponsável (2002, P. 14).

Nesse sentido, explicar não basta para compreender, explicar é utilizar todos os meios objetivos de conhecimento, que são, porém, insuficientes para compreender o ser subjetivo (MORIN, 2003) . Decerto, a compreensão humana nos chega quando sentimos e concebemos os humanos como sujeitos; ela nos torna abertos aos seus sofrimentos e suas alegrias. Efetivamente, é a partir da sensibilidade, da compreensão e da alteridade, sentimentos de ordem subjetiva, que em um dado momento, nos humanizamos. E, sem dúvida, é nos humanizando que lutamos contra o ódio e a exclusão.

Portanto, o nosso embate não é contra a ciência, mas contra uma ditadura científica (ALVES, 2009). Esse embate não ocorre por simples questão de rebeldia, mas por uma questão óbvia. A ciência só é um conhecimento válido se não buscarmos uma fundamentação

única e uma explicação última dos fenômenos. A negação é a mola que move a ciência, evidentemente, as teorias e métodos também se movem nessa direção, a isso denominamos *"aplicação edificante"* (CAMARGO JR., 2003; SANTOS, 1989). Desse modo, para produzir cientificamente é preciso negar, pois tal condição se constitui no passo que nos possibilita construir hipóteses, fazer afirmações, tecer conclusões e permitir que o conhecimento científico caminhe numa direção diferente daquela pretendida pela ciência moderna e pelo paradigma biomédico, isto é, fragmentar para explicar. Por isso, percebemos na pesquisa interdisciplinar ferramentas teórico-metodológicas para repensarmos a caminhada científica na pós-modernidade e, consequentemente, essas contribuições filosóficas e práticas podem nos ajudar a reformular os diversos campos cognocentes, incluindo o da saúde.

4. INTERDISCIPLINARIDADE: UM CAMINHO POSSÍVEL PARA AS PESQUISAS NO CAMPO DA SAÚDE COM AS POPULAÇOES TRADICIONAIS

O remédio da alma são certos encantamentos. Estes consistem nos belos discursos que fazem nascer na alma a sabedoria. Quando a alma possui por uma vez a sabedoria e a conserva, é fácil dar saúde à cabeça e ao corpo inteiro.

Platão, Górgias.

Os antropólogos na década de 1970 preocupados com a visão de que a doença era um aspecto exclusivamente biológico, começaram através do contato com a etnomedicina, a semiótica e a psicologia, a repensar a esfera puramente patológica do processo saúde-doença e propuseram paradigmas em que o biológico se articulasse com o cultural (LANGDON, 2005). Nessa direção o processo saúde-doença não é um evento primariamente biológico, mas deve ser percebido em confronto e contraponto com as questões de ordem socioculturais, políticas e econômicas. Significa dizer que definir doença e saúde é um problema de ordem técnica, científica, filosófica e cultural, situação essa que imprimiu à área da saúde a necessidade de transitar através de outras disciplinas científicas, transformando-a em um campo interdisciplinar[4], pois:

> [...] A doença possui caráter histórico e social, sendo que a natureza social se verifica no modo característico de adoecer e morrer nos grupos humanos, havendo diferenças nos perfis patológicos ao longo dos tempos, resultantes das transformações da sociedade e, também, dentro de uma mesma sociedade, as classes que a compõem mostrarão condições de saúde diversas, de acordo com o momento histórico.
> Aspectos econômicos, políticos, socioculturais, socioepidemiológicos e históricos influenciam o processo de viver e a saúde humana e os modos de vida, de trabalho e de produção são fundamentais para se compreender os processos de saúde, adoecimento e morte da população.
> Quando se leva em conta a relação saúde/cultura, deve-se pensar não apenas na biomedicina, ou modelo biomédico, cujo enfoque é a biologia humana e a fisiopatologia, que vê a doença como um processo biológico. Há outras propostas ou modelos alternativos, como dos chineses, hindus ou índios. Nesse sentido, as discussões mais recentes na antropologia questionam o modelo biomédico e concebem a saúde e a doença como processos psicobiológicos e socioculturais. Nessa abordagem, a doença não é vista como um processo apenas biológico/corporal, mas também como o resultado do contexto cultural e a experiência subjetiva de aflição (BACKES, et. all, 2009, p. 115).

Nesse particular, ao destacar a saúde-doença na perspectiva social nota-se que o próprio processo biológico humano é social, "*[...] na medida em que não é possível focalizar*

[4] - Debateremos em momento devido (no próximo capítulo) nossa concepção de interdisciplinaridade, bem como as contribuições dessa para nossa pesquisa.

a normalidade biológica do homem à margem do momento histórico. Assim, [...] não é possível determinar qual é a duração normal do ciclo vital, por ser ele diverso em diferentes épocas" (LAURELL, 1982, p. 12). Aliás, como nos lembra Vygotsky (2001) o homem é o único ser marcado por um duplo nascimento, a saber: um biológico e outro cultural. Dessa maneira, ao redimensionar o processo saúde-doença, os teóricos de meados do século XX em diante, rompem com a unicausalidade biologicista do modelo biomédico e reforçam a multicausalidade nas análises referentes à saúde coletiva. Significa dizer que:

> As explicações sócio históricas, (...) em saúde baseiam-se na ideia de que a saúde é um produto social. (...) Como os homens vivem em comunidade compartilhando um espaço e tempo particulares, a reprodução social implica, (...) nas relações ecológicas de grupos, ou seja, das suas relações com o meio ambiente. (...). As comunidades compartilham formas de consciência e de condutas resultantes das interações intersubjetivas que também participam dos processos de reprodução: o da cultura. (BARATA, p. 23, 2009).

Ainda nessa perspectiva, sobre a saúde como constructo social, percebe-se que:

> Já em meados do século XIX, Virchow entendia que a "ciência médica é intrínseca e essencialmente uma ciência social", que as condições econômicas e sociais exercem um efeito importante sobre a saúde e a doença, e que tais relações devem submeter-se à pesquisa científica. Entendia também que o próprio termo "saúde pública" expressa seu caráter político e que sua prática deve conduzir necessariamente à intervenção na vida política e social para indicar e eliminar os obstáculos que dificultam a saúde da população. (BUSS e FILHO, 2006, p. 2006)

Não obstante, nos cabe assinalar que as delimitações teóricas antes de representarem a luta efetiva pela prática em saúde, representam a própria luta por esse espaço, como nos lembra Foucault (1999a, p. 25): *"[...] o discurso, ao invés de ser o veículo que traduz as lutas pelo poder, é, antes, aquilo pelo que se luta [...]"* por isso usamos o conceito de campo científico para a área da saúde (bem como para qualquer outra área da ciência e cognocente), à luz de Bourdieu (1983), pois para nós as teorias representam, em última instância, formas variadas de se conceber o mundo e, evidentemente, enunciam projetos filosóficos, culturais, políticos, sociais e econômicos diversificados, quando não antagônicos, nos mais variados períodos da história humana.

Doutro modo significa dizer que, a noção de campo, em que o sociólogo e epistemólogo francês Pierre Félix Bourdieu situa a ciência e, consequentemente, nós circunscrevemos também a saúde enquanto tal (ALMEIDA-FILHO, 2008), nos possibilita percebê-la como produto do meio social. Dessa forma, podemos destacar relações de interesse e poder que impossibilitam sua total pureza e neutralidade. Isso implica no reconhecimento de

que o campo científico é, também um campo social que, por assim dizer, assume formas específicas, revestidas e travestidas de relações de força e monopólio, lutas e estratégias, interesses e lucros. Deste modo, ocorre uma luta concorrencial pelo monopólio da autoridade, contumazmente, os dominantes são aqueles que conseguem impor uma definição da ciência segundo a qual a realização mais perfeita consiste em ter, ser e fazer aquilo que eles têm, são e fazem. Do mesmo modo, salienta-se que os pesquisadores, ao se concentrarem nos problemas considerados mais importantes, lutam pela autoridade científica, pois uma contribuição ou uma descoberta traz um lucro simbólico para os mesmos. Dessa maneira, a luta por autoridade e monopólio levam os produtores de ciência a terem como possíveis concorrentes, seus próprios pares (BOURDIEU, 1983). Nessa direção, para melhor ilustrarmos a metáfora de campo, empregada por Bourdieu, nos reportamos às palavras de Naomar de Almeida Filho, em que:

> Os campos científicos de fato não são estruturados pela ordem dos objetos do mundo empírico e sim instituídos por meio de uma *práxis* que articula objeto e método, concepção e prática, limites epistemológicos e limitações sociais, condições estruturais e ação organizada. [...] Assim, para a constituição de uma ciência, não são os campos disciplinares que interagem entre si mas sim os sujeitos individuais e coletivos que os constroem na prática científica cotidiana. Desse modo, não existiriam campos científicos vazios, ou pelo menos preenchidos por entidades abstratas (princípios, conceitos, teorias, modelos). Os espaços institucionais da ciência seriam permanentemente ocupados por sujeitos da ciência, agentes históricos, organizados em grupos sociais peculiares que têm sido denominados de "comunidades científicas", estruturados nas matrizes de pensamento e conduta denominadas de ‘paradigmas’. (ALMEIDA-FILHO, op. cit., p. 11)

Por conseguinte, ao circunscrevermos a ciência da saúde como campo científico e o processo saúde-doença como construção social, significa também envolver-se no jogo de saberes e poderes que circundam a elaboração de paradigmas, das ações políticas que norteiam a saúde pública, do processo de formação dos profissionais da saúde, bem como perceber a estreita relação entre o modelo de desenvolvimento socioeconômico e o processo de morbimortalidade que envolve as sociedades. Dessa forma, ao repensarmos o paradigma biomédico corroboramos novos marcos na saúde da sociedade ocidental e isso inclui os povos das comunidades tradicionais. Destacamos tal necessidade de repensar o modelos de saúde em função destes povos, principalmente os indígenas, uma vez que estes tem formas específicas de conceber e significar a realidade, bem como ritos específicos de proteção e prevenção de doenças, pois suas técnicas de cura implicam em uma concepção de saúde, integrada ao entorno onde vivem, para estes não há separação entre corpo e alma, doenças do espírito e da carne, entre homem e natureza, estes conservam uma visão holística de mundo

(CARVALHO, MARIVALDO, 2002) e, geralmente, a nossa pobreza conceitual científica por vezes não consegue delimitar a riqueza do universo desses povos. Podemos exemplificar tal afirmação com o fenômeno do xamanismo:

> [...] que no Brasil é conhecido como pajelança, constituiu-se, ao longo dos anos, num desafio para a antropologia. Desde os primeiros trabalhos etnográficos, os xamãs e suas atividades interessaram a nós, os "civilizados", em função das crenças místicas, do comportamento caracterizado por êxtase, e das práticas "mágicas". Por estas características fugirem da visão racional positiva da ciência, a antropologia não proporcionava, até há pouco, os instrumentos adequados para entender o xamanismo como uma força dinâmica no mundo atual, ou para desenvolver modelos teóricos eficazes para sua compreensão. Entretanto, os eventos das últimas décadas nos forçaram a reconhecer a importância do fenômeno e a criar novos modelos para entendê-lo. (LANGDON, 1996, p. 09)

Nesse sentido, de entender o mundo integrado e não multifacetado que ainda reside nos povos tradicionais, pude, por diversas vezes, vivenciar essa situação nas atividades de extensão em 2011 e 2012 na aldeia indígena no médio Jequitinhonha, em momentos que os indígenas afirmavam a sua existência percebendo-se como parte da natureza. Estes jamais se viam a par do ambiente que ocupavam e mesmo com pouca água, dividiam esse precioso recurso com as plantas e os animais, como se cada elemento da flora e da fauna fosse uma pessoa da família.

Gostaríamos de tecer um comentário sobre a preservação feita pelos Pankararu-Pataxó, na mesorregião do Jequitinhonha, com índices pluviométricos abaixo da média necessária[5], estes nos demonstram avançadas técnicas de manejo do solo, pois com um convívio de três anos nessa comunidade pude ver a rala jurema[6] se tornar uma mata de porte médio com diversas árvores que já se encontram entre 3 a 5 metros. Podemos concluir que estar saudável e normal, para muitos povos tradicionais, está intrinsicamente ligado a condições socioambientais e culturais, como vimos na fala do velho indígena. Dessa maneira, nós cientistas, precisamos de lentes teóricas que não sejam fragmentadoras da realidade, pois somente assim poderemos entender os povos tradicionais, uma vez que estes jamais se desprenderam de uma analise holística do mundo ou como diria Lévi-Strauss (1978, p. 29), uma *"[...] compreensão [...] total"*.

Portanto, através das reflexões e discussões do estudos bibliográficos realizados durante o mestrado, acreditamos profundamente que a pesquisa de cunho qualitativo balizada

---

[5] - Para informações mais detalhadas sobre o índice pluviométrico da cidade de Araçuaí, na mesorregião do Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerias, consultar o site abaixo. Disponível em: http://www.inmet.gov.br/portal/index.php?r=agrometeorologia/balancoHidricoClimatico. Acesso: 07/06/2013.

[6] - Maneira como os indígenas se referem à mata de pequenos arbustos que cobre inicialmente o solo.

pela interdisciplinaridade e por uma prática intercientífica (LITTLE, 2010) coloca-se como caminhos possíveis para contribuir com um diálogo que flexione e aproxime as fronteiras do conhecimento que outrora esteve inviabilizado pela segmentação e pela fragmentação dos saberes. Acreditamos também que essas percepções corroboram o romper com a arrogância e o isolamento do discurso dos preceitos racionais empiristas da ciência moderna. Sendo assim, delimitaremos, abaixo, qual a concepção de interdisciplinaridade norteará nosso trabalho.

4.1 A perspectiva interdisciplinar em questão

4.1.1 Um breve exercício de criatividade

Antes de aprofundarmos nas reflexões sobre o método interdisciplinar, gostaria de convidar o leitor a um exercício de criatividade. Agora, veja-se colorindo ou pintando um desenho, uma escultura, ou uma pintura. Mas ao invés de lápis e canetas, pincéis e tintas de cores diversas, você tem em mãos materiais do tipo: areia, cacos de vidro, pedras, madeira, bem como outros materias que podem ajudar a dar cor, tom, contraste, volume, textura e forma, todos eles com cores, tamanhos e formatos diversos. Esses materiais, a priori, não servem para colorir ou pintar. Dessa maneira, muitas pessoas que recebessem esse desafio, o classificariam como algo no mínimo difícil e outros o chamariam de impossível, desde que sem as ferramentas habituais, se exigisse o cumprimento da proposta. Contudo, a situação existe e está posta, precisa ser pensada, refletida e por fim solucionada, isto é, precisa-se colorir e pintar sem ter os instrumentos que a princípio norteiam a técnica em questão. Deste modo, o que fazer?

Necessariamente precisamos buscar uma solução, caso ela não tenha sido inventada, urge ser. A primeira maneira é investigar dentro dos conhecimentos produzidos como solucionar o problema, isto é, precisa-se buscar na longa trajetória humana se algo do tipo já foi problematizado e pensado. Se sim, como podemos usar no presente elementos do passado para nos dar a contribuição necessária para resolvermos a demanda, ou as demandas cotidianas? Eis que nos defrontamos com a questão acima apresentada, a solução existe, a técnica é velha, datada com aproximados 3.500 anos, porém no mundo da arte talvez não seja tão lembrada atualmente em função dos diversos arranjos e técnicas desenvolvidas hoje, bem como podemos destacar a invasão da tecnologia de ponta que parece penetrar todos os

espaços possíveis, autorizados ou não. Qual seria a técnica? Essa é conhecida como arte musiva, nome pouco popular, ou amplamente difundida como mosaico.

Por que chamar a atenção para essa técnica ao falarmos de interdisciplinaridade? De alguma maneira, você tem a forma, ou como queira, a estrutura[7], daquilo que vai colorir. Essa representação pode ser um pássaro, uma árvore, um castelo, enfim, aquilo que a imaginação nesse pequeno exercício alimentar. Assim, ao definir as tesselas a serem utilizadas para da cor, forma, tons, textura e volume, você está fazendo uma escolha capital, qual seria? Está escolhendo os materiais que através do seu prisma (a sua visão e leitura de mundo), conjugados ao conhecimento que se tem da técnica, bem como a habilidade de aplicá-la, melhor representariam aquilo que se pretende demonstrar. Por outras palavras, significa dizer que, conectar disciplinas, buscar nelas elementos que nos permitam visualizar e confrontar espaços de intersecção entre técnica, teoria e método, não é simples e nem tão fácil como o exercício de imaginação proposto acima. Contudo, traz em seu bojo a semelhança de buscar na realidade fragmentos que harmonizem, complementem ou mesmo causem distorções, com o intuito de perscrutarmos a realidade existente no universo de investigação de uma pesquisa.

Dessa forma, juntar tesselas para se construir um mosaico é muito parecido com o trabalho interdisciplinar. De tal forma, significa dizer que na interdisciplinaridade, o(s) cientista(s), ao visitar(em) as diversas disciplinas, busca(am) elementos que permitam entender com maior diversidade o universo de investigação, bem como os sujeitos da pesquisa. Na verdade, é nesse trânsito de áreas do conhecimento que, ao se conjugar zonas de intersecção técnica, teórica e metodológica sem se apartar, evidentemente, de paradigmas científicos, de crenças e valores de mundo do cientista e, muito menos distanciar-se da filosofia e da história da ciência, é que o trabalho interdisciplinar se constitui como obra sendo criada, através da seleção e colagem de pequenos pedaços que, a priori, não apresentavam harmonia e ao olhar de muitos, não seria um caminho possível. Finalizamos a comparação, apontando que, o mesmo ocorre quando aproximamos disciplinas (que inicialmente para um determinado modelo de ciência não seria possível), na tentativa de explicar nosso universo de investigação.

---

[7] - A palavra estrutura, é entendida aqui, como expõe o dicionário Houaiss (2008, p. 1267): *"1 -organização disposição e ordem dos elementos essenciais que compõe um corpo (concreto ou abstrato) [...]."* Assim, não pretendo, nesse momento, com a palavra, evocar e atribuir o significado que a corrente epistemológica fundada por Saussure e Lévi-Strauss deram.

4.1.2 Delimitando a concepção de interdisciplinaridade

A interdisciplinaridade não é isenta, tampouco a histórica, assim como a ciência e, como tal, também pode ser conflituosa. Significa que é produto de um processo que foi engendrado no meio da construção do conhecimento ao qual subjazem a filosofia e a ciência. Inclua-se, aí, a fragmentação do conhecimento (JANTASCH; BIANCHETTI, 1995a). A abordagem interdisciplinar deve ser entendida como produto histórico, datada, isto é, fruto de seu tempo e tal compreensão não exclui a necessidade de avançar na direção de outro(s) paradigma(s). Não podemos evocar o termo como a solução para todos os males da humanidade, nem tão menos acreditar em uma metateoria, ou metadisciplina ou superciência (MANGINI; MIOTO, 2009). Além do mais não podemos tratá-la como mais um modismo, ou um termo de época em que *"[...] Todos invocam em seu favor e ninguém se arriscaria a se pronunciar contra ela"* (GUSDORF, 1995, p. 7). Isso posto, demonstra que o viés interdisciplinar e o disciplinar devem conviver, dado que o *"genérico e o específico não são excludentes"* (JANTASCH; BIANCHETTI, 1995b, p. 180), são complementares (MANGINI; MIOTO, 2009). E, usando um termo mais contundente, são constitutivos.

Importa salientar, por hora, que não dispomos ainda de um conceito preciso para o termo interdisciplinaridade. E, para alguns autores, conceituar com precisão seria decretar sua acomodação ou morte, uma vez que *"navega por sentidos móveis. [...] Esta característica polissêmica tem muito a contribuir [...] o movimento de acomodação dos termos resultaria em sua morte de sentido"* (MIRANDA, 2008, p.118). Sendo a interdisciplinaridade marcada pela polissemia de sentidos e caracterizada conceitualmente por exemplos e associações (MIRANDA, 2008), ou pensada como elemento de interpretação e ação diante o conhecimento (FAZENDA, 2008, 2010), como exigência do mundo contemporâneo, estabelecendo-se como caminho de heterogeneidade e não de homogeneidade (TAVARES, 2008), ou também representa o retorno às origens da significação humana do conhecimento, demonstrando ser uma *"[...] possibilidade de resgate da história do saber, encontrando vivências e experiências relegadas ao esquecimento, deixadas de lado, até ridicularizadas, porque míticas, místicas, devocionais, ou mágicas, portanto subjetivas"* (TRINDADE, 2008, p.66).

Não obstante, tal dificuldade de conceituação, não nos permite fugir do compromisso teórico-metodológico de tentar delimitar, ou circunscrever, um conceito para o termo que é um dos norteadores dessa pesquisa. Caminhando nessa direção, na tentativa de buscar um conceito que defina a interdisciplinaridade, Guedes e Junior (2010), fizeram considerações a

respeito de algumas vertentes de pensamento sobre o termo. Antes, porém, de apresentá-las, salienta-se que a ordem proposta não implica em grau de importância da vertente. A primeira dessas é chamada de humanista, esta corrente pauta-se na filosofia do sujeito, isto é, o diálogo entre as várias áreas do conhecimento depende de uma mudança de espírito dos próprios pesquisadores e que para repensar o positivismo científico, é mister a articulação entre pesquisa e ensino. O principal representante é Hilton Japiassu, incluindo aqui mais uma autora, para além do que foi proposto por Guedes e Junior (2010), acrescento Ivani Fazenda. A segunda vertente, é conhecida como social crítica, essa tem como foco a dimensão histórica e social da produção de conhecimento, baseada numa crítica marxista. Logo, os seguidores da vertente social crítica, apontam a ciência moderna subordinada à lógica da divisão social técnico-científica do trabalho, bem como no modo de produção capitalista, os principais representantes são Maria Cecília Minayo e Paulo Jantsch. E, a terceira, é conhecida como vertente da complexidade, sua principal marca é a crítica epistemológica à ciência contemporânea e a fragmentação dos saberes pelo olhar disciplinar da ciência moderna. Os seguidores dessa vertente acreditam que com a incorporação do tema da complexidade e da perspectiva sistêmica, podem contribuir para as discussões teórico-metodológicas em torno das diferentes estratégias de integração das disciplinas. Os principais representantes são autores como Edgar Morin e Naomar de Almeida Filho (GUEDES e JUNIOR, 2010).

Paralelamente a esse movimento de formulação de bases conceituais, destacamos três lógicas de interdisciplinaridade:

> A primeira, presente na Europa, principalmente na França, entende a interdisciplinaridade como um fim em si mesmo. Ou seja, a construção do saber interdisciplinar se justifica pelo conhecer, fixando a questão em dimensões epistemológicas dos saberes e na racionalidade científica centrada na busca do significado (saber-conhecer/polo-objeto). Nessa linha, a unificação do saber ocorre no sentido de uma estruturação hierárquica das disciplinas, uma superciência, metateoria ou metadisciplina. A segunda, notadamente norte-americana, cultivada especialmente nos Estados Unidos, trata a interdisciplinaridade como um meio. Para ela, a construção do saber interdisciplinar constitui um recurso para atingir determinado resultado (saber-fazer), firmando o debate da interdisciplinaridade em dimensões metodológicas, revelando sua lógica instrumental orientada para a busca da funcionalidade. A terceira, na concepção originária latino-americana, principalmente brasileira, capta a interdisciplinaridade como uma forma de realização humana. Para esta a construção do saber interdisciplinar se justifica pelo crescimento humano e pela capacidade de emancipação (saber-ser/polo-sujeito). Essa fixa a questão da interdisciplinaridade na busca de si, na construção contínua dos indivíduos, orientada por quatro princípios: humildade, expectativa, coerência e audácia, que expressam sua lógica subjetiva, ou melhor, intersubjetiva, introspectiva (MANGINI; MIOTO, 2009, p. 209).

Deste modo, após apresentadas as vertentes e as lógicas interdisciplinares, destacamos que há certo diálogo entre as vertentes, humanista, social crítica e a da complexidade, *"[...] e por vezes até se complementem [...]"* (GUEDES e JUNIOR, 2010, p.262). Todavia, nessa dissertação a principal vertente de interdisciplinaridade será a humanista[8], bem como a lógica interdisciplinar será a latino-americana. Opto por essas delimitações teóricas, concordando com Guedes e Junior (2010), por acreditar que estas propõem uma visão conceitual ampla e consistente da interdisciplinaridade, incluindo a discussão dos requisitos necessários para uma prática interdisciplinar efetiva. Soma-se, a tudo isso, um posicionamento fundamental apontado por Fazenda (2008, 2010), isto é, a interdisciplinaridade é de fato uma atitude, uma ação, um movimento frente ao conhecimento e que exige do pesquisador cinco princípios fundamentais, a saber: *"[...] humildade, coerência, espera, respeito e desapego"* (FAZENDA, 2010, p. 11). Nesse sentido acrescento ao que nos disse Fazenda: dedicação, coragem, amor e ousadia. Por isso, ultrapassar as duras fronteiras disciplinares, representa em si uma mudança de comportamento frente ao conhecimento, pois essa atitude marca-se pela necessidade da escuta sensível e do diálogo permanente:

> [...] a escuta não diminui em mim, em nada, a capacidade de exercer o direito de discordar, de me opor, de me posicionar. Pelo contrário, é escutando bem que me preparo para melhor me colocar, ou melhor, me situar do ponto de vista das ideias. Como sujeito que se dá ao discurso do outro, sem preconceitos, o bom escutador fala e diz de sua posição com desenvoltura. Precisamente porque escuta, sua fala discordante, em sendo afirmativa, porque a escuta, jamais é autoritária (FREIRE, 2001, p. 135).

Sabemos, contudo, que ao assumir um posicionamento, estamos também assumindo as críticas inerentes a esse. Mas, quero desde já, salientar que ao visualizarmos a vertente humanista e a lógica latino-americana como caminhos possíveis, não estamos nos furtando de acreditar que: todo conhecimento é histórico e que a realidade não seja complexa, aliás como dito por Guedes e Junior (2010) essas vertentes inclusive se complementam. Por isso, a necessidade de buscar na sociologia, na antropologia, na filosofia e na história elementos que nos permitam entender o universo de investigação dessa pesquisa. Por assim dizer, ressalta-se

[8] - A palavra humanista, nos estudos sobre interdisciplinaridade, não define uma concepção materialista histórica do termo. Trata-se, na realidade, de uma corrente pautada na filosofia do sujeito, isto é, o diálogo entre as várias áreas do conhecimento depende de uma mudança de espírito dos próprios pesquisadores e que para repensar o positivismo científico, é mister a articulação entre pesquisa e ensino.

que as relações cognocentes entre ciência e conhecimento tradicional, por si só, nos obrigam a romper com a estreiteza de olhares que delimitam um ponto fixo no horizonte[9].

É evidente que, a pluralidade das relações do homem com o mundo, não se esgota somente num tipo padronizado de resposta, em face aos diferentes desafios é preciso transitar e dialogar. Destarte, é mister, encontrar nas disciplinas, ou no trânsito entre elas, ou nas zonas de interseção dessas, explicações que permitam romper com modelos epistemológicos fragmentados e fragmentadores. Assim, quem se arrisca a olhar através de uma única lente, não poderá perceber a complexidade do todo, sendo *"a complexidade um problema, um desafio e não uma resposta"* (MORIN, 2002, p.559). A permanência e a transformação são os pilares do cosmos. De fato, frente a esse jogo dialógico de múltiplas facetas é preciso a interpenetração dos diversos saberes, para que possamos *'mais'*, e é esse *'mais'*, como nos lembra Foucault (2008), que precisa vir a tona. Dessa maneira, percebermos que intersaberes contribuem para melhor perceber a polissemia da realidade que, por sua vez, também é plural e diversificada. Nessa direção damos luz ao pensamento do físico Michel Cassé:

> Para que a pesquisa continue florescendo no campo fragmentado do saber, escolho a palavra céu. Céu convoca, um pouco em desordem, as almas viajantes e as tecnologias galopantes. Nos últimos vinte anos aprendemos mais do céu do que tínhamos aprendido em dois mil, e isso graças a união da astronomia e da física. A astrofísica é o casamento da Terra e do céu no pensamento humano, da física, prática de laboratório que consiste em extrair leis materiais desse mundo, e da astronomia, que é o olhar dirigido para o inacessível. Sem a física, a astronomia não tem cabeça, mas sem a astronomia, a física não tem asas (CASSÉ, 2002, p. 35).

Portanto, acreditamos que metodologicamente, ao fazermos reflexões sobre as comunidades tradicionais, a pesquisa interdisciplinar nos proporciona, como dito anteriormente, uma aproximação da visão holística que estes povos mantem da realidade que os cerca. Além do mais, destacamos que a pesquisa de cunho qualitativo poderá nos fornecer contribuições valiosas, uma vez que essa metodologia nos permite uma aproximação das percepções que esses indivíduos tem do mundo. Nessa direção, passaremos a esmiuçar as contribuições da pesquisa qualitativa dentro de nosso estudo.

---

[9] - Entendemos por horizonte o mesmo que o historiador alemão Reinhart Koselleck (2006, p. 211) retrata através de uma piada política em seu livro Futuro Passado: *" [...] Horizonte uma linha imaginária que separa o céu e a terra, e que se torna mais distante quando dela nos aproximamos"*.

5. COLABORAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS DA PESQUISA QUALITATIVA NOS ESTUDOS ENVOLVENDO AS PERCEPÇÕES DE SAÚDE DOS POVOS TRADICIONAIS

"O cocar é nossa casa. A maraca meu coração. O pajé é o instrumento. Que Deus fez por união. Nós somos os guerreiros. De batalhas e confissão"

"Ô caboclo lindo. Que anda fazendo aqui? Eu ando por terra alheia. Procurando minha ciência. Êy caboclo lindo. A heya há. Ôy caboclo lindo. A heya há"

Torés cantados durante o Encontro Saberes Tradicionais e Agroecologia – Março/2013, na Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba.

Decerto, sabemos dos inúmeros questionamentos frente ao método qualitativo e, por vezes, somos acusados de não produzir cientificamente, quando optamos por este. Não obstante, afirmamos que a escolha de uma abordagem teórico-metodológica é um ato técnico-científico, sócio-político e cultural. Devemos, sobretudo, considerar os recursos materiais, temporais e pessoais disponíveis no momento em que dada pesquisa é realizada, isso são questões de ordem prática, empírica e técnica (ato técnico-científico). Além do mais, não se pode desconsiderar o contexto social, a conjuntura política e os elementos culturais em que a pesquisa está sendo construída. Por outras palavras, afirmamos que nem a pesquisa ocorre no vazio e nem sem o pesquisador, este último, imerso em seu tempo, naturalmente, o investiga (BOURDIEU, 1983). Para exemplificar o que está sendo dito pensemos no período da segunda guerra mundial em que diversos países, principalmente a Alemanha nazista, utilizaram cobaias humanas em suas pesquisas, isso está ligado com o contexto político (período de guerra), com o tipo de sociedade (sociedades etnocêntricas) e claro com a cultura (costumes como a eugenia e o racismo eram valores aceitos e partilhados entre a maioria dos europeus, estadunidenses, japoneses, entre outros) daquele período. Nesse momento, seria oportuno afirmar que toda pesquisa é filha de seu tempo, sobretudo datada. Assim romper com paradigmas é próprio da ciência.

Todavia, destacamos que as técnicas da pesquisa quantitativa contribuem a sua maneira para delimitar questões inerentes a saúde dos povos tradicionais, mas sem querer diminuir a importância do método quantitativo, aponto que se buscarmos em nosso universo

de investigação compreender o conjunto de símbolos e ritos que essas comunidades criam em seu entorno, é mister conviver com as mesmas. E, nesse convívio, observar, perceber e registrar no enfretamento cotidiano homem-natureza, como as populações tradicionais lidam, organizam e sistematizam os conhecimentos no campo da saúde, pois como destacado anteriormente na fala do velho indígena, esses povos tem uma visão holística de mundo. Para estas populações não há segmentação entre o natural e o cultural e, consequentemente, os problemas ambientais, políticos, sociais, econômicos, o direito de propriedade da terra, o acesso à educação diferenciada, o contato com a sociedade ocidental, entre outras questões, são elementos relevantes sobre as condições de saúde e morbimortalidade destas populações tradicionais. Porém, ainda mais tenso nessa situação, cabe destacar a forma como os conhecimentos desses povos, principalmente os indígenas, foram e, infelizmente, ainda são tratados pelo discurso político estatal e, em alguns casos, inclua-se o acadêmico-científico, em que percebem os conhecimentos tradicionais como crendice, a cultura e os ritos de cura as vezes são entendidos como folclore, bem como as concepções de medicina são por vezes completamente desconsideradas no contato com os modelos hegemônicos, no caso da nossa sociedade ocidental, o modelo biomédico.

Por isso, acreditamos ser o método qualitativo um instrumento importante no contato com essas populações tradicionais (no caso dessa dissertação destacamos o convívio com indígenas), pois ao nos munir de instrumentações teórico-metodológicas na percepção do outro, como alguém diferente e não idealizado, nos possibilitamos visualizar que:

> [...] é premente a necessidade que tem os povos indígenas de um processo de resgaste e da reinterpretação de suas culturas, diante dos constantes contatos com os brancos, contatos estes que resultaram em perdas humanas, culturais, e ambientais. Reinterpretação que está intimamente relacionada e fundamentada no próprio pensamento indígena, principalmente no que se refere à uma discussão "sobre si mesmos" [...].
> [...] Os povos indígenas, fica claro, possuem interesses e motivos. E, nesse processo de interpretação e reinterpretação, o interesse pelo antigo, pela tradição possibilita não simplesmente uma forma de resistência à sociedade envolvente, mas é também uma forma de manter na memória a imagem do que é ser humano, a partir de suas próprias vivencias culturais [...].
> [...] podemos supor que há uma maior "abertura" por parte das "tradições indígenas de pensamento", do que por parte do pensamento racional e ocidental; então o que se coloca é a necessidade de criarmos rupturas nessa armadura do pensamento dito civilizado. Mas as formulações para a criação dessas rupturas passam, necessariamente, por um aprofundamento da cultura e do pensamento indígena [...] (CARVALHO, MARIVALDO, 2002, p. 09-11, passim).

Outra situação de grande relevância, a qual nos leva a escolha do método qualitativo, é que a legitimidade da eficácia dos saberes e recursos populares não são dados científicos, as

repetidas experiências de seu uso dentre a população permitem validar sua utilidade e tal situação não transforma esse conhecimento em uma forma de pensamento menor, pior ou primitivo, quando comparado à ciência. E, acreditamos que para entender o conhecimento tradicional é necessário que vivamos os contextos em que estão sendo criados, pensados, partilhados e apropriados. Podemos perceber claramente a importância dessas estruturas de pensamento nas obras de Lévi-Strauss (2011) e Little (2010), quando tratam, respectivamente, da *ciência do concreto no pensamento selvagem e do conhecimento tradicional*[10]. Esses conhecimentos manifestam-se através da cultura e do confronto homem-natureza, influenciando diretamente nas explicações e decisões, dadas e tomadas, diante dos acontecimentos vividos, bem como nas atitudes e nas decisões tanto pessoais, quanto coletivas. E, em função da característica holística desses conhecimentos dos povos tradicionais, podemos visualizar decisões peculiares e distintas daquelas que, costumeiramente, são tomadas pela sociedade envolvente no tocante aos rituais de cura e naquilo que consideram ser saudável. Diferentemente da sociedade ocidental que se apartou da natureza, através de uma visão antropocêntrica, acreditando dominar e controlar as forças da natureza, as comunidades tradicionais ainda se veem integradas ao cosmos e compreendem os fenômenos relativos à saúde, à cultura, à sociedade, e a sua sobrevivência, interligados e não multifacetados, pois para eles, o ambiente, os espíritos da natureza e os deuses fazem parte da mesma esfera mágica (CARVALHO, MARIVALDO, 2002; LÉVI-STRAUSS, 2011; LITTLE, 2010).

Por conseguinte, se buscarmos compreender essa realidade através de questionários que pretendam contabilizar, enumerar e quantificar, ou mesmo em entrevistas estruturadas com respostas objetivas, perderemos a riqueza das particularidades do conhecimento tradicional e, ainda pior, continuaremos acreditando que somente a sociedade ocidental envolvente é produtora de conhecimento científico. Na sequência, procuraremos circunscrever teoricamente o que significa qualidade na pesquisa qualitativa para nós e nesse quesito tentaremos trazer uma definição positiva do termo. Pretendemos, dessa maneira, contribuir na delimitação do conceito para além daquilo que é costumeiramente visto, isto é, de explicações que dizem que qualidade não é quantidade. Na sequência faremos uma breve reflexão de como a história oral e a etnologia podem dar preciosas contribuições na pesquisa qualitativa em saúde com populações tradicionais.

---

[10] - Não detalharemos o conceito nesse instante para não desviarmos o foco da discussão por hora pretendida. Salientamos que no próximo capítulo discutiremos a temática em questão.

5.1 Circunscrevendo a qualidade na pesquisa qualitativa

Costumeiramente, ao revisar a literatura sobre a pesquisa qualitativa, o que chama a atenção imediata é o fato de que a pesquisa qualitativa não está sendo definida por si só, mas em contraponto à pesquisa quantitativa. Outro problema que nos defrontamos ao debruçar sobre a temática foi perceber que *"qualidade teria se tornado o contrário de quantidade, [...] ou estaria além de qualidade, [...] principalmente após o modismo, da qualidade total"* (DEMO, 1998, p. 92). Acreditamos, que não vale apostar na dicotomia entre quantidade e qualidade. Na realidade, pensamos ser válido priorizar uma ou outra, seja pelas especificidades do universo de investigação, ou pelos sujeitos da pesquisa, bem como o fenômeno investigado, entre outros aspectos apontados anteriormente. Aliás, *"consideramos as batalhas epistemológicas entre pesquisadores qualitativos e quantitativos, entre uma diversidade de discussão interna e grupos externos, como polêmicas, verborrágicas e improdutivas"* (BAUER; GASKELL, p. 15, 2010). Igualmente, não concordamos com teorias que afirmam que uma ocorre a expensas da outra, pois:

> Todo fenômeno qualitativo, pelo fato de ser histórico, existe em contexto também material, temporal, espacial. E todo fenômeno histórico quantitativo, se envolver o ser humano, também contém a dimensão qualitativa. Assim, o reino da pura quantidade ou da pura qualidade é ficção conceitual (DEMO, op. cit., p. 92).

Nesta esteira, destacamos outra questão que nos incomoda profundamente. Existem pesquisadores que acreditam na ausência de método, ou na mínima formalidade científica na pesquisa qualitativa, alguns chegam a afirmar que para sê-la, esta deve apresentar uma negação à formalidade. Desde já, salientamos que discordamos completamente daqueles que acreditam que o método se constrói ao longo do caminho e que para a pesquisa ser, de fato, qualitativa, deve vivenciar ausência de formalização. Nos colocamos contra tal postura, pois para nós *"é impossível fazer, sem um modo de fazer"* (DEMO, 1998, p. 92). É sabido que a pesquisa qualitativa investiga fenômenos de ordem subjetiva como a emoção, a identidade cultural, o sentido da vida, o amor, o ódio, entre outros. Mas, mesmo assim, a tarefa da ciência é visualizar nos fenômenos mais voláteis o que há de formalizável e, consequentemente, atribuir significado e ordem[11] (ALVES, 2009). Para ficar mais claro

[11] - Ao utilizarmos a palavra ordem, não queremos atribuir o mesmo sentido que a ciência moderna atribuía, ou seja, ordenar para controlar e dominar. Para nós, ordem, significa estabelecer uma relação inteligível entre uma

citemos Freud e os estudos da psicanálise. Através dos estudos psicanalíticos freudianos, os sonhos aparentemente caóticos e não sistematizáveis, puderam ser analisados, interpretados, significados e sistematizados. Quer no sonho experiência mais subjetiva? Freud e os psicanalistas conseguiram demonstrar que o sonho não é um monte incoerente de coisas, mas um caos estruturado. Por outras palavras, o que queremos afirmar é que *"[...] a ciência não sabe o que fazer daquilo que é propriamente caótico, mas começa a entender o caos, se descobrir nele alguma estrutura"* (DEMO, op. cit., p.91). Afinal a ciência é uma forma de conhecimento que busca dar ordem ao caos (ALVES, 2009).

Apresentadas as questões acima, nos parece apropriado afirmar que a presença de formalizações na pesquisa qualitativa, não a transforma em pesquisa positivista. Formalização e positivismo não são sinônimos. Vale ressaltar também que combater a quantidade como se positivismo e pesquisa quantitativa fossem a mesma coisa, torna-se outro caminho ainda mais turvo, pois para nós *"quantidade [...] é parte constituinte de qualquer qualidade, e vice-versa"* (DEMO, op. cit., p.92). Tanto na pesquisa qualitativa como na quantitativa é necessário definir termos, precisar uma hipótese de trabalho, delimitar o fenômeno ou universo de investigação, fazer coleta de dados, interpretar resultados e fazer generalizações.

A questão elementar que qualquer pesquisador precisa atentar-se é para a teoria e os paradigmas que norteiam o conhecimento científico (ALVES, 2009; SANTOS, 2008). Nisso, reside uma questão visceral, qual seja, para que tenhamos uma antena ligada às teorias e aos paradigmas, é preciso que no processo de formação do pesquisador não se perca de vista as discussões sistematizadas sobre a teoria do conhecimento, a filosofia e a história da ciência (FAZENDA, 2008, 2010). E, em um breve comentário, trazemos à luz dessa discussão a situação dos programas de *strictu senso* das universidades públicas e privadas brasileiras. Nesse quesito, estas instituições de ensino promovem formações cada vez mais rápidas em seus programas, se compararmos com a década de 1980. Evidentemente que, essas instituições são pressionadas pelas agências de fomento à pesquisa e pelo ministério da educação, bem como estes pontuam e ranqueiam docentes, discentes e programas por produção e publicações em quantidade. Nessa direção, as agências de fomento à pesquisa e o ministério da educação têm contribuído para reforçar na comunidade acadêmica a ideia de que, qualidade e quantidade ocorrem uma as expensas da outra. E, o que é pior, em função de velocidade e quantidade, diversos programas formam muito mal os alunos para que liguem antenas que saibam captar os sinais das teorias e dos paradigmas. Podemos afirmar que não há

---

pluralidade de elementos, a realidade e o fenômeno investigado, permitindo explicar metodicamente aquilo que está sendo perscrutado (HOUAISS, 2008).

nada pior que uma ciência sem diálogo com os pressupostos epistemológicos, e feita por cientistas que não fazem o recuo necessário pelo prisma da teoria do conhecimento, da filosofia, e da história da ciência.

Posto isto, cabe destacar a intenção singular da pesquisa de cunho qualitativo, isto é, necessitamos buscar no universo de pesquisa aquilo que escapa a ordem facilmente formalizável e nos quesitos menos formalizáveis levantar problemas e sistematiza-los, a isso atribuímos o nome de qualidade (DEMO, 1998). A dificuldade que se encontra é a indefinição que reside no termo qualidade *"já que nela cabe tudo e nada, ao sabor de qualquer coisa, tornando as pesquisas qualitativas experimentos excessivamente tópicos e inconclusivos"*(DEMO, op.cit., p. 92). Com efeito, o fato de nos embatermos contra a ciência moderna, e a necessidade do fim dos *"paradogmas"* como quer Rubem Alves (2009, p. 203), ou assinalar o conhecimento científico como um olhar sobre a realidade segundo Boa Ventura de Souza Santos (2008), ou um elemento de controle e poder como nos lembra Foucault (2008), não nos permite lançar sobre o conhecimento científico um *"vale-tudo"*, como se qualquer discurso pudesse se tornar científico por auto-decreto (DEMO,1998).

Em um texto breve, mas profundo, Demo (1998), definiu três categorias para se entender o que é qualidade na perspectiva da pesquisa qualitativa, penso que o texto avança nesse assunto e nos ajuda a entender o papel do método qualitativo na ciência. Dessa forma, ele propõe uma definição prévia da palavra qualidade à luz da etimologia, bem como afirma que qualidade aponta para perfeição, participação e utopia, e por último, nos diz que a qualidade sinaliza ao horizonte da intensidade. Ainda nessa perspectiva, ele elenca cinco características para a qualidade, segundo o autor, ela é: *"um atributo humano[...], é dialética, é difícil de gerar, e é muito mais difícil de renovar[...], é decisiva, mas não mecânica [...] e a história da qualidade é sobretudo de sua traição"* (DEMO, op.cit., p. 96-98, passim).

Nessa direção, Demo (1998), buscou na etimologia sua primeira forma de entender o que seria qualidade. Outrossim, este conceito origina-se da palavra *qualitas* que segundo Cunha (2010, p. 533), nos remete à *"[...] propriedade, atributo ou condição das coisas ou das pessoas, capazes de distingui-las das outras e de lhes determinar a natureza"*, por outras palavras, significa a essência. Nesse sentido se fizermos um recuo no olhar filosófico às luzes de Aristóteles, *"a distinção entre matéria e forma destaca, na forma, aquela dimensão imaterial dos seres e que, nos seres humanos, seria imortal"* (DEMO, op.cit., p. 93). Por outras palavras, podemos afirmar que a forma é a definição central, enquanto a matéria seria algo circunstancial, temporal, provisório. Visto por esse ângulo, podemos destacar o motivo pelo qual a qualidade não é mecânica.

Na sequência, Demo (1998) argumentará que qualidade é constituída pela perfeição, participação e utopia, sinalizando assim para o horizonte da intensidade. Com efeito, o referido autor aponta que perfeição liga-se àquilo que é historicamente possível. Dessa maneira, retira do conceito qualidade uma aplicação tópica e inconclusiva, pois dois atributos são fundamentais para que a perfeição ocorra: o humano e a história. Além do mais, não há história sem homens e não há homens no vazio do espaço e do tempo, enfim *"Tratando-se de história, não há perfeição, já que não tem história o que é perfeito. Condição para ser histórico, é ser perfectível. Neste sentido, quando falamos de perfeição, assinalamos para realizar uma história sempre mais perfeita, desejável, solidária e participativa"* (DEMO, op. cit., p. 93). Nessa mesma direção Freire nos ajuda a perceber que o homem é imerso em seu tempo e a partir daí *"[...] existe [...] no tempo. Está dentro. Está fora. Herda. Incorpora. Modifica. Porque não está preso a um tempo reduzido a um tempo permanente que o esmaga, emerge dele. Banha-se nele. Temporaliza-se"* (FREIRE, 1967, p. 41).

Sem dúvida, concordamos com Freire (1967), mas alargando um pouco mais a questão, acreditamos que o passo de quem se banha e encontra no tempo é o desejo de transformação, e é por isso que Demo (1998) irá afirmar que a participação é constitutiva da perfeição e, consequentemente, da qualidade. Sabemos, porém, que o próprio Demo nega a ideia de perfeição como é entendido no senso comum. Isso quer dizer que participamos da história das sociedades, em permanente construção, porque acreditamos em um mundo mais solidário e justo. Significa dizer que a perfeição não é sinônimo de algo sem defeitos ou que a qualidade seja marcada por ausência dos erros. Na realidade, o que Demo (1998) e Freire (1967) nos permitem entender de qualidade, é que sendo esta um elemento essencialmente humano e, o homem, se humaniza na relação com o outro e em seu tempo, banhando-se nele e transformando-o (FREIRE, 1967), não há outra via se não a participação, como quer Demo (1998). Por outras palavras, vejamos:

> [...] qualidade é sobretudo participação, se aceitarmos que a história participativa seja aquela que mais próximo chega da sociedade desejável. Talvez pudéssemos até aventar que participação poderia ser sinônimo de qualidade [...] A história conhecida jamais realizou uma sociedade dotada desta perfeição, e mesmo assim persiste, de modo teimoso e insistente, a utopia da igualdade, por exemplo. Muitos diriam que a desigualdade social é algo histórico-estrutural, porque faz parte estrutural da história. Como estrutura, aparece em toda história. Como história, pode ser mudada em cada história. Exatamente este dinamismo dialético faz a história como unidade de contrários (DEMO, op.cit., p. 93).

E não menos importante, ressaltamos que tal contexto comporta dialogar com a utopia. Por outras palavras:

> Utopia realizada já não é. Entretanto, faz parte da realidade como dialética do contrário, ou seja, como fonte perene da crítica contra aquilo que se tornou real. Frente às esperanças absolutas da utopia, o que a história oferece é sempre pouco e, por consequência, cabe sempre a revolução. Tomando um exemplo concreto: a utopia do socialismo representa aquela sociedade perfeita que, por definição, não pode acontecer; entretanto, é por conta desta perfeição impossível que podemos criticar e superar todos os socialismos reais, na certeza de que nenhum deles esgota a utopia do socialismo. Por isso, diz-se que, quem não tem utopia, morreu, já que se contenta com o que tem, ou com o que a história conseguiu realizar (DEMO, 1998, p. 93).

Dessa maneira, qualidade representaria também a utopia da história, no sentido daquilo que de melhor o ser humano nela poderia realizar, pois:

> Nas relações que o homem estabelece com o mundo há [...] uma pluralidade na própria singularidade. [...] A captação que faz dos dados da realidade é crítica [...] reflexiva e não reflexa. A sua transcendência, acrescente-se, não é o resultado exclusivo da transitividade de sua consciência [...] distinguir um "eu" de um não "eu". A sua transcendência está para nós na raiz de sua finitude. [...] Exatamente porque, ser finito e indigente, tem o homem na transcendência, pelo amor à Fonte, que o liberta. No ato de discernir porque existe e não só vive, se acha na raiz, por outro lado, da descoberta de sua temporalidade, que ele começa a fazer precisamente quando, varando o tempo, de certa forma unidimensional, atinge o ontem, reconhece o hoje e descobre o amanhã (FREIRE, 1967, p. 40-41).

Consoante ao que foi exposto, destacamos que qualidade não é o oposto de quantidade e nem uma ocorre a expensas da outra, mas são categorias constitutivas. Além do mais é preciso atentar-se, como foi demonstrado, que qualidade busca a essência, aquilo que nos distingue em nossa singularidade mesmo diante da pluralidade. Significa isso que, concordando com Demo (op. cit., p. 94), assinalamos na qualidade sua fluidez e esta *"[...] não é sólida; é frágil. Não tem resistência dura daquilo que se petrifica. É passageira, para retomar. Recriar é seu signo. Só se recria, o que passa. O melhor é sempre mais passageiro"*. Por isso, entre as características da qualidade encontramos, como quer Demo (1998), *"a dificuldade de ser gerada e ainda mais difícil de ser renovada"* (p. 97), pois o desafio crucial não é apenas gerar o fenômeno qualitativo, mas manté-lo. Se retornarmos à questão da participação, veremos que há no início de um proposta associativista, sindicalista, entre outras, um envolvimento maior das pessoas, mas que aos poucos essas abandonam a proposta e uma participação maciça torna-se cada vez mais difícil, pois tal situação nos remete às categorias da intensidade e da extensão que passaremos a discutir.

Nesse particular, Demo (op. cit., p. 93) ressalta duas categorias, a da intensidade e a da extensão, este afirma que *"qualidade sinaliza o horizonte da intensidade, para além da extensão"* e numa comparação sutil, embora silenciosa, entre qualidade e quantidade, vai nos

dizer que *"intensidade aponta para a dimensão do melhor e a extensão se volta para o maior"* (DEMO, op. cit., p. 94), mas ao visualizar dessa maneira não estamos pretendendo uma hierarquização de categorias ou conceitos, mas de elementos constitutivos, pois:

> Ter mais ou ser melhor por vezes representam uma disjuntiva, que, na prática, deveria ser um todo: quantidade a serviço da qualidade, ou como condição material de qualidade. A sabedoria da felicidade está em transformar o passamento extenso em passagem intensa. Pois nenhuma solução é total, e o homem como problema não tem solução, pois não é defeito, mas modo de ser. Nisto precisamente é desafio, pretensão, ânsia, afã. A história é passageira, mas em cada fase não acaba; ao contrário, continua. Continua sempre, não porém como continuidade contínua, mas como eterno recomeço. No plano formal, algo contraditório. Na história real, apenas contrário. Toda superação é também recomeço. Não há solução final e definitiva, pelo que não se pode imaginar felicidade eterna, que já seria extensão da monotonia (DEMO, 1998, p. 94).

E, dessa maneira, Demo nos traz uma reflexão sobre a própria vida. Afirma literalmente que esta se regula entre desejos infinitos e realizações parciais, em um exemplo profundo sobre a relação entre intensidade e extensão, qualidade e quantidade, cita que o:

> [...] prazer sexual é um exemplo: por mais forte que seja o desejo, também satura. Mesmo divertir-se pode ser cansativo. É fundamental variar. Todavia, a surpresa não pode ser diária, pois já não surpreenderia, mas é essencial. O orgasmo é por definição passageiro, pois é gesto fisicamente limitado. Na sua passagem pode ser intenso, profundo, totalizante. Mas não é factível sua continuidade extensa, tanto por impossibilidade física, como sobretudo porque quebraria seu encanto. É lei da vida: após o clímax vem inevitavelmente a calma. Esta é que dura, o outro passa. É possível inventar modos e jeitos para prolongar o prazer, mas é sobretudo importante poder recriá-lo. Passagem criativa, que passa, não para desaparecer, mas para reviver. Esta é a eternidade que interessa; a outra aborrece (DEMO, op. cit., p.94).

Efetivamente, traçar um delimitador para a qualidade não é simples, lembremos que ela é decisiva e não mecânica, pois reside nessa fluidez do tempo e do desejo humano. Imprime certa miopia no devir e, por sua vez, estabelece uma ordem que nos permite escapes. E, por mais que tentemos traçar uma linha clara, ela será tênue, assinalada pela dificuldade de visualizar o ponto exato de transição entre o intenso e o extenso, entre a qualidade e a quantidade. E, nisto reside a dialética da qualidade, uma vez que *"tudo que é profundo é passageiro [...] o que é bom, acaba [...] a criatividade é uma dinâmica provisória [...] a utopia é o afrontamento dos limites [...] realizar-se é saber ceder [...]"* (DEMO, op. cit., p. 96). Destarte, o que nos permite inferir é que não há solução cabal e definitiva. Por isso, como dito anteriormente, a cada fenômeno novo de qualidade, a participação é intensa. Porém, após a onda de intensidade a rotina se torna comum e a extensão sobrepõe ao que é

intenso. Estas categorias não são excludentes, mas como dissemos antes, são constitutivas, já que a intensidade brota da ruptura do que é extenso, bem como o extenso torna-se, com o tempo, a continuação da intensidade. Decerto a história da qualidade é sobretudo a de sua traição, pois:

> Traição vem compreendida no duplo sentido dialético: de um lado, daquilo que, sendo intensamente bom, degenera no extensamente ruim; de outro, da infidelidade ao cotidiano, para ser criativa. O cotidiano chora, como se diz em antropologia, porquanto é feito sobretudo de tristeza, mesmice, repetição, mediocridade. [...] O cotidiano pode ser visto como a traição de cada dia da utopia da vida, onde viver já é quase só vegetar, apenas passar pela vida, ser espectador, ou mero objeto. Por outra, para confrontar-se com o cotidiano, é mister saber traí-lo. A criatividade é sempre um ato de infidelidade [...]. Para inovar, é mister desconstruir, desfazer, recomeçar. Destruir uma rotina que a tudo destrói, é o desafio maior da qualidade, que precisa trair o cotidiano, para não ser sempre traída. [...] Qualidade é a luta, por vezes desesperada, de retomar uma intensidade que teima em transformar-se em extensão. Não há receita para esta retomada, mas parece certo que é mister trair. Bem entendido, trair no sentido de surrupiar do cotidiano chato momentos felizes. Até porque a fidelidade pode ser apenas extensa, sempre que decair no relacionamento repetido, mecânico, formal. É neste sentido que se deve dizer: todo projeto criativo, continuará criativo, se encontrar traidores. O traidor pode ser aquele que apenas se opõe ao projeto. Mas o traidor aqui procurado é quem é infielmente fiel a criatividade (DEMO, 1998, p. 98-99).

De forma geral, a questão do tempo histórico, sua definição e apreensão constituem a linha que perpassa à qualidade, como podemos perceber pelas categorias do intenso e do extenso propostas por Demo (1998), ou pela imersão do homem como nos traz Freire (1967). Certamente que a qualidade é um atributo humano incorporado no tempo e por isso percebemos a fluidez dessa. Decerto é nesse solo do devir, que a humanidade ao reler a história de cada geração para construir a própria, também a reescreve e, consequentemente, a refaz sob o seu conjunto de signos, símbolos e significados, e é por isso que a história não é uma linha reta de acontecimentos repetidos e repetitivos. Não nos causa espanto o motivo pelo qual Demo (1998), utilizou a palavra horizonte atrelada à intensidade. O que quer isto dizer é que o horizonte é uma linha que quanto mais nos aproximamos, mais nos distanciamos (KOSELLECK, 2006). Sendo assim, não nos resta dúvida de que para clarificar o debate até então travado, precisamos olhar pelo prisma proposto pelo historiador alemão Reinhart Koselleck ao analisarmos o tempo histórico.

O tempo, na perspectiva desse historiador alemão, encontra-se na relação entre o passado e o futuro. Enfatiza Koselleck (2006) que quando o historiador mergulha no passado conduzido por perguntas, se confronta com vestígios que geralmente se conversam até hoje, mas que de alguma maneira apontam para o devir. Dessa forma, utilizando uma terminologia antropológica, o autor define duas categorias essênciais para explicar o tempo histórico: a

experiência e a expectativa. Nas palavras dele, ressaltamos que: *"[...] todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou sofrem"* (KOSELLECK, 2006, p. 306). O autor ressalta ainda que essas categorias pretendem um grau de generalidade mais elevado e correspondem respectivamente ao espaço e ao tempo. Nessa esteira, podemos perceber e concordamos quando este diz que não há um sem o outro, *"não há expectativa sem experiência, não há experiência sem expectativa"* (KOSELLECK, op. cit., p. 307). Novamente, nos defrontamos com categorias constitutivas, assim como *o intenso e o extenso,* ou como a qualidade e a quantidade em Demo (1998). Isso nos evidencia que o homem, assim como a história que esse produz, permeado obviamente pela cultura, não é feito de partes fragmentadas, mas constituído de uma realidade viva em um frenético movimento entre passado e futuro, entre o que é intenso e extenso, entre o que permanece e o que muda, mas geralmente, por herança epistemológica ou incapacidade teórica, esquartejamos para apreender.

Posto isso, afirmamos que o tempo histórico não é uma palavra sem conteúdo, abstrata e não delimitável, mas o contrário, é uma grandeza perceptível e que se modifica com a própria história e essa modificação ocorre pelo movimento entre experiência e expectativa, pois:

> [...] a experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento. Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia. Nesse sentido, também a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias.
> Algo semelhante se pode dizer da expectativa: também ela é ao mesmo tempo ligada à pessoa e ao interpessoal, também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem (KOSELLECK, 2006, p. 309-310).

Não nos espanta que ao refletirmos sobre o fenômeno da qualidade na pesquisa qualitativa, esbarremos na imersão do homem no tempo (FREIRE, 1967). Sabemos que passado e futuro não chegam a coincidir, há o presente entre eles. Assim como a expectativa não se reduz a experiência, pois uma vez experimentada qualquer que seja a situação, individual ou coletiva, pessoal ou institucional, finda-se naquele momento a expectativa e surge uma nova experiência. Por conseguinte, essa relação entre passado e futuro marcado pelo intervalo do presente, reforça outras experiências e novas expectativas, bem como nos

possibilita recordar daquilo que fora experimentado e aí voltamos na marca mais profunda do tempo (KOSELLECK, 2006). Assim, ao vivenciarmos esse intervalo de tempo sobre a terra, denominado vida, constituído por experiências e expectativas, eis que o intenso surge, mas por traição torna-se extenso, (DEMO 1998). Entretanto, os horizontes de expectativas convergem para uma nova traição no espaço das experiências e novamente o que é intenso brota diante dos nossos olhos, eis aí o tempo histórico em toda a sua formosura, intensidade e movimento.

Portanto, à luz de Freire (1967), Demo (1998) e Koselleck (2006), percebemos a dificuldade em adotar métodos e metanarrativas estanques para pesquisarmos qualitativamente através de procedimentos científicos, mas tentamos de alguma maneira formalizar os caminhos pelos quais trilharemos a nossa pesquisa qualitativa no que se refere ao referencial epistemológico de qualidade. Destacamos, também, que elegemos a fonte oral, à luz da história oral e da antropologia, para nos ajudar nessa empreitada de entender as produções humanas por sobre a terra. Chamo de empreitada, pois se entendermos como nos mostrou Koselleck (2006) que as experiências e expectativas que acumulamos, criamos e alimentamos, nos muda, molda e transforma incessantemente, não somente a modernidade é líquida, como afirma Bauman (2003), mas o próprio homem. E, é exatamente essa plasticidade que torna a pesquisa qualitativa tão difícil, mas ao mesmo tempo desafiadora e instigante.

5.2 A oralidade sistematizada: contribuições da história oral e da etnologia na pesquisa em saúde com povos tradicionais

Discutimos anteriormente as contribuições da pesquisa qualitativa nas investigações no campo da saúde dos povos tradicionais e em como entendemos a ideia de qualidade que norteia essa pesquisa qualitativa. Naquele momento destacamos ser a qualidade um fenômeno de difícil apreensão e com características próprias que a distingue da quantidade. Nesse sentido, ao aplicarmos empiricamente as delimitações do conceito de qualidade, destacamos a oralidade como elemento essencial para acessarmos as estruturas de pensamento dos povos tradicionais (LÉVI-STRAUSS, 2011), bem como constitui-se em valorosa ferramenta quando, nós pesquisadores, a transformamos em fonte documental. Nessa direção, assinalamos as significativas produções nos campos da história e da antropologia, mais especificamente a história oral e a etnologia, com grande contribuições para a pesquisa qualitativa com fontes

orais, pois devemos destacar com relevância o fato de que todos falam, mas poucos escrevem. Podemos ainda, assinalar, que todos os povos que conhecemos a história e aqueles que não conhecemos, provavelmente falaram, mas poucos registraram. Sendo assim, o registro através da escrita, além de um evento recente, durante séculos foi feito por poucos nas sociedades ditas civilizadas e, claro, nunca cessaram as disputas de poder pelo ato de controlar aquilo que se escreve e registra para a posteriori.

Notadamente, percebe-se na trajetória das ciências humanas que seu *"recurso básico e inicial é a descrição"* (MARTINS, 2010, p. 53). Descrever apenas, como queriam os positivistas, não é suficiente para o entendimento de vastas dimensões da existência, como os processos relacionais, subjetivos e intersubjetivos, simbólicos, históricos e seus contextos sociais. Trata-se, sobretudo, de descrever e analisar os significados e sentidos de ações e relações de pessoas ou grupos. Evidentemente, sabemos e também concordamos, que explicar é mais que descrever, mas descrever é o passo inicial para explicar. Todavia, os conceitos sobre os quais as ciências humanas se fundamentam, são produzidos pela descrição (MARTINS, 2010), e obviamente, as gerações vão reler e atribuir significados diferentes aos conceitos a cada releitura. Porém, essa característica fluída dos conceitos e teorias das ciências humanas não é um problema em sua episteme a ser solucionado, mas uma questão constitutiva ao seu universo de investigação, a saber: o homem situado no espaço e no tempo, bem como toda a sua obra e vida por sobre a terra. Ora, se é consensualmente sabido que não pensamos como as gerações anteriores e a cada momento as gerações releem o mundo, como esperar de uma ciência que estuda o ser humano em suas peculiaridades, particularidades e capilaridades pudesse se consolidar sobre metanarrativas estanques?

Destarte as ciências sociais e humanas, no início do século XX, ao perceberem que a pluralidade das relações do homem com o mundo, não se esgotam somente num tipo padronizado de resposta e em face aos diferentes desafios, questionaram os paradigmas que as norteavam e, na sequencia, fizeram a ruptura de teorias e métodos consolidados até então. Nesse sentido, estas áreas cognocentes entenderam que descrever não basta para compreender, e que explicar é utilizar todos os meios objetivos de conhecimento, que são, porém, insuficientes para compreender o ser subjetivo (MORIN, 2003). Mas, que diferentemente do puro ato de descrever, buscar a explicação através da compreensão seria um caminho possível.

Nessa direção o interesse pela fonte oral[12] tem conquistado nos últimos trinta anos grande espaço nas ciências sociais e humanas, mas esse movimento não é recente, os primeiros trabalhos foram registrados no primeiro quartel do século XX, com um movimento conhecido como *Escola do Annales* [13] e na antropologia com os pioneiros da etnologia em meados do século passado, Franz Boas e Bronislaw Malinowsky. Com efeito, podemos atribuir o demasiado interesse pela oralidade devido as reflexões teórico-metodológicas diante dos novos pressupostos epistemológicos sobre a ciência e o fazer científico, principalmente na antropologia, na história e na sociologia. Destacamos, também, os debates promovidos pela interdisciplinaridade na segunda metade do séc. XX, permitindo a ampliação dos temas pesquisados e o intercâmbio de metodologias entre disciplinas e a abertura de um canal que se interesse pela oralidade como fonte oral. Não menos importante, assinalamos o surgimento de tecnologias que permitissem gravar a entrevista, sendo que a popularização do gravador em fita magnética a partir da década de 1950 contribuiu para o ato de registrar/reproduzir as falas e as entrevistas (BAUER; JOVCHELOVITCH, 2010; HOLANDA; MEIHY, 2007).

Importa salientar que, ainda que vivamos em um tempo no qual a escrita tem fundamental importância no ato de registrar, devemos destacar que a oralidade jamais perdeu seu espaço na comunicação humana. É obvio que existem diversos elementos hoje, que incrementam essa transmissão para além da pura oralidade, ou da pura escrita, em um breve exemplo, podemos apontar a fotografia, as filmagens do nosso cotidiano através de *"filmes caseiros"*, entre outros. Na verdade, o que isso nos evidencia? Significa dizer que assim como existem diversas manifestações culturais, existem também diversas formas de lidar com o aprendizado do conhecimento, de uma geração a outra, dentro de um mesmo período histórico e, mesmo nos tempos atuais, a oralidade não perdeu esse espaço para a escrita. Sabemos, porém, que o historiador e antropólogo percebem as fontes orais de maneira diferenciada:

> Se para o historiador as fontes orais constituem objeto de reflexão e avaliação da

---

[12] - Concordo com Holanda e Meihy (2007, p. 13) o que definiram sobre fonte oral, a saber: *"é o registro de qualquer recurso que guarda vestígios de manifestações da oralidade humana. Entrevistas esporádicas feitas sem propósito explícito, gravações de músicas, absolutamente tudo que é gravado e preservado se constitui em documeno oral"*.

[13] - *"os Annales foi um movimento dividido em três fases: a primeira apresenta a guerra radical contra a história tradicional, a história política e a história dos eventos; na segunda, o movimento aproxima-se verdadeiramente de uma "escola", com conceitos (estrutura e conjuntura) e novos métodos (história serial das mudanças na longa duração) dominada, prevalentemente, pela presença de Fernand Braudel; a terceira, traz uma fase marcada pela fragmentação e por exercer grande influência sobre a historiografia e sobre o público leitor, em abordagens que comumente chamamos de Nova História ou História"* (OLIVEIRA; CASIMIRO, 2007, p. 46-49, passim). Disponível em: http://www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edicoes/25/res04_25.pdf . Acesso em 09/05/2013.

> veracidade dos dados, para o antropólogo, a forma primeira de aproximação e de obtenção de dados de pesquisa é justamente o trabalho de campo, em que se deve, além de observar, ver e ouvir um grupo de pessoas que darão informações sobre o que se busca. É no informante ou nativo que a antropologia tem sua principal fonte de conhecimento. Nesse procedimento, ou seja, de buscar nos nativos as versões sobre a vida e a história, a maneira de atribuir significados aos acontecimentos, enfim, de tecer uma narrativa (histórica, mítica, etc.), reside o interesse substancial do antropólogo (SILVA; SILVA, 2010, p. 39).

Todavia, com o que acabamos de ressaltar não queremos dizer que um método ocorre as expensas do outro. Para nós, serão constitutivos nessa reflexão. Ressaltamos que a história oral se divide em três gêneros: a de vida, a temática e a tradição oral. Dessa maneira, o gênero a ser utilizado na pesquisa será determinado pelo pesquisador em concordância com aquilo que pretende investigar (HOLANDA; MEIHY, 2007). Contudo, independente da escolha do gênero da história oral, destacamos que nos estudos relativos a oralidade, esta contribuirá com os cuidados de como coletar as entrevistas, em como confrontar as versões de depoimentos, ajudará na busca por outras fontes (canções, fotos, reportagens, entre outras fontes) e na transcrição das entrevistas, não por duvidar dos depoimentos e daquilo que está sendo observado e registrado em campo, mas nos ensina a ciência histórica que a diversidade de fontes favorece uma maior aproximação daquilo que se investiga. Quando afirmamos tal situação, não estamos aqui evocando os ideais de verdade celebrados por diversas correntes paradigmáticas, principalmente aquelas veiculadas pelas escolas positivistas de pensamento, como forma última de verificação do real. Mas, estamos preocupados com o compromisso de desvelar o real, para tal a busca na diversidade de fontes de pesquisa torna-se fundamental (PORTELLI, 2000).

Outra questão de relevância, que a história oral reforça, é sobre as situações que gravitam na órbita das entrevistas, a saber: o local, o tempo de duração, o roteiro, a transcrição e o destino das gravações. O historiador oral em sua prática aprende que para o sucesso de uma pesquisa que utilize esse tipo de fonte, necessita ter uma escuta sensível, bem como deve saber conduzir a entrevista sem limitar a fala do entrevistado, mas ao mesmo tempo sem deixar que o entrevistado se perca, é preciso uma grande sensibilidade para saber: parar ou retomar a entrevista, ou mesmo abandoná-la (quando possível e/ou seja necessário). Assim, o local em que ocorrerá a entrevista, o tempo de duração e o roteiro, influenciam notadamente na qualidade da pesquisa, pois o ser humano é um poço de surpresas e apenas uma pergunta pode desencadear um universo de lembranças, positivas ou não. Dessa maneira, deve-se ter em mente que a capacidade de narrar está na anuência, no estado psicológico e físico do entrevistado, que pode, sim, decidir sobre os rumos finais da entrevista. Isso que nos

parece óbvio não é tão claro, pois: *"[...] O entrevistador e o entrevistado, na situação de entrevista, devem se reconhecer como colaboradores. Porque a participação é espontânea, as duas partes devem manter uma possibilidade confortável para o estabelecimento da entrevista"* (HOLANDA;MEIHY, 2007, p. 20-21).

Dessa maneira, afirmamos que registrar os fenômenos socioculturais das comunidades tradicionais, em especial as indígenas, por meio de fontes orais, representa de fato uma empreitada, pois nesse sentido, devemos apresentar uma abertura muito grande para o trabalho de campo e não somente para o ato da entrevista, bem como precisamos de uma mudança no olhar frente ao universo de investigação e os sujeitos da pesquisa. Ressaltamos que o pesquisador deverá levar em conta a possibilidade de se defrontar com uma cosmovisão muito diferente da que temos. Além disso, uma outra lógica de história e tempo nos pode ser apresentada, bem como relações interétnicas inesperadas e explicações de mundo diferentes das que temos (CARVALHO, MARIVALDO, 2002; LÉVI-STRAUSS, 2010, 2011; SILVA;SILVA, 2010). Em outras palavras, não será surpresa se ao narrar sobre a sua realidade o indígena falar de conversas com animais e plantas, da ação de xamãs, pajés, mortos, ou de locais de moradia de espíritos que podem governar entre outras coisas a quantidade de chuvas e as ações humanas, ou mesmo o estoque de caça e pesca (LANGDON, 1996).

Decerto, os indígenas, ainda que integrados à sociedade evolvente, apresentam um olhar distinto dos não índios na relação estabelecida entre cultura e natureza (CARVALHO, MARIVALDO, 2002). Entretanto, será preciso que o pesquisador oralista tenha um compromisso ético com o depoimento do entrevistado, pois *"[...] o respeito pelo valor e pela importância de cada indivíduo é, portanto, uma das primeiras lições de ética sobre a experiência com o trabalho de campo na história oral"* (PORTELLI, 1997, p. 17), uma vez que a presença do gravador implica que as *"palavras serão repetidas, em algum outro lugar, para um ausente e indeterminado público (por isso a exigência ética de se mostrar o equipamento)"* (PORTELLI, 2001, p. 24). E, não menos importante:

> [...] escrever um livro que utiliza evidência oral quer sozinha quer junto com outras fontes, não requer, em princípio, muitas habilidades especiais além das necessárias, para qualquer texto histórico. A evidência oral pode ser avaliada, julgada, comparada e citada paralelamente ao material de outras fontes. Isso não é nem mais difícil, nem mais fácil. De certo modo, porém, constitui um tipo diferente de experiência. À medida que se escreve, tem-se consciência das pessoas com quem se conversou; hesita-se em atribuir às suas palavras significados que eles recusariam. Humana e socialmente, essa é uma cautela conveniente; e, na verdade, os antropólogos têm demonstrado que é igualmente fundamental para a compreensão científica. [...] Além disso, trata-se de um material que não apenas se descobriu, mas

> que, em certo sentido, ajudou-se a criar: é pois, completamente diferente de qualquer outro documento. Essa a razão por que um historiador oral sempre perceberá existir uma tensão peculiarmente intensa entre a biografia e a análise cruzada. Mas essa é uma tesão que se alicerça na força da história oral. A elegância da generalização histórica, ou da teoria sociológica, flutua muito acima da experiência da vida comum que está na raiz da história oral. A tensão percebida pelo historiador oral é a tensão básica: entre história e vida real (THOMPSON, 1992, p. 305).

Exatamente por esta preocupação ética apontada acima, assinalamos as contribuições da antropologia com seus conjuntos de técnicas e procedimentos que nos permite visualizar esse outro para além de alguém idealizado, pois a observação antropológica, através da etnologia, pressupõe um rigoroso trabalho de interpretação, principalmente, no quesito de visualizar *in loco* esse outro. A tradição etnológica nos exige que observemos:

> o grupo em seu cotidiano, na tessitura de suas ações, na relação entre os indivíduos, no dito e no não dito, nas atividades de sobrevivência, enfim, na observação de aspectos importantes e definidores da singularidade das ações humanas naquela cultura, naquele lugar, naquele momento da pesquisa (SILVA; SILVA, 2010, p. 41-42).

Por isso, ao falarmos de fonte oral torna-se imprescindível entender que *"[...] a genealogia e o lugar tornam-se pontos focais pelos quais a memória pode resistir a burocracia impessoal"* (CRUIKSHANK, 2000, p. 163) e, novamente nos reportamos às contribuições da história oral em que:

> [...] Tratar relatos orais gravados como se fossem documentos escritos, que podem ser estocados agora e analisados mais tarde, é problemático [...]. O uso retrospectivo de tais documentos apresenta dificuldades, porque a compreensão dos contextos em que foram apresentados, das ocasiões que destacam e dos assuntos controversos que abordam terá provavelmente se perdido. É inevitável que sejamos cautelosos acerca de tentativas de codificar a tradição oral – de articular uma estrutura ocidental conceitos fundamentos em estruturas de significados indígenas (CRUIKSHANK, 2000, p. 163).

De outra forma, ao tentarmos traduzir a cultura em um conjunto de elementos que podem, pelo menos parcialmente, abrir-se para a compreensão desse outro, estamos cientes que no campo das relações étnicas *"devemos observar o nativo em carne e osso, parafraseando Malinowski"* (SILVA; SILVA, 2010, p. 42). Isso porque o local de onde alguém fala, o grupo étnico a qual pertence, a realidade que esse outro vivencia, a correlação de forças que enfrenta em seu cotidiano são variáveis importantes a serem contempladas em um estudo qualitativo. Significa dizer que observar esse outro, para além do momento da entrevista, nos permite perceber a relação entre o que se fala e o que se faz. Nos possibilita, também, visualizar discursos e versões diferenciadas daquilo que pode ter aparecido no

momento da entrevista, poderemos dessa maneira confrontar versões e opiniões do sujeito observado. Isso implica que devemos situar essas versões no campo das relações políticas e culturais dos grupos humanos e dos indivíduos que a produzem, pois como nos lembra Foucault:

> O poder deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais está entre as mãos de alguns, jamais é apossado como uma riqueza ou um bem [...] O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o poder inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários (FOUCAULT, 1999b, p. 35).

Dessa maneira, no contato com as comunidades tradicionais, é preciso estar aberto para perceber esse outro de maneira dilata. Assim, o pesquisador precisa diminuir ao máximo os (pré) julgamentos, os (pré) conceitos e os estereótipos, pois não se trata de registrar uma história maniqueísta, mas de evidenciar que homens e mulheres compartilhando uma mesma ação ou um mesmo evento podem pensar e produzir diferentes versões sobre os acontecimentos (SILVA; SILVA, 2010). Nessa direção o olhar etnológico nos propõe uma reflexão visceral, qual seja, defrontar com nossos próprios medos, preconceitos, pré-noções, pois *"[...] os etnólogos, inspirados por um profundo respeito pelos povos que estudavam, proibiram a si próprios a formulação de juízos sobre o valor comparado das suas culturas e da nossa"* (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 55). Entretanto, essa reflexão etnológica não é uma tarefa simples como parece ser ao descreve-la.

Claude Lévi-Strauss quando convidado a pesquisar o continente americano, mais especificamente a porção sul e em especial o Brasil, não se viu livre dos estereótipos. Em seu livro *Tristes Trópicos*, no quinto capítulo intitulado *Olhando para trás*, esse autor nos evidencia com uma descrição de como enxergava esses locais, entre outros adjetivos podemos encontrar "*exótico"* para definir o continente (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 45). Ele acreditava que encontraria um mundo completamente diferente do seu e *"o termo antípodas adquiria um sentimento mais rico e mais ingênuo do que o seu conteúdo literal. Muito me surpreenderia se me dissessem que uma espécie animal ou vegetal podia ter o mesmo aspecto nos dois lados do globo"* (LÉVI-STRAUSS, op. cit., p. 45). Isso ocorre porque antes de cientistas, somos humanos e como seres humanos somos marcados pela subjetividade de estar no mundo e a ele pertencer como seres culturais. Aliás,

> [...] a verdade de uma situação não se encontra em sua observação cotidiana, mas nessa destilação paciente e fragmentada que o equívoco do perfume talvez já me convidasse a pôr em prática, na forma de trocadilho espontâneo, veículo de uma lição simbólica que não estava em condições de formular claramente. Menos do que o percurso, a exploração é uma escavação: só uma cena fugaz, um canto da paisagem, uma reflexão agarrada no ar permitem compreender e interpretar horizontes que de outro modo seriam estéreis (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 46).

Nesse particular, ressaltamos que é essa apreensão da sociedade vista pelo prisma da etnologia que nos interessa, também, nessa reflexão. Elucidamos tal metodologia, pois para nós trata-se de um caminho enriquecedor conjuntamente ao da história oral, sem que um se reduza ao outro, bem como através da aproximação interdisciplinar podemos nos apropriar das contribuições e reflexões de ambos os métodos, pois a prática de campo do etnólogo é distinta da do historiador e do sociólogo:

> [...] O historiador, de fato, se procura como o etnólogo, dar conta mais cientificamente possível da alteridade à qual é confortado, nunca entra em contato direto com os homens e mulheres das sociedades que estuda. Recolhe e analisa testemunhos. [...] Quanto à prática da sociologia, pelo menos em suas principais tendências clássicas, várias características a distinguem da prática etnológica considerada sob o angulo de quem aqui detém nossa atenção.
>
> 1) Comporta um distanciamento em relação a seu objeto, é algo frio, e "desencarnado", como diz Lévi-Strauss a respeito do pensamento durkheiniano.
> 2) Diante de qualquer problema que lhe é apresentado, parece ser capaz de encontrar uma explicação e fornecer soluções. Objetar-se-á que pode, é claro, ser o caso do etnólogo. Com diferença, porém, de que este se esforça [...] em colocar-se o mais perto possível do que é vivido pelos homens [...] arriscando-se a se perder em algum momento sua identidade e a não voltar totalmente ileso dessa experiência.
> 3) [...] A busca etnológica [...] tem algo de errante. As tentativas abordadas, os erros cometidos no campo, constituem informações que o pesquisador deve levar em conta. Como também o encontro que surge frequentemente com o imprevisto, o evento que ocorre quando não esperávamos (LAPLANTINE, 2007 p. 150-151).

Certamente, o que queremos assinalar com a escolha da utilização da etnologia e da história oral é analisar a vida cotidiana de homens e mulheres simples, vivendo em comunidade. O que quero com isto dizer é que não se trata de fazer uma revolução pela palavra, do cientista social herói ou demiurgo, como coloca Leite (2011), marcado pelo compromisso social de dar *"voz aos excluídos"* ou *"poder aos oprimidos"*, ou de se fazer uma *"história vista por baixo"*, ou de uma *"outra história"* (BAUER; GASKELL, 2010; HOLANDA; MEIHY, 2007). Decerto, não queremos aqui evocar a noção muito difundida pelos historiadores oralistas do final da década de 1980 e início da de 1990, principalmente aqueles historiadores que acreditam ser a história oral uma disciplina (HOLANDA; MEIHY,

2007). Nesse momento trazemos ao debate a percepção do professor Dr. Eudes Fernandes Leite, em entrevista postada no youtube:

> [...] entendo que não é mais o momento de reproduzir a ideia de dar voz, nós já avançamos sobre essa propriedade criadora do demiurgo que vai alguém ao pobre, infeliz e excluído, e dar voz a ele [...] num ato de beneficência e magnitude e traz para a academia. Talvez seja meigo, seja róseo, seja agradável pensar assim de que a gente pratica a bondade, de que a gente resgata alguma coisa. [...] Não é isso que dá as pernas vigorosas para fazer com que o trabalho se constitua, não é necessário usar esse tipo de argumento para se justificar a utilização de fontes orais, de forma nenhuma (LEITE, 2011)[14].

Na realidade, ao ressaltarmos a importância da oralidade como fonte o que pretendemos assinalar é a necessidade de dialogar com o outro, mais que *"dar voz"* é entender esse outro em contextos culturais diversos. Por isso a prática etnológica vista pelo prisma da antropologia, generosamente, nos ensina a abandonar a postura autoritária de ser o porta-voz de quem quer que seja e nos ensina a dar ouvidos ao que o outro fala (LÉVI-STRAUSS, 2010; SILVA; SILVA, 2010). Todavia, é valido creditar à fonte oral um caráter revolucionário, pois ela se tornou razão de ser de fatos locais de interesses coletivos. Principalmente porque entre outras colaborações nos permitiu confrontar a "grande história" dos "grandes personagens". Nesse sentido, foi fundamental para nos possibilitar um contraste dos critérios de leitura do mundo (HOLANDA; MEIHY, 2007). A fonte oral permitiu e permite a valorização dos indivíduos, do desejo de conhecer e desvendar o microcosmo em relação ao macrocosmo e é uma ferramenta poderosa para o pesquisador e a todo aquele que se interessa em entender contextos singulares e outras formas de viver socialmente. É sobretudo um movimento intelectual de renovação paradigmática, pois ao buscarmos no universo infinitamente pequeno do cotidiano de pessoas simples, é que fazemos como pesquisadores uma reflexão constante sobre o papel da ciência em nossa vida e, consequentemente, continuamos provocando uma renovação das e nas ciências, principalmente , as humanas.

Novamente, para ilustrarmos o que estamos dizendo, gostaríamos de assinalar como fruto de rupturas paradigmáticas científicas, bem como intensa luta social, o reconhecimento legal dos saberes tradicionais de cura. No Brasil, podemos destacar a Constituição Federal, promulgada em 1988. Esta, procura promover a possibilidade do atendimento de saúde diferenciado aos índios, ancorada no capítulo VIII - artigo 231, que em suma trata do respeito

---

[14] - Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=A_KUt8Uz7AI . Acesso em: 07/05/2013.

às crenças, costumes e tradições desses povos, mas é a partir da década de 1990, com o SUS (Sistema único de Saúde) fundado pela lei nº 8.080/90 e a de nº 8.142/90, que possibilita o Ministério da Saúde/Fundação Nacional de Saúde, a implementação dos marcos constitucionais que pretendem dar amparo legal às diversidades e pluralidades da medicina tradicional, bem como, criar no final da década de 1990 o Subsistema de Saúde Indígena, pela lei nº 9.836/99. Destacamos também a Organização Mundial de Saúde (OMS) que publicou em 2002, o documento intitulado *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002 – 2005*. Nesse, entende-se por medicina tradicional:

> (...) es un término amplio utilizado para referirse tanto a los sistemas de medicina tradicional como por ejemplo la medicina tradicional china, el ayurveda hindú y la medicina unani árabe, y a las diversas formas de medicina indígena. Las terapias de la medicina tradicional incluyen terapias con medicación, si implican el uso de medicinas con base de hierbas, partes de animales y/o minerales, y terapias sin medicación, si se realizan principalmente sin el uso de medicación, como em el caso de la acupuntura, las terapias manuales y las terapias espirituales. (OMS, 2002, p. 1)

Entrementes, ao destacarmos os marcos legais acima, não pretendemos afirmar que a medicina tradicional e a medicina biomédica passam a ocorrer concomitantemente de maneira harmônica, bem como findam-se as questões de poderes e saberes entre campos cognocente, tradicional e científico. Aliás, daremos maior atenção a esse debate no próximo capítulo. Na realidade, o que queríamos delimitar é a importância da revisão paradigmática científica contribuindo na legalização dos saberes de cura tradicionais. Nesse interim, para ilustrar nossas discussões sobre a importância da sistematização da oralidade, continuamos citando o documento acima em que este nos traz:

> La medicina tradicional puede codificarse, regularse, enseñarse abiertamente y practicarse amplia y sistemáticamente, además de beneficiarse de miles de años de experiencia. A la inversa, puede ser reservada, mística y extremadamente localizada, a través de la difusión oral de conocimientos y prácticas. Puede basarse en sintomas físicos destacados o fuerzas supernaturales percibidas. Sin duda, en el ámbito global, la medicina tradicional elude la definición o descripción precisa, conteniendo como lo hace características y puntos de vista diversos y a veces conflictivos. (OMS, 2002, p. 07)

Deste modo, ao investigarmos os conhecimentos tradicionais em saúde sistematizando a oralidade através da história oral e da etnologia, estamos contribuindo para a apreensão dos significados, motivações, emoções e valores para elucidar atitudes, comportamentos e práticas sociais. Todas estas correspondem a dimensões do real, que necessitam ser compreendidas em perspectivas qualitativas de entendimento dos fenômenos

socioculturais. Dados quantificáveis e as análises estatísticas não são suficientes para o entendimento de vastas dimensões da existência como os processos relacionais, subjetivos e intersubjetivos, simbólicos, históricos e seus contextos sociais. Trata-se, sobretudo, de descrever e analisar os significados e sentidos de ações e relações de pessoas ou grupos

Finalizamos nosso capítulo com uma citação de Paul Thompson sobre a história oral. Mas, gostaríamos de ressaltar que ao particularizarmos essa passagem, não estamos reduzindo as contribuições da etnologia ou privilegiando a história oral em detrimento da primeira. Embora Thompson seja um historiador oralista acreditamos que a passagem se aplique, muito bem, à fonte oral. Mas, importa destacar que em respeito àquele que fala e escreve, não podemos retirar do texto uma passagem dando a ela um significado que o autor inicialmente não atribuiria (THOMPSON, 1992), eis aí um dos princípios éticos elementares da pesquisa qualitativa com fontes orais. E, mais uma vez, ressaltando o exercício antropológico de ouvir o outro, percebemos que não se trata definitivamente em *"dar voz"*, mas de uma experiência radical de autorreflexão, em que *"a experiência de deslocar do etnocentrismo e de aprender que há muitas outras soluções possíveis para o viver e outras saídas para a escrita da história vivida"* (SILVA; SILVA, 2010, p. 47). Deste modo, concordamos e concluímos que:

> [...] A história oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo. [...] Leva a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade. [...] Propicia o contato – e a compreensão – entre classes sociais e entre gerações. E para cada um dos historiadores e outros que partilhem das mesmas intenções, ela pode dar um sentimento de pertencer a um determinado lugar e determinada época. Em suma, contribui para formar seres humanos mais completos (THOMPSON, 1992, p. 44).

6. SAÚDE É CULTURA: FRONTEIRAS E INTERESPAÇOS ENTRE CONHECIMENTO TRADICIONAL E CIÊNCIA

A história forma o leito sobre o qual a cultura se movimenta, qual um rio que desenha curvas espalhadas, num movimento sinuoso. Para o rio, não é o ponto de chegada que lhe impõe o percurso; e seu propósito, se assim podemos dizer, é fluir. Ele segue tranqüilo ou agitado, em função do leito que encontra, dos tributários que incorpora. Coisa semelhante ocorre com o modo de vida de um povo. Valores e comportamentos são criados, abandonados, reformulados, dentro de uma lógica própria e através da qual novas explicações são buscadas. Novidades são incorporadas, algumas chegando logo ao esquecimento, enquanto outras passam por processo de recriação, sendo então acomodadas no leito da cultura existente.

Carmen Junqueira

Atentemos às seguinte inquietações, qual sentido de se fazer uso das terapêuticas da cura tradicional[15], costumeiramente assinaladas pela tríade mítica-mágica-religiosa, em uma sociedade, como a ocidental, que erigiu e delegou a racionalidade científica, bem como aos seus critérios de elucidação da verdade em função de nos orientar? E, no momento em que a medicina biomédica atinge um nível de sofisticação tecnológica tão elevado, porque assistimos o crescimento nos centros urbanos na busca pela cura tradicional? Por último, e não menos importante, como entender essa inquietante infiltração e permanência da cura tradicional no interior de sociedades tecnicistas, cientificistas e industriais? Para colaborar com os questionamentos destaco as observações realizadas por Laplantine e Paul-Louis (1989) ao estudarem as medicinas paralelas[16] na sociedade francesa em fins do século XX, em que:

[15] - Termo utilizado para designar a cura através das terapias da medicina tradicional. Por medicina tradicional entendemos o que foi exposto pela OMS (Organização Mundial de Saúde) no documento *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002 – 2005.*

[16] - Conceito utilizano no livro Medicinas paralelas, escrito por Laplantine e Raberyon (1989) para denominar as terapias alternativas ao modelo hegemônico ou biomédico. Podemos entender por medicina parelela aquela que como na medicina tradicional, contem em sua terapêutica o uso de minerais, plantas, animais, ervas, benzas e rezas manifestos no saber milenarmente acumulado por diferentes povos expressos através dos curadores tradicionais. Nesse capítulo, em respeito a obra de Laplantine e Raberyon, quando citá-los irei usar o conceito destes (medinica paralela). Mas prefiro usar o termo medicina tradicional, pois este faz referencia direta ao conhecimento no campo da saúde com as comunidades tradicionais com as quais tivemos contatos, bem como é um conceito amplamente utilizado por diversos autores (LITTLE, 2010; LANGDON 1996, 2005).

> Atualmente, um em cada dois franceses recorre às medicinas paralelas, enquanto um em cada quatro médicos as utiliza de maneira exclusiva ou associada, o que é mais frequente. Em relação ao número de terapeutas não-médicos (magnetizadores, hipnotizadores, videntes, parapsicólogos...), é possível fazer-se uma estimativa em torno de cinquenta mil.
> Não estamos de forma alguma antes de um fenômeno marginal ou residual, porém verdadeiramente moderno e em crescente desenvolvimento, tal como atesta o sucesso dessas práticas nas avançadas sociedades industriais: nos Estados Unidos, evidentemente, e também na União Soviética, onde como sabemos, os mais altos dignitários do regime consultam uma magnetizadora [...]
> A publicação de uma pesquisa de opinião realizada em outubro de 1978 pela SOFRES (Sociedade Francesa de Pesquisa e Sondagem), dava-nos a conhecer que 34% dos franceses haviam recorrido, pelo menos uma vez na vida, às medicinas paralelas. Em outubro de 1985, ou seja, sete anos mais tarde, esse instituto, efetuando a mesma pesquisa, revelou que 49% utilizavam essas terapias. (LAPLANTINE; PAUL-LOUIS, 1989, p. 07-31, passim)

Dessa maneira, ao levantarmos tais questões e ao apontarmos a força das medicinas paralelas na sociedade francesa (LAPLANTINE; PAUL-LOUIS, op. cit.), percebemos que o conhecimento tradicional opera paralelamente diante um conhecimento hegemônico – o científico e a esse respeito não penso dessa maneira isoladamente. Ainda que comportem duras críticas à ciência moderna, podemos ver nas obras de Luz (1988), Canclini (2013), Durkheim (2000), Foucault (2008), Santos (1989, 2008), Alves (2009), Little (2010) Lévi-Strauss (2011) essa mesma leitura, e textualmente lemos em Camargo Jr. *"[...] O ocidente industrializado tem na ciência seu referencial último de verdade"* (2003, p. 17). Entrementes ao reconhecer a ciência como conhecimento hegemônico da modernidade e da pós-modernidade, não estamos e nem pretendemos recriar o velho jogo dos vencidos e dos vencedores, pois como afirma Canclini *"[...] Hegemônico, subalterno: palavras pesadas, que nos ajudaram a nomear as divisões entre os homens, mas não a incluir os movimentos do afeto, a participação em atividades solidárias ou cúmplices, em que hegemônico e subalterno precisam um do outro"* (CANCLINI, 2013, p. 346-347).

Nessa direção, podemos sinalizar que a hegemonia científica, por vezes, marginaliza, negligencia, ou mesmo criminaliza, as terapêuticas e as formas de cura do conhecimento tradicional. Para exemplificar o que estamos dizendo, podemos citar o caso das parteiras que vem deixando de exercer sua atividade por medo da repressão da medicina biomédica. No encontro, Saberes Tradicionais e Agroecologia, em março deste ano, na aldeia Cinta Vermelha-Jundiba pude ouvir de duas parteiras que os filhos as proibiram de continuar fazendo parto em suas aldeias. O motivo dessa proibição são as ameaças de médicos e enfermeiras que afirmaram levar ao conhecimento da polícia e do conselho regional de medicina as parteiras tradicionais e/ou processarem as mesmas caso ocorra a morte da mãe ou da criança. Todavia, este conhecimento ainda continua vivo em sua essência e, quando

possível, operando curas em seus espaços de inserção. Observamos essa importância dada ao conhecimento tradicional em Laplantine e Paul-Louis (1989, p.31), quando destacam a penetração deste nas sociedades industriais e em áreas urbanas demonstrando seu crescimento *"[...] os caminhos que [...] poderiam ser consideradas sendas trilhadas episodicamente estão em vias de tornar-se importantes rodovias. Os grupos que se valem de medicinas alternativas deixaram de ser grupos marginais e estão começando a tornar-se maioria*".

Isso nos obriga a repensar, ou pelo menos questionar, a preconceituosa formulação de que esse tipo de conhecimento esteja ligado aos resquícios do rural e do passado. Aliás, em um breve comentário, destaco que os cientistas da saúde influenciados pelo paradigma biomédico acreditaram que a cura e a medicina tradicional estariam fadadas a desaparecer com a hegemonia da ciência. Mas, como demonstrado, não aconteceu. Para exemplificar o que estamos afirmando, citemos Langdon (1996, p.10) ao analisar o fenômeno do xamanismo[17], em que diz textualmente *"o xamanismo veio para ficar e jamais poderá ser considerado relíquia do passado"*. Significa então, que se deixarmos de lado a solução simplista de atribuir à medicina tradicional o rótulo de "crendice" – rótulo que evita seu reconhecimento e acaba por coloca-la como subproduto da falta de instrução e/ou da medicina científica, seremos forçosamente obrigados a desvelar e perceber por trás dessa aparente irracionalidade, um sistema lógico e complexo de conhecimento.

O que queremos com isso dizer pode ser lido nas palavras de um dos pais da sociologia ao analisar as relações totêmicas de algumas tribos australianas, em que *"[...] longe de haver entre a ciência, por um lado, a moral e a religião, por outro, a espécie de autonomia que tão frequentemente se admitiu, esses diferentes modos de atividade humana derivam, de uma só e mesma fonte [...]"* (DURKEIM, 2000, p. 484). Ainda nessa esteira, podemos destacar que para este autor a ciência e a magia estão num mesmo patamar *"[...] estabelecemos que as categorias fundamentais do pensamento e, por conseguinte, a ciência, tem origens religiosas. Vimos que o mesmo vale para a magia e, consequentemente, para as diversas técnicas que dela derivam [...]"* (Durkheim, op. cit., p. 456). Incorporando a esse debate destaco as observações feitas por Lévi-Strauss (2011, p. 30), sobre o homem do período neolítico ou proto-história, ao afirmar que este tinha uma longa tradição científica *"[...] foi no período do neolítico que se confirmou o domínio do homem sobre as grandes artes da civilização: cerâmica, tecelagem, agricultura e domesticação de animais [...]"*, este

[17] - Sobre o xamanismo destacamos algumas passagens da obra de Langdon (1996, p.12) em que este: *"não conhece fronteiras, nem nacionais, nem tribais"*. Sendo o xamnismo praticado pelo xamã que é "o mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos".

autor nos propõe uma profunda reflexão sobre o nosso estágio de avanço tecnológico quando diz *"Hoje ninguém mais pensaria em explicar essas conquistas imensas [...]"*, ou quando assinala:

> [...] se o espírito que o inspirava, assim como todos os seus antepassados, fosse exatamente o mesmo que o dos modernos, como poderíamos entender que ele tenha *parado* e que muitos milênios de estagnação se intercalarem, como um patamar, entre a revolução neolítica e a ciência contemporânea? O paradoxo admite apenas uma solução: é que existem dois modos diferentes de pensamento científico, um e outro, não certamente estágios desiguais do desenvolvimento do espírito humano, mas dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico – um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, neolítica ou moderna, pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado [...].
> Ora, é fato que métodos desse tipo podiam levar a certos resultados indispensáveis para que o homem pudesse abordar a natureza de um e de outro ponto de vista. Longe de serem, como muitas vezes se pretendeu, obra de uma "função fabuladora" que volta as costas à realidade, os mitos e os ritos oferecem como valor principal a ser preservado até hoje, de forma residual, modos de observação e de reflexão que foram (e sem dúvida permanecem) exatamente adaptados a descobertas de tipo determinado: as que a natureza autorizava, a partir da organização e da exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível. Essa ciência do concreto devia ser, por essência, limitada a outros resultados além dos prometidos às ciências exatas e naturais, mas ela não foi menos científica, e seus resultados não foram menos reais. Assegurados dez mil anos antes dos outros, são sempre o substrato de nossa civilização (LÉVI-STRAUSS, op. cit., p. 31-32).

Efetivamente, os conhecimentos, como a própria cultura, são processos (ALVES, 2009; CAMARGO JR. 2003; LÉVI-STRAUSS, 2010, 2011; LUZ, 1988; SANTOS, 2008). Dessa maneira são fruto de seu tempo e como sabemos as gerações ao se reconhecerem no tempo e na história; (re)leem, arquitetam e (re)fazem a percepção sobre a realidade, mudando, moldando e transformando: tanto o sujeito como a sociedade (DEMO, 1988; FREIRE, 1967; KOSELLECK; 2006). Por isso, os diversos tipos de conhecimento tomam ao longo do tempo, e são forjados, pelo espaço da experiência e pelo horizonte da expectativa (KOSELLECK, 2006)[18]. Nesse sentido queremos apontar que:

> A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas. Porque, por um lado, as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural. Nesses termos, a cultura é historicamente reproduzida na ação. [...] Por outro lado, entretanto, como as circunstâncias contingentes da ação não se conformam

[18] - Sobre a explicação desses conceitos oriento que o leitor volte ao Segundo capítulo quando discutimos detidamente a qualidade na pesquisa qualitative.

> necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação (SHALLINS, 1997b, p. 7).

Certamente, quando se tenta definir a natureza e o conteúdo desses campos[19] (BOURDIEU, 1983) cognocentes, seja o científico ou o tradicional, é para a cultura dos povos que os produzem que devemos olhar, uma vez que:

> As pessoas, relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados — significados que não podem ser determinados a partir de propriedades biológicas ou físicas. Como costumava dizer meu professor Leslie White, um macaco não é capaz de apreciar a diferença entre água benta e água destilada — pois não há diferença, quimicamente falando. Nenhum outro animal, tampouco, organiza os fundamentos afetivos, as atrações e repulsões de suas estratégias reprodutivas a partir de significados, sejam eles conceitos socialmente contingentes de beleza ou noções historicamente variáveis de moralidade sexual (SHALINS, 1997a, p. 41).

Como dito, a cultura e a história se relacionam e se alteram dialeticamente na construção dos saberes humanos, através das experiências e expectativas, que, respectivamente, acumulamos e construímos (KOSELECK, 2006). Efetivamente, quando pensamos com Lévi-Strauss (1978, 2011), percebemos que não se trata de um conhecimento menor (o tradicional) e outro mais avançado ou melhor (o científico). Assim, usando denominações da obra de Lévi-Strauss (2011), sobre o conhecimento dos povos *"primitivos"* denominado por este como *a "ciência do concreto"* (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 15), percebemos que:

> O que tentei demonstrar, por exemplo, em *Totémisme* [O Totemismo Hoje] ou La *Penseé Sauvage* [O Pensamento Selvagem], é que esses povos que consideramos estarem totalmente dominados pela necessidade de não morrerem de fome, de se manterem num nível de subsistência, em condições materiais muito duras, são perfeitamente capazes de um pensamento desinteressado; ou seja, são movidos por uma necessidade ou um desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem. Por outro lado, para atingirem esse objetivo, agem por meios intelectuais, exatamente como faz o filósofo, ou até, em certa medida, como pode fazer e fará o cientista. Está é a minha hipótese de base. (LÉVI-STRASUSS, 1978, p. 28)

Decerto, quando Lévi-Strauss (1978, 2011) nos demonstra que se trata de um conhecimento empiricamente elaborado por estruturas de pensamento complexas, e este,

---

[19] - Adotamos a ideia de campo desde o início com Bourdieu, por acreditamos na disputa por espaços de legitimação e legitimidade entre os sistemas de conhecimento. Com isso não pretendemos afirmar que vivem apenas da disputa entre si. Acredito que o contanto entre campos cognoscente propcia interacões e também distanciamentos.

possibilitou a esses povos sobreviverem e que tal estrutura cognocente não se restringia somente a sobrevivência, podemos entender que:

> [...] é um modo intelectual de pensar, não significa que seja igual ao pensamento científico. Evidentemente que continua a ser diferente porque a sua finalidade é atingir, pelos meios mais diminutos e econômicos, uma compreensão geral do universo – e não só uma compreensão geral, mas sim *total* (LÉVI-STRAUSS, op. cit., p.29).

Sendo assim, compreendemos que embora a ciência tenha se constituído historicamente[20], no ocidente, como referencial último de afirmação da verdade (CAMARGO JR.), existe um movimento entre os diversos tipos de conhecimento que a própria ciência não controla e tão menos os cientistas e, quer queiram ou não, estão submetidos a esse. Dito de outra maneira, o sistema hegemônico científico, longe de construir um universo puro e completamente antagônico aos conhecimentos tradicionais, se encontra profundamente penetrado por estes saberes populares tradicionais de cura. O contrário também é verdadeiro, isto é, os conhecimentos tradicionais de cura também são penetrados pelos saberes e discursos do conhecimento hegemônico biomédico e podem ser assimilados e retrabalhados. Deste modo:

> [...] A mesma combinação de práticas científicas e tradicionais – ir ao médico e ao curandeiro – é uma maneira transnacional de aproveitar os recursos de ambas as medicinas e com isso os usuários revelam uma concepção mais flexível que do sistema médico moderno sectarizado na alopatia, e que a de muitos folcloristas e antropólogos que idealizam a autonomia das práticas tradicionais. Da perspectiva dos usuários, ambas as modalidades terapêuticas são complementares, funcionam como repertórios de recursos a partir dos quais efetuam transações entre o hegemônico e o popular (CANCLINI, 2013, p.348).

Destarte, pretendemos explicar essa interpenetração cognocente, a luz das relações culturais, pois como já dissemos, conhecimento é cultura e como tal é historicamente transformado. Dito isso, iniciamos a demonstração desse movimento nos apropriando do conceito de circularidade aos olhos de Ginzburg (1987) em seu livro *O Queijo e os Vermes*. Nesse livro, o historiador italiano, nos remete a uma noção de cultura que circula entre as classes sociais ao analisar o processo de inquisição do moleiro italiano nascido em Montereale, aldeia do Friuli, chamado Domenico Scandela, popularmente conhecido como Menocchio. Ginzburg, nessa obra, não está apontado para uma cultura interclassista e homogênea, nem tão menos para a ideia de cultura hegemônica que se impõe à classe popular,

[20] - Esse tema foi amplamente debatido no primeiro capítulo dessa dissertação.

mas reconhece a tramitação de variados elementos culturais comuns as diferentes classes sociais, de uma ou de outra forma, em realidades históricas similares. Com isso queremos destacar em Ginzburg (op. cit., p. 13) que *"no termo circularidade: entre a cultura das classes dominantes e das classes subalterna existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo"*, por outras palavras:

> A existência de desníveis culturais no interior das assim chamadas sociedades civilizadas é o pressuposto da disciplina que aos poucos foi se auto definindo como folclore, antropologia social, história das tradições populares, etnologia europeia. Todavia, o emprego do termo cultura para definir o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprios das classes subalternas num certo período histórico é relativamente tardio e foi emprestado da antropologia cultural. Só através do conceito de "cultura primitiva" é que se chegou de fato a reconhecer que aqueles indivíduos outrora definidos de forma paternalista como "camadas inferiores dos povos civilizados" possuíam cultura. A consciência pesada do colonialismo se uniu à consciência pesada da opressão de classe. Dessa maneira foi superada, pelo menos verbalmente, não só a concepção antiquada de folclore como mera coleção de curiosidades, mas também a posição de quem distinguia nas ideias, crenças, visões de mundo elaborados pelas classes dominantes provavelmente vários séculos antes (GINZBURG, 1987, p. 16-17).

Deste modo, ao nos apropriarmos do conceito de circularidade em Ginzburg (1987) entendemos que elementos da cultura circulam entre a hegemônica e a popular, comportando um fluxo contínuo de interação e, consequentemente, influenciando reciprocamente nas diversas manifestações populares e hegemônicas, sem que uma se reduza ou ocorra a expensas da outra. Nesse particular é mister perceber a imprecisão dessas fronteiras, sugerindo, assim, um fluxo regular de permeabilidade, bem como destacar que a cultura transita em vários sentidos, estabelecendo incessantes interações determinadas por realidades históricas específicas de tal forma que não é "pura" e secularizada, estando em transformação ao mesmo tempo em que permanece em espaços e tempos definidos.

Consoante a tudo o que foi exposto, reafirmamos que os tipos de conhecimento (inclua-se a ciência) são expressões culturais. Assim, partindo desse princípio, pretendemos traçar um paralelo com o conceito de circularidade cultural de Ginzburg (1987), com o que gostaria de propor e denominar como circularidade cognocente. Este movimento é assinalado pelo trânsito de saberes entre as diversas formas de conhecimento, isto é, o diálogo entre a arte, a ciência, o conhecimento tradicional, a filosofia e o senso comum. Doutro modo, as diversas formas cognocentes de se perceber a realidade comunicam-se constantemente e circulam entre si maneiras de apreender e significar o universo e nesse movimento podem se complementar, negar, propor explicações diferenciadas, divergentes ou análogas. Todavia,

esse trânsito não é pacífico, na verdade como já demonstrado nos capítulos anteriores não há sociedade sem poder como nos lembra Foucault (1999b), quem dirá então a relação entre os conhecimentos que norteiam a vida dos homens sobre a terra, pois *"[...] os paradigmas clássicos segundo os quais foi explicada a dominação são incapazes de dar conta da disseminação dos centros, da multipolaridade das iniciativas sociais, da pluralidade de referências [...]"* (CANCLINI, 2013, p. 346).

Dito isto, o que queremos ressaltar é que os diversos conhecimentos, estão submetidos a um conhecimento hegemônico: a ciência, mas não são passivelmente dominados ou controlados por essa, pois como dissemos a interpenetração ocorre *"de baixo para cima e de cima para baixo"* (GINZBURG, 1987, p.13), ou como quer Canclini (2013, p. 346-347) o *"[...] hegemônico e subalterno precisam um do outro [...]"*. Por isso, delimitamos que a circularidade cognocente tem essa característica fluida em razão daquilo que é a própria cultura, por outras palavras podemos entende-la como:

> [...] uma propriedade humana ímpar, baseada em uma forma simbólica, 'relacionada ao tempo', de comunicação, vida social, e a qualidade cumulativa de interação humana, permitindo que as ideias, a tecnologia e a cultura material se "empilhem" no interior dos grupos humanos. (MINTZ, 2009, p. 223)

Nessa direção:

> [...] a cultura é vista como uma instância simbólica da produção e reprodução da sociedade. A cultura não é um suplemento decorativo, entretenimento dominical, atividade ócio ou recreio espiritual para trabalhadores cansados, mas algo constitutivo das interações cotidianas, à medida que no trabalho, no transporte e nos demais movimentos comuns se desenvolvem processos de significação. Em todos estes comportamentos estão entrelaçados a cultura, a sociedade, o material e o simbólico. [...] Toda conduta significa algo, participa, de modo distinto, das interações sociais. [...] Neste processo, a cultura aparece como parte de qualquer produção social e, também, da sua reprodução. [...] A cultura é o cenário em que adquirem o sentido as mudanças, a administração do poder e a luta contra o poder. Os recursos simbólicos e seus diversos modos de organização têm a ver com os modos de auto-representar-se e de representar os outros nas relações de diferença e desigualdade, ou seja, nomeando ou desconhecendo, valorizando ou desqualificando. O uso restrito da própria palavra cultura para designar comportamentos e gostos de povos ocidentais ou de elites – a "cultura europeia" ou "alta" – é um ato cultural pelo qual exerce o poder. A recusa desta restrição, ou sua reapropriação quando se fala de cultura popular ou videocultura, também o são. (CANCLINI, 2009, p. 45-46)

Dessa forma, ao destacarmos o que significa cultura, procuramos delimitar na conceituação do termo, o movimento realizado pela circularidade cognocente, isto é, através do solo fértil da cultura ocorrem zonas de interseção entre os conhecimentos e, nesse trânsito,

circulam entre si métodos, hipóteses, variações axiológicas, entre outros. Significa dizer que trata-se da criação de um espaço híbrido que pode se configurar como nova área do saber ou apenas servir de empréstimo a um dos entrelaçamentos cognocentes a priori. Dito de outro modo:

> O incremento de hibridizações torna evidente que captamos muito pouco do poder se só registrarmos os confrontos e as ações verticais. O poder não funcionaria se fosse exercido unicamente por burgueses sobre proletários, por bancos sobre indígenas, por pais sobre filhos, pela mídia sobre receptores. Porque todas essas relações se entrelaçam umas com as outras, cada uma consegue uma eficácia simbólica que sozinha nunca alcançaria. Mas não se trata simplesmente de que, ao se superpor umas formas de dominação sobre as outras, elas se potenciam. O que lhes dá sua eficácia é a obliquidade que se estabelece na trama. Como discernir onde acaba o poder étnico e onde começa o familiar ou as fronteiras entre o poder político e o econômico? Às vezes é possível, mas o que mais conta é a astúcia com que os fios se mesclam, com que se passam ordens secretas e são respondidas afirmativamente. (CANCLINI, 2013, p. 346-347)

O livro organizado por Little (2010) *Conhecimentos tradicionais para o século XXI: etnografias da intercientificidade*, apoia nossa tese em dois pontos cruciais. O primeiro é quando a obra amplia a discussão para além dos povos indígenas e inclui as populações tradicionais, assim torna-se possível visualizar a circularidade cognocente em diversas comunidades e através de diversos trabalhos de campo, como os povos do cerrado, da Amazônia e da caatinga brasileira percebem o domínio no uso cotidiano de plantas, animais, raízes e minerais, seja para a cura, a alimentação, a beleza, a caça, a pesca, entre outros. Para nós isso não é surpresa, pois Lévi-Strauss (2011) demonstrou que os povos "primitivos" tinham um conhecimento sistematizado e também desinteressado, permitindo a sua sobrevivência e o domínio do bioma onde viviam, a isto conceituou-se de *ciência do concreto*[21]. A segunda contribuição, que aos nossos olhos merece destaque, é quando Little (2010) aponta um caminho possível de entrelaçamento entre a ciência e o conhecimento das populações tradicionais nos biomas em que vivem, pois criaram, dessa maneira, um novo conhecimento híbrido: o intercientífico. Decerto, esse processo de hibridização pode ser entendido como as formas de interação: *"[...] entre o conhecimento tradicional e o sistema da ciência moderna. Assim como os relacionamentos entre distintas culturas produz formas de interculturalidade, a inter-relação entre distintos sistemas de conhecimento [...] produz intercientificidade"* (LITLLE, 2010, p. 20).

Todavia, nos cabe destacar que a circularidade cognocente pode servir também aos interesses do capitalismo, isto é, a ciência atrelada ao capital, e este com interesses de ganhos

[21] - Título dado ao primeiro capítulo do livro *O Pensamento Selvagem.*

cada vez mais expressivos, percebeu nessas comunidades tradicionais um patrimônio imaterial lucrativo. Se, tal ação nos demonstra, por um lado, o valor e a importância do conhecimento tradicional diante dos biomas de inserção, por outro podemos verificar a sua expropriação através da bioprospecção – pode-se definir tal ação como a apropriação dos conhecimentos e tecnologias tradicionais pelas sociedades nacionais e pelas sociedades de mercado, porém, essa atitude geralmente vem acompanhada pela privatização dos conhecimentos por empresas multinacionais nas áreas da biotecnologia e da farmacêutica. Os responsáveis por essa coleta são os bioprospectores – profissionais contratados pelas empresas como antropólogos, botânicos, zoólogos, médicos, entre outros (LITTLE, 2010). Geralmente, após a coleta de dados e posterior avaliação da eficácia dos métodos e técnicas tradicionais, em laboratórios e universidades, esses bioprospectores, bem como as empresas, não devolvem às sociedades investigadas e "bioprospectadas" o reconhecimento pelo conhecimento que dominam sobre plantas, raízes, minerais e animais, como registrou Little (2010).

Na realidade, não pretendemos analisar detidamente a obra de Little (2010), mas ao citarmos a intercientificidade, o que nos interessa é caracterizar naquilo que denominamos anteriormente como circularidade cognocente, a possibilidade de sistematização da circularidade cognocente através da hibridização de conhecimentos, criando-se um novo espaço nas fronteiras dos saberes científicos e tradicionais, que segundo Little (op. cit., p. 22), *"[...] é um conhecimento novo, que não pertence a nenhum dos espaços cognoscitivos em diálogo, embora seja diretamente derivado deles"*. Nessa mesma direção, podemos exemplificar o que estamos dizendo se nos reportarmos ao pensamento de Michel Cassé, ressaltado ao final do segundo capítulo, quando o mesmo assinalou a criação da astrofísica. Dessa maneira, novos saberes produzem novos olhares percebendo novos objetos, mas resultam em novos conflitos e disputas por espaços frente aos domínios cognocentes humanos. Aliás, *"[...] em toda fronteira há arames rígidos e arames caídos. As ações exemplares, os subterfúgios culturais, os ritos são maneiras de transpor os limites por onde é possível"* (CANCLINI, 2013, p. 349).

Não obstante, o cientista ao conviver em sociedade, a investiga (BOURDIEU, 1983). Esse exame ocorre através do prisma do investigador e este está submetido a toda a carga sociocultural do tempo histórico em que vive (LUZ, 1988; SANTOS, 1988, 2008; ALVES, 2009). Esse sujeito (o cientista) usa a ciência como critério de validação, mas o faz através dos diversos fenômenos percebidos primeiramente por outros saberes que não necessariamente o científico. Na verdade, o que diferencia o cientista dos demais é a

capacidade de usar a ciência e as regras do jogo (ALVES, 2009) para dirimir explicações sobre o real, possibilitando que este perscrute aquilo que vive e vivencia. Decerto, através do método científico, o cientista consegue imprimir critérios de validação e verdade fazendo toda a diferença entre as formas de conhecimento. Ilustraremos o que estamos dizendo, apontando o que é, ao meu ver, um dos grandes gargalos no reconhecimento, por boa parte dos cientistas, da validade dos conhecimentos tradicionais em saúde.

Sidney Mintz, em seu texto: *Cultura uma visão antropológica*, inicia-o destacando o conceito de cultura empregado por Edward Tylor em 1887, e demonstra que com base na conceituação de Tylor, dois sentidos sobre cultura, sobreviveram. *"Um deles é que em certas sociedades algumas pessoas possuem cultura, e outras não. O outro se refere ao conceito, próximo embora bastante diferente, de que certas sociedades possuem cultura e outras não"* (MINTZ, 2009, p. 224). Ambas as ideias causavam uma diferença de grau e de espécie, respectivamente, em que:

> No primeiro caso — a sociedade na qual as pessoas que possuem cultura distinguem-se das que não a têm — a linha divisória é estabelecida usualmente entre discurso apropriado e inapropriado, comportamento apropriado e inapropriado, e contrastes similares. Cultura, nessa visão, seria um conjunto formado por nascimento, posição social, educação e criação, que se traduziria em ideias e comportamentos; seria portanto também uma questão de privilégios. No segundo caso — sociedades com cultura e sociedades sem cultura — a cultura em si era vista como o produto de certas peculiaridades da história do grupo. Sua gênese poderia ser atribuída ao gênio de seus portadores, a alguns heróis míticos, a uma divindade benigna, ou o que seja — mas apenas algumas sociedades teriam a sorte de possuí-la. E, nestes dois significados antigos, a diferença estava em estabelecer se essa cultura poderia ser transmitida tanto para aquelas sociedades cujos membros não a possuíam, quanto para aquelas onde apenas alguns de seus membros a possuíam. (MINTZ, 2009, p. 224)

Dessa maneira, traçando um paralelo entre o que Mintz (2009) observou da herança do emprego do conceito de cultura em Tylor, com o que estamos afirmando sobre os campos cognocentes, aventamos que esse desdobramento, em grau e espécie, também é empregado pela ciência e pela medicina biomédica, na arena cognocente. Parafrasearei Mintz (2009) para clarificar o que quero defender. Assim como a questão, observada em Tylor, era levar cultura as pessoas e as sociedades que não a "possuíam", o mesmo acontece com os conhecimentos, ou seja, é preciso leva-los através da educação escolar nos moldes do estado, para aqueles que não tem. Nessa direção, o ideal de dar luz aos povos sem conhecimento, ainda é uma premissa de grau e espécie, isto é, através do ideal de educação que ilumina e salva, é possível levar a todos (pessoas e sociedades) o conhecimento científico. Entretanto, ao ressaltarmos tal questão, não pretendemos trazer à tona a discussão sobre a validade da escola e sua

importância dentro das sociedades. Porém, queremos demonstrar como a circularidade cognocente é afetada pelo discurso hegemônico científico, mesmo no espaço que, a meu ver, deveria ser propicio à diversidade, ou seja, o da educação escolar, principalmente, a pública, incluindo-se as diversas modalidades educacionais e, claro, com destaque para a formação dos profissionais da saúde. Posto isso, podemos perceber porque nos confrontamos com posições cristalizadas que acreditam que o conhecimento tradicional, principalmente os ligados a saúde, muitas vezes são entendidos e rotulados como "crendice". Dito deste modo não é difícil entender o motivo pelo qual os curadores tradicionais mesmo sabendo de sua importância, em suas comunidades de inserção, operam as curas tradicionais de maneira paralela (LAPLANTINE; PAUL-LOUIS, 1989).

Nossa ideia central é que o conhecimento tradicional em contato com a ciência, não se opõem por completo, embora isso possa acontecer. Mas, este, tem uma enorme capacidade sincrética, como nos disse Carvalho, Marivaldo (2002). Os sistemas tradicionais de conhecimento, principalmente os indígenas, predispõem de uma abertura maior que o científico. Na realidade, o que observamos em nossas leituras e nas diversas falas do encontro Saberes Tradicionais e Agroecologia, é que a capacidade de resistência do conhecimento tradicional reside não na oposição direta ou na inversão com relação ao conhecimento científico hegemônico, embora isso possa ocorrer, mas ele opera nas possibilidades de preencher os vazios deixados por este discurso hegemônico. Citamos Laplantine e Paul-Louis (1989), ao analisar as medicinas paralelas, em que:

> [...] o que se procura é, então, um bem estar físico e mental, e mesmo espiritual, a melhoria de si mesmo, o despertar, a conscientização, a sabedoria. Situamo-nos agora decididamente do lado do sagrado, e frequentemente mesmo do secreto (as terapias "esotéricas"), e rapidamente franqueamos a fronteira daquilo que, em nossa cultura, é reservado à saúde e daquilo que é reservado à salvação.
> Mas estaríamos errados se pura e simplesmente opuséssemos técnicas de higiene a rituais médico-religiosos, pois toda técnica, ainda que medicinal, também tem uma dimensão ritual, e os rituais podem conter em si mesmos uma eficácia propriamente terapêutica [...]. Finalmente recorrem ao médico paralelo ou a um curandeiro, pois é certamente nos fracassos e nas carências da medicina positiva que se deve buscar uma das principais razões do sucesso dessas terapias. (LAPLANTINE; PAUL-LOUIS, op. cit., p. 33-34).

E não menos importante podemos citar que é:

> [...] contra a hipertrofia de uma tendência única dessa medicina oficial que é reconhecida por todos como perfeitamente eficaz para um grupo de doenças (principalmente as doenças infecciosas), mas inadequadamente para responder à demanda de um número crescente de doentes. Os argumentos desenvolvidos são suficientemente conhecidos para que nele atardemos. Lembraremos simplesmente as

> principais críticas feitas às "medicinas duras" (o doente como objeto, o médico como mecânico, a doença como avaria e o hospital como oficina de consertos), através das quais se delineia a alternativa de "medicinas brandas" em busca de um antimodelo que não mais estaria "atrasado", porém "adiantado" (LAPLANTINE; PAUL-LOUIS, op. cit., p. 38).

Dessa forma, analisando e exemplificando a maneira como o conhecimento tradicional se abre com maior facilidade à circularidade cognocente, podemos destacar em Lévi-Strauss (2011) o conceito *bricolage intelectual*[22] (p.33). Strauss, ao caracterizar o pensamento dos povos *"primitivos"*, demonstrou que esse consegue fazer "colagens" de outras formas de conhecimento a sua maneira de entender e significar o mundo sem perder a sua essência. Nesse sentido:

> [...] o pensamento mítico, esse *bricouleuse*, elabora estruturas organizando os fatos ou os resíduos dos fatos, ao passo que a ciência, "em marcha" a partir de sua própria instauração, cria seus meios e seus resultados sob a forma de fatos, graças às suas estruturas que fabrica sem cessar e que são suas hipóteses e teorias. Mas não nos enganemos com isso: não se trata de dois estágios ou de duas fases da evolução do saber, pois os dois andamentos são igualmente válidos. [...] O pensamento mítico não é apenas o prisioneiro de fatos e de experiências que incansavelmente põe e dispõe a fim de lhe descobrir um sentido; ele é também liberador, pelo protesto que coloca contra a falta de sentido com o qual a ciência, em princípio, se permitiria transgredir. (LÉVI-STRUASS, 2011, p. 38-39).

Nessa esteira, podemos exemplificar concretamente o que está sendo dito quando Strauss se propôs a analisar essa abertura do pensamento "primitivo" à circularidade cognocente:

> Todo jogo se define pelo conjunto de suas regras, que tornam possível um número praticamente ilimitado de partidas; mas o rito, que também se "joga", parece-se mais com uma partida privilegiada, retida entre todas as possíveis, pois apenas ela resulta em um certo tipo de equilíbrio entre os dois campos. A transposição pode ser facilmente verificada no caso dos ganhuku-gama da Nova Guiné, que aprenderam futebol, mas que jogam durante vários dias seguidos, tantas partidas quantas forem necessárias, para que se equilibrem exatamente as perdidas por cada campo, o que é tratar o jogo como um rito. [...] Como a ciência [...], o jogo produz fatos a partir de uma estrutura: compreende-se, portanto, que os jogos competitivos prosperem em nossas sociedades industriais, ao passo que os ritos e os mitos, à maneira do bricolagem [...] decompõem e recompõem conjuntos factuais (no plano físico, sócio-histórico e técnico) e se servem deles como de outras tantas peças indestrutíveis, em vista de arranjos estruturais que assumem alternativamente o lugar de fins e de meios (LÉVI-STRAUSS, op. cit., p. 48-50).

Brunelli (1996), ao analisar o xamanismo entre os Tupi-Mondé frente a sociedade envolvente, contribui com nossa análise da circularidade cognocente demonstrando a abertura

---

[22] - Mantivemos o conceito na forma em que se apresenta originalmente no livro, embora pudéssemos escrever bricolagem intelectual.

do conhecimento tradicional frente ao novo, bem como sua capacidade de sincretismo e ou como quer Lévi-Strauss (2011) a *bricolage intelectual*, quando assinala um fato vivido na aldeia Gavião do posto indígena do Igarapé Lourdes. Nessa ocasião, o autor, viu o xamã Tchipor-tsegop impor suas mãos sobre cada um que estava em sua frente, os envolvidos compreenderam que ele conclamava espíritos para proteger o povo de ataques de outros espíritos que causavam doença. Contudo, *"o fato de recorrer a um gesto – a imposição de mãos – próprio da tradição cristã não incomodou minimamente e ninguém duvidou um instante sequer que não estivesse praticando uma ação genuinamente xamânica"* (BRUNELLI, 1996, p. 254). Nessa direção, podemos dizer que a circularidade cognocente é um movimento imprescindível para entendermos as capilaridades entre cultura e saúde, pois:

> [...] cultura é definida como um sistema de símbolos [...] esse sistema simbólico é público e centrado no ator que o usa para interpretar seu mundo e agir, de forma que também o reproduz. As interações sociais são baseadas numa realidade simbólica que é constituída, e também constituiu, os significados, instituições e relações legitimas pela sociedade. A cultura é expressa na interação social, em que os autores comunicam e negociam os significados. Aplicado ao domínio da medicina, o sistema de saúde é também um sistema cultural, um sistema de significado ancorado em arranjos particulares de instituições e padrões de interações interpessoais. Um sistema cultural que integra os componentes relacionados à saúde e fornece ao indivíduo as pistas para a interpretação de sua doença e as ações possíveis (LANGDON, 2005, p. 117)

Portanto, o que pretendemos durante o nosso capítulo é explorar esse espaço silenciado de entrecruzamento de sistemas de conhecimento, destacando quando possível as problematizações referentes à saúde, à doença e à cura. Nesse sentido, as percepções da interdisciplinaridade foram fundamentais para assinalarmos que não basta o diálogo entre disciplinas científicas, é necessário mais. Urge que os sistemas de conhecimento também dialoguem, inclua-se os sistemas de cura ou como querem Laplantine e Paul-Louis (1989), as medicinas paralelas e a biomédica. Assim, procuramos debater com diversos autores e com situações vivenciadas em atividades de extensão, aquilo que ressaltamos ao criarmos a ideia de circularidade congnoscente, tomando como premissa a circularidade cultural de Ginzburg (1987), isto é, que os conhecimentos transitam entre si, métodos, técnicas e hipóteses se complementando ou confrontando, pois não nos resta dúvida de que os conhecimentos são formas humanas de lidar com o confronto homem, natureza e cultura. Contudo, como demonstrado, a ciência se apropria de saberes das demais formas cognocentes e, na sequencia, os elucida segundo seus critérios de validação e verdade, mas em muitos casos sequer reconhece essa apropriação, o que não significa que as outras formas de conhecer e conceber

a realidade não sejam necessárias ou imprescindíveis para nossa sobrevivência no planeta, pois:

> Hoje em dia observamos que o domínio sobre a própria natureza é uma das grandes ilusões do pensamento científico. As grandes secas, ciclones, terremotos, o próprio aquecimento da terra, o buraco da camada de ozônio, a insalubridade do ar, o problema da água potável e muitos outros, demonstram que [...] chegamos à distinção fundamental entre o pensamento ocidental (científico) e o pensamento dito "selvagem". Há uma preocupação que fundamenta este último pensamento, que traduz numa prática da conduta com o mundo não humano, que leva em consideração o futuro enquanto continuidade e expressão da vida, e tal futuro só pode ser pensado dentro de uma ideia de reequilíbrio com o meio ambiente, ou seja, com o mundo da fauna e da flora [...] (CARVALHO, MARIVALDO, 2002, p. 90).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pluralidade das relações do homem com o mundo não se esgota somente num tipo padronizado de resposta, uma vez que, quem se arrisca a olhar através de uma única lente, não poderá perceber a complexidade do todo. No entanto, a ciência moderna demonstrou ser extremamente segregacionista no campo da produção dos saberes ao desconsiderar outras formas de se conceber e conhecer o mundo, principalmente ao desvalorizar o conhecimento tradicional. Consoante a isto, esperamos através das reflexões apresentadas durante a dissertação contribuir em uma discussão extremamente importante para o campo da teoria dos conhecimentos, qual seja, de entender os limites da ciência enquanto forma hegemônica de propor explicações sobre a realidade. Nessa esteira, buscamos também destacar a importância dos conhecimentos tradicionais e como esses significam a realidade em que vivem de uma maneira díspar da sociedade envolvente. Assim, nos preocupamos em traçar um pensamento que estivesse calcado nas perspectivas epistemológicas da antropologia, da filosofia e da história, com o intuito de demonstrar a importância da circulação dos saberes, métodos e técnicas entre os diversos tipos de conhecimentos e, obviamente, delimitando essa problematização em relação a saúde das populações tradicionais, quando possível.

Sendo assim, criei neste trabalho o conceito de circularidade cognocente, com a finalidade de demonstrar como os saberes, acadêmico e tradicional, se entrecruzam de formas variadas, às vezes com propósitos bem definidos e em determinados momentos não. Decerto, acreditamos que a promoção desses debates e embates sobre os novos espaços de conhecimento permitem refletir não apenas sob os postulados metodológicos e epistemológicos da ciência moderna, como também nos leva a questionar diretamente um dos elementos mais pródigos da modernidade: o capitalismo. Permitir que os saberes circulem e sistematiza-los, não representa uma revolução armada, através de uma bandeira vermelha em nome de um partido qualquer.

Todavia, nos cabe ressaltar que esse modelo econômico se firmou desestruturando os conhecimentos tradicionais que costumeiramente, são holísticos. Na Europa, esse modelo político-econômico, retirou dos artesãos a capacidade de domínio de toda a produção e os levaram para as fábricas, locais em que a produção se fragmentou. Na América, na África, na Ásia e na Oceania, foram dizimadas incontáveis populações tradicionais, secular ou milenarmente constituídas através de lutas armadas, da espoliação de terras e da expropriação de suas raízes culturais através do *discurso civilizatório* da modernidade. Na educação escolar

da sociedade ocidental, a partir do século XIX, essa ordem fundada na ciência moderna e no capital promoveram uma construção de um currículo escolar fragmentado priorizando a reprodução das técnicas sobre as humanidades, nossa crise atual mais que tecnológica é de *identidades*.

Nessa mesma direção podemos dizer que no campo da saúde, não foi diferente, uma vez que os conhecimentos postulados através da perspectiva de medir, quantificar, controlar e dominar, separaram mente, corpo e alma. O homem, assim como o relógio, passou a ser pensado em partes. Este, uma vez fragmentado, pode ser manipulado e concertado aos pedaços, pois para a medicina biomédica, a metáfora sobre o corpo é a de compará-lo a uma máquina. Tal situação como demonstrado diversas vezes na dissertação corrobora uma lacuna no conhecimento do homem sobre o próprio homem e, talvez estejamos cada vez mais distantes daquilo que os gregos propuseram na entrada do templo de Delfos na cidade de Atenas: *"ó homem, conhece-te a ti mesmo e conhecerás os deuses e o universo"*. Dessa maneira, podemos aventar que vivemos um período em que Aldous Huxley, na sua obra ficcional - Admirável Mundo Novo, de certa forma previa: a vida controlada por uma ditadura científica. Constata-se que esse processo de fragmentação dos saberes e desconexão dos diversos tipos de conhecimento, representou a vitória de um modelo de sociedade instituída sob a égide do capital e de uma ditadura técnico-científica que em quatro séculos, está colocando em risco, não só a humanidade, como também toda e qualquer forma de existência no planeta.

Por conseguinte, ao ressaltarmos a possibilidade da circulação entre conhecimentos, esperamos que ao visitarmos as comunidades tradicionais, com sua visão holística de mundo, essas possam apoiar a ruptura dessa marcha fragmentadora da produção científica e, principalmente, nos permita redefinir nossa relação com a natureza. Entendo que homem-natureza não são apartados e sim interconectados, pois não são diferentes, mas elementos constitutivos do cosmos. Posto isso, afirmo que a circularidade cognocente como apontado no capítulo anterior, sistematizada ou não, é a maneira pela qual os conhecimentos tradicionais resistiram ao pensamento hegemônico científico, pois conseguiram diante de uma marcha *"evolucionista"* uma contraposição de que é preciso refletir sobre o dito progresso científico.

Por fim, acredito que há um vasto campo de exploração deixado para traz em nossas reflexões e, evidentemente, longe de esgotar o tema ou criar obra conclusiva sobre os assuntos debatidos, pretendemos sobretudo contribuir para essa grande roda do mundo dos conhecimentos. Reconheço as limitações que nos impõe o trânsito com diversas áreas através da interdisciplinaridade, principalmente, o medo de cometer erros grosseiros aos olhos de um

cientista especializado. Porém, não nos detivemos diante desse sentimento e acredito que transitar, além de preciso, é necessário. Mas por fim, para inquietar, mesmo reconhecendo na circularidade cognocente um movimento que corrobora para trilhar novos caminhos, deixo a pergunta que não se cala: a produção de interespaços e intersaberes pode redimensionar a inexorável marcha científica ou será apenas mais um movimento periférico de reflexão em um modelo de pensamento e sociedade hegemônica?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA-FILHO, Naomar. O conceito de Saúde e a vigilância sanitária: notas para compreensão de um conjunto organizado de práticas de saúde. In: COSTA, E.A. (Orgs.). Separata de: *Vigilância Sanitária*: desvendando o enigma. Salvador, EDUFBA, 2008. p. 02-24. Disponível em: <http://www.faculdadeatlantico.com.br/site_antigo/downloads/Conceitodesaudeevigilanciasanitaria.pdf>. Acesso em: 03/10/2011.

ALVES, Rubens. *Filosofia da ciência*: introdução ao jogo e suas regras. 14ª ed. São Paulo: Loyola, 2009. 223p.

ALLUT, Antônio Garcia. O conhecimento dos especialistas e seu papel no desenho de novas políticas pesqueiras. In: DIEGUES, A. C. (Org.). *Etnoconservação:* novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. 2ª ed. São Paulo: Hucitec e NUPAUB, p. 101-123, 2001.

BACKES, Maria Terezinha. et all. Conceitos de saúde e doença ao longo da história sob o olhar epidemiológico e antropológico. Separata de: *Revista de Enfermagem*. Rio de Janeiro, UERJ, jan./mar., nº 17 vol. 1, 2009. pag. 111-117. Disponível em: <http://www.facenf.uerj.br/v17n1/v17n1a21.pdf>. Acesso em: 14/10/2011.

BARATA, Rita Barradas. *Como e por que as desigualdades sociais fazem mal a saúde.* Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009. 120p.

BARROS, José Augusto C. Pensando o processo saúde doença: a que responde o modelo biomédico? Separata de: *Saúde e Sociedade*. São Paulo: nº 11, vol. 1, 2002. p. 67-84. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v11n1/08.pdf>. Acesso em: 14/10/2011.

BAUER, Martin W. GASKELL, George. Introdução. In: BAUER, Martin W. GASKELL, George (orgs). *Pesquisa qualitativa com texto, som e imagem*: um manual prático. 8ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes 2010. p. 15-17.

BAUER Martin W. JOVCHELOVITCH, Sandra. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin W. GASKELL, George (orgs). *Pesquisa qualitativa com texto, som e imagem*: um manual prático. 8ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes 2010. Cap. 4, p. 90-114.

BAUMAN, Zygmund. *Modernidade Líquida*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. 258p.

BOURDIER, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (org.). FERNANDES, Florestan (coord.). *Pierre Bourdier – Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 122-125.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A comunidade tradicional*. In Cerrado, Gerais, Sertão: comunidades tradicionais dos sertões roseanos. Montes Claros: 2010 (Relatorio de Pesquisa). Disponível em: http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/a%20comunidade%20trad160.pdf . Acesso em: 06/09/2013.

BRASIL. *Lei nº 8.080 de 19 de setembro de 1990.* Dispõe as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Brasília, 1990.

BRASIL. *Lei nº 8.142 de 28 de dezembro de 1990.* Dispõe participação da comunidade na gestão do sistema único de saúde – SUS e sobre as transferências intergovernamentais de recursos financeiros na área da saúde e dá outras providências. Brasília, 1990.

BRASIL. *Lei nº 9.836 de 23 de setembro de 1999.* Acrescenta dispositivos à Lei n° 8.080, de 19 de setembro de 1990, que "dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências", instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Brasília, 1999.

BRASIL. *Lei nº 6.040 de 07 de fevereiro de 2007.* Dispõe sobre a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. Brasília, 2007.

BRUNELLI, Gilio. Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente. In: LANGDON, Esther J. Matteson (org). *Xamanismo no Brasil*: novas perspectivas. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1996. Cap. 8, p. 233-266.

BURKE, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989):* a Revolução Francesa da Historiografia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997, 153 p. Resenha de: CASIMIRO, Ana Palmira B. S. OLIVEIRA, Edileusa Santos. Revista HISTEDBR On-line. São Paulo: UNICAMP, n°. 25, p. 268-270, mar, 2007. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edicoes/25/res04_25.pdf>. Acesso em: 09/05/2013.

BUSS, Pablo Magalhães. FILHO, Alberto Pellegrini. Iniquidades em saúde no Brasil, nossa mais grave doença: comentários sobre o documento de referência e os trabalhos da Comissão Nacional sobre Determinantes Sociais da Saúde. Separata de: *Caderno de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, nº 22, vol. 9, set, 2006. P. 2005-2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csp/v22n9/26.pdf> . Acesso em: 14/10/2011.

CANCLINI, Nestor García. *Diferentes, desiguais e desconectados*: mapas da interculturalidade. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009. Cap. 1, p. 35-47.
_____. *Culturas Híbridas:* estratégias para entrar e sair da modernidade. 4ª ed. 6ª reimp. São Paulo: EDUSP, 2013. 385p.

CAMARGO JR., Kenneth Rochel. *Biomedicina, Saber e Ciência*: uma abordagem crítica. São Paulo: Hucitec, 2003. 195p.

CARVALHO, Marcos de. *O que é natureza*? 2ª reimp. da 2ª ed. de 1994. São Paulo: Brasiliense, 2003. 84p.

CARVALHO, Marivaldo A. *Introdução à práxis indígena*: "gente humana ou gente natureza". São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. 102p.
CASSÉ, Michel. O cosmos: concepções e hipóteses. In: Morin, Edgar. (Org.) *A religação dos saberes:* o desafio do século XXI. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. p. 35-42.

CRUIKSHANK, Joel. A tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: AMADO, Janaína. FERREIRA, Marieta M. (orgs.). *Usos e Abusos da História Oral.* 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000. p. 149-166.

CUNHA, Antônio G. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010. 744p.

DIEGUES, Antônio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. 3 ª ed. São Paulo: Hucites, 2001. Cap. 6 p. 75-98.

DIEGUES, Antônio Carlos. ARRUDA, Rinaldo.S.V. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério de Meio Ambiente, 2001.

DEMO, Pedro. Pesquisa qualitativa busca de equilíbrio entre forma e conteúdo. Separata de: *Revista Latino Americana de Enfermagem*. Ribeirão Preto, v. 6, n° 2, 1998, p. 89-104. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rlae/v6n2/13912.pdf>. Acesso em: 22/04/2013.

DURKHEIM, Émile. *Formas Elementares da Vida Religiosa*: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 457-488.

FAZENDA, Ivani (org). *Dicionário em Construção:* Interdisciplinaridade. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2002. 274p.

_____. Interdisciplinaridade-transdisciplinaridade: Visões culturais e epistemológicas. In: FAZENDA, Ivani (Org.). *O Que é interdisciplinaridade*? São Paulo: Cortez, 2008. p. 17-28.

_____. Dificuldades comuns entre os que pesquisam educação. FAZENDA, Ivani (org.). In: *Metodologia da pesquisa educacional*. 12ª ed. São Paulo: Cortez, 2010. p. 13-22.

FOUCALT, Michel. *O nascimento da clínica***.** Rio de Janeiro: Forense, 1977. 241p.

_____. *História da Sexualidade I*: a vontade de saber. 13 ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999a. Cap. V, p. 125-149.

_____. *Em defesa da sociedade:* curso no Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 1999b. p. 27-48.

_____. *A arqueologia do saber.* 7ª ed. Rio de janeiro: Forense Universitária, 2008. 242p.

FRANÇA, Júnia Lessa. Manual para normatizações técnico-científicas. 8ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007. 255p.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade.* RJ: Paz e Terra, 1967. 150p.
_____. Direitos humanos e educação libertadora. In: FREIRE, Ana Maria Araújo (Org.) *Pedagogia dos sonhos possíveis*: Paulo Freire. São Paulo: Editora UNESP, 2001. p. 06-30.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Cia das Letras, 1987. 309p.

GONÇALVES, Luiz A. O. SILVA, Petronilha B. G. *O jogo das diferenças:* o multiculturalismo e seus contextos. 3ª ed. 2ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 11-42.

GUEDES, Lígia E. JUNIOR, Maria F. Relações disciplinares em um centro de ensino e pesquisa em práticas de promoção da saúde e prevenção de doenças. Separata de: *Saúde e Sociedade*. São Paulo, v. 19, n°. 2, 2010. p. 260-272. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-12902010000200004&script=sci_arttext>. Acesso em: 15/10/2012.

GUSDORF, Georges. Prefácio. In: JAPIASSU, Hilton. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro, Imago. 1976. p. 7-27.

_____. Passado, presente, futuro da pesquisa interdisciplinar. Separata de: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n°. 121, abr./jun. 1995. p. 7-27.

HOBSBAWN, Eric. *Era dos extremos:* o breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Cia das Letras, 1995. p. 7-28.

HOLANDA, Fabíola.; MEIHY, José Carlos Sebe B. *História Oral*: como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto, 2007. 175p.

HOUAISS, Antônio. VLLAR, Mauro S. *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.* Rio de janeiro: 2008. 2922p.

HUXLEY, A. Admirável Mundo Novo. Editora Globo. Rio de Janeiro, 1932.

JANTSCH, Ari P. BIANCHETTI, Lucídio. Interdisciplinaridade - Para além da filosofia do sujeito. In: JANTSCH, Ari. P. BIANCHETTI, Lucídio. (orgs.) *Interdisciplinaridade:* Para além da filosofia do sujeito. Petrópolis: Vozes, 1995a. p. 11-24.

_____. Imanência, História e Interdisciplinaridade. In: JANTSCH, Ari. P. BIANCHETTI, Lucídio. (orgs.). *Interdisciplinaridade*: Para além da filosofia do sujeito. Petrópolis: Vozes, 1995b. p. 177-194.

JAPIASSU, Hilton. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago. 1976. 221p.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado:* contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora Puc-RJ, 2006. p. 305-327.

LANGDON, Esther J. Matteson. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, Esther J. Matteson (org). *Xamanismo no Brasil*: novas perspectivas. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1996. p. 09-38.

_____. A construção sociocultural da doença e seu desafio. In: BARUZZI, Roberto G. JUNQUEIRA, Carmen. (org.). *Parque indígena do Xingu*: Saúde, Cultura e História. São Paulo: Terra Virgem, 2005. p. 115-134.

LAPLANTINE, François. PAUL-LOUIS, Raberyon. *Medicinas Paralelas*. São Paulo: Brasiliense, 1989. 116p.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia.* 1ª ed. 20ª reimp. São Paulo: Brasiliense, 2007. 206p.

LAURELL, Asa Cristina. A saúde doença como processo social. Separata de: *Revista Latino americana de Salud*. México, v. 2,1982, p. 7-25. Disponível em: <http://xa.yimg.com/kq/groups/23089490/574657748/name/saudedoenca.pdf>. Acesso em: 14/10/2011.

LEAL, Flávio Felipe de Castro (Org.). Manual de normalização: normas da ABNT para apresentação de trabalhos científicos, monografias, dissertações e teses. Teófilo Otoni: UFVJM, 2011. 79 p.

LEITE, Eudes Fernando. Entrevista sobre história oral publicada no youtube. Dourados, 2011. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=A_KUt8Uz7AI>. Acesso em: 22/04/2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1978. 85p.

_____. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1983. p.11-50.

_____. *Tristes trópicos.* 10ª reimp. São Paulo: Cia das Letras, 2010. 400p.

_____. *O pensamento Selvagem.* 12ª ed. Campinas: Papirus, 2011. 336p.

LITTLE, Paul E. Os conhecimentos tradicionais no marco da intercientificidade. In: LITTLE, Paul E. *Conhecimentos tradicionais para o século XXI*: etnografias da intercientificidade. São Paulo: Annablume, 2010. P. 09-32, 211-289.

LUZ, Madel T. *Natural, Racional, Social*: razão médica e racionalidade científica. Rio de Janeiro: Campus, 1988. 152p.

MANGINI, Fernanda N.R. MIOTO, Regina C.T. A interdisciplinaridade na sua interface com o mundo do trabalho. Separata de: *Revista Katálysis*. Florianópolis, v.12, n.2, jul/dez, 2009, p. 207-215. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-49802009000200010&script=sci_arttext>. Acesso em: 15/10/2012.

MARTINS, Joel. A Pesquisa qualitativa. FAZENDA, Ivani (org.). In: *Metodologia da pesquisa educacional*. 12ª ed. São Paulo: Cortez, 2010. p. 51-64.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, PECUÁRIA E ABASTECIMENTO. *Instituto Nacional de Meteorologia*. Disponível em: <http://www.inmet.gov.br/portal/index.php?r=agrometeorologia/balancoHidricoClimatico>. Acesso em: 07/06/2013.

MINTZ, Sidney W. *Cultura: uma visão antropológica*. Tradução de James Emanuel de Albuquerque. Rio de Janeiro, 2005. Traduzido do ensaio original *"Culture: An Anthropological View"*. Publicado originalmente em The Yale Review, XVII (4), 1982, p.

499-512. Revisão de Leda Maia, Maria Regina Celestino de Almeida e Cecília Azevedo. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v14n28/a10v1428.pdf>. Acesso em: 05/06/2013.

MIRANDA, Raquel G. Da interdisciplinaridade. In: FAZENDA, Ivani (org.). *O Que é interdisciplinaridade*? São Paulo: Cortez, 2008. p. 113-124.

MORIN, Edgar. Introdução as jornadas temáticas. In: MORIN, Edgar (org.). *A religação dos saberes*: o desafio do século XXI. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 13-28.

_____. *A cabeça bem-feita:* repensar a reforma, reformar o pensamento. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. 128p.

NAVARRO, Marli B. M. de Albuquerque. Ambiente e complexidade como tema integrador. In: MIRANDA, Carvalho de. et all. *Território, Ambiente e Saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008. Cap. 5, p. 89-100.

Organización Mundial de la Salud. *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002–2005.* Genebra: 2002. Disponível em: <http://whqlibdoc.who.int/hq/2002/WHO_EDM_TRM_2002.1_spa.pdf>. Acesso em: 15/10/2011.

OLIVEIRA, João Pacheco. A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2ª ed. Contra Capa Livraria/LACED, 2004. p. 7-42.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. Separata de: *Projeto História.* São Paulo, EDUC – PUC/SP, v. 15, abril, 1997. p. 13-49. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11215/8223>. Acesso em: 12/05/2013.

_____. História oral como gênero. Separata de: *Projeto História.* São Paulo, EDUC – PUC/SP, v. 22, 2001. p. 09-38. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10728/7960>. Acesso em 12/05/2013.

_____. O massacre de Civitella di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. In: AMADO, Janaína. FERREIRA, Marieta M. (orgs.). *Usos e Abusos da História Oral.* 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000. p. 103-130.

SANTOS, Boa Ventura S. *Um discurso sobre as ciências*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2008. 93p.

_____. *Introdução a uma ciência pós moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989. 176p.

SHALLINS, Marsall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I). MANA, 3 (1): 41-73, 1997a. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2455.pdf> . Acesso em: 20/05/2013.

_____. Ilhas de história. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997b. 210p.

SILVA, Joana A. F. SILVA, Giovani J. História indígena, antropologia e fontes orais:

questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente. Separata de: *História Oral*. São Paulo, v. 13, n° 1, jan-jun, 2010. p. 33-51. Disponível em: <http://www.revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=129&path%5B%5D=125>. Acesso em: 12/05/2013.

TAVARES, Dirce. E. A interdisciplinaridade na contemporaneidade - qual o sentido? . In: FAZENDA, Ivani (org.). *O Que é interdisciplinaridade*? São Paulo: Cortez, 2008. p. 113-124.

TRINDADE, Diamantino. F. Interdisciplinaridade: Um novo olhar sobre as ciências. In: FAZENDA, Ivani (org.). *O Que é interdisciplinaridade*? São Paulo: Cortez, 2008. p. 65-84.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. 385p.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*: Foucault revoluciona a história. 4ª ed., Brasília: Editora UNB, 2008. 284p.

VYGOTSKY, Lev S. O pensamento e a palavra. In: VYGOTSKY, Lev S. *A construção do pensamento e da linguagem*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 395-486.